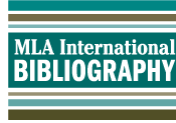


NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

43

BAHAR 2017



SÖBIAD

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Adına Sahibi/Publisher/صاحبها
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ

Editör ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief/ رئيس التحرير
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)

Editör Yardımcısı/Associate Editor/ مساعد رئيس التحرير
Yrd. Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)

Editörler Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير
Yrd. Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Yrd. Doç. Dr. Aytekin ŞENŞEYBEK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Yrd. Doç. Dr. Kemal Enz ARGON (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Yrd. Doç. Dr. Ö. Faruk ERDEM (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Yrd. Doç. Dr. Murat AK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Yrd. Doç. Dr. Taha ÇELİK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Yrd. Doç. Dr. Recep KOYUNCU (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Öğrt. Grv. Dr. Yusuf Sami SAMANCI (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Öğrt. Grv. Mahmoud Mostafa Mohamed ALY (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)

Danışmanlar Kurulu / Advisory Board/ الهيئة الاستشارية العلمية
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ahmet YILMAZ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ali KÖSE (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (NEÜ Güzel Sanatlar Fakültesi); Prof. Dr. Bilal SAKLAN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Bünyamin SOLMAZ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Dilaver GÜRER (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Fikret KARAPINAR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Galip ATASAĞUN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Hayri ERTEN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. İbrahim COŞKUN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. İsmail TAŞ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Muhammet TASA (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Mustafa TEKİN (İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Naim ŞAHİN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Nihat DALGIN (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Orhan ÇEKER (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Seyit BAHCIVAN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Süleyman TOPRAK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Yusuf IŞÇIK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Özcan HİDİR (Rotterdam İslam Ü.); Doç. Dr. Mustafa YILDIRIM (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Doç. Dr. Saim KAYADİBİ (Uluslararası Malezya İslam Ü.); Doç. Dr. Ali ÖGE (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Yrd. Doç. Dr. Hasan KARATAŞ (ABD University of Thomas); Yrd. Doç. Dr. Martin Nguyen (ABD Fairfield University)

İletişim Adresi

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
42090 Meram/KONYA

Tel-Fax: 0332.323 82 50-51 / 323 82 54

e-posta: ilahiyatdergisi@konya.edu.tr

<http://www.dergipark.gov.tr/neuifd/>

ISSN : 2148-9890 / e-ISSN: 2149-0015

NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

- Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (NEÜİFD), *MLA International Bibliography* tarafından taranan uluslar arası hakemli bir dergi olup, yılda iki defa (Bahar/Güz) yayınlanır.

- Dergimiz, 1985 yılından 2012 yılına kadar *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* adıyla yayımlanmıştır. Fakültemizin bağlı olduğu Üniversitenin adının 2012 yılında değişmesi sebebiyle, 33. sayıdan itibaren *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* adıyla yayın hayatına devam etmektedir.

- NEÜİFD, tüm araştırmacılara açıktır. Bilimsel ölçütlere ve yayın ilkelerine uygun, orijinal ve alana katkı yapma özelliklerine sahip, sosyal bilimler alanında yapılmış çalışmalar dergide yayımlanabilir.

- Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapçadır.

- Dergide özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra kitap değerlendirmeleri, sempozyum, panel vb. akademik toplantı tanıtımları, tebliğ ve konferans metinleri, literatür incelemeleri, sadeleştirmeler, bilimsel röportajlar, çağdaş ve geçmiş ilim adamlarıyla ilgili tanıtım vb. yazılar yayımlanır.

- Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların, daha önce başka bir dergide, (sempozyum kitabında vb.) yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekir.

- Dergide çift taraflı kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır. Makaleler, en az iki hakemin incelemesinden geçtikten sonra yayımlanır. Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu görüşte olması gerekir. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olması durumunda, üçüncü hakemin görüşüne müracaat edilir. Düzeltmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur. Her sayının hakemleri, o sayıda belirtilir. Makalelerin yayımlanması konusunda son karar editörler kuruluna aittir.

- Gönderilen yazılar, ulusal ve uluslararası geçerli bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olmalıdır.

- Yazıların bilimsel, hukuki ve dil yönünden sorumluluğu, yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, yazarlarına aittir.

- Yayımlanması istenen yazılar (resim, şekil, harita vb. ekler dahil) yazım ilkelerinde belirtilen standartta 30 sayfayı (A4) geçmemelidir. Bir yazarın aynı sayıda toplam sayfa sayısı 30'u geçmeyecek şekilde en fazla iki makalesi yayımlanabilir.

- Yayımlanması istenen yazılar, (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte; resim, şema ve tablolar dâhil) Dergi'nin web sitesi adresinden ücretsiz kayıt yaptırılarak Tübitak DergiPark sistemine çevrimiçi olarak yüklenmelidir.

- Gönderilen yazılar, yayınlansın veya yayınlanmasın, iade edilmez.

- Dergide yayınlanan tüm makalelere, dergimizin web sitesinden ulaşabilirsiniz.

YAZIM İLKELERİ

- Yazılar Microsoft Word programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde, 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5 cm olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar, 10 punto Times New Roman, 1 satır aralıklı olmalıdır.

- Her makalenin “giriş” ve “sonuç” bölümleri bulunmalıdır. Makalelerin sonunda mutlaka kaynakça verilmiş olmalıdır. Arapça makalelerin sonunda Arapça kaynakçaya ilaveten –ULAKBİM kriterleri gereği- Latin harfleriyle kaynakça da ayrıca verilmelidir.

- Makalelerin 100-150 kelime arası özü (Abstract) ve bu özün iki dilde (Arapça ve İngilizce) çevirisi; İngilizce yazılan makalelerin özünün ise, Türkçe ve Arapça çevirisi makale ile birlikte verilmelidir. Özlerin altında, konuyu tanımlayan beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords) Türkçe ve İngilizce olarak verilmelidir. Makale başlıklarının ise İngilizce çevirisi de verilmelidir.

- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sonuna eklenecek bir simge (*) vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.

- İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu’nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır. İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında **tutarlı olunmalıdır**.

- Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır.

ATIF SİSTEMİ

- Dergimizde atif sistemi olarak CMS (Chicago of Manual Style) esas alınmaktadır.
- Dipnotlarda a.yer., a.g.e., a.mf., ibid gibi kısaltmaları kullanılmamalıdır.
- Kaynaklar arası, noktalı virgül ile ayrılmalıdır. Aynı kaynağa atıfların arası virgül ile ayrılarak, virgül öncesine birleştirilip sonrasında boşluk bırakılmalıdır.

- Kaynakça, metnin sonunda yazarların soyadına veya meşhur adına göre alfabetik olarak yazılmalıdır.

- Kaynakçada, Arap isimleri çok uzatılmamalı ve yazar adı önündeki “el” takıları yazılmamalıdır.

- Kaynakçada, varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmelidir.

- Kaynakçada, müelliflerin vefat tarihi verilmemelidir.

- Kaynakçada bir yazarın birden fazla yayını olması halinde yayım tarihine göre sıralanmalı ve alt alta “-----,” şeklinde yazar ismi verilmeden sıralanmalıdır.

- Basılmış sempozyum bildirilerinin, ansiklopedi maddelerinin ve kitap bölümlerinin yayımlandıkları eser içerisinde yer aldıkları sayfa aralıkları, (varsa) cilt numaraları kaynakçada verilmelidir.

1. Kitaplar

İlk geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı/meşhur adı ve adı, eserin tam ismi (italik), (varsa) tercüme edenin, tahkik edenin, hazırlayanın veya editörün adı ve soyadı, (varsa) yayınevi, baskı sayısı, basım yeri, basım yılı, (varsa) Roma rakamla cilt sayısı ve sayfa numarası. Eserde olanlar bu sıraya göre yazılır.

Eserin yayınevi, baskı sayısı (varsa), basım yeri ve yılı biliniyorsa yazılmalıdır. Basım yeri yoksa yy. basım tarihi yoksa ty. kısaltması kullanılmalıdır.

Ciltlerin baskı tarihleri farklı ise ilk geçtiği yerde tüm ciltlerin baskı tarihleri birlikte verilir. (Kahire 1934-1962).

İkinci geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı, anlamlı kısaltılmış eser adı (italik), (varsa) Roma rakamla cilt sayısı ve sayfa numarası veya aralığı.

Kaynakçada: Bibliyografik künyeler, ilk geçtiği yerdeki gibi tam olarak verilmeli. Varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmeli. Ancak **cilt sayısı ve sayfa numarası yazılmamalı.**

a. Tek Yazarlı:

* Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1957, II, 28-29.

- Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, II, 28-29.

* Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. II. bs. Ankara 2000, s. 102.

- Görmez, *Metodoloji Sorunu*, ss. 24-33.

* Ahmed Cevdet Paşa, *Kisâs-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*, sad. Ali Arslan, Arslan Yay. İstanbul 1980, I, 34.

- Ahmed Cevdet Paşa, *Kisâs-ı Enbiyâ*, I, 34.

* Ankaravî, İsmail, *Minhâcu'l-fukarâ -Fakirlerin Yolu-*, haz. Saadettin Ekici, III. bs. İnsan Yay. İstanbul 2011, s. 405.

- Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, s. 405.

b. İki Yazarlı:

* Ali, Kecia-Leaman, Oliver, *Islam: The Key Concepts*, Routledge, London/New York 2008, s. 155-58.

- Ali,-Leaman, *Islam: The Key Concepts*, s. 155-58.

c. Üç veya Daha Çok Yazarlı:

* Topaloğlu, Bekir vd., *İslam'da İnanç Esasları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 1998, s. 25.

- Topaloğlu vd., *İslam'da İnanç Esasları*, s. 25.

d. Arapça Eserler:

• Arapça eser adlarının ilk harfi büyük, diğerleri küçük yazılır. Arada geçen özel isimlerin ilk harfi ise büyük yazılır. Varsa eser önündeki "el" takıları küçük harfle yazılır, araya tire konur ve alfabetik sıralamada dikkate alınmaz. Yazar önündeki "el" takıları yazılmaz (Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*).

* Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, I. bs. Beyrut 1994, X, 234.

- Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, X, 234.

* Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Mektebtü Vehbe*, Kahire ty. II, 265.

- Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 265.

* Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1369/1950, s. 181.

- Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 181.

* Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebîr*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid Kahire 1934-1962), I, 45.

- Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 35.

e. Çeviri:

* İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul ty. s. 125.

- İzutsu, *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s. 125.

2. Makale

İlk geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı/meşhur adı ve adı, makalenin tam ismi (tırnak içinde ve düz metin), derginin *kısaltılmış* adı (italik), (varsa) çeviren, (varsa) basım yeri, (varsa) cilt sayısı, (varsa) sayı numarası, (varsa) basım yılı, sayfa numarası veya aralığı. Makale hakkında mevcut bilgiler bu sıraya göre yazılır.

İkinci geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı, makalenin anlamlı kısaltılmış adı (tırnak içinde ve düz metin), sayfa numarası veya aralığı.

Kaynakçada: Bibliyografik künyeler, ilk geçtiği yerdeki gibi tam olarak yazılmalı. Varsa iki yazar açık, üç veya daha çok yazar varsa ilk yazar yazılıp diğerleri vd. olarak zikredilmeli. **Dergilerin tam ismi ile parantez içerisinde kısaltması (italik) yazılmalı.** Sayfa aralığı verilmeli.

Örnekler

❖ Karapınar, Fikret, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri '...Oruç bana aittir...' Hadisi Örneği", *Marife*, Konya, 9/1 (2009): 57-60.

- Karapınar, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", s. 89.

❖ Okumuşlar, Muhiddin, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", *SÜİFD*, Konya, 21 (2006): 239.

- Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", ss. 239-245.

❖ Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum", *İslâmiyât*, Ankara, 2/3 (1999): 34-45.

- Öztürk, "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi", s. 48.

❖ Ünal, İsmail Hakkı, “Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber’i (s.a.v.) Anlamak”, *İAD*, Ankara, 10/1-2-3 (1997): 42-50.

- Ünal, “Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber’i (s.a.v.) Anlamak”, s. 49.

❖ Yıldırım, Ahmet, “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, *SDÜİFD*, Isparta, 13 (2004): 13-36.

- Yıldırım, “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, ss. 16-18.

❖ Ebû Gudde, Abdu’l-Fettâh, “Halku’l-Kur’ân Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta’dil Kitaplarına Tesiri”, çev. Mücteba Uğur, *AÜİFD*, Ankara, 20 (1975): 307-321.

- Ebû Gudde, “Halku’l-Kur’ân Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta’dil Kitaplarına Tesiri”, s. 307.

3. Ansiklopedi Maddesi

❖ Kandemir, M. Yaşar vd. “Ahmed b. Hanbel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 78. (Maddenin iki yazarı açıkça yazılır, üç veya daha çok yazar varsa ilk yazar yazılıp diğerleri vd. olarak zikredilir. Ancak kaynakçada açık olarak yazılmalı).

- Kandemir vd., “Ahmed b. Hanbel”, *DİA*, II, 79.

❖ Schacht, Josef, “Murted”, *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay. İstanbul 1998, II, 66.

- Schacht, “Murted”, *İA*, II, 67.

4. Kitap Bölümü, Basılmış Bildiri Kitabı

❖ Fazlur Rahman, “Revival and Reform in Islam”, *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt vd. Cambridge University Press, Cambridge 1970, II, 632–56.

- Fazlur Rahman, “Revival and Reform in Islam”, II, 635.

❖ Karluk, Sadık Rıdvan, “Kıbrıs’ın AB Üyeliği AB’yi Böler mi?”, *Avrupa Birliği Üzerine Notlar*, ed. Oğuz Kaymakçı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2005, ss. 263-287.

- Karluk, “Kıbrıs’ın AB Üyeliği AB’yi Böler mi?”, s. 277.

❖ Ağırman, Cemal, “Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, 20-30 Mayıs 2004 Bursa, Kur’ân Araştırmaları Vakfı Kurav Yay. Bursa 2005, ss. 117-137.

- Ağırman, “Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü”, s. 124.

5. Tez

İlk geçtiği yer ve kaynakçada: Dadan, Ali, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler -Câhiliye Döneminden Emevîler’in Sonuna Kadar-*, Basılmamış Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2013, s. 67. (Kaynakçada sayfa numarası yazılmaz)

İkinci geçtiği yerde: Dadan, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler*, s. 67.

6. Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes

a. Ayet:

Bakara 2/22. (ilk rakam sure numarasını, ikinci rakam ise ayet numarasını gösterir).

b. Kitab-ı Mukaddes:

Tekvin 34:21; Matta 7:6.

7. Hadis-i Şerif

Kütüb-i Sitte, Concordance sistemine göre verilmelidir.

a. Bölüm (kitap) adından sonra bâb numarası verilenler: Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, Nesâî, Dârimî

❖ Buhârî, İman 21 (112); Tirmizî, Salât 2 (321). Parantez içindeki rakamlar hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

b. Bölüm (kitap) adından sonra hadis numarası verilenler: Müslim ve Mâlik

❖ Müslim, Zekât 21 (245) bu son rakam baştan sona kitabın tamamının sıralı hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

c. Bunların dışındaki hadis kitaplarında cilt ve sayfa numarası verilmelidir:

❖ Abdürrezzak, *Musannef*, II, 214 (2345); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 567 (3467). Parantez içindeki rakamlar baştan sona kitabın hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

8. Online Kaynak

İlk geçtiği yer ve kaynakçada: Yazar soyadı, adı, adres çubuğunda yer alan ibare olduğu gibi yazılmalı ayrıca sonuna erişim tarihi eklenmelidir.

❖ Varol, Mehmet Bahaüddin, "Dijital Ortamda Siyer Anlatım ve Öğretimi", <http://www.sonpeygamber.info/dijital-ortamda-siyer-anlatim-ve-ogretimi-tespitler-problemler-teklifler>, (et. 08.07.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)

❖ Eşitgin, Dinçer, "Büyüme Romanı (Bildungsroman) Kavramı Etrafında Aşk-ı Memnu ve Roman Kişisi Nihal", *Millî Eğitim Dergisi*, S. 162, Ankara 2004, http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/162/esitgin.htm, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)

❖ Mengi, Mine, "Divan Şiiri ve Bıkr-i Mana", *Divan Şiiri Yazıları*, Akçağ Yay. Ankara 2000, s. 22-29, <http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBIYATI/2.php>, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)

❖ Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Çukurova Üniversitesi, <http://turkoloji.cu.edu.tr>, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)

❖ Milli Kütüphane, Milli Kütüphane, <http://www.mkutup.gov.tr>, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)

❖ Horata, Osman, Prof. Dr. Osman Horata,
http://www.turkoloji.hacettepe.edu.tr/osman.shtml, (et. 14.04.2005). (Köprü
kaldırılmalıdır)

9. Yazma Eserler

❖ Gülâbâdî, Ebû Bekir, *Maâni'l-Ahbâr*, Topkapı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed Böl.
nu: 538.

- Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, III. Ahmed Böl. nu: 538, vr. 30/a.

10. Yazarı Olmayan Eserler

Yazarı belirtilmeyen kitap, ansiklopedi vb. eserlerde, eserin ismi ile diğer bilgiler
yazılır.

❖ *Türkçe Sözlük I*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 1988, s. 234.

❖ *İmlâ Kılavuzu*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 2000, s. 304.

KISALTMALAR DİZİNİ

ABD	Ana bilim dalı
Arş. Gör.	Araştırma Görevlisi
BD	Bilim dalı
Bk/bk.	Bakınız
Böl.	Bölüm
b.	Bin, ibn
bs.	Baskı, basım
C.	Cilt
çev.	Çeviri
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
dn.	dipnot
Dr.	Doktor
drl.	Derleyen
ed.	Editör
EJ ²	Encyclopaedia of Islam Second Edition
et.	Erişim Tarihi
Fak.	Fakülte
H.	Hicri
haz.	Hazırlayan
hz.	Hazreti
İA	İslam Ansiklopedisi
Krş/krş.	Karşılaştırınız
M.	Miladi

MÖ.	Milattan önce
MS.	Milattan sonra
nşr.	Neşir
Nu.	Numara
ö.	Ölüm tarihi
Öğr.Gör.	Öğretim Görevlisi
(r.a)	Radıyallahu anh
s.	Sayfa
S.	Sayı
(s.a)	Sallallahu aleyhi ve sellem
sad.	Sadeleştiren
ss.	Sayfa aralığı
thk.	Tahkik
ty.	Basım tarihi yok
Ü.	Üniversite
vb.	Ve başkası, ve başkaları, ve benzer(ler)i
vd.	Ve devamı, ve diğerleri
vs.	Vesaire
vr.	Varak
Yay.	Yayını, yayınları, yayıncılık
Yrd.Doç.Dr.	Yardımcı Doçent Doktor
yy.	Basım yeri yok

NECMETTIN ERBAKAN UNIVERSITY
JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY
EDITORIAL POLICY AND WRITING PRINCIPLES

- Necmettin Erbakan University Journal of the Faculty of Theology (NEUJFD) is an international peer-reviewed journal, published twice a year (spring / fall).

- Our magazine, from 1985 until 2012, was released with the name “Selcuk University Faculty of Divinity”. In 2012, due to a change in the university’s name, the journal continued its publication with its current name beginning with issue 33.

- NEUJFD is open to all researchers. All research papers in the field of social sciences and humanities that are in accordance with the principles of scientific research, originality and having the ability to contribute to the field can be published in the journal.

- The languages of the journal are Turkish, English and Arabic.

- The journal may publish articles, translations, research notes, conference papers, academic conference reviews, book reviews, literature reviews, scientific interviews, research related to contemporary and past scholars and other academic works.

- The papers submitted for publication to the journal must not be previously published in another journal or proceedings book.

- Manuscripts submitted must be formatted 12 pt Times New Roman, 1.5 line spacing and must not pass 30 (A4) pages (Including attachments like pictures, drawings, maps etc.). In one issue, a maximum of two papers of the same author can be published, provided that the two papers don’t exceed 30 pages.

- The citation system used in our publication is CMS (Chicago of Manual Style).

- Each article must have "introduction" and "conclusion" sections. Manuscripts must have a bibliography at the end. Arabic articles must also have an additional bibliography in Turkish Latin letters.

- Articles must have a 100-150 word summary and its translation in two other languages (Arabic and in a western language). Articles written in Western languages, must have also summaries in Arabic and Turkish. Keywords in a foreign language and Turkish must be provided with the summary. The Turkish translation of the title of the article should be provided.

- The meaning of the verses within the paper, hadiths, poetry works and in the notes should be written in italics. In references, the authors names must be given, surname (famous name), name, respectively.

- Manuscripts for publication must be uploaded as a word file (including translations, original texts, pictures, diagrams and tables) online to the TUBITAK DergiPark system (an open journal system) after free registration from the website of the magazine. [<http://www.dergipark.gov.tr/neuifd/>]

- This journal uses double-sided blind refereeing system. Articles are published after the review by at least two referees. In case one of the reports is positive, the other is negative, the opinion of the third arbitrator is applied. The referees of each issue are stated in the issue. The final decision on the publication of an article is up to the Editorial Board.

- The scientific, legal and language responsibility belongs to the author. The opinions are those of their authors. Submitted articles, published or not, will not be returned.

- All articles published in the Journal can be downloaded via the Journal website.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

MAKALELER/ARTICLES

DİLDE BİRLİKTE YAŞAMA TECRÜBESİ OLARAK
OSMANLI TÜRKÇESİ

Murat AK 15

MUHAMMED KUDSÎ EL-BOZKIRÎ'YE AİT
BİR İSTİ'ÂRE RİSÂLESİ

Kadriye YILMAZ 35

HÜSAMEDDİN ALİ EL-BİTLİSÎ'NİN
CÂMÎ'U'T-TENZİL VE'T-TEVİL ADLI TEFSİRİNİN
MUKADDİMESİ: TAHKİK VE İNCELEME

Esmâ ÇETİN 61

KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW

ET-TAHDÎD FÎ'L-İTKÂNİ VE'T-TECVÎD

Recep KOYUNCU 87

İLAHÎ ADALET VE ENGELLİ BİREYLER

Necati ŞAHİN 103

DİRÂSÂTUN FÎ USÛLİ'L-HADÎS ALÂ MENHECİ'L-
HANEFİYYE

Mustafa ÖLMEZ 107

43. SAYININ HAKEMLERİ

Prof. Dr. Ahmet YILMAZ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhammet TASA (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Abdülmecit İSLAMOĞLU (Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Harun ÖĞMÜŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Mustafa ÖNCÜ (Dicle Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Celal Turgut KOÇ (Gazi Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Necattin HANAY (Aksaray Üniversitesi)

Dr. Murat TALA (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

– Hakemli Makale –

DİLDE BİRLİKTE YAŞAMA TECRÜBESİ OLARAK OSMANLI TÜRKÇESİ

Murat AK

Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi A.K. İlahiyat Fakültesi

Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

muratak57@hotmail.com

ÖZ

Osmanlı Türkçesi, 13. ve 20. yüzyıllar arasında Osmanlı coğrafyasında kullanılan Türkçe'ye verilen isimdir. Coğrafi, dinî, siyâsî ve kültürel etkileşim sebebiyle Osmanlı Türkçesi'nde Farsça ve Arapça'nın etkisi belirgin bir şekilde hissedilir. Öyle ki Osmanlı Türkçesi birçokları tarafından Türkçe, Farsça ve Arapça'dan müteşekkil bir dil olarak tanımlanmıştır. Özellikle Osmanlı Türkçesinin Klasik dönemi olarak isimlendirilen, 15. ve 19. yüzyıllar arasındaki dönem bu iddiaları haklı çıkaran dilsel hususiyetler barındırır. Bu durum Osmanlı Türkçesi'nin ne kadar özgün bir dil olduğu konusunu gündeme getirir. Bununla birlikte, Osmanlı Türkçesindeki yoğun Farsça ve Arapça varlığı, bu dilleri meydana getiren medeniyet ve kültür havzalarının bir dil içinde birlikte yaşama tecrübesi olarak karşımıza çıkar. Bu tarihsel tecrübeyi dillerin Osmanlı Türkçesi potası içinde birlikte yaşama tecrübesi olarak isimlendirmek mümkündür.

Bu makalede Farsça ve Arapça varlığının Osmanlı Türkçesi potası içinde ne şekilde var olduğu, “*Dilde Birlikte Yaşama Tecrübesi*” olarak isimlendirdiğimiz tecrübenin hangi sosyal ve tarihsel süreçlerle meydana geldiği, dilde hangi kazanımları ya da müşkül durumları ortaya çıkardığı ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dil, Birlikte Yaşama, Osmanlı Türkçesi, Arapça, Farsça

Ottoman Turkish As An Experience of Coexistence In Language

Ottoman Turkish is the name given to Turkish in the Ottoman geography between the 13th and 20th centuries. Due to geographical, religious, political and cultural interaction, the influence of Persian and Arabic is seen in Ottoman Turkish. The Persian and Arabic presence in Ottoman Turkish is far beyond a simple influence. So much so that Ottoman Turkish is defined as a language consisting of Turkish, Persian and Arabic. The period between the 15th and 19th centuries, which is called the Classical period of Ottoman Turkish in particular, justifies these claims. This situation has led to a debate about how authentic Ottoman Turkish is. The intensive presence of Persian and Arabic in the Ottoman Turkish, however, comes as a reflection of the coexistence of civilizations and cultural havens in a language that brings these languages to life. This experience can be called as the experience of coexistence of these languages under the Ottoman Turkish pot.

Geliş Tarihi: 29.09.2017

Yayına Kabul Tarihi: 23.11.2017

In this paper, it will be discussed how the experience of Persian and Arabic living under the Ottoman Turkish ladder, In which social processes did this experience emerge as "Experience of coexistence in language", what gains and troubles are revealed.

Keywords: Language, Coexistence, Ottoman Turkish, Arabic, Persian

Giriş

Osmanlı Türkçesi, Osmanlı coğrafyasında kullanılan Türkçe'ye verilen isimdir. Coğrafi, dinî, siyâsî ve kültürel etkileşim sebebiyle Osmanlı Türkçesi'nde yoğun Farsça ve Arapça etkisi görülmektedir. Arapça ve Farsça varlığı dışında Tatarca gibi farklı dillerden geçmiş kelimeler de mevcuttur. Bununla birlikte Osmanlı Türkçesi'ndeki Farsça ve Arapça varlığı diğer dillere nispetle basit bir etki olmanın çok ötesindedir. Öyle ki Osmanlı Türkçesi'nin belirli zamanlarda belirli zümreler tarafından; Türkçe, Farsça ve Arapça'dan müteşekkil bir dil olarak tanımlandığı görülür. Mesela Tanzimatçıların Osmanlı'da siyâsî bütünlüğü sağlamak maksadıyla "millet-i Osmâniye" tabirini benimsedikleri, millet-i Osmâniye'nin kullandığı dil için de "lisân-ı Osmânî" dedikleri, Osmanlı Türkçesi'ni de Türkçe, Farsça ve Arapça'dan müteşekkil bir dil olarak tanımladıkları bilinen bir husustur.¹ Özellikle Osmanlı Türkçesi'nin Klasik dönemi olarak isimlendirilen 15. ve 19. yüzyıllar arasındaki dönem² bu yargıları haklı çıkarır dilsel hususiyetleri barındırmaktadır. Türk, Fars ve Arap dillerinden müteşekkil bir dil olması; Osmanlı Türkçesi'nin ne kadar özgün bir dil olduğu konusunu gündeme getirir. Türkçe, ilgili dönemde Farsça ve Arapça varlığı altında özgünlüğünü kaybetmiş bir dil midir? Yoksa bu tarihsel tecrübe farklı bir şekilde mi anlamlandırılmalı ve yorumlanmalıdır?

Atıf yapılan tarihsel dönemde, özellikle Farsça ve Arapça'nın Osmanlı Türkçesi'ndeki yoğun varlığının ve dil üzerindeki etkisinin tarihsel olarak bu dilleri meydana getiren medeniyet ve kültür havzalarının bir dil içinde birlikte var olma tecrübesi olarak karşımıza çıktığı ve bu tecrübeyi bu şekilde anlamlandırmamız gerektiği kanaatindeyiz. Bahse konu olan bu tarihsel

¹ Mustafa Özkan, "Osmanlı Türkçesi", *DİA*, C. 33, s. 483. "Lisân-ı Osmânî" gibi "Lehçe-i Osmânî" ifadesi de kullanılmıştır. Bk. Leylâ Karahan, "Anadolu'da Türk Yazı Dil'i'nin Gelişimi", *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 3, Kırgızistan 2002, s. 147.

² Osmanlı Türkçesi'nin gelişim süreci üç dönemle açıklanır. Bu dönemlerin ilki, Anadolu Selçukluları, Beylikler dönemi ve Osmanlı'nın kuruluş dönemlerini kapsayan *Başlangıç Dönemi*'dir. İkinci dönem, *Klasik dönem* şeklinde isimlendirilir. Bu dönem Osmanlı'nın kuruluşundan sonra İstanbul'un fethi, ilim ve sanatın merkezi haline gelmesiyle başlar ve 19. yüzyıla kadar devam eder. Son dönem ise Batılılaşma etkisiyle ortaya çıkan, 19. yüzyılın ortalarından 20. yüzyılın başlarına kadar devam eden süreçtir ve *Yenileşme Dönemi* olarak zikredilir. Çalışmanın devamında bu dönemlere ilişkin ayrı bir başlık altında daha fazla bilgi verilecektir.

tecrübeyi dillerin Osmanlı Türkçesi potası içinde birlikte yaşama tecrübesi olarak isimlendirmek mümkündür.

Bu makalede Farsça ve Arapça varlığının Osmanlı Türkçesi potası altında ne şekilde yaşadığı, “*Dilde Birlikte Yaşama Tecrübesi*” olarak isimlendirdiğimiz bu tecrübenin hangi sosyal ve tarihsel süreçlerle meydana geldiği, hangi kazanımları ya da müşkül durumları ortaya çıkardığı ele alınacaktır.

Anadolu’da Yazı Dili Olarak Türkçe’nin Gelişimi

Bir yazı dili olarak Türkçe’nin Anadolu’daki gelişim seyrinin bu makale başlığı altında her şeyden önce üzerinde durulması gereken konu olduğu kanaatindeyiz. Zira Türkçe’nin Anadolu coğrafyasındaki seyri, dilin Farsça ve Arapça ile olan tarihsel bağı ve süreç içinde bir devlet dili olarak müstakil hale gelişini anlamak için önemli bir zemindir.

Anadolu Selçuklu Devleti’nin resmi dilinin ve edebiyat dilinin Farsça olduğu, Farsça’nın en fazla itibar edilen dil olmakla birlikte ilgili dönemde Arapça’nın da bilim dili olarak itibar gördüğü bilinen bir husustur. Anadolu Selçuklu Dönemi’nde Türkçe halk arasında konuşulan ve halk ile olan münasebetlerde kullanılan bir dildir.³ Halkın kendi arasında konuştuğu dil Türkçe iken, dönemin yazı dili ihtiyacına Farsça ve Arapça cevap vermiştir. Bu dönemde çok fazla Türkçe eser telif edilmemiş, telif edilen az sayıdaki eserin çoğu da günümüze ulaşmamıştır.⁴

Anadolu Selçuklu döneminde Türk dilinin, açık bir şekilde Arapça ve Farsça’nın gölgesinde kaldığı söylenebilir. Arap ve İran medeniyetlerinin etkisi öylesine hissedilir ki, ilgili dönemde bir eserin Arapça ya da Farsça kaleme alınması bir övünme sebebi sayılırken, eserin Türkçe olması hiç de değer atfedilen bir durum olmamıştır. Türkçe’ye, Farsça ve Arapça’ya olduğu kadar itibar edilmemiştir.⁵ Âşık Paşa’nın ilgili dönemde okuyan ve yazan

³ Bk. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 334. Mustafa Özkan, “Türkçenin Anadolu’da Yazı Dili Olarak Gelişmesi”, *Türkiyat Mecmuası*, C.24, Bahar, 2014, s. 57.

⁴ Anadolu Selçuklu döneminden günümüze gelen belli başlı Türkçe eserler Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve oğlu Sultan Veled tarafından kaleme alınan Türkçe beyitler ve manzumeler, Hoca Dehhânî’nin eserleri, Ahmed-i Fakîh’in *Çarhnâmesi* ve *Kitâbu Evsâfı Mesâcidi’ş-şerîfesi*, Şeyyad Hamza’ya ait *Yusuf u Zeliha*, *Dâstân-ı Sultân Mahmûd* mesnevileri ve diğer manzumeler ile diğer manzumeler ile Yunus Emre’nin şiirleridir. Bk. Mustafa Özkan, “Türkçenin Anadolu’da Yazı Dili Olarak Gelişmesi”, s. 62.

⁵ Zeynep Korkmaz, *Cumhuriyet Döneminde Türk Dili*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s. 21-23.

kesim arasında Türkçe'nin vaziyetine ilişkin *Garib-nâme*'de yer alan aşağıdaki iki beyti zikrettiğimiz hususu açıklayıcı mahiyettedir:

Türk diline kimsene bakmaz-ıdı
Türlere hergiz gönül akmaz-ıdı

Türk dahi bilmez idi ol dilleri
İnce yolu ol ulu menzilleri⁶

Farsça ve Arapça'nın gölgesinde kalan Türkçe'nin tarihsel süreç içinde Anadolu'da statü kazanması ve bir yazı dili olarak Anadolu coğrafyasındaki gelişimi ictimâî ve siyâsî birçok sâikle meydana gelmiştir.

Orta Asya'da 11. yüzyıldan başlayan ve sonrasında devam eden uzun bir göç devri söz konusudur. Anadolu'daki Türk nüfusunun göçlerle ve akınlarla yoğun bir şekilde artması Türkçe varlığının Anadolu'daki durumunu belirleyen en önemli sâik olarak zikredilebilir.⁷ Anadolu'ya olan Türk göçleri ve yapılan Türk akınlarıyla, Türkçe konuşma dili olarak Anadolu'da yaygınlık kazanmış ve bu durum daha sonraki süreçte Anadolu'da Türkçe'nin yazı dili olarak gelişimine bir zemin hazırlamıştır. Çoğunluğu Farsça ve Arapça bilmeyen halk arasında konuşulan Türkçe, zamanla Türk nüfusu arttıkça ictimâî bir zorunluluk olarak yazı diline dönüşmüştür.

Türkçe'nin Anadolu'da yazı dili haline gelmesine imkân sağlayan ictimâî sebeplerden bir diğeri Horasan erenlerinin bu sürece olan katkılarıdır. Moğol baskılarından dolayı güvenlik gerekçesiyle Anadolu'ya göç eden Horasan erenleri Türkçe'nin Anadolu'da ikamesi için önemli hizmetlerde bulunmuşlardır. Anadolu'ya göç eden bu erenler, İslam dinini Türkçe konuşan geniş halk kitlelerine ulaştırmak için Türkçe konuşmak ve Türkçe yazmak zorunda kalmışlar,⁸ özellikle bir dönemden sonra Türkçe onlar için irşadın zorunlu dili haline gelmiştir. Telkin etmeye çalıştıkları öğretilerle Horasan

⁶ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, Haz. Kemal Yavuz, TDK yay., İstanbul 2000, C 1 / 1, s. s.XXXVXXXVI. Beyitlere elektronik ortamda ulaşmak için bk. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10669,garib-namepdf.pdf?0> 01.09.2017, s. 533. Aynı konuyu ele alan bir çalışmadaki ilgili bölüm için yine bk. Süleyman Tülücü, "Arapça Ve Farsça'nın Türkçe'ye Tesiri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 13, Erzurum 1997, s. 37-42.

⁷ Leylâ Karahan, "Anadolu'da Türk Yazı Dili'nin Gelişimi", *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 3, Kırgızistan 2002, s. 147.

⁸ Leylâ Karahan, "Anadolu'da Türk Yazı Dili'nin Gelişimi", s. 147-148.

erenleri üzerinden ortaya çıkan bu durumun Türkçe'nin hem konuşma hem de yazı dili olarak yaygınlaşmasını sağladığını söylemek mümkündür.

Horasan'ın, Türkçe'nin Anadolu'da statü kazanma sürecinde özel bir yeri vardır. *Çarh-nâme* müellifi Ahmed-i Fakîh, *Garîbnâme* müellifi Aşık Paşa, Hoca Dehhânî ve Hasanoglu gibi Anadolu coğrafyasını etkilemiş önemli şairlerin Horasan asıllı olduğu bilinmektedir. Bu durum kültür ve edebiyat konusunda önemli bir merkez olan Horasan'ın Anadolu'da Türk dilinin ve edebiyatının gelişimindeki rolünü göstermesi açısından oldukça önemli bir husustur.⁹

Türkçe'nin Anadolu'da bir yazı dili olarak gelişimine katkı sağlayan önemli siyasî siyâsî faktörlerden bir diğeri ise Türkmen beylerinin tutumudur.¹⁰ Farsça'yı resmi dil ve edebiyat dili, Arapça'yı bilim dili olarak kabul eden Anadolu Selçuklu Devleti'nin zayıflaması, diğer yandan Arapça, Farsça bilmeyen Türkmen beylerinin kendi iktidar merkezlerinde Türkçe'nin etkisini artırması Türkçe'nin bir yazı dili olarak Anadolu'da gelişimini hızlandırmıştır. Türkmen beyleri Türkçe'yi devlet işlerinde kullanılan bir dil haline getirme, hatta bütünüyle devletin dili haline getirme gayreti içinde bulunmuşlardır. Bir Türkmen olan Karamanoğlu Mehmed Bey'in, oldukça siyasi bir tavırla, dergâhta, bârgâhta, mecliste ve meydanda kimsenin Türkçe'den başka bir dil kullanmamasını istediği nakledilir.¹¹ İlgili naklin gerçekliği üzerinde tartışmalar olmakla birlikte, nakil her halükarda Anadolu'da yoğun Türk nüfusu artışına paralel biçimde, ictimâî taleplerin siyasî bir biçimde dile getirilişine işaret etmesi açısından önemlidir. Karamanoğlu Mehmed Bey'e atfedilerek dile getirilen tavır, Türkmenlerin taleplerinin siyasal söylem olarak ifade edilmesi açısından oldukça önemli bir dönüm noktasına işaret eder.¹²

Türkçe'nin Anadolu'da statü kazanma sürecine katkı sağlayan bir diğer husus ise, Türkçe konuşan ve Türkçe'den başka dil bilmeyen halkın dil

⁹ Mustafa Özkan, "Türkçenin Anadolu'da Yazı Dili Olarak Gelişmesi", s. 65.

¹⁰ Leylâ Karahan, "Anadolu'da Türk Yazı Dili'nin Gelişimi", s. 148; Mustafa Özkan, "Türkçenin Anadolu'da Yazı Dili Olarak Gelişmesi", s. 58-59.

¹¹ Feridun Nafiz Uzluk, Karamanoğlu Mehmet Bey'e atfedilen fermanı *Selçuknâme*'yi kaynak göstererek şu şekilde aktarır. "Hiç kes ba'de'l-yevm der divân u bârgâh u meclis ü meydân cüz be-zebân-ı Türkî sühan ne gûyed." Bk. Feridun Nâfiz Uzluk, "Karamanoğulları Hakkında İki Ağıt", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 1962, s. 68.

¹² Anadolu'da Türkçe'nin bir yazı olarak gelişimi hakkında daha detaylı bilgi için bk. Leylâ Karahan, "Anadolu'da Türk Yazı Dili'nin Gelişimi", *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 3, Kırgızistan 2002, s. 147-154; Mustafa Özkan, "Türkçenin Anadolu'da Yazı Dili Olarak Gelişmesi", *Türkiyat Mecmuası*, C.24, Bahar, 2014, s. 53-73.

konusunda talepkâr olması ve bu durumun birçok Farsça ve Arapça metnin Türkçe'ye çevrilme zaruretini ortaya çıkarmış olmasıdır.¹³ Bu süreç, Farsça ve Arapça birçok eserin Türkçe'ye çevrilmesine vesile olmuştur. Bütün bu çeviri faaliyetleri de Türkçe'nin Anadolu'da yazı dili olarak gelişimine ivme kazandıran bir sebep olmuştur. Birbirini tetikleyen ictimâî ve siyâsî birçok olayın neticesinde, Türkçe'nin zaman içinde önemli bir statü kazanarak Anadolu'da bir yazı dili haline geldiği görülür.

Bütün bu süreçlerin sonunda Beylik olarak Osmanlı'nın müstakil hale geldiği yıllarda, Türkçe Anadolu'da yerleşerek hâkimiyetini tamamen kurmuştur. Öyle ki devlet işlerinde Türkçe'den başka bir dilin kullanımının siyâsî ve ictimâî bir imkânı kalmamıştır. İlgili dönemde Türk devletinin başına geçecek hanedan için Türkçe bir tercih olmayıp bizzat ictimâî şartların ortaya çıkardığı bir zorunluluk olmuştur.¹⁴

Osmanlı'nın kuruluşu ve fetih hareketleriyle devam eden süreçte ise Türkçe'nin (Osmanlı Türkçesi) Osmanlılar tarafından fethedilen yeni coğrafyalara taşındığı ve bu suretle Osmanlılar sayesinde Anadolu coğrafyası dışında da yaygınlaşma ve kendine yeni alanlar açma imkânı bulunduğu görülür.

Osmanlı Türkçesi'nin Dönemleri

Osmanlı Türkçesi, Devlet-i Aliye-i Osmaniye'nin dili olduğu için Osmanlıca tabiriyle de ifade edilmektedir. Burada öncelikle belirtmemiz gereken Osmanlı Türkçesi tabirinin bilimsel olarak daha doğru bir ifade olduğudur. Haddizatında Osmanlı Türkçesi ile ifade edilmek istenenle Osmanlıca ile ifade edilmek istenen arasında tarihsel delalet açısından bir fark mevcut değildir. Bununla birlikte Osmanlı Türkçesi ya da Osmanlıca, Türkçe'den ayrı bir dil varlığı olmayıp tarihsel olarak Türkçe'nin belli bir dönemini ifade etmektedir. Bu sebeple Osmanlı Türkçesi, isimlendirme açısından Osmanlıca'dan daha doğru görünmektedir.

Osmanlı Türkçesi bilimsel olarak 13. yüzyıldan başlayan 20. yüzyılın başlarına kadar devam eden süreçte Osmanlı coğrafyasında kullanılan yazı dilini ifade eder.¹⁵ Hali hazırda konuşulan bugünkü Türkçe, Osmanlı Türkçesi'nin bir devamı niteliğindedir. Günümüz Türkçesi'ni Osmanlı Türkçesi'nden ayıran temel hususiyetler Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişte ve hali hazırda devam eden süreçte, alfabe değişikliği başta olmak

¹³ Hayati Develi, *Osmanlı'nın Dili*, 3F Yayınevi, İstanbul 2006, s. 12.

¹⁴ Hayati Develi, *Osmanlı'nın Dili*, s. 12.

¹⁵ Mustafa Özkan, "Osmanlı Türkçesi", *DİA*, C. 33, s. 483.

üzere yaşanan siyâsî, ictimâî meselelerin dil üzerindeki etkisiyle ortaya çıkmış hususiyetlerdir.

Osmanlı Türkçesi tarihsel süreç içinde dilsel hususiyetler göz önünde bulundurularak *Başlangıç Dönemi*, *Klasik Dönem* ve *Yenileşme Dönemi* şeklinde üç döneme ayrılmıştır.¹⁶ Bu üç dönemde kullanılan Türkçenin, *Eski Osmanlıca*, *Klasik Osmanlıca*, *Yeni Osmanlıca* şeklinde¹⁷ ya da *Eski Osmanlı Türkçesi*, *Klasik Osmanlı Türkçesi*, *Yeni Osmanlı Türkçesi* şeklinde¹⁸ isimlendirildiği görülür.

Osmanlı Türkçesi'nde zikredilen dönemlerin ilki olan *Başlangıç Dönemi*'ne Eski Türkiye Türkçesi, Eski Anadolu Türkçesi, Eski Osmanlıca, Eski Oğuz Türkçesi gibi isimler de verilir. Bu dönem Anadolu Selçukluları, Beylikler dönemi ve Osmanlı'nın kuruluş dönemlerini kapsar. *Klasik Dönem* şeklinde isimlendirilen ikinci dönem, Osmanlı'nın kuruluşu, İstanbul'un fethi ve sonrasında şehrin ilim ve sanatın merkezi haline gelmesiyle başlatılan dönemdir. *Klasik Dönem* 15. yüzyılın ikinci yarısından başlayan 19. yüzyıla kadar devam eden bir süreci kapsar. Osmanlı Türkçesi'nin son dönemi olan *Yenileşme Dönemi* ise Tanzimatla birlikte Batılılaşma sürecinin etkisiyle ortaya çıkan, 19. yüzyılın ortalarından 20. yüzyılın başlarına kadar devam eden sürece işaret etmektedir.¹⁹

Osmanlı Türkçesi ve Özgünlük

Fars ve Arap dillerinin Osmanlı Türkçesi'ndeki yoğun varlığı kimilerince tarihsel süreçte bir dil olarak Türkçe'nin gelişimini engelleyen bir durum olarak ele alınır. Bu teze göre Farsça ve Arapça'nın baskısı altında bir yazı dili olarak Türk dilinin Anadolu'daki gelişim süreci fazlasıyla gecikmiş; Türkçe, Türkçe dışında bir potada erimiştir.

Her şeyden önce tarihsel süreç içinde Anadolu Selçuklu Devleti'nin Farsça'yı bir devlet dili, Arapça'yı bilim dili olarak benimsemesi tarihî, siyâsî ve ictimâî şartların icbar ettiği bir tutum olarak anlaşılmalıdır. Çalışmada *Anadolu'da Yazı Dili Olarak Türkçe* başlığı altında daha önce değinildiği üzere, ilgili döneme kadar Türkçe telif edilen fazlaca bir eserden bahsedilemez.

¹⁶ Mustafa Özkan, "Osmanlı Türkçesi", *DİA*, C. 33, s. 483-485.

¹⁷ Nuri Yüce, "Türk" (Dil ve Edebiyat), *DİA*, c. 41, s. 500.

¹⁸ Faruk K. Timurtaş, *Diller ve Türkçemiz*, Alfa Yay., İstanbul 1996, s. 43.

¹⁹ Mustafa Özkan, "Osmanlı Türkçesi", *DİA*, C. 33, s. 483-484.

Tarihsel süreç içinde Anadolu'da ortaya çıkan siyâsî ve ictimâî hadiselerle birlikte Türkçe bir yazı dili statüsü kazanmıştır.

Anadolu Selçuklu'nun zayıflaması ve Beyliklerin gelişmesiyle birlikte statü kazanan, bizim bugün Osmanlı Türkçesi olarak isimlendirdiğimiz bu yazı dili Osmanlı Devleti'nin dilidir. Devlet şekli itibariyle bir "erime potası" olarak ifade edilen Osmanlı Devleti'nin²⁰ dili olan Osmanlı Türkçesi'nin de devletin işleyiş biçimiyle benzer özellikler gösterdiğini düşünmekteyiz. İçinde barındırdığı birçok farklı unsurla Osmanlı Devleti'nin nasıl bir erime potası olduğu düşünülmüyorsa, devletin kullandığı dilin de aynı karakterde bir erime potası olduğu düşünülmelidir.

Osmanlı Devleti gibi, bir dil olarak Osmanlı Türkçesi de "erime potası" olmuş, ictimâî ve siyâsî süreçler neticesinde bünyesindeki Farsça ve Arapça varlığıyla imtizâc etmiş, bununla birlikte özgün bir yazı dili olarak gelişimini sürdürmüştür. Osmanlı Devleti'nin dili olan Osmanlı Türkçesi için ictimâî ve siyâsî süreçler vesilesiyle imtizâc ettiği Farsça ve Arapça varlığı, ayırt edici bir özgünlüğün vesilesidir. Bu özgünlükten kastımız izaha muhtaç görünmektedir. Çalışmanın bu aşamasında Osmanlı Türkçesi için dile getirdiğimiz bu özgünlüğü atasözleri örnekleri üzerinden açıklamak maksadındayız.

Türk atasözlerinden birinde şöyle denilmiştir: "*Âr çekmekten bâr çekmek hezâr-bâr evlâdır.*" İnsanî bir tecrübenin ifadesi olarak beliren bu sözle insanın utanma duygusuyla yaşamasındansa sıkıntılara katlanarak ve mücadele ederek geçirdiği bir hayatın daha değerli olduğuna vurgu yapılır. Hikemî-insanî bir tecrübenin ürünü olan bu atasözünün 18. yüzyılın önemli divan şairlerinden biri olan Bosnalı Alâeddin Sâbit²¹ tarafından nazma çekildiğini de görmekteyiz. Sâbit'in atasözünü nazma çektiği beyti şöyledir:

Âr çekmekten ey dil-i şeydâ

Bâr çekmek hezâr-bâr evlâ²²

²⁰ Osmanlı Devleti'nin bir "erime potası" olduğu fikrini Halil İnalçık, *Osmanlı Uygarlığı I* isimli eserinde Balivet'ten nakleder. Hayati Develi ise, kimlik/aidiyet konusunda bu erime potası içinde yer alan unsurların yeknesak bir bütünlük içinde olmadığını, hacmi esnek bu pota içindeki bazı unsurların diri kaldığını dile getirerek bu tespiti şerh düşer. Bk. Hayati Develi, *Osmanlı'nın Dili*, s. 20.

²¹ Bosnalı Alâeddin Sâbit şiirlerinde atasözleri ve deyimlere fazlaca yer veren bir şairdir. Sâbit'in şiirlerindeki atasözleri ve deyimlere ilişkin bk. Turgut Karacan, "XVII. Yüzyıl Şairlerimizden Sâbit ve Edisyon Kritikli Divan Metni", Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum 1981, s. 120-149. Şair hakkında yine bk. Turgut Karacan, "Sâbit", *DİA*, C.35, s. 349-350.

²² Metinde zikredilen atasözü ve Sâbit'e ait beytin yer aldığı önemli bir kültür tarihi kaynağı için bk. E. Kemal Eyüboğlu, *On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, C. 1, İstanbul 1973, s. 16.

Sâbit'in beyti atasözünün Osmanlı Türkçesi'nin *klasik dönemi* içinde yer alan 18. yüzyılda bilindiğini ve dilde kullanımda olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Burada atasözünü gündeme getirerek üzerinde durmak istediğimiz husus, muhtevastaki insanî hikmete işaret etmekten ziyade sözün içinde yer alan kelime kadrosudur. *Âr çekmekten bâr çekmek hezâr-bâr evlâdır.* şeklindeki atasözünde yer alan kelimelerden utanma anlamına gelen "âr" kelimesi Arapça, gönül anlamına gelen "dil" kelimesi Farsça, çılgın, şaşkın anlamına gelen "şeydâ" kelimesi Farsça, yük, sıkıntı ve defa anlamlarına gelen "bâr" kelimesi Farsça, bin sayısını ifade eden "hezâr" kelimesi yine Farsça, atasözünün sonunda yer alan ve daha iyi, yeğ anlamına gelen "evlâ" kelimesi Arapça'dır. Atasözünde yer alan Türkçe kelimeler "çekmek" fiili ve "çekmek" fiiline bitişen "-ten" ve yine cümle sonundaki evlâ kelimesine bitişen "-dır" ekleridir. Bu cümlede Türkçe unsurların Arapça ve Farsça unsurlarla ne denli imtizâc ettiği açıkça görülmektedir. Bununla birlikte bu imtizâc içinde hâkim unsur olan Türkçe; Farsça ve Arapça unsurları kendi potası içinde eritmiştir. Zira ilgili cümlenin Türkçe okuyazar biri tarafından anlaşılırken, Türkçe bilmeyip sadece Arapça bilen ya da sadece Farsça bilen biri tarafından bütünüyle anlaşılabilmesi cümledeki Arapça ve Farsça varlığının Türkçe potası içinde erimesine delil olarak gösterilebilir. Cümle içindeki kelime unsurlarının çoğu Farsça ve Arapça kökenli olduğu halde, söz dizimi ve bir bütün olarak cümle Türkçe'dir. Bu atasözü Osmanlı Türkçesi'nin, Türkçe dışındaki unsurları ne şekilde bünyesinde taşıdığını ve bu unsurları kendine nasıl mal ettiğini göstermesi açısından oldukça çarpıcı bir örnektir. Bu durumun Osmanlı Türkçesi'ni özgünleştiren önemli bir husus olduğunu düşünmekteyiz.

Konuyu pekiştirmek maksadıyla burada gündeme getireceğimiz bir diğer misal, Türklerin dile ilişkin tecrübeleri sonucunda ürettikleri bir atasözüdür. Misal olarak getireceğimiz bu söz, halk arasında dilin kullanımına ilişkin yapılan yaygın hataların dildeki doğru kullanım şeklinin yerini alıp tercihe şayan olabileceğini ifade eder. Bu sözle dilin canlı, değişebilen bir varlık olduğuna da vurgu yapılmıştır. Atasözü şu şekildedir: *Galat-ı meşhûr lafz-ı fasihten evlâdır.*²³ Misal olarak verilen bu atasözünde asıl konumuz sözün muhtevasına değil, önceki misalde olduğu gibi kelime kadrosuna ilişkindir. Atasözünde cümle içinde ve kelime sonunda yer alan "-ten" ve "-dır" ekleri haricindeki kelimelerin Türkçe asıllı kelimeler olmadığını

²³ Atasözü için bk. E. Kemal Eyüboğlu, *On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, C. 1, İstanbul 1973, s. 100.

görüyoruz. Durum böyle olmakla birlikte cümleyi oluşturan kelimeler iki ek ile Türkçe cümle yapısı içinde düzgün bir anlam kazanmış ve cümle oldukça sarıh ve anlaşılır Türkçe bir cümle haline gelmiştir. Cümleyi oluşturan kelimelerin hepsi Arapça asıllı olup, cümledeki tamlama mantığı Farsça'dır. Cümlelerin sadece iliştilen iki ek ile Türkçe bir cümle haline getirildiği görülür.

İlgili iki örnekte görüldüğü gibi Osmanlı Türkçesi, Farsça ve Arapça kelimelerle imtizac ederek, bu kelimeleri Türkçe potasına dahil etmiş ve kendine özgü bir dil kurmuştur. Osmanlı'nın dilindeki bu özgünlüğü ortaya koyabilecek farklı birçok cümleyi, atasözünü, deyimini misal getirmek mümkündür.

Aşırı Sanatlı Kullanımlar

Farsça ve Arapça unsurlarla imtizâc eden Osmanlı Türkçesi'nin aşırı sanatlı kullanımlarla zaman zaman anlaşılması oldukça zor bir dil haline geldiği söylenebilir. Bu tür sanatlı kullanımlar bazen edebî ve estetik bir zevkle bazen de dil üzerindeki yetkinliği göstermek amacıyla ortaya çıkmıştır. Bu kullanımlarda bazen dilin bir araç olmaktan çıkıp amaç haline geldiği görülür. Sina Paşa'nın 15. yüzyılın sonunda yazdığı eseri *Tazarru'nâme*'de yer alan aşağıdaki metnin, bahsini ettiğimiz sanatlı kullanımı ve anlaşılma güçlüğüne göstermesi açısından güzel bir örnek olduğunu düşünürüz:

*Husûsâ şol aşere-i mübeşşere ve ervâh-ı mutahhere; deh-şem'-i eyvân-ı Ahmedî ve deh-fetîle-i çerâğ-ı Muhammedî; deh-serv-i revân-ı safâ ve deh-andelîb-i bûsitân-ı vefâ; deh-tûtî-yi gülistân-ı risâlet ve deh-tûbâ-yi âsümân-ı celâlet; deh-murğ-ı murğizâr-ı gülzâr-ı me'ânî ve deh-bülbül-i sebze-zâr-ı seb'-i mesânî.*²⁴

İlgili metni biraz sadeleştirerek günümüz Türkçesi'ne şu şekilde yakınlaştırmamız mümkündür:

“Özellikle, o aşere-i mübeşşere ve tertemiz ruhlar [ki onlar], Hz. Peygamber'in makamının on mumu, Muhammedî ışığın on fitili, mutluluk bahçesinin salınan on servisi, vefakârlık bahçesinin on bülbülü, risâlet gülbahçesinin dile gelen on bülbülü, yücelik semâsının on Tûbâsı, meânî bahçesinin ağlayan on kuşu, seb'u'l-mesânî [Fatiha] bahçesinin ağlayan on bülbüldürler.”

²⁴ Sinan Paşa, *Tazarru'nâme*, Haz: A. Mertol Tulum, Birinci Basım, M.E.B. Devlet Kitapları, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1971, s. 16-17.

Aşere-i mübeşşere övgüsü olan metin açıklama gerektiren birçok dinî ve tasavvufî kavramı ihtivâ etmektedir. Bu kavramlarla birlikte müellifin dil tercihi metni daha zor anlaşılır, sanatlı bir edebî metin haline getirmiştir. Bizim burada üzerinde durmak istediğimiz asıl husus ise diğer misallerde olduğu gibi metinde yer alan kelime kadrosudur. Bu uzun cümlelerin kelime kadrosunda yer alan ve kökeni Türkçe olan tek bir kelime vardır, o da “şol” ifadesidir. Bunun dışındaki kelimelerin tümü ya Farsça ya da Arapça asıllıdır. Bununla birlikte eser bütünüyle Türkçe bir eserdir.

Osmanlı Türkçesi’nde dilin sanatlı kullanımına örnek olması açısından aktaracağımız diğer bir metin örneği 16. ve 17. yüzyıllarda yaşamış şâir Veysî’nin *Hâb-nâme* isimli eserinden olacaktır. Veysî bir nesir olan *Hâb-nâme* isimli eserini 1608 senesinde telif etmiştir. Müellif besmeleden sonra esere şu ifadelerle başlar:

*Nesîm-i çemen-ârâ-yı hamd u senâ, ol pâdişâh-ı cihân-âferîn
hazretlerinin tarâvet-bahş-ı takdîsi olsun ki, cûy-bâr-ı şemşîr-i selâtîn-i ‘adl-
âyîn ile rûy-ı zemîni lâle-zâr-ı emn ü emân eyledi. Ve şeb-çerâğ-ı şükr ü sipâs,
ol tâc-bahş-ı şâhân-ı cihân, ol sultân-ı gayb-dân cenâbının pîrâye-i iklîl-i
temcîdi olsun ki, cevher-i cihân-gîr-i mülûk ile hemîşe, islâh-ı mizâc-ı kâ’inât
itdi..²⁵*

Hâb-nâme’nin girişinde yer alan metni sadeleştirmek suretiyle günümüz Türkçesi’ne şu şekilde yakınlaştırabiliriz:

“Hamd ve senâ çimenini süsleyen nesîm, âlemi yaratan Cenâb-ı Hak hazretlerinin kutsiyetinin tarâveti olsun ki, Cenâb-ı Hak adaletli sultanların kılıcının ırmağıyla yeryüzünü huzur ve emânın bahçesi kıldı. Şükrün ve minnettarlığın kandili, cihân padişahlarına taç bahşeden, her şeyi hakkıyla bilen Cenâb-ı Hakk’ın yücelik tacını süslesin ki, Cenâb-ı Hak yeryüzünü elinde tutan meliklerle her zaman kâinâtın mizâcını islâh etti..”

Anlamak için biraz yoğunlaşma, istilâh ve dil yetkinliği gerektiren bu eserin dili sanatlı bir dildir. Bununla birlikte *Hâb-nâme*’nin dilinin Veysî’nin daha süslü bir dille telif ettiği siyerine ve münşeatına göre daha sade ve anlaşılır olduğu söylenmektedir.²⁶ Hal böyleyken bile metin anlaşılacak için Farsça, Arapça kelime bilgisi ve önemli bir dil yetkinliği gerektirir. Aslında sadece *Hâb-nâme*’nin girişi değil, klasik dönemde telif edilen eserlerin

²⁵ Veysî, Üveys b. Muhammed el-Alaşehrî, *Hâb-nâme*, Şeyh Yahya Efendi Matbaası, İstanbul 1293, s. 2.

²⁶ Bu tespit için bk. Bayram Ali Kaya, “Veysî”, *DİA*, C. 43, İstanbul 2013, s. 76-77.

girişleri genellikle müellifler tarafından dili kullanma yetkinliğinin gösterildiği aşırı sanatlı kullanımları ihtiva eden bölümlerdir.

Konuyu pekiştirmek için Osmanlı Türkçesi'nin sanatlı kullanımına birçok örnek vermemiz mümkündür. Bununla birlikte, aktardığımız iki örneğin maksadın hâsıl olması için yeterli olduğunu düşünüyoruz. Osmanlı Türkçesi'nin bazen edebî ve estetik bir zevkle bazen de dil üzerindeki yetkinliği göstermek maksadıyla sanatlı bir şekilde kullanılmasının dilin anlaşılmasında bir güçlük meydana getirdiği aşikârdır. Dil bu tür kullanımlarda bazen araç olmaktan çıkıp maksadın kendisi haline gelmiştir. Hatta aşırı sanatlı bu kullanımlar, Osmanlı Türkçesi'nin yapay bir dil olduğu yargılarını kısmen anlaşılabilir göstermektedir.²⁷

Osmanlı Türkçesi'nde Birlikte Yaşama

Makalede Osmanlı dönemi Türkçesi'nin Osmanlı Devleti gibi bir "erime potası" olduğu kanaati daha önce zikredilmişti. Osmanlı Devleti kendi sınırları içinde birbirinden farklı birçok unsuru belirli bir aidiyetle nasıl yaşatmış ise devletin dili olan Türkçe de farklı unsurlar için aynı şekilde bir erime potası olmuştur.

Öte yandan Osmanlı Devleti içinde yaşayan birbirinden farklı her unsurun devlet içindeki aidiyetlerinin aynı derecede olmadığı burada belirtilmesi gereken önemli bir husustur.²⁸ Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan gayr-i müslim nüfusunun devlete aidiyeti ile müslüman nüfusun devlete aidiyetinin aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. Hem gayr-i müslim hem müslüman nüfusun devlete ilişkin aidiyet algıları birbirinden oldukça farklıdır. Devletin dili olan Türkçe için de aynı durum söz konusudur. Devlet sınırları içinde müslüman ve gayr-i müslim farklı etnik grupların aidiyet dereceleri nasıl birbirinden farklı ise, İslâm medeniyet havzalarına aidiyeti olmayan gayr-i müslim etnik gruplara ait dillerin Osmanlı dönemi Türkçesi'ndeki varlığı ve dil üzerindeki etkisi de Farsça ve Arapça ile aynı değildir. Devlet içindeki gayr-i müslim unsurlara ait dillerin Türkçe üzerindeki etkisi hiçbir zaman Farsça ve Arapça etkisi gibi olmamıştır. Türkçe'nin, Farsça ve Arapça unsurlardan etkilenmenin ötesinde, bu unsurlarla bir potada imtizâc ettiği görülmektedir. Zikredilen bu durum Osmanlı Türkçesi'ne genel karakterini veren tarihî ve ictimâî hususun "İslâm medeniyetine aidiyet" hususu olduğunu da göstermektedir.

²⁷ Osmanlı Türkçesi'nin yapay bir dil olduğu ifadesine ilişkin bk. Nuri Yüce, "Türk" (Dil ve Edebiyat), *DİA*, C. 41, İstanbul 2012, s. 500.

²⁸ Aynı yargı için bk. Hayati Develi, *Osmanlı'nın Dili*, s. 20.

“Osmanlı Türkçesi’nde birlikte yaşama” şeklinde ifade ettiğimiz tecrübe, gayr-i müslim unsurların dillerinden ziyade, İslâm medeniyetine aidiyeti olan Türk, Arap ve Fârisî grupların dilleri için geçerli bir tecrübe olarak karşımıza çıkar. Osmanlı döneminde Türkçe’nin İslâm medeniyet ve kültür havzası dilleri ile imtizâc etmesi, Osmanlı’nın dilini dinî aidiyet alanı etrafında şekillendirmiştir. Nihâî olarak bu durum Osmanlı Türkçesi’nin bir yönüyle dinî karakterini göstermesi açısından da oldukça önemlidir. Osmanlı Türkçesi’ndeki birlikte yaşamayı, İslam medeniyeti havzalarının dilleri olan Farsça ve Arapça’nın, Türkçe potası altında birlikte yaşama tecrübeleri olarak isimlendirmek mümkündür.

Arabîyi Cevher Fârisîyi Şeker Türkîyi Hüner Bilmek

Arapça, Farsça ve Türkçe’nin İslâm düşüncesi literatürünü oluşturan temel diller olmaları gibi önemli bir müşterekleri vardır. Çalışmanın bu aşamasında İslam medeniyet ve kültür havzalarında insanların Türkçe’ye, Arapça’ya ve Farsça’ya bakışını ve tarihte İslâm medeniyeti müntesiplerinin bu dilleri nasıl tavsif ettiklerini, Farsça söylenmiş bir atasözü üzerinden anlatmaya çalışacağız. Bu sözün, Osmanlı Türkçesi’nin genel hususiyetlerini anlamada önemli bir çıkış noktası olabileceğini düşünmekteyiz.

Bahse konu olan Farsça söylenmiş kadim ve meşhur atasözü şu şekildedir:

است فارسی شکر است ترکی هنر است لفظ لفظ عرب

(*Lafz, lafz-ı Arab est, Farsî şeker est, Turkî huner est.*)

Atasözü günümüz Türkçesi’ne “Söz Arabındır, Farsça şekerdir, Türkçe ise hünerdir.” şeklinde çevrilebilir.²⁹ Bu atasözünün Türkçe’de “Arabî cevher, Fârisî şeker, Türkî hünerdir” şeklinde yer aldığı da görülmektedir.³⁰ Şimdi bu atasözünün ihtivâ ettiği anlamlar üzerinden İslâm düşüncesi literatürünün ve İslâm medeniyetinin etrafında teşekkül ettiği Arap, Fars ve Türk dillerine

²⁹ *Mukâyesetü’l-Lügateyn* isimli eserinin girişinde Cevat Heyet ilgili sözün *Farsça şeker, Türkçe hünerdir* kısmına atıf yapmıştır. Atıfta müellif tarafından bu sözün eski ve meşhur bir atasözü olduğu söylenir. Bk. Cevat Heyet, *İki Dilin Karşılaştırılması (Mukâyesetü’l-Lügateyn)*, çev. Mürsel Öztürk, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2003, s.1.

³⁰ Sözün bu şekildeki aktarımına misal olması için bk. Ahmet Yılmaz, *İlahiyat Fakülteleri İçin Açıklamalı Edebî Osmanlıca 1*, s. 3. Baskı, Konya 2015, s. 14.

ilişkin algıları anlamaya çalışacak, bu sözdeki yargılardan hareketle Osmanlı Türkçesi'nin kültürel kimliği hakkında fikir beyan etmeye çaba göstereceğiz.

Söz Arabındır Ya da Arabîyi Cevher Bilmek

Atasözünde sözün Araplara ait olduğunun söylenmesi, ilk elde Arapça'nın dil ve belâgat açısından oldukça güçlü bir dil oluşuna vurgudur. Tarih olarak ilk Arapça kitabelerin milattan önce 6. yüzyıla, en eski Arapça vesikanın ise çok daha öncesine gittiği bilinmektedir.³¹ Arapça İslâm medeniyet havzalarında ilim, din ve sanatın dili olmuştur. İslâm coğrafyalarında Arapça sadece Arap olanlarca konuşulup yazılmamıştır. Osmanlıların devletin yayıldığı yerlerde açtıkları medreselerde Türkçe yerine Arapça okuttukları bilinmektedir.³²

Arap dili ve edebiyatının tarihine ilişkin birçok şey söylemek mümkündür. Bununla birlikte Arapça'nın İslâm medeniyet havzaları için asıl önemi Kur'ân-ı Kerîm'in indirildiği dil olmasından ileri gelmektedir. Bu cihetle bakıldığında *Söz Arabındır.* ifadesinde Arapça'nın Kur'ân-ı Kerîm'in ve hadislerin dili olma ayrıcalığına yapılmış bir atfın olduğu düşünülmelidir.

Allah'ın (cc) buyruğu olan Kur'ân-ı Kerîm'in ve Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin dilinin Arapça olması bu dili bütün müslümanlar için kaynak dil haline getirmiştir. Bizim bugün İslâm düşüncesi ve tarihine ilişkin aslî kaynaklarımız Kur'ân-ı Kerîm ve hadisler ve bu iki kaynak dışında telif edilen ilk dönem Arapça eserlerdir. Sonraki süreçte İslâm medeniyet havzalarında İslâm düşüncesi ve medeniyetine ilişkin telif edilen eserlere ilhamını veren de bu kaynaklardır. Arapça aslî kaynaklar ve devam eden süreçte telif edilen Arapça eserler zaman içinde Arapça konuşmayan müslüman coğrafyaların dillerine çevrilmiş ya da doğrudan kaynaklık etmiştir. Bu suretle "*Söz Arabındır.*" ifadesini ya da Türkçe'de Arapça'nın cevher olduğunu dile getiren ifadeyi Arapça'nın kaynak olma özelliğini dile getiren yargılar olarak anlamak hem imkân dâhilinde olup hem de doğru olsa gerektir.

Atasözünün "*Arapça cevherdir.*" şeklindeki Türkçe söylenişinde, Arap dili için kullanılan *cevher* ifadesini öz, asıl, kaynak şeklinde anlamak mümkün olduğu gibi doğrudan kıymetli taş, süs, mücevher olarak anlamak da mümkündür. Zira *cevher* sözlükte zât, öz, asıl, iç, maya, kıymetli taş, elmas,

³¹ Nihad M. Çetin, "Arap" (Yazı Dil Edebiyat), *DİA*, C. 3. s. 282.

³² Nihad M. Çetin, "Arap" (Yazı Dil Edebiyat), *DİA*, C. 3. s. 284.

mücevherat, maden gibi anlamlara gelir.³³ İfade kıymetli taş, elmas, mücevher şeklinde anlaşılacak olursa atasözündeki vurgunun bir dil olarak Arapça'nın güzelliğine yönelik bir vurgu olduğu ortaya çıkacaktır. Böyle bir yorumda, İslâm öncesi ve sonrası şiiiriyle öne çıkan Arapça'da cümle içinde dizilen kelimelerin mücevher gibi parladığı dile getirilmek istenmiş olacaktır. İfade bu yorumu da mümkün kılar niteliktedir. Bütün yorumlar birleştirilirse belâgatiyle ve kelimeleriyle oldukça güçlü ve parlak bir dil olan Arapça'nın vahiy dili olması hasebiyle de bir kaynak dil olduğu söylenecektir.

Fârisîyi Şeker Bilmek

Çalışmada ele aldığımız atasözündeki ikinci yargı Fars dilinin şeker olarak tavsîf edilmesidir. Her dilin kendine ait bir söz evreni ve bu söz evreni ile görünür hale gelen hususiyetleri vardır. Her dil bir yönüyle ait olduğu medeniyetin, coğrafyanın ve kültürün kendini ifade etme aracıdır.

İngilizce öğrenmek isteyen bir kimse dili öğrenme sürecinde nasıl modern dünyanın materyalleri ile karşılaşır, Farsça öğrenmek isteyen bir diğeri de bir o kadar dünyaca meşhur olmuş Farsça edebî eserlere gider. İngilizce ne kadar modern dünya materyallerini ve modern dünya kavramlarını ihtiva ediyorsa Farsça da bir o kadar kendi tarihinden tevarüs ettiği edebî malzemeyi ihtiva eder. İyi düzeyde Arapça öğrenen ya da öğrenme çabasında olan birinin nasıl Kur'ân-ı Kerîm ayetleriyle karşılaşmaması düşünülemez ise Farsça öğrenme çabasında olan birinin de Celâleddin-i Rûmî'nin *Mesnevî'si*'nden, Hâfız'ın ve Sâdî-i Şîrâzî'nin divanlarından haberdar olmaması ya da Ömer Hayyam'ın rubâîlerinden biriyle karşılaşmamış olması pek az bir ihtimaldir. Zira Arapça bir dil olarak kemalini nasıl Kur'ân-ı Kerîm'le bulmuş ise, Farsça da zikredilen isimlerin eserleriyle kemalini bulmuş bir dildir. Fars dilini hakkıyla öğrenmek de ilgili dilin zirvesi sayılan bu edebî eserlerden beslenmekle mümkün olacak bir şeydir.

Farsça, zenginliğini edebî eserler üzerinden gösteren bir dildir. Selçuklular tarafından devlet dili olarak kabul edilen Farsça hassaten bir edebiyat dili olarak çok rağbet görmüştür. Bu suretle de başta Anadolu coğrafyası olmak üzere Orta Avrupa'nın iç kısımlarına kadar ulaşmış ve tanınma imkânı bulmuş bir dildir.³⁴ İşte Farsça'nın şeker olarak tavsîf

³³ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, Dersââdet 1317, s. 486; Hüseyin Kazım Kadri, *Türk Lügati*, C. 2, İstanbul 1928, s. 348-349; İlhan Ayverdi, *Misallî Büyük Türkçe Sözlük*, C. 1, II. bs. İstanbul 2006, s. 480.

³⁴A. Naci Tokmak, "İran" (Kültür ve Medeniyet / Dil ve Edebiyat / Edebiyat), *DİA*, C. 22, s. 416.

edilmesi, bir edebiyat dili olarak rağbet görmesi, dilin fonetiği ve dilin zirve eserlerinin edebî eserler olmasıyla doğrudan alakalıdır. Osmanlı Türkçesi'nin anâsır-ı selâsesinden olan Farsça, klasik edebî eserlerinin gücü, ses ahengi, sanatları vb. dile ilişkin diğer birçok hususiyetle İslam edebiyatları içinde şeker bir dil olarak tavsif edilmiştir.

Türkîyi Hüner Bilmek

Arapça'nın cevher, Farsça'nın şeker olarak tavsif edilmesinden sonra Türkçe için hüner denmesi neyi ifade etmektedir? Türkçe hangi hususiyetleriyle hünerdir?

Atasözündeki yargı bize ilk elde Türkçe'nin özel bir beceri gerektirdiğini söyler. Karapapak Türklerinden şair İsmail Behramî bir şiirinde Türkçe'nin hem şeker hem hüner oluşunu dile getirerek, bahse konu olan atasözüne atıf yapmıştır. Şair Türkçe'nin bal ve şeker gibi tatlı olduğunu söyler. Türkçe bal gibi lezzetli, hem şeker hem de hüner olan bir dildir. Şaire göre Türkçe'nin hem şeker hem hüner olması, bir yandan kökü eskilere giden kadim, bir yandan da taze bir dil olmasındandır. Türkçe'nin hüner olması ve taze bir dil olması modern taleplere cevap verebilme kabiliyetine sahip olmasıyla ilişkili olsa gerektir. Şairin Türkçe'ye ilişkin ifadeleri şu şekildedir:

Türkü³⁵ baldır, şekerdir,
Hem şeker, hem hünerdir,
Eski désen eskidir,
Ter de désen ki terdir.³⁶

Türkçe'ye hüner denmesini Türk dilinin Farsça ve Arapçayla olan tarihsel bağı ve etkileşimiyle alakalandırmak da mümkündür. Zira Farsça ve Arapça ile imtizâc ederek üst bir dil haline gelen Osmanlı Türkçesi'ni okumak ve yazmak başlı başına bir maharet gerektirmektedir. Osmanlı Türkçesi'ni okuyacak ve yazacak kişi Türkçe kelimelere, Türkçe kavramlara olduğu gibi Farsça ve Arapça kelimeler ve kavramlara da hâkim olmalıdır.

³⁵ Türkçe.

³⁶ Şiirin alıntılındığı metin için bk. Ali Kafkasyalı, "İran Türklüğünün Yanan Şairi İsmail Behramî ve Şiir Dünyası", *Kardeş Kalemler* (Aylık Avrasya Edebiyat Dergisi), Yıl: 7, Sayı: 80, s. 69-78. Elektronik ortamda metne ulaşmak için bk. http://www.kardeskalemler.com/agustos2013/ismail_behrami.htm 06.06.2017.

Arapça ve Farsça'nın Türkçe potası içinde imtizâc etmesi Osmanlı Türkçesi'ne zenginlik kattığı kadar bu dili kullananların kelime ve kavram dünyasına da zenginlik katmış, Türkçe okuyup yazmayı hüner haline getiren önemli bir hususiyet olmuştur. Osmanlı Türkçesi'nin bu yönüyle bir hüner olduğu, okuma ve anlamada, hassaten yazmada dili güzel kullanmanın bir maharet gerektirdiği söylenebilir.

"Söz Arabındır, Farsça şekerdir, Türkçe ise hünerdir." ya da yaygınlık kazanan bir diğer şekliyle "Arabî cevher, Farisî şeker, Türkî hünerdir." atasözü İslâm medeniyeti müntesiplerince Arapça, Farsça ve Türkçe'nin nasıl tavsîf edildiğini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bu tavsîfler tarihsel tecrübe sonunda müslümanların üç dil hakkındaki yargılarını içerir. Dillere ilişkin bu yargılar ise, Osmanlı Türkçesi'nin genel karakterini anlamak açısından yol gösterici niteliktedir.

DEĞERLENDİRME

Anadolu Selçuklu Devleti resmi dil ve edebiyat dili olarak Farsça'yı benimsemiştir. İlgili dönemde bilim dili olarak Arapça ihtiyaca karşılık vermektedir. Bu durum basit bir tercih olmaktan ziyade siyasî, tarihî ve ictimâî şartların zaruri sonucudur. Zaman içinde Anadolu'da Türk nüfusunun artması, bu nüfusun Türkçe konuşması, Anadolu'daki beyliklerin Türkçe konusunda talepkâr oluşları, Anadolu'ya gelen Horasan erenlerinin halkı irşâd için Türkçe konuşmak zorunda kalışları, halkı irşad için birçok Farsça ve Arapça eserin Türkçe'ye çevrilmesi zarureti Anadolu'da Türkçe'nin statü kazanmasını sağlayan sebepler olmuştur. Süreç içinde de bütünüyle hâkimiyetini sağlayan Türkçe'den başka bir dilin, müstakil hale gelen Osmanlı'nın dili olması imkânı kalmamıştır. Önce devletin resmi dili haline gelen Türkçe'nin, Osmanlı fetihleriyle birlikte Anadolu coğrafyasının dışında da yayılma imkânı bulduğunu görmekteyiz.

Osmanlı Devleti'nin dili olan Türkçe, devletin yapısına benzer bir şekilde bir erime potası olma özelliği gösterir. Tarihî, ictimâî ve siyâsî sebeplerle Farsça ve Arapça'dan fazlasıyla etkilenen Türkçe, Farsça ve Arapça ile imtizâc ederek, bu dilleri kendi potasında eritmiş ve özgün bir karaktere bürünmüştür. Çok sayıda Farsça ve Arapça kökenli kelime içeren Osmanlı Türkçesi cümlelerin, Farisiler ve Araplar tarafından anlaşılamayıp Osmanlı Türkçesi'ni bilenler tarafından anlaşılır olması, potada erime ifadesini izah eden ve bu dilin özgünlüğünü gösteren önemli hususlardandır.

Farsça ve Arapça'nın Osmanlı Türkçesi'ndeki yoğun varlığı, bu dilleri meydana getiren medeniyet ve kültür havzalarının Osmanlı Türkçesi içinde

birlikte var olma tecrübeleri olarak karşımıza çıkar. Özellikle 15. ve 19. yüzyıllar arasındaki klasik dönemi göz önünde bulundurur isek, ilgili dönemdeki tarihsel tecrübeyi dillerin Osmanlı Türkçesi potası içinde birlikte yaşama tecrübeleri olarak isimlendirmek mümkündür. Bununla birlikte Osmanlı Türkçesi'ne genel karakterini veren siyâsî, tarihî ve ictimâî hususun "İslâm medeniyetine aidiyet" hususu olduğunu da söylemek gerekir. Osmanlı Devleti sınırları içinde müslüman ve müslüman olmayan etnik grupların aidiyet dereceleri nasıl birbirinden farklı ise, devlet içindeki gayr-i müslim etnik gruplara ait dillerin Türkçe'deki varlığı ve dil üzerindeki etkisi de Farsça ve Arapça ile aynı değildir. Bu durum bahse konu olan "dilde birlikte yaşama tecrübelerinin" İslam medeniyeti ve kültürü etrafında şekillenen karakterine işaret etmesi açısından oldukça önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

ÂŞIK PAŞA, *Garib-nâme*, Haz. Prof. Dr. Kemal Yavuz, TDK Yay., C 1 / 1, İstanbul 2000.

AYVERDİ, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, C. 1, II. bs. Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2006. ÇETİN, Nihad M., "Arap" (Yazı, Dil, Edebiyat), *DİA*, C. 3. İstanbul 1991, s. 276-309.

DEVELİ, Hayati, *Osmanlı'nın Dili*, 3F Yayınevi, İstanbul 2006.

EYÜBOĞLU, E. Kemal, *On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 2 Cilt, İstanbul 1973.

HEYET, Cevat, *İki Dilin Karşılaştırılması (Mukâyesetü'l-Lügateyn)*, çev. Mürsel Öztürk, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2003.

HÜSEYİN KAZIM KADRİ, *Türk Lügati*, C. 2, Devlet Matbaası, İstanbul 1928.

KAFKASYALI, Ali, "İran Türklüğünün Yanan Şairi İsmail Behramî ve Şiir Dünyası", *Kardeş Kalemler* (Aylık Avrasya Edebiyat Dergisi), Yıl: 7, Sayı: 80, s. 69-78.

KARACAN, Turgut, "XVII. Yüzyıl Şairlerimizden Sâbit ve Edisyon Kritikli Divan Metni", Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum 1981.

KARACAN, Turgut, "Sâbit", *DİA*, C.35, İstanbul 2008, s. 349-350.

KARAHAN, Leylâ, "Anadolu'da Türk Yazı Dili'nin Gelişimi", *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 3, Kırgızistan 2002, s. 147-154.

KAYA, Bayram Ali Kaya, "Veysî", *DİA*, C. 43, İstanbul 2013, s. 76-77.

KORKMAZ, Zeynep, *Cumhuriyet Döneminde Türk Dili*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.

ÖZKAN, Mustafa, "Osmanlı Türkçesi", *DİA*, C. 33, İstanbul 2007, s. 483-485.

ÖZKAN, Mustafa, "Türkçenin Anadolu'da Yazı Dili Olarak Gelişmesi", *Türkiyat Mecmuası*, C.24, Bahar, 2014, s. 53-73.

SİNAN PAŞA, *Tazarru'nâme*, Haz: A. Mertol Tulum, Birinci Basım, M.E.B. Devlet Kitapları, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1971.

ŞEMSEDDİN SAMİ, *Kâmûs-ı Türkî*, İkdam Matbaası, Dersâdet 1317.

TİMURTAŞ, Faruk K., *Diller ve Türkçemiz*, Alfa Yayınları, İstanbul 1996.

TOKMAK, A. Naci, "İran" (Kültür ve Medeniyet / Dil ve Edebiyat / Edebiyat), *DİA*, C. 22, İstanbul 2000, s. 416-424.

TÜLÜCÜ, Süleyman, "Arapça Ve Farsça'nın Türkçe'ye Tesiri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1997, S. 13, s. 31-51.

UZLUK, Feridun Nâfiz, "Karamanoğulları Hakkında İki Ağıt", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 1962, s. 67-99.

VEYSÎ, Üveys b. Muhammed el-Alaşehirî, *Hâb-nâme*, Şeyh Yahya Efendi Matbaası, İstanbul 1293.

YILMAZ, Ahmet, *İlahiyat Fakülteleri İçin Açıklamalı Edebî Osmanlıca 1*, 3. Baskı, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya 2015.

YÜCE, Nuri, "Türk" (Dil ve Edebiyat), *DİA*, C. 41, İstanbul 2012, s. 497-500.

– Hakemli Makale –

MUHAMMED KUDSÎ EL-BOZKIRÎ'YE ÂİT BİR İSTİ'ÂRE RİSÂLESİ

Kadriye YILMAZ

Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi

kyilmaz32tr@gmail.com

ÖZ

Bu araştırma, İran'ın Kum şehrindeki *Ayat-Allah el-Uzma Maraşî Necefi Büyük Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*'nun 1490 numaralı mecmuası içinde yer alan bir *isti'âre* risâle hakkındadır. Beş varaklık bu mensûr risâle ile ilgili inceleme ve değerlendirmenin ardından yazının sonuna risâlenin transkripsiyonlu metni ve varakların resimleri de eklenmiştir.

Risâlenin yazarı on dokuzuncu yüzyılda Konya'nın Bozkır nâhiyesinde yaşamış olan, medrese ve tekke geleneğinden beslenen Hoca Memiş Efendi'dir. Karacahisar ve çevresinde müderrislik yapan Memiş Efendi'nin, *isti'âre* şerhi/hâşiyesi türünde medrese için kaleme aldığı (1235/1820) metnine, Adanalı Şeyh Mustafa tarafından kendisinin icâzeti için bazı ilâveler (hâşiyeler ve ta'lik) yapılmıştır.

Risâlede *isti'âre* konusu Cürcânî, Sekkâkî, Kazvîni, 'İsâmeddin el-İsferâyîni gibi belâgat âlimlerinin görüşleri ve örnekleri çerçevesinde izah edilmektedir.

Anahtar kelimeler: Belâgat, istiâre, şerh, hâşiyeler, Muhammed Beğşehrî

A METAPHOR BOOKLET EDITED BY MUHAMMED KUDSÎ EL-BOZKIRÎ

This paper is about a metaphor booklet in number 1490 journal at *Ayat-Allah el-Uzma Maraşî Necefi Grand Library Turkish Writing Catalog*. After giving thesis and information about the prose booklet that is including five leafs, a transcription text is added. This booklet is written by Hoca Memiş Efendi who lived Konya Bozkır district and nourished by tradition of madrasah and dervish lodge. Memiş Efendi who taught near by Karacahisar and its sphere, after wrote his text about metaphor paraphrase for madrasah, added some supplement (annotation, talik) for madrasah's ratification of Adanalı Şeyh Mustafa. The issue of metaphor is clarified by the views and samples of Cürcânî, Sekkâkî, Kazvîni and 'İsâm who are high theoreticians of rhetoric studies.

Keywords: Rhetoric, metaphor, commentary, supercommentary, Muhammed Beğşehrî

Geliş Tarihi: 17.10.2017

Yayına Kabul Tarihi: 25.12.2017

GİRİŞ

Düşünceleri, doğru ve etkili bir biçimde aktarmanın kurallarını gösteren *belâgat ilmi*, İslâmiyetin başlangıcında tefsire bağlı iken Cürçânî (ö. 471/1078), Zemahşerî (ö. 538/1143), Râzî (ö. 606/1209), Sekkâkî (ö.626/1229), Kazvînî (ö.739/1338) gibi bilginlerin çalışmaları ile sağlam bir disipline dönüşür. Fars ve Türk belâgatçiler, Kur'ân-ı Kerîm ile kurdukları sıkı bağın sonucu, İslâmiyet'in ilk dönemlerinde araştırmalarını âyet örnekleri ve Arapça üzerinden geliştirmiş ve bu hazırlık safhasının ardından kendi dillerinde yetkin çalışmalara yönelmişlerdir. Türk belâgatinin kökleri, İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve onun *delâlet/işâret* teorisine dayandırılır¹. Başta Aristoteles (M.Ö. 322) olmak üzere klasik Yunan retoriğinin de inceliklerini kavramış bu düşünürün, *delâlet* ("signification") meseleleri hakkında Arapça ortaya koyduğu teorileri, dil üzerinde çalışan Doğu ve Batılı bilginlerce asırlardır takip edilerek geliştirilmektedir².

Belâgat konusunun Türkçe olarak kaleme alınması, on beşinci yüzyılı bulur. Fâtih'in hocası ve kurduğu Sahn-ı Semân'larından yedincisinin müderrislerinden Molla Lütî (ö. 900/1495), yüz beş yapraktan oluşan *Risâle-i Mevlânâ Lütî*'si ile bu ilmi, Türkçede müstakil bir zemine oturtmayı başarır³. Sonrasında İsmail Ankaravî (ö. 1041/1631)'nin medrese öğrencilerine hazırladığı *Miftâhü'l-belâgâ Misbâhü'l-fesâhâ'sı* (Belâgatin Anahtarı Fesâhatin Kandili) ile Ahmed Cevdet'in (ö. 1312/1895), hukuk mektebi ders kitabı *Belâgat-i Osmâniyye'si* (Osmanlının Belâgati, 1299/1882) arasında bu sahada çok sayıda Türkçe eser telif edilir. Bu son kitap, sistemde ulaşılan olgunluk kadar, örnek seçimi bakımından da bu geleneğin on dokuzuncu yüzyılda vardığı derece için bir ölçüttür. Ancak bu ivmeler bile Fransız retoriğindeki yeni yaklaşımların ve Batılı terimlerin dile girip, Sekkâkî'den beri kullanılan belâgatin sağlam ve katı üçlü formatının (*me'ânî, beyân, bedî'*) sorgulanmasını durduramamış ve yenileşme kendini iyiden iyiye hissettirmeye başlamıştır. Paşa'nın *Belâgat-i Osmâniyye'si* çevresinde başta Abdurrahman Süreyyâ (ö. 1321/1904) tarafından, daha isminden başlatılan tartışmalara rağmen, bu alanda asıl değişim, asrın bir diğer ünlü ismi,

¹ Rıza Filizok, *Anlam Analizine Giriş* (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 2001), s. 10.

² Kadriye Yılmaz Orak, *Belâgat Geleneğimiz ve Belâgat-i Lisân-ı Osmânî*, (İstanbul: Kitabevi, 2013), s. 389.

³ Mustafa Aksoy, "*Molla Lütî'nin Risâle-i Mevlânâ Lütî'si*", (yüksek lisans tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991), s. II.

Recaîzâde Ekrem (ö.1323/1914)'in mülkiyeliler için hazırladığı, *Talîm-i Edebiyat'ı* (Edebiyat Öğretimi, 1882) ile gerçekleştirdi⁴.

Anılan bu telif eserlerin ve bunları hazırlayan tercüme ve şerh türlerindeki çok sayıda el yazmasının güncel yaklaşımlara sunulması ve bazı tarihî boşlukları doldurmaya katkı sağlaması beklenmektedir⁵. Ders kitapları ve muhtasar metinlerin basit izâhından tutun da ince tartışma ve eleştirilere uzanan geniş şerh literatürü, bilginlerimizin *kaynak metin, şerh, hâşiye* ve *ta'lik* sıralamasına dayalı tedricî bir yöntemle araştırmalarını yürüttüklerini göstermektedir. Geçmişte bu metot sayesinde medrese öğretim elemanları, belirgin sınıflandırma sistemleri kurarak zaman, mekân tanımayan ve herkese açık bir düşünce forumu/meclisi oluşturmayı başarmışlardır:

“Bütünüyle *Miftâhu'l-Ulûm*'a dayanan belâgat şerh geleneği, “biyografik taksonomi/ sınıflama” olarak isimlendirebileceğimiz bir özelliğe sahiptir. Bu, şu anlama gelmektedir: Kendilerini bir şekilde Sekkâkî'nin çalışmasıyla ilişkilendiren üç yüzden fazla metin, kısır ve sabit tekrarların biçimsiz bir koleksiyonunu oluşturmazlar. Daha çok, biz burada beş önemli veya “birincil” metnin (*el-Miftâh, et-Telhîs, el-Mutavvel, el-Muhtasar* ve *el-Misbâh*), kendilerini çevrelemiş sonraki çalışmalar için bir temel olarak hizmet gördüğü bir yapıyı çıkarabiliriz. Sekkâkî, Kazvîni, Taftazânî ve Cürçânî, sadece Ortaçağ profesörü için bir yetki seçimini değil, aynı zamanda geleneğe şekil ve tanım kazandıran bir yapıyı temsil etmektedirler.

Belâgatın kavramsal sorunları açısından, bu yapı, muhtemelen büyük bir sonuç ortaya çıkarmaz. Bununla birlikte, bu, sözkonusu farklı yazarlar arasındaki ilişkileri hissettirerek şerh faaliyetinde önemli bir fonksiyon icra etmiş; şerhi gerçek (yani Taftazânî ve Cürçânî) ve algısal (yani Sekkâkî ve Kazvîni) insanî etkileşime bağlamış, aksi konumda kuru ve cansız bir ürün olacak şeye bir hayatîyet kazandırmıştır⁶.

Gerçekten de Sekkâkî'nin (ö.626/1229) *Miftâhu'l-ulûm*'unun (İlimlerin Anahtarı) üçüncü bölümü, İslâm belâgat bilimi ve öğretiminde “telhîs”, “şerh” ve “hâşiye” yöntemleri için birincil bir metne dönüşür. 1300 ve 1500'lü yıllarda, İslâm müderrislerinin en popüler ders ve el kitabı şüphesiz odur⁷.

⁴ Kazım Yetiş, *Belâgattan Retoriğe* (İstanbul: Kitabevi, 2006), s. 260.

⁵ İsmail Kara, “Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not”, *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 15/28 (2010): s. 5.

⁶ Hilliam Smyth, “Bir Yorum Geleneğinde Tartışma: Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'unun Akademik Mirası”, çev. Ö. Kara. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47 (2014): 176.

⁷ On beşinci ve on altıncı asırlarda Fâtilih'in Sahn-ı Semân'ına müderris olmak isteyen adaylar, fıkıh, kelâm yanında belâgat için *Miftâh*'tan imtihan olunurlardı. *Yirmili, otuzlu ve kırklı* (müderresine yirmi, otuz ve kırk akçe verilen) medreselerdeki belâgat dersleri, bu kitaptan yürütülürdü. Otuzlu medreseler, burada Miftâh şerhleri okutulması irâde kılındığından “Miftâh medârisi” olarak da anılmıştır. Kısacası

Sadeddin et-Taftazânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413) görüşlerini bu metne dayanarak (“gerçek şerh”) geliştirebilirler. Miftâh’tan sonra üzerine çok sayıda şerh yazılan belâgat kitabı, Kazvînî’nin *Telhîsu’l-Miftâh*’ıdır (Miftâh’ın Özeti) -Daha sonra bu kitabını, *el-Îzâh* (Açıklama) adlı çalışması ile kendisi dahi şerh eder-. Aslına bakılırsa *Telhîs* adlı eser de *Miftâhu’l-ulûm’un* özetlerinden biridir. Ancak Kazvînî’nin isti’âre gibi bazı esaslı meselelerde Sekkâkî’ye itirazları ve bunun için kitabında özel bir fasıl ayırmış olması, kısır bir tekrara düşmeyip “algısal şerh”e yöneldiğinin kanıtıdır⁸.

Belâgatin “beyân” bölümünün mecâz (trope) türlerinden olan *isti’âre* (metafor), benzerlik ilişkisine bağlı düşünme formlarını, hayal ve sembolik kullanımları içerdiğinden diğer terimlerden ayrılarak tek başına da ele alınabilmiştir. İsti’âre çalışmaları için referans kaynak, Ebü’l-Kâsım b. Ebî Bekr el-Leysî es-Semerkandî’nin (ö. 888/1483’ten sonra) meşhur *Ferâ’idü’l-Fevâ’id*’i (Faydalı Noktalar) -yaygın adı ile *er-Risâletü’s-Semerkandiyye* (Semerkandî’nin Risâlesi)- olur⁹. Semerkandî’yi meşhûr eden bu risâleye yapılan şerhler arasında Ebû İshâk ‘İsâmüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyînî’ninki (ö. 945/1538)¹⁰, en tanınmışıdır¹¹. Bu şerhe de, Ali el-İsferâyînî, Hasan ez-Zîbârî, Halil Fevzi Efendi, Muhammed Ali es-Sabbân, Muhammed Sâdık el-Erzincanî ve daha pek çok Arap, Fars ve Türk belâgatçisi tarafından “ta’lîkât” şeklinde açıklamalarda bulunulmuştur. Semerkandî’nin risâlesine yapılan diğer bir şerh de Mahmûd el-Antâkî’ye ait olup buna Hüseyin el-Aydinî (Karatepeli) hâşiyesi ve Zîbârî’nin hâşiyesine de Abdullah el-Amâsî’nin yaptığı hâşiyeler, Türkçe isti’âre zincirinin birer halkalarıdır¹².

Miftâh ve şerhleri, bir medrese öğrencisi için zarurî ve temel alandı. Bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), s. 11, 13, 26-27; Cahid Baltacı, *HV-HVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2005), II, 110, 121-123.

⁸ Smyth, “Bir Yorum Geleneğinde Tartışma: Sekkâkî’nin Miftâhu’l-Ulûm’unun Akademik Mirası”, s. 166-171.

⁹ İsmail Durmuş, “Semerkanî, Ebü’l-Kâsım”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 36, 472-473.

¹⁰ Durmuş, “İsferâyînî, İsâmüddîn”, *DİA*, 22, 516-517.

¹¹ Semerkandî’nin *Ferâ’idü’l-Fevâ’id er-Risâletü’s-Semerkandiyye* şerh ve hâşiyeleri için bk. Carl Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Berlin: Verlag von Emil Felber, 1902), II, 193-194. Bu şerh ve hâşiyelerin başlıcaları, Ali Kuşçu, Sabbân ve Ahmed Dahlân’ın *el-İsti’ârât* adlı risâleleri, Yûsuf Müsellem’in *en-Nazarîyyetü’l-İstîbdâliyye li’l-isti’âre*, Arapzâde Mehmed Emin Efendi’nin *er-Risâletü’l-Emînîyye fi’l-isti’âre*, Ebûlmeyâmin Mustafa Efendi’nin *Risâle fi’l-isti’âre*, Ahmed b. Muhammed el-Hamevî’nin *Dürrü’l-İbârât ve gurerü’l-işârât fı tahkîki me’âni’l-isti’ârât*’ıdır. Bk. İ. Durmuş-İ. Pala, “İstiâre”, *DİA*, 23, 316.

¹² Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Hâşîye”, *DİA*, 16, 421; Sedat Şensoy, “Şerh”, *DİA*, 38, 557.

Bu bağlamda araştırmamız, İran'ın Kum kentindeki *Ayat-Allah el-Uzma Maraşî Necefi Büyük Kütüphanesi*'nin Türkçe Yazmalar bölümünde 1490'lı mecmua içinde bulunan (vr.126^a-130^b) Türkçe bir isti'âre risâlesini anlama çabasıdır. Aynı mecmuada (241 yaprak) ayrıca fıkıh, akâid, kâfiye konularında Arapça ve Türkçe karışık olarak sıralanan başka eserler de yer almaktadır. Öncesinde İsferyâinî'ye ait Arapça bir şerh (vr.109^b-120^a, istinsâh tarihi: yok) ile Semerkandî'nin *Ferâ'idü'l-fevâ'id*'inin eksik bir nüshası (vr.122^b-124^a, istinsâh tarihi: H.1233/1818) bulunmaktadır.

Bu iki metnin sonrasında gelen üzerinde çalışılan beş varaklık Türkçe isti'âre risâlesi hakkında kütüphane kataloğundan yararlanarak¹³ tespit edilen bilgiler şöyledir:

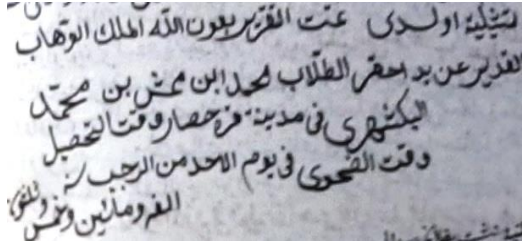
<i>Başlangıcı:</i>	بيان استعاره بعد زماندن بر قطعه مکاندن قطعیه تشبیه اولندی نه شمول...
<i>Bitişi:</i>	... ذکر اولندی اندن هیئت اولی مفهومی مراد اولندی استعاره تمثیلیه اولدی تمت التقریر...
<i>Metnin konusu:</i>	İsti'âre çeşitlerinin nisbet, edât, ihbâr, hey'et gibi konularda ne anlama geldiğinden bahseden edebî bir risâledir. Müellif, eskî nazariyecilerden Sekkâkî, Kazvînî, İsferyâinî gibi çok sayıda âlimin görüşlerini araştırmaktadır.
<i>Yazı çeşidi:</i>	neshe mâyl rik'a
<i>Kâtibi:</i>	Muhammed bin Muhsin bin Muhammed Beğşehrî
<i>Yazıldığı tarih:</i>	H. Receb 1235/M.Nisan 1820
<i>Yazıldığı yer:</i>	Kara Hisar
<i>Kâğıt çeşidi:</i>	Frengî
<i>Sayfa adedi:</i>	5 (126 ^b -130 ^b)
<i>Satır sayısı:</i>	22
<i>Ölçüleri:</i>	22.2 x 16 (16 x 10)
<i>Cildi:</i>	siyâh meşin
<i>Kâğıdı ve mürekkebi:</i>	âhârlı, siyâh mürekkep, başlıklar kırmızı mürekkep

Burada risâlenin yazarı, “Muhammed bin Muhsin bin Muhammed Beğşehrî” olarak gösterilmesine rağmen yazmanın aslı incelendiğinde “Muhsin”in doğrusunun “Memiş” olduğu tespit edilerek bu kişinin Muhammed b. Mustafa b. İsa (d. 1198/1784-ö.1269/1852) olduğu ortaya konulmuştur. Halk arasında “Memiş Efendi” lakabıyla tanınan bu zat, Hâdimî medrese geleneğine bağlı, bilgi ile şer'î esasları temel alan Nakşî-Hâlidî bir tasavvuf anlayışına öncülük eden bir müderristir. Konya Bozkır'a bağlı Aliçerçi

¹³ Hosein Mottaghi, *Catalogue of The Turkish Manuscripts in The Great Library of Ayatollah al-Uzma Marashi Najafi in Komz*, (İran, 2002), s. 22-23.

Köyü'nde doğmuş, Karacahisar, Kayseri, İstanbul, Trakya Tırhalı, Hadim ve Alanya medreselerinde ders tamamladıktan sonra tekrar Karacahisar'a dönmüştür. Şam'a geçerek Hâlid el-Bağdadî (ö. 1242/1827) ile görüşmesinin ardından Karacahisar, Hocaköyü (Bozkır Üçpınar) ve Seydişehir'de dersler vermiş, Çavuş'ta yetmiş bir yaşında iken vefat etmiştir. 1866 yılında yaptırılan türbesine (Çavuş Beldesi, Konya-Seydişehir karayolunun 70. km.sindedir), Hacı Said Beyin (Sultan II. Abdülhamid'in annesi Valide Sultanın kethüdası) isteği ile 1896'da bir şadırvan ilâve edilerek ziyarete açılmıştır. Memiş Efendi, geniş bir kütüphane oluşturmasına rağmen göç zorunluluğu ve sonrasında yaşanan üzücü hadiseler sebebiyle kitapları emanet ettiği kişilerce korunamamıştır¹⁴.

Aile kökleri Maraş'a dayanan bir âlim olan Maraşî Necefî (1897-1990) tarafından İran'ın Kum şehrinde kurulan kütüphanede bir mecmuada rastladığımız bu risalenin Memiş Efendi'nin kaybolan ders notlarından biri olduğu, metnin sonundaki şu kayıttan anlaşılmaktadır:



“Temme eṭ-takrîru bi-‘avnillahi’l-mülki’l-Vehhâb el-Ḳadîri ‘an yedi ahḳari’t-tullâb Muḥammed ibn Memiş bin Muḥammed el-Begşehrî fî medîneti Ḳara Hişâr vaḳti’t-tahşîl vaḳti’ḍ-ḍuhavî fî yevmi’l-eḫad mine’r-Receb sene elfe ve mâ’in ve ḥams ve şeleşün” (*Risâle-i İsti‘âre*, vr.130^b/8-12).

Kendisini *öğrencilerin en hakiri* (“ahkarü’t-tullâb”) olarak anan **Muhammed ibni Memiş bin Muhammed el-Begşehrî**’nin Hicrî 1235 yılı Recep ayının birinci günü (M. 14 Nisan 1820) Karahisâr’da risâlesini bitirdiğini beyan ettiği kaydı, bu tarihte yaşının otuz beş olduğuna işaret etmektedir.

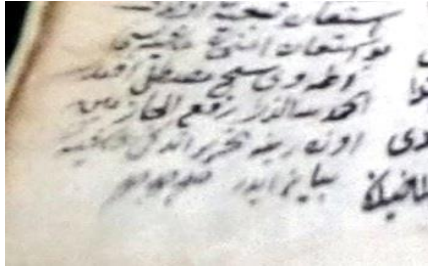
Bu dönemde Memiş Efendi’nin yaşadığı çevrede, yedi faal medrese olduğu (Bozkır, Karaardıç, Avdan, Karacahisar, Hocaköy, Meyre ve Erdoğan köylerinde) ve onun tahsil için küçük yaşta Karacahisar’da bulunan medreseye gönderildiği, akrabaları olan Ebû Saîd Hâdimî’nin talebelerinden

¹⁴ İsmail Bilgili-Ahmet Çelik, *Muhammed Kudsî El-Bozkırî* (Konya: Ekdağ, 2008), s. 105, 33.

İbrahim el-Bozkırî el-Karacahisarî ve o ölünce de oğlu Muhammed b. İbrahim el-Bozkırî el-Karacahisarî'den dersler aldığı ve seyahatlerinin ardından Karacahisar'a dönerek müderrislik yaptığı nakledilmektedir¹⁵. Bundan dolayı, yukarıda o günlerde "Karahisar" olarak geçen yerin, bugünkü Konya ilinin Bozkır ilçesindeki "Karacahisar" köyü olduğu netleşmektedir.

Dersi sağlamaştırarak tamamlamak anlamına gelen "temme et-takrîru" ibâresi de risâlenin bir medrese için kaleme alındığını doğrular. Nitekim Osmanlı müderrisleri, derslerini devamlı tekrar edip/ettirip sağlamaştırdıklarından, "karar" kökünden gelen "mukarrir" ismiyle de anılmışlardı. Medreselerde kadro seçimleri de verilen meselede adayların takrîrlerinin dinlenmesi ve bunun hakkında yazdıkları risâlelerinin incelenmesi usûlüne göre yapılmaktaydı¹⁶. Kısacası "temme et-takrîru" kaydı ve "an yedi ahkari't-tullâb" ibareleri, Memiş Efendi'nin bu risâleyi medresede ders takrîri için hazırlamış olduğu fikrini desteklemektedir.

Unvan sayfasından başlayarak (vr.126^a) bütün derkenârlarında ve son sayfasında başka bir elden çıkan *hâşiyeler* (supercommentary) ile ayrıca bu hâşiyelerin üstlerine eklenmiş *ta'likat*lara rastlanmaktadır¹⁷. Bunlardan birinde **Adanavî Şeyh Mustafa Efendi** tarafından "imtihân hâşiyesi" olarak ilâve edildiklerine dair şu kayda yer verilmiştir:



"bu isti'âre imtihân hâşiyesi Aţanavî Şeyh Muştafâ Efendi elhamdü lillâhillezî ref'ü'l-mücâz minhü üzerine tahrîr etdügi hâşiyeyi beyân ider" (*Risâle-i İstî'âre*, vr.127^a/20-24).

¹⁵ Bilgili-Çelik, *Muhammed Kudsî El-Bozkırî* s. 41.

¹⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, s. 63.

¹⁷ Hazırladığımız transkripsiyonlu metinde hâşiyeler, itâlik harflerle, ta'likâtlar ise iki çizgi arasındaki itâlik harfler (-...-) kullanılarak gösterilmektedir.

Buradaki “imtihân hâşiyyesi” ve “ref’ü’l-mücâz¹⁸” ibâreleri, Adanavî Mustafa Efendi’nin bunları imtihân için eklediğini ve başlangıcında

Ey birâder zuhur oldı gün gibi mâhiyyetün

Hîç birine beñzemezsin yetmiş iki milletün (vr.126^a)

beytine yer vermesi -ki bütün risâledeki tek nazım örneğidir- başarılı olarak icâzetini aldığı göstermektedir.

Bu kısımlarda Mustafa Efendi, yaptığı düzeltmeleri göstermek için seçtiği “صح” (*sahh* / *sahha*: düzeltildi) kısaltmasını, on üç yerde kullanır. Bazılarında bir defa *sahh* (“صح”) dediği gibi bazen iki (“صح صح”) bazen de üç defa (“صح صح صح”) yan yana getirerek bunları vurguladığı da olur. Ayrıca iki yerde *sahh minhu* (منه: “*minhu*”, ondan, ondan alındı) ifadesini de kullanır¹⁹. Bu hâşiyelerde iki yerde açık açık kendi ismini (Mustafa) parafe ettiği görülmektedir (126^a/33, 130^b/10).

Risâlenin, başında herhangi bir başlık bulunmamasına rağmen kütüphane kataloğunda *İsti’âre* olarak isimlendirilmiştir²⁰. Yer aldığı mecmuanın fihristinde ise adı, *İsti’âre Tercümesi* (vr.5^b) olarak geçmektedir. Ancak metin incelendiğinde yapılan gönderme ve izâhlar, bir *şerh* veya *hâşiyeye* olması ihtimâlini de düşündürmektedir. Metinde açıklamaların öncesinde şârihlerin tercih ettiği anahtar kelime olan “kavlühû/ - kavlihi”(o dedi) ibârelerinin kullanımı da bunu güçlendirmektedir.

“Ta’bîrû’l-isti’âre fî’l-hey’eti ‘alâ mesleki’l-İşâm”, “Ta’bîrû’l-isti’âreti’l-mekniyye ‘alâ mezhebi’s-Sekkâkî”, “Ta’bîrû’l-mekniyye ‘alâ mezhebi’l-Hatîb hâkezâ” başlıkların tercihi de ‘İsâm, Sekkâkî, Kazvînî gibi belâgat ilminin önemli üstatlarının görüşlerine izah getiren bir metin olarak kabulünü gerektirmektedir. Medrese için kaleme alındığının açıklandığı *takririni tamamlama kaydı* da metnin tercüme değil, *şerh/hâşiyeye* olması yargısını pekiştirmektedir. Buna göre Kum Mar’âşî Kütüphanesi’nde

¹⁸ Osmanlıda tahsilini tamamlayan talebelere verilen belgeye *icâzetnâme*, bu belgeyi alanlara *mücâz* talebesine *icâzetnâme* verebilen müderrislere ise *müciz ders-i âm* denilmektedir Bk. Mehmet Zeki Pakalın, “Medrese”, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Millî Eğitim, 1993), II, 438.

¹⁹ En fazla *sahh* kaydı, 127^a ve 130^a varaklarında görülmektedir. Metindeki *sahh* kayıtları ile bunların varak ve satır numaraları şöyledir: 126^b/4 *sahh*, 126^b/4 *sahh minhu*, 126^b/1(3) *sahh*, 126^b/1(22) *sahh*, 127^a/3-3(5) *minhu sah*, 127^a/25 (5) *sahh sah* *sahh*, 127^a/24 (25) *sahh sah* *sahh*, 127^a/1(8) *sahh*, 128^b/7(9) *sahh sah*, 130^a/1(2) *sahh sah*, 130^a/1(7) *sahh*, 130^a/4(11) *sahh sah*, 130^a/1(15) *sahh*.

²⁰ Mottaghi, *Catalogue of The Turkish Manuscripts in The Great Library of Ayatollah al-Uzma Marashi Najaf in Kom*, s. 22.

“tercüme” olarak gösterilmesi, risâlenin yer aldığı mecmuanın fihristinde bir hata olduğuna işaret etmektedir.

Memiş Efendi'nin metni ve Adanavî tarafından yapılan hâşiye, Osmanlı medreselerinde hoca ve talebeler tarafından yaygın olarak kullanılan bir bilim usulüydü. Talebelerin, derste işlenen şerhlere düştüğü hâşiyelerinde vardığı tespitlerinin değerine göre hocaları tarafından sınındıkları ve bir üst aşamaya geçmeye hak kazanırlardı²¹. Dersi tamamlayan öğrenciler arasından seçilen *mu'âdler* (müzâkereci asistan), evvelce kendilerine okutulan kitapları, başlangıç seviyesindekilere ders saatleri dışında tekrarlatarak müzâkere ettirip *mülâzım* (müderres veya kadılığını bekleyen aday) ve nihayetinde *müderres* olabilirlerdi²². Uzun süredir bu metinleri okuttuğundan, bir adaydan müderres olduğunda ince açıklama ve tenkitlerini şerh, hâşiye, ta'liklerine yansıtması beklenirdi²³. Bundan dolayı şerh (yorum) ve hâşiye (üst yorum) metinlerimiz, orijinal yazarın argümanını açıklama ve ilgili soruları tahmin bakımından geçmişteki bu ders forum/meclislerindeki hoca-öğrenci sözlü iletişiminin yazınsal birer taklidi olarak düşünülür. Dahası medrese eğitiminin metodunu da anlamamızı sağlayan birer vesika olarak kabul görür²⁴:

“Şerh -ve hâşiye (üst yorum)-, orijinal yazarın argümanını izah etmek ve onunla ilgili soruları tahmin etmek suretiyle öğrenci ve hoca arasındaki etkileşimi taklid eder. Şevâhid ve resâil çalışmaları, aynı fonksiyonun daha özel örnekleridir.

Diğer taraftan telhîs, muhtasar ve tanzîm (nazım sanatı), ders anının başka bir gayesini yani ezberi hatırlatır. Bunlar, ezberlemeyi kolaylaştırmak için metni kısaltır veya yeniden düzenlerler. Tüm bu faaliyetler, insanî bilginin aktarımıyla uyuşur. Bunların hepsi, yorumdur ve bu süreç, esasen sadece en samimi çabaların tefsir etmeye uygun düştüğü kutsal metnin açıklamasından farklılık arzeder.”

Metnin ilki arka plandaki *kaynak metin/metinler* (A), ikincisi *Muhammed el-Beşşehrî/Memiş Efendi'nin Karacahisar'daki medrese*

²¹ Topuzoğlu, “Hâşiye”, s. 421.

²² Osmanlıda mahalle mektebinin ardından medreseye seçilen talebenin sırasıyla yirmili, otuzlu, kırklı medreseleri ve ellilik medreselerdeki (Hâriç, Dâhil ve Sahn-ı Semân) derslerini tamamlayarak *mu'îd ve muzâf* olması ve bunun sonunda icâzet alıp *dânişmend* ardından *mülâzım* olarak sıraya girip beklemesi gerekirdi. Sonrasında yine aynı yolu takiben aşağı derecedeki (hâriç medresesisi ile başlayarak) *müderres* olarak göreve başlar ve teker teker bir üst medrese kademesine ilerlerdi. Bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı*, s. 261.

²³ Mesut Kaya, “Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı -Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri / Zemaşşerî Şerhi Örneği-”, *Marifet*, 15/1 (2015): 15.

²⁴ Smyth, “Bir Yorum Geleneğinde Tartışma: Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'unun Akademik Mirası”, s. 167.

dönemine ait *şerh/hâşiye* (B), üçüncüsü buna *Mustafa Efendi*'nin imtihanı için yazdığı *hâşiye* (C) ve bu hâşiyelere yine Mustafa Efendi tarafından yapılan *ta'likât* (D) şeklinde dört katmana sahip olduğu görülür.

Risâlede, isti'âre terimi için herhangi bir tanım yapılmayıp Kur'ân ve diğer kaynaklardan alınan *istişhâd* şeklinde belirli örneklerle yetinilmesi, çoğaltmaya dayalı *örnekleme metodu* yerine, olan üzerinde düşünmeye dayalı *felsefî metodun (anlatıma dayalı metot)* kullanıldığını göstermektedir.

İlk yaprakтан itibaren şerh ve hâşiye kısmında “kavlühû/ - kavlihi Te'âlâ” ibârelerinin ardından gelen âyetler ve bunların isti'âre bağlamındaki izâhları Kur'ân'ın, ana kaynak (A₁) olduğunu gösterir. Bu âyetler dışında hadis, şiir ve kelime örnekleri de, Sekkâkî, Hatib-i Kazvînî, Seyyid Şerîf Cürcanî ve İsferyânî gibi isti'âre konusunda özgün yorumlara sahip bilginlerin görüşleri (mezhep, meslek) doğrultusunda incelenir. Zaman zaman “bazı muhakkikîn” ifadesi ile genel görüşlere işaret olunur²⁵. Bu da risâle yazarının, farklı metinlere (A₂, A₃ gibi) dayanarak isti'âre konusuna yaklaştığını ve geleneği devam ettirdiğini gösterir.

Metinde on âyet, bir hadis ve bir şiirle²⁶ *istişhâd* edildiği tespit edilmiştir (A₁):

	vr./safir	İbâre	Anlam
1	126 ^a /1	فَأَخْرَجَ لَهُمْ عَجَلًا <i>(fe aḥraçe lehüm iclen)</i>	“(Samiri) onlara buzağı çıkarttı” Tâ Hâ 20/88
2	126 ^a /5	فَدَأْفَلَحَ مِنْ تَرْكِي <i>(kad eflaḥa men tezekkâ)</i>	“doğrusu arnan, felah bulmuştur” A'lâ 87/14
3	126 ^a /15	وَأَشْغَلَ الرَّأْسَ شَيْبًا <i>(veşte'ale'r-re'su şeyben)</i>	“Saçım sakalım ağardı” Meryem 19/4
4	126 ^a /19	فَأَلْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا <i>(Felteḳataḥû âlu Fir'avne li yekûne lehüm 'aduvven ve ḥazenâ)</i>	“Nihayet Firavun ailesi kendilerine düşman ve üzüntü kaynağı olacak olan o çocuğu bulup aldı” el-Kasas 28/8
5	127 ^b /1	فَيَبْتَرُ لَهُمْ بِعَذَابِ الْعَلِيمِ <i>(Fe beşşirhum bi 'azâbin elîm)</i>	“Onları elim bir azapla müjdele” Âli İmrân 3/21

²⁵ Bu özel isimlerin yanında “selef”, “cumhür” (âlimlerin çoğunluğu), “bazı muhakkikîn” ve “adli'l-millet ve'd-dîn” gibi genel görüşleri için şu ibareler kullanılır: ‘alâ mesleki'l-cumhûri (127^a/9, 17), ‘alâ mesleki bas'zi'l-muhakkikîni (127^b/2), ‘alâ mesleki 'adli'l-milleti ve'd-dîni (127^b/16), ‘alâ mesleki bas'zi'l-muhakkikîni ve kâzi 'adli'l-milleti ve'd-dîni (128^a/4), 'inde's-selefi (129^b/6), ‘alâ mezhebi's-selefi (129^b/13).

²⁶ Metin boyunca düz punto, Muhammed Beğşehri'nin ifadeleri, *italik* punto ise Adanavî Mustafâ'nın düştüğü ilâveleri göstermek için seçilmiştir.

6	128 ^b /1	وَأَصْلِبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ (Ve le uşallibennekum fî cuzûin naħli)	“mutlaka sizi hurma dallarına asacağım” Tâ Hâ 20/71
7	128 ^b /10	فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَخَزَنًا (Felteķatahû âlu Fir'avne li yekûne lehum 'aduvven ve ħazenâ)	“Nihayet Firavun ailesi kendilerine düşman ve üzüntü kaynağı olacak olan o çocuğu bulup aldı” el-Kasas 28/8
8	129 ^a /9	اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (İhdinâ'ş-şırâte'l-mustaķîm)	“Bizi doğru yola eriştir” el-Fâtiha 1/6
9	129 ^b /6	أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ (E f emen ħaķķa 'aleyhi kelimetu'l-'azâbi)	“Hakkında azâb sözü gerçekleşenler” ez-Zümer 39/19
10	130 ^a /14	خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ خَتَمَ (Ĥatemallâhû 'alâ ħulûbihim)	“Allah, onların kalplerini mühürledi” el-Bakara 2/7
11	128 ^a /3	مَنْ كَذَّبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ (men kezebe 'aleyye müte'ammiden fel-yetebevve maķ'adehû mine'n-nâri)	“Kim benim adıma kasten yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın” Hadis-i şerîf, Buhârî, İlim, 38
13	126 ^a /10	اوسالت با عناق المطي لأباطح (vesâlet bî'anâķ el-maṭiy el-âbâṭiḥ)	“ve dereler, develerin boyunlarıyla birlikte aktı” Kuseyyir 'Azze ²⁷

Bunlar dışında bazı kelimeler, edât ve eklerde (on üç adet) de isti'âre konusunun izâhı yapılmaktadır. Bunun için seçilen ibâreler şunlardır:

	vr./sadır	İbâre	Anlam
1	126 ^a /24	naṭaķatü'l-ḥâl	Hâl söyledi
2	126 ^a /30	Ra'eytü eseden yermî	Bir aslanın vurduğunu gördüm
3	126 ^b /1	ba'âd	Sonra
4	126 ^b /6	lafzü'n-naẓm	Nazm lafzı
5	126 ^b /10	lafzi'l-ferâ'idi'l-mesâ'il	Somut problemlerin ifadelendirilmesi
6	126 ^b /15	li naṭaķat li mefhûm dellet	İşaret eden kavramların ifadeleri
7	126 ^b /21	uķûd fî'l-fuşûl	Bölümlerdeki temeller

²⁷ Emevi dönemi Arap şairi (Geniş bilgi için bk. Kemal Tuzcu, “Bir Emevî Şairi: Kuseyyir 'Azze”, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 44/1 (2004): 17-30).

8	127 ^a /4	yunādī hey`eti nādī hey`eti medlülüne teşbih	Yunâdinin nâdîye teşbîhi
9	127 ^b /16	hezmi`l-emîri`l-cünd	Ordu komutanının hezimete uğraması
10	128 ^a /13	mâte filân rahimehullah	Filan öldü Allah rahmet etsin
11	129 ^a /3	Ra`eytü eseden yermî yâhūd fi`l-ḥammām	Bir aslanın vurduğunu yahut hamamda (bir arslan) gördüm
12	129 ^a /15	uhudun cebele teşbihi	Uhud'un dağa benzetilmesi
13	129 ^a /20	şevk bi`l-uhūd temessük bi`l-cebele teşbih	Uhud Dağı'nda sıtabil olma durumunda anlaşmaya bağlı kalmak
14	129 ^b /13	Naṭaḳatü`l-hâl	Hâl söyledi
15	130 ^b /1	<i>azfârü`l-meniyyet</i>	<i>ölümün pençeleri</i>

Risâlede özel olarak kırmızı (surh) mürekkeple gösterilen *yirmi beş* başlık ile bunların risâlede yer aldıkları sayfa ve satır numaraları şunlardır:

	vr./satr	Başlık
1	126 ^b /1	Beyân-ı isti`âre <i>ba`d</i>
2	126 ^b /5	Beyân-ı isti`âre <i>lafzü`n-naẓm</i>
3	126 ^b /10	Beyân-ı isti`âre <i>lafzü`l-ferâ`idü`l-mesâ`il hakezâ</i>
4	126 ^b /15	Beyân-ı isti`âre <i>li naṭaḳati li mefhūmi dellet hâkezâ</i>
5	126 ^b /21	Beyân-ı isti`âre <i>ff lafzi`l-uḳūd ff`l-fuşūl hâkezâ</i>
6	127 ^a /4	Ta`bîrü`l-isti`âre fi`l-hey`et i`alâ meslek <i>ba`zi`l-muḥaḳḳıķını</i>
7	127 ^a /11	Ta`bîrü`l-isti`âre fi`l-hey`eti `alâ mesleki`l- <i>ḩşām</i>
8	127 ^a /17	Ta`bîrü`l-isti`âre fi`l-hey`eti `alâ mesleki`l-cumhûri ve`s-Seyyid ²⁸ ve`l-mîm şad <i>hâkezâ</i>
9	127 ^b /2	Ta`bîrü`l-isti`âreti fi`l-mâddeti `alâ meslek <i>ba`zi`l-muḥaḳḳıķını ff ḳavlihi te`âlâ</i>
10	127 ^b /9	Ta`bîrü`l-isti`âreti fi`l-mâddeti `alâ mesleki`l-cumhûri <i>hâkezâ</i>
11	127 ^b /16	Ta`bîrü`l-isti`âreti <i>ff`t-teşbîhi `alâ mesleki `adli`l-milleti ve`d-dîni hâkezâ ff hezmi`l-emîri`l-cündi</i>
12	128 ^a /4	Ta`bîrü`l-isti`âreti <i>fe`l-yettaķi ff`n-nisbet `alâ mesleki ba`zi`l-muḥaḳḳıķine ve ḳazî`adli`l-milleti ve`d-dîni ff şüreti`l-iḩtilâfi ḳavlühî</i>
13	128 ^a /13	Beyân-ı isti`âreti <i>nisbeti`l-iḩbâri ff`l-inşâ`iyye hâkezâ mâte filânun rahimehullâh</i>
14	128 ^a /23	Ta`bîrü`l-isti`âreti <i>ff`l-ḩurûfi ff ḳavlihi te`âlâ</i> وَأَصَلَبْتِكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ

²⁸ “Seyyid” ile kastedilen, Seyyid Şerîf Abdülkâhir el-Cürcânî`dir (ö. 816/1413).

15	128 ^b /10	Ta'birü'l-isti'âre <i>et-tebe'iyye fi'l-hurûfi fi kavlihi</i> فَأَلْتَقَطَهُ أَلٌّ فِرْعَوْنَ <i>hâkezâ</i> لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا
16	129 ^a /3	Ta'birü'l-isti'âreti <i>el-hakîkiyye 'inde's-Sekkâki 'alâ taqdîri kevnî'l-müşebbehün bih muhakkiķan hissen hâkezâ</i>
17	129 ^a /9	ve ta'birhâ <i>îzâ 'alâ taqdîr kevnî'l-müşebbehi muhakkiķan 'aqlan hâkezâ</i>
18	129 ^a /14	Ta'birü'l-isti'âreti 'alâ taqdîri kevnî 'l-lafzi'd-dâli 'ale't-teşrihi <i>el-bâkiyyeti 'alâ remzi'l-hakkiķiyi hâkezâ</i>
19	129 ^a /20	Ta'birü'l-isti'âreti 'alâ taqdîri kevnîni <i>müste'ârun minh mülâyimi'l-müste'âr li mülâyimi'l-müste'ârun leh hâkezâ</i>
20	129 ^b /6	Ta'birü'l-isti'âreti'l-mekniyyeti't-temsîliyyeti <i>'inde's-selefî hâkezâ</i> <i>ķavlühü te'âlâ</i>
21	129 ^b /13	Ta'birü'l-isti'âretü'l-mekniyyeti'l-müfredeti <i>'alâ mezhebi's-selefî hâkezâ</i>
22	129 ^b /20	Ta'birü'l-isti'âreti'l-mekniyye 'alâ mezhebi 's-Sekkâki <i>hâkezâ</i>
23	130 ^a /9	Ta'birü'l-mekniyye 'alâ mezhebi 'l-Hatîb <i>hâkezâ</i>
24	130 ^a /14	Ta'birü'l-isti'âreti'l-müfredi <i>fi ķavlühî te'âlâ</i> حَسَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ <i>hâkezâ</i>
25	130 ^a /23	Ta'birü'l-isti'âreti'l-mekniyye <i>inni't-temsîliyye fi'l-âyeti'l-mezkûreti hâkezâ</i>

Bunlara göre metnin ana kesitleri şu şekilde ortaya çıkmaktadır:

1. Risâle, *ba'd, nazm, ferâ'id* gibi Arapça ibârelerin isti'âre açısından açıklandığı “*Beyân-ı isti'âre + ...*” kesiti ile başlatılır.

2. Buradan 'İsâmî, Cürcanî gibi muhakkik belâgat âlimlerinin görüşlerinin (meslek, mezheb) incelendiği “*Ta'birü'l-isti'âre fi'l-hey'eti / Ta'birü'l-isti'âre fi'l-mâddeti 'alâ mesleki + ...*” kesitine geçilir.

3. İsti'âre ile ilgili *teşbîh, nisbet, ihbâr ve inşâiyye, edât* konuları ve isti'ârenin fiil üzerinden gerçekleştirilmesi (tebe'iyye), hakikiyye gibi Sekkâki'nin görüşlerini de içeren isti'âre çeşitlerine “*Ta'birü'l-isti'âre + ...*” ibaresi ile geçiş yapılır.

4. *Müşebbeh, teşrih/muraşşaha, mülâyim* gibi terimlerin incelendiği “*Ta'birü'l-isti'âreti 'alâ taqdîri kevn + ...*”

5. Kapalı isti'âre konusunda selef ve Kazvîni'nin görüşlerinin izâhının yapıldığı “*Ta'birü'l-isti'âreti'l-mekniyye + ti't-temsîliyyeti 'inde's-selefî hâkezâ* *ķavlîhi te'âlâ / ti'l-müfredeti 'alâ mezhebi's-selefî hâkezâ / 'l-müfredeti 'alâ mezhebi's-selefî hâkezâ / 'alâ mezhebi'l-Hatîb hâkezâ*” kesitine geçilir ki bu, en uzun ve ayrıntılı kesittir.

6. Son kesit ise müfred isti'âre ve kapalı isti'âre konularının istişhâd olarak seçilen حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ âyeti çerçevesinde açıklandığı "Tâ'birü'l-isti'âreti'l-"dir.

Buna göre risâlenin başında, *lafiz*, *hakikat*, *mecâz* gibi isti'ârenin dayandığı zemini oluşturan (üst katman, cins) temel konular yerine "Beyân-ı isti'âre *ba'd*" başlatılması, öncesinde de bazı konuların işlendiği görülmektedir. Yine "Tâ'birü'l-isti'âreti'l-*mekniyye inni't- temsiliyye fi'l-âyeti'l-mezkûreti hâkezâ*" tamamlanışı ve mücâz kayıtları, talebelerin bundan sonra daha başka üst metinlere de geçebileceğinin bir işaretidir.

SONUÇ

Belâgat geleneğimizin anlaşılabilmesi için kaynak metinler üzerine yazılan tercüme ve şerh külliyyatının ortaya konulması ve aralarındaki ilişkilerin tespitinin gerekli olduğu muhakkaktır. Başta Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm* ve Kazvî'nin *Telhîsü'l-Miftâh*'ı çevresinde geliştirilen bu şerh ve tercüme belâgat için bir bilim geleneği oluşturduğu ve bu sayede yeni fikirlerin oluşumuna zemin hazırlandığı görülmektedir. Teftâzânî ve Cürcânî'nin şerhlerinde vardıkları biri *geleneysel* ve diğeri *akılcı* şerh yöntemleri, Osmanlı müderrisleri tarafından fark edilmiş ve medreselerde bu metinler sadece tekrar edilmekle kalmamış yorum (*şerh*) ve üst yorum (*ta'likat*)larla gelişime açılmıştır.

Semerandî ve sonrasında İsferyânî'nin müstakil olarak analiz ve tenkitleri sayesinde şerh/hâşiye/ta'likât geleneğinin özellikle isti'âre gibi düşünce gerektiren esaslı konularda tekrararcı olmadığı görülmektedir. İsti'âre konusundaki araştırmalar, bu alanda çalışanların belirli bir sınıflandırmaya bağlı (taksonomi) ancak yenilikçi ve güncelleme özelliklerinin de bulunduğu birer göstergesidir. Osmanlı'nın son döneminde bir medrese talebesinin (Memiş Efendi) 1820'de takrir edilmiş beş sayfalık risâlesinin İran'ın Kum kentinde bulunan Ayat-Allah el-Uzmâ Maraşî Nacafî Büyük Kütüphanesi'ne kadar ulaşabilmesi, belâgat geleneğimizin değerinin ve bağlantılarının ulaştığı noktaları ifade etmektedir.

TESPİTLER

1. Kütüphane kataloğunda risâlenin yazarı, "Muhammed bin Muhsin bin Muhammed Beğşehrî" olarak verilmesine rağmen risâlenin bitişini gösteren kayıttan ("temme et-takrîru") hareketle halk arasında "Memiş Efendi" olarak bilinen Muhammed b. Mustafa b. İsa (d. 1198/1784-ö. 1269/1852)'ya ait olduğu ortaya çıkarılmıştır.

2. Bu kayıta “Kara Hisar”da yazdığını belirttiği risâlesinin Memiş Efendi'nin yaşadığı yerler dikkate alındığında bugünkü Konya Bozkır ilçesindeki “Karacahisar” köyü olduğu ve risâlesini yazdığı tarihte (1235/1820) otuz beş yaşında olduğu tespit edilmiştir.

3. Risâle, fihristte *İsti'âre Tercümesi* olarak gösterilmesine rağmen bitiş kaydından medrese için hazırlanmış bir şerh/hâşiye olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

4. Unvan sayfasından başlayarak bütün derkenârlarında ve son sayfasında başka bir elden çıkan *hâşiyeler* ile bunların da üstlerine eklenen *ta'likâtın* “Adanavî Şeyh Mustafa Efendi” adında bir öğrenci tarafından “imtihân hâşiyesi” olarak risâleye eklendikleri ortaya çıkarılmıştır.

4. Risâlede isti'ârenin toplam yirmi beş başlık altında incelendiği görülmüş, bu başlıklardan da hareketle metin, bazı kelimelerde (ba'd, nazm gibi) isti'âre, Seyyid Şerif Cürcânî, 'İsâm gibi alanın önemli belâgat âlimlerine göre isti'âre türleri, isbât, edâtların kullanımı, “terşih” ve “mülâyim”i bakımından kapalı isti'âre türü ve Kazvînî'nin görüşleri gibi altı temel kesite ayrılmıştır.

5. Risâlenin, diğer isti'âre çalışmalarında görülen *istishâd* türündeki misâlleri (on âyet, bir hadis, bir şiir, on üç kelime/kelime grubu) naklettiği ve örnekleri çoğaltmak yerine var olan üzerinde tartışma ve düşünme metodunu kullandığı görülmüştür.

6. Risâlenin (şerh/hâşiye/ta'likât katmanları) Seyyid Şerif Cürcânî, Sekkâkî, Kazvînî ve 'İsâm'a ait isti'âre metinlere dayandığı ve bundan dolayı bu metinlerle bağıntılı düşünülmesi ve sonrası ile de ilgisinin kurulması gerektiği anlaşılmıştır.

Metnin günümüz alfabesine aktarımında uygulanan yöntemler

1. Transkripsiyonlu metinde yer alan düz punto ile gösterilen (italik değil) kısımlar asıl Memiş Efendi'nin şerh metnine işaret etmektedir.
2. Transkripsiyonlu metindeki **koyu puntolu** kısımlar, elyazmasında kırmızı mürekkeple belirtilen başlıkları göstermektedir.
3. Transkripsiyonlu metinde parantez içinde ve *italik* (...) olarak gösterilen ibareler Mustafa Efendi tarafından yapılan hâşiyeleri göstermektedir.
4. Hâşiyelerin bazı kısımlarına Mustafa Efendi tarafından yeni bir hâşiyeye (ta'likât) düşürüldüğünü gösterir işaret hâşiyeye içindeki (yani parantez italik yazı) iki çizgi arasındaki " -...- " işareti ile belirtilmiştir.
5. Mustafa Efendi'nin üstünü çizdiği kelimeler ve ibareleri, transkripsiyonlu metinde altları çizilerek gösterilmiştir.
6. Hâşiyede kısmında, Mustafa Efendi'nin yaptığı düzeltmeleri belirtmek için kullandığı "صح" (sahha/sah: düzeltildi) harfleri, "**şahh**" şeklinde aktarılmıştır.
7. Hâşiyede kısmında bulunan "منه" (ondan) şeklinde şârihe ve metnine işaret eden ibâre, "minhu" şeklinde gösterilmiş ve dipnotla da belirtilmiştir.
8. Metinde tarafımıza ait olan tasarruflar, köşeli parantez [] ile gösterilmiştir. Bunlar cümle içinde unutulmuş ekleri ya da ciltlenirken sayfa kenarlarında traşlanan kısımları tamamlamak için yapılmıştır.

METİN²⁹

/126^a/1 *Ey birâder zühur oldı gün gibi mâhiyyetüñ*

Hîç birine beñzemezsın yetmiş iki milletüñ

2 *Ƙavlühü te‘âlâ* ³⁰ *فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا*

3 *Sebk-i sâmirîden halk olan hayvân veled-i baƘaraya teşbîh olundında* şekilde veled-i baƘara cinsinden iddi‘â olundu müşebbehün bihe dâl olan ‘iclen lafz[1] 4 müşebbeh olan hayvân-ı mefhûm için isti‘âre olundu müşebbehün bih olan ‘iclen zîkr olundu müşebbeh olan hayvân-ı mefhûm murâd olundu şaħh

5 *Ƙavlühü te‘âlâ* ³¹ *قَدْ أَفْلَحَ مَنْ بَرَّيَ*

6 *TaħaƘƘuƘ-ı vuƘu‘nâ binâen eflâħa fî'l-müstakbel eflâħa fî'l-mâziye teşbîh eyledi eflâħa fî'l-müstakbel eflâħa fî'l-mâzi cinsinden iddi‘â eyledi eflâħa 7 fî'l-mâzi eflâħa fî'l-müstakbelde isti‘âre eyledi ħâricde müşebbehün bih mevzûc olan eflâħa fî'l-mâzi zîkr eyleyüp müşebbeh olan eflâħa fî'l-8 müstakbel murâd eyledi bu isti‘âre isti‘âre-i muşarraħadur bundan soñra ‘alâħa-i müşâbehet vâsıtasıyla yuflîhu ma‘nâsına olan eflâħanı 9 eflâħiye müştak eyledi yuflîhuyı murâd eyledi bu isti‘âre isti‘âre-i tebe‘iyye dür*

10 *Ƙavlühü ‘ş-şâ‘ir* ³² *وسالت بأعناق المعطي الأباطح*

11 *Şâ‘ir âbâtiħde vâki olan seyr-i ebl seylân-ı mâye teşbîh eyledinde sür‘atde ve lînde ve selâsetde seyr-i ebl seylân-ı mâ’ 12 cinsinden iddi‘â eyledi seylân-ı mây seyr-i ebl için isti‘âre eyledi ħâricde müşebbehün bih dâl olan seylân zîkr müşebbeh olan 13 seyr murâd bu isti‘âre muşarraħadur bundan soñra beynlerinde olan ‘alâħa vâsıtasıyla seyr ma‘nâsına olan seylândan sâlet müştak 14 olundu sâret murâd olundu bu isti‘âre-i tebe‘iyye dür*

²⁹ Arapça unsurların kontrolü, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arapça okutmanı Emine Ersöz tarafından yapılmıştır.

³⁰ *fe aħrace lehüm ‘iclen*: “(Sâmiri) onlar için böğürmesi olan bir buzağı heykeli ortaya çıkardı.” Tâ Hâ 20/88.

³¹ *Ƙad eflêħa men tezekkâ*: “doğrusu arınan, felah bulmuştur” [A‘lâ 87/14](#).

³² *vesâlet bi‘anâħ el-maħiy el-âbâtiħ*: “ve dereler, develerin boyunlarıyla birlikte aktı”. Kuseyyir ‘Azze’nin mısraı. Geniş bilgi için bk. Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, (İstanbul: Litera, 2008), s. 75, dipnot 30.

15 *Qavlühü te'ālā* ³³ *واشْتَعَلَّ الرَّأْسُ شَيْبًا*

16 Allahu 'azîmü'ş-şān hikāye-i şu'arātda olan işti'ālü'ş-şeyb işti'ālü'n-nāra teşbîh eyledinde şur'ete inbisātda işti'āl fî'ş-şeyb 17 işti'āl fî'n-nār cinsinden iddi'ā eyledi işti'āl fî'n-nār işti'āl fî'ş-şeyb için isti'āre eyledi hāricde müşebbehün bih 18 dāl olan işti'āl fî'n-nār zıkr eyledi işti'āl fî'ş-şu'arāta eyledi

19 *Qavlühü te'ālā* ³⁴ *فَأَتَتْطَلَّهُ أَلٌ يُرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَرِيبًا*

20 'Adāvet-i hūznūn iltikāf üzerine tertîbi sillet-i gā'iyyenūn iltikāf üzerine terettübüne teşbîh olundu terettüb-i muṭlaqada ba'd-21 ü'l- iltikāf-ı huşülde terettüb-i hūzn-i 'adāvet terettüb-i sillete gā'iyye cinsinden 'iddi'ā olundu terettüb-i sillete gā'iyye terettüb-i hūzn-i 'adāvet 23 için isti'āre olundu bu isti'āre 'aşliyyedür bundanşoñra beynlerinde olan 'alāka vāsıtasıyla terettüb 'alā gā'iyyenūn (müşebbeh terettüb-i 'adāve ve'l-hūzn müşebbehün bih terettüb-i sillet-i gā'iyye) 23 üzerine delālet için mevzū olan lām terettüb-i hūzn-i 'adāvet için isti'māl olundu bu isti'āre tebe'iyye dūr

24 ³⁵ *نطق الحَال*

25 Delālet nuṭka teşbîh oldı İzāh-ı ma'nāda delālet nuṭk cinsinden 'iddi'ā olundu nuṭka delālet için isti'āre olundu naṭaka zıkr 26 olundu delālet murād olundu beynlerinde olan 'alāka vāsıtasıyla delālet ma'nāsına olan naṭakadan nuṭikat müştak kılmı delālet-i vāzıha 27 murād olundu evvel aşliyye şānī tebe'iyyedür ammā 'inde's-Sekkākī naṭakatü'l-hāl insān-ı mütekellim teşbîh olundu ifāde-i merāmda insān 28 cinsinden 'iddi'ā olundu hāl insān için isti'āre olundu hāricde müşebbeh olan hāl zıkr olundu müşebbehün bih olan insān-ı mütekellim 29 murād olundu bu mekniyyedür bundanşoñra müşebbehün bihūn mülāyimi olan naṭaka kendine izāfet ile remz ü işāret olundu bu taḥyīliyye

30 ³⁶ *رَأَيْتَ اسْمًا يَوْمِي*

31 Mütekellim recul-ı şucā'ı hayvān-ı müfterise teşbîh eyledi şecā'ate cür'etde recul-i şucā'ı hayvān-ı müfteris cinsinden 'iddi'ā eyledi 32 lafz-ı esedi

³³ *veşte'ale'r-re'su şeyben*: "Saçım sakalım ağardı" Meryem 19/4.

³⁴ *Feltekātahū ālu Fir'avne li yekūne lehun 'aduvven ve hazenen*: "Nihayet Firavun ailesi kendilerine düşman ve üzüntü kaynağı olacak olan o çocuğu bulup aldı." el-Kasas 28/8.

³⁵ *Naṭakatü'l-hāl*: "Hāl söyledi" anlamında Arapça bir ibāre.

³⁶ *Ra'eytü eseden yermē*: "Bir aslanın vurduğunu gördüm" anlamında Arapça bir ibāre.

recul-i şucâ' için isti'âre eyledi hâricde esedi zikr eyledi yermî qarînesiyle recul-ı şucâ'ı 33 murâd eyledi Muştafâ)

/126^b/ Bismillâhirrahmânirrahîm

1 **Beyân-ı isti'âre ba'd** (1 *İşbu isti'âre ba'd kelimesi* 2 *zarf-ı mekân ma'nâsında haqîkate* 3 *zarf-ı zamân ma'nâsında mecâz* 4 *dîn-i mezhebe mebnîdür **şahh** minhu*) Zamândan ber kaç'a mekândan kaç'iyye teşbîh olundına 2 şümül-i ihâtada teşbîhde mübâlağa olundu zamândan ber kaç'a mekândan ber kaç'a cinsinden 3 iddi'â olundu müşebbehün bih dâl olan (1 *ba'd kelimesi zikr olundu **şahh***) mekândan kaç'a zamândan ber kaç'a mefhûm için 4 isti'âre olundu müşebbehün bih dâl olan ba'd kelimesi zikr olundu zamândan ber-kaç'a murâd (*ma'nâsı*) 5 olundu **Beyân-ı isti'âre lafzû'n-nazm** Tertîb nazma teşbîh olundu 6-nda cem' ve taşşilde tertîb nazm cinsinden iddi'â olundu ke'enne müşebbehün bih dâl olan 7 nazm lafzı tertîb-i mefhûm için isti'âre olundu müşebbehün bih dâl olan nazm lafzı zikr 8 olundu tertîb-i mefhûm murâd olundu isti'âre-i aşliyye oldı bu isti'âreye 9 bin'âen tertîb-i mefhûmundan müste'âr olan nazmdan nazamet fi'li müştak kılındı mışra 10 maşdarına bin'âen tebbet ma'nâsı murâd olundu isti'âre-i tebe'iyye oldı **Beyân-ı isti'âre** 11 **lafzû'l-ferâ'idi'l-mesâ'il hakezâ** Mesâ'il ferâ'ide teşbîh olundında maqbûliyyede 12 mergûbiyyede teşbîhde mübâlağa olundu iddi'â olund[ı] ki mesâ'il ferâ'id cinsinden 13 devrihu müşebbehün bih dâl olan ferâ'id lafzı mesâ'il mefhûmı için isti'âre oldı 14 hâricde ferâ'id lafzı zikr olundu mesâ'il mefhûmı murâd olundu isti'âre-i aşliyye oldı 15 **Beyân-ı isti'âre li natakatı li mefhûmi dellet hakezâ** Delâlet-i nataka nâtika teşbîh 16 olundında ifâd[e]-i merâmda teşbîhde mübâlağa olundu delâlet-i nuṭṭ nâṭıkuñ 17 cinsinden iddi'â olundu ke'enne müşebbehün bih dâl olan lafz-ı nuṭṭ delâlet mefhûmı 18 için isti'âre olundu ke'ennehu nuṭṭ zikr olundu delâlet mefhûmı murâd olundu 19 isti'âre-i aşliyye oldı bu isti'âreye teb'an delâlet mefhûmından müste'âr olan 20 nuṭṭ maşdarından natakat fi'li müştak kılındı maşdarına teb'an dâl ma'nâsı 21 murâd olundu isti'âre-i tebe'iyye oldı **Beyân-ı isti'âre fî lafzî'l-ıḩkûd** 22 **fî'l-fuşûl hakezâ** Fuşûl-ı şelâşe ıḩkûd-ı şelâşeye teşbîh oldında **isti'mâlde** (1 *nefâyisi isti'mâlde **şahh***) /127^a/ 1 teşbîhde mübâlağa olundu fuşûl ıḩkûd-ı şelâse cinsinden iddi'â olundu müşebbehün bih 2 dâl olan ıḩkûd-ı şelâse lafzı fuşûl-ı şelâse mefhûmı için isti'âre olundu hâr-3icde ıḩkûd-ı şelâse lafzı zikr olundu fuşûl-ı şelâse mefhûm murâd olundu isti'â-4re-i aşliyye oldı **Ta'birü'l-isti'âre fî'l-hey'eti 'alâ mesleki ba'z-5i'l-muḩakḩkîkîni** (1 *Ba'zı muḩakḩkîkîni-kadîmüñ* 2 *şindinde yunâdî hey'eti* 3 *nâdî hey'eti medlûline teşbîh* -1 *nâdî hey'eti med[lû]lli zamân-ı* 2 *mâzîdür yunâdî hey'et-i medlûli* 3 *zamân-ı müstaḩbeldür minhu **şahh***- 4 *olundu kendilerinden bir şey taḩakḩkuḩ itmekde* 6

hey'et-i evveli hey'et-i sâni 7 cinsinden iddi'â 8 olundu nâdi hey'eti 9 yunâdi hey'eti mefhûm 10 için isti'âre-i 11 aşliyye oldu bu isti'âre 12 teb'an yunâdi mâddesi 13 hey'eti mecmû'ı nâdi 14 mâddesiyle hey'et-i mecmû'ı 15 teşbih olundu za[mân K] 16 ile taqîd-i hads ifâ[de] 17 itmekde evveli sâniye 18 cinsinden iddi'â 19 olundu nâdâ mâddesiyle hey'eti 20 mecmû'ı yunâdi mâddesiyle hey'et-i 21 mecmû'ı mefhûmıçün isti'âre 22 olund[ı] nâdâ diger olundu 23 andan yunâdi 24 ma'nâsı kaşd 25 olundu **şahh şahh şahh**) Yunâdi hey'eti nâdi hey'eti medlûlüne teşbih olundunda tahakkuk-ı (1 nâdâ fi'l-i mâzîsinün maşdarı nedâfi'l-mâzî 2 yunâdi fi'l-i muzâri'nün maşdarı nedâfi'l-müstakbel 3 bu fi'de isti'âre hey'eti cihetdendir güyâ 4 nedâ fi'l-müstakbel nedâ fi'l-mâzîye teşbih olunur 5 neda taḥaqquḳ-ı vukû'da nedâ fi'l-müstakbel nedâ fi'l-mâzî 6 cinsinden iddi'â olundu ke'enne nedâ fi'l-mâzî 7 lafzı nedâ fi'l-müstakbel mefhûmıçün isti'âre-i 8 aşliyye oldu bu isti'âreye teb'an 9 yunâdi mâddesi ile hey'et-i mecmû'ı 10 nâdâ mâddesi ile hey'et-i mecmû'ına 11 teşbih olundu zamân ile müfîd-i 12 hadîsi ifâdede nâdâ mâddesi ile 13 hey'et-i mecmû'ı yunâdi mâddesi ile 14 hey'et-i mecmû'ı mefhûmı için 15 isti'âre olundu nâdâ fi'li 16 zikr olundu andan yunâdi mâdde-17si ile hey'eti mecmû'ı mefhûmı 18 kaşd olundu min ciheti heyyeti 19 isti'âre-i tebe'iyye oldu 20 bu isti'âre imtiḥân ḥâşiyyesi 21 Aṭanavî Şeyḫ Muşafâ efendi 22 elḥamdülillâhillezi ref'ü'l-mücâz minhü 23 üzerine taḥrîr etdügi ḥâşiyyeyi 24 beyân ider **şahh şahh şahh**) 6 vukû'da teşebbühde mübâlağa olundu yunâdi hey'eti medlûli nâdi hey'eti medlûl[i] 7 cinsinden iddi'â olundu müşebbehün bih dâl olan nâdi hey'eti yunâdi hey'eti medlûli 8 mefhûmı için isti'âre olundu isti'âre-i aşliyye oldu bu isti'âreye binâen 9 nâdi hey'eti mâddesi mecmû' yunâdi hey'eti mâddesi mecmû' mefhûmı için 10 isti'âre olundu ḥâricde nâdi hey'eti mâddesi zikr olundu andan yunâdi 11 hey'eti mâddesi mecmû'ı murâd olundu isti'âre-i tebe'iyye oldu Ta'birü'l-is-12ti'âre fi'l-hey'eti 'alâ mesleki'l-13şâm Nidâ fi'l-müstakbel nidâ fi'l-mâzîye 13 teşbih olundunda taḥaqquḳ-ı vukû'da teşbihde mübâlağa olundu nidâ fi'l-müstakbel 14 nidâ fi'l-mâzî cinsinden iddi'â olundu bu teşbih teb'an nâdi hey'eti mâddesi 15 mecmû' yunâdi hey'eti mâddesi mecmû'ı mefhûmı için isti'âre olundu 16 ḥâricde nâdi hey'eti mâddesi zikr olundu andan yunâdi hey'eti mâddesi mefhûmı 17 murâd olundu isti'âre-i tebe'iyye oldu Ta'birü'l-isti'âre fi'l-hey'eti 'alâ 18 mesleki'l-cumhûri ve's-Seyyidi ve'l-mim şad³⁷ hâkezâ Nidâ fi'l-müstakbel nidâ fi'l-mâzîye teşbih 19 olundunda taḥaqquḳ-ı vukû'da teşbih mübâlağa olundu nidâ fi'l-müstakbel 20 nidâ fi'l-mâzî cinsinden iddi'â olundu müşebbehün bih dâl

³⁷ Mim sad (مص) harfleri, bab ve başlık esasına göre sistematik kitap yazarı anlamındaki "musannifin" kısaltmasıdır (İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006), II, 2150.

olan nidâ fî'l-mâzî nidâ 21 fî'l-müstakbel mefhûmı için isti'âre olundu isti'âre-i ašliyye oldu 22 bu isti'âreye teb'ân nidâ fî'l-müstakbel mefhûmından müste'âr olan nidâ fî'l-mâzîden /127^b/ 1 nâdî fî'li müştak kılındı maşdarına teb'ân yunâdî mefhûmı murâd olundu 2 isti'âre-i tebe'iyeye oldu Ta'birü'l-isti'âreti fî'l-mâddeti 'alâ mesleki 3 ba'zî'l-muḥakḳıķine fî³⁸ ḳavlihi te'âlâ ^{قَبِيْرُهُمْ وَعَذَابِ أَلِيْمٍ} 39 İnzâr mâddesi med4-lülü beşşir mâddesi medlûline teşbîh olundunda ifâde-i merâmnda ve i'lâmnda inzer 5 mâddesi medlülü beşşir mâddesi medlülü cinsinden iddi'â olundu müşebbehün bih 6 dâl olan beşşir mâddesi medlülü inzer mâddesi medlülü için isti'âre olundu 7 isti'âre-i ašliyye oldu bu isti'âreye teb'ân beşşir mâddesi hey'eti mecmûcı inzer 8maddesi hey'et-i mecmûcı mefhûmı için isti'âre olundu ḥâricde beşşir mâddesi 9 zıkr olundu inzer hey'eti mâddesi (1 mefhûmı *ṣaḥḥ*) murâd olundu isti'âre-i tebe'iyeye oldu Ta'bir 10ü'l-isti'âreti fî'l-mâddeti 'alâ mesleki'l-cumhûri ḥâkezâ İnzâr tebşîre teşbîh 11 olundunda ifâde-i i'lâmnda teşbîhde mübâlağa olundu inzâr tebşîr cinsinden 12 iddi'â oldu ke'enne müşebbehe dâl olan tebşîr lafzı inz(âr) mefhûmı için isti'âre 13 olundu tebşîr lafzı zıkr olundu inzâr mefhûmı ıcre murâd oldu 14 isti'âre-i ašliyye oldu bu isti'âreye teb'ân inzâr mefhûmından müste'âr olan 15 tebeşşir maşdarından beşşir fî'l[i] müştak kılındı maşdarına teb'ân inzâr ma'nâsı murâd oldu 16 isti'âre-i tebe'iyeye oldu Ta'birü'l-isti'âreti fî't-teşbîhi 'alâ mesleki 17 'adli'l-milleti ve'd-dîni ḥâkezâ fî hezmi'l-emîri'l-cündi⁴⁰ Hezmuñ emîre 18 nisbeti hezmuñ cünde nisbetine teşbîh olundunda hezme sebebde hezmuñ emîre 19 nisbeti hezmuñ cünde nisbeti cinsinden iddi'â olundu ke'enne hezmuñ cünde 20 nisbeti hezmuñ emîre nisbeti mefhûm için isti'âre olundu isti'âre-i 21 ašliyye oldu bu isti'âreye teb'an hezmu'l-emîri'l-cündide olan hezm şîğa22-sınuñ (-sına) dâl olduğı hezm-i cünd hezm-i emîr mefhûmı için isti'âre olundu /128^a/ 1 ḥâricde hezmuñ cünde nisbetine dâl olan hezm şîğası zıkr olundu 2 emîr nisbetine dâl olan hezm şîğası murâd oldundu isti'âre-i tebe'iyeye oldu 3 Ta'birü'l-isti'âreti fe'l-yettaķi fî'n-nisbeti 'alâ mesleki ba'dî'l-muḥakḳıķine ve ḳādî 'adli'l-milleti ve'd-dîni fî şüreti'l-iḥtilâfi 5 ḳavlihi 'aleyhi's-selâm ^{مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَدًّا فَلْيَبْتَوُاْ مُتَعَدًّا مِنَ النَّارِ} 41 Yetebeve şîğasınuñ 6 medlülü olan nisbete iḥbâriyye fe'l-yetebeveve şîğasınuñ medlülü olan nisbete 7 inşâ'iyeye teşbîh olundunda vücûd-ı lüzûmda teşbîhde mübâlağa

³⁸ Metinde “fî'l-ḳavlihi” şeklinde geçmektedir. Ancak Arapçada isim tamlaması başına el takısı almaz. Bu da tamlamanın başındaki harf-i tarif sehven yazılmış olmalıdır. Doğrusu “fî ḳavlihi”dir.

³⁹ Fe beşşirhum bi 'azâbin elim: “Onları elim bir azapla müjdele” Âli İmrân 3/21.

⁴⁰ hezmi'l-emîri'l-cündi: “komutanın hezime uğraması” anlamında Arapça ibâre.

⁴¹ Men kezebe 'aleyye müte'ammiden fel-yetebeveve maḳ'adehü mine'n-nâri: “Kim benim adıma kasten yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın” Hadis-i şerif, Buhârî, İlim, 38.

olundu 8 yetebevve şîğasının medlûli olan nibsete ihbâriyye fe'l-yetebevve şîğasının 9 medlûli olan nisbete inşâ'yye cinsinden iddi'â olundu nibset-i inşâ'yye 10 nisbet-i ihbâriyye için isti'âre olundu isti'âre-i aşliyye oldu bu 11 isti'âreye teb'an nisbet-i inşâ'yye dâl olan fe'l-yetebevve şîğası zîkr olundu 12 nisbet-i ihbâriyye dâl olan yetebevve ma'nâ murâd olundu isti'âre-i tebe'yye oldu 13 **Beyân-ı isti'âreti nisbeti'l-ihbâri fi'l-inşâ'yye hâkezâ mâte filânun** 14 **rahimehullâh**⁴² Li yerhame şîğasının medlûli olan nisbet-i inşâ'yye rahime şîğa-15sının medlûli olan nisbet-i ihbâriyyeye teşbîh olundunda taḥakkük-ı vuḡû-da 16 ve mutâbaḡa-i ḡuşûlde li yerhame şîğasının medlûli olan nisbet-i inşâ'yye rahime 17 şîğasının medlûli olan nisbet-i ihbâriyye cinsinden iddi'â olundu nisbet-i 18 ihbâriyye nisbet-i inşâ'yye mefhûmı için isti'âre olundu bu isti'âre-i 19 aşliyye oldu bu isti'âreye teb'an rahime şîğasının medlûli olan nisbet-i 20 ihbâriyye dâl olan rahime li yerhame şîğasının medlûli nisbet-i inşâ'yyeye 21 dâl olan li yerhame mefhûmı için isti'âre olundu ḡâricde nisbet-i ihbâriyyeye 22 dâl olan rahime şîğası zîkr olundu nisbet-i inşâ'yyeye dâl olan li yerhame şîğa-23sı mefhûm murad olundu isti'âre-i tebe'yye oldu **Ta'birü'l-isti'âreti fi'l-ḡurûfi /128^b/ 1 fi ḡavlihi te'âlâ** **وَأَصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ**⁴³ İsti'lâ-i muṡlaḡ zarfiyye-i muṡlaḡiyye[ye] teşbîh 2 olundunda tertîb-i muṡlaḡda teşbîhde mübâlaḡa olundu isti'lâ-i muṡlaḡ zarfiyye-i 3 ṡalaḡa cinsinden iddi'â olundu ke'enne müşebbehün bih dâl olan zarfiyye-i muṡlaḡa isti'lâ-i 4 muṡlaḡ mefhûm için isti'âre olundu ke'enne zarfiyye-i muṡlaḡa zîkr olundu isti'lâ-i 5 muṡlaḡ murâd olundu isti'âre-i aşliyye oldu bu isti'âre teb'an isti'lâ-i cüz'yye zarfiyye-i 6 cüz'yye teşbîh olundunda tertîbde (*tertîb-i cüz'yyede*) teşbîhde mübâlaḡa olundu isti'lâ-i cüz'i 7 zarfiyye-i cüz'yye cinsinden iddi'â olundu müşebbehün bih (*bi'l-muṡābaḡa*) dâl olan zarfiyye-i cüz'yye isti'lâ-i 8 cüz'î mefhûm için isti'âre olundu ḡâricde zarfiyye-i cüz'yyeye dâl olan 9 fi lafz[ı] (*1 isti'lâ-i cüz'î mefhûm için 3 isti'âre olundu 4 müşebbehün bihe dâl olan fi 5 kelimesi zîkr olundu 6 andan isti'lâ-i cüz'i ma'nâsı 7 ḡaşd olundu ṡaḡḡ ṡaḡḡ*) zîkr olundu isti'lâ-i cüz'yyeye dâl olan 'Alî merhûm⁴⁴ murâd olundu 10 isti'âre-i tebe'yye oldu **Ta'birü'l-isti'âre et-tebe'yye fi'l-ḡurûfi fi ḡavlihi** **وَحَزَنًا فَيُزَعُونَ أَلَّا فَيُزَعُونَ لَيْكُونَ لَهُمْ عَذَابًا وَحَزَنًا**⁴⁵ **hâkezâ** Fi'linden maṡlûn olmayan 12 şey'-i muṡlaḡa fi'l-i muṡlaḡ üzerine tertîbi ta'lîl-i muṡlaḡ ḡarziyyeye teşbîh 13 olundunda tertîb (*-i muṡlaḡda*) de ve ṡalebden

⁴² "Allah rahmet etsin" anlamında Arapça ibâre.

⁴³ ve le uşallibennekum fî cüzün naḡli: "mutlaka sizi hurma dallarına asacaḡım" Tâ Hâ 20/71.

⁴⁴ Âyette Musa'ya inandıkları için Firavun'un hurma dallarına astırmakla tehdit ettiḡi büyüçülerle, Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul ettiḡinden eziyetlere maruz kalan Ali eşleştirilmiştir.

⁴⁵ Felteḡataḡû âlu Firavne li yekûne lehum 'aduvven ve ḡazenen: "Nihayet Firavun ailesi kendilerine düşman ve üzüntü kaynaḡı olacak olan o çocuḡu bulup aldı" el-Kasas 28/8.

şoñra huşulde teşbîhde mübâlağa olundı fi'clinden 14 olmayan şey'-i mutlakıñ fi'cl-i mutlak üzzerine tertîbi ta'âlî-i mutlakı ğarziyye cinsinden 15 iddi'â olundı ke'enne müşebbehün bih dâl olan ta'âlî-i mutlakı-i 'arziyye fi'clinden mañlûb 16 olmayan şey'-i mutlakıñ fi'cl-i mutlak üzzerine tertîbi mefhûm için isti'âre olundı 17 müşebbehün bih dâl olan ta'âlî-i mutlakı-i 'arziyye zıkr olundı andan fi'clinden mañlûb olmayan 18 şey'-i mutlakıñ fi'cl-i mutlak üzzerine tertîbi mefhûm murâd olundı isti'âre-i 19 aşliyye oldı bu isti'âreye teb'ân iltikâtdan mañlûb olmayan hüzn-i 'adâvetüñ 20 iltikâf üzzerine tertîbi ta'âlî-i cüz'iyye teşbîh olundında talebden şoñra 21 huşulde teşbîhde mübâlağa olundı iltikâtdan mañlûb olmayan hüzn-i 'adâvetüñ 22 iltikâf üzzerine tertîbi ta'âlî-i cüz'iyye-i 'arziyye cinsinden iddi'â olundı müşebbehün bih 23 dâl olan lâm-ı ta'âlîyye-i 'arziyye iltikâtdan mañlûb olmayan hüzn-i 'adâvetüñ (*be-medde 'd-dâl*)/129^a/ 1 iltikâf üzzerine tertîb-i mefhûm için isti'âre olundı ta'âlî-i 'arziyyeye dâl 2 olan lâm-ı ta'âlî zıkr olundı hüzn-i 'adâvetüñ iltikâf üzzerine tertîbi mefhûm 3 murâd olundı Ta'birü'l-isti'âreti el-ħaķķiyye 'inde's-Sekkâķi 'alâ taķķdîri 4 kevnî'l-müşebbehün bih muħaķķiķan ħissen hâkezâ Nahv-i رأيت اسدا يرمى 5 ياخود في الحمام⁴⁶ ya'ni recul-i şucâ' esede teşbîh olundında iħlâķda⁴⁷ recul-i 6 şucâ' esed cinsinden iddi'â olundı müşebbehün bih dâl olan esed lafzı 7 recul-i şucâ' mefhûmı için isti'âre olundı ħâricde müşebbehün bih dâl 8 olan esed lafzı zıkr olundı recul-i şucâ' murâd olundı isti'âre-i 9 aşliyye oldı **Ve ta'birhâ İzâ 'alâ taķķdîr kevnî'l-müşebbehi muħaķķiķan 'aķlan 10 hâkezâ** Ķavlühü te'âlâ اهديننا الصراط المستقيم⁴⁸ Dîn şırâf-ı müstaķîme teşbîh olundı 1 lnda mañlûb-ı vuşulde sebebde dîn-i ħaķķ (*şırâf-ı*) müstaķîm cinsinden iddi'â olundı 12 müşebbehün bih dâl olan şırâf-ı müstaķîm lafzı dîn-i ħaķķ mefhûm için isti'âre 13 olundı ħâricde şırâf-ı müstaķîm lafzı zıkr olundı dîn-i ħaķķ mefhûm 14 murâd olundı isti'âre-i aşliyye oldı muşarraħa oldı Ta'birü'l-isti'âreti 15 'alâ taķķdîri kevnî'l-lafzı'd-dâli 'ale'l-teşriħi el-bâķiyyeti 'alâ remzi'l-16 ħaķķiķiyyi hâkezâ 'Uhud cebele teşbîh olundında bir şeyi bir şey'e rabta vesîle 17 olmaķda 'uhuda cebel cinsinden iddi'â olundı müşebbehün bih dâl olan cebel 18 lafzı zıkr olundı 'uhud mefhûmı için isti'âre olundı ħâricde 19 müşebbehün bih dâl olan cebel lafzı zıkr olundı andan (*uhud*) ma'nâsı murâd olundı 20 isti'âre-i aşliyye oldı Ta'birü'l-isti'âreti 'alâ taķķdîri kevnihî 21 müste'ârun minh mülâyimi'l-müste'âr li mülâyimi'l-müste'ârun leh hâkezâ Vüşûķ bi'l-'uhüd 22 temessük bi'l-cebele teşbîh oldında mañlûba ve vuşüle sebebde vüşûķ 23 bi'l-'uhüd temessük bi'l-cebelüñ cinsinden iddi'â olundı

⁴⁶ Ra'eytü eseden yermî yâħūd fî'l-ħammâmi: "Bir aslanın vurduğunu gördüm yahut hamamda (bir arslan gördüm)" anlamında Arapça bir ibâre.

⁴⁷ Metinde "اهلاك" şeklinde geçmektedir.

⁴⁸ İhdinâ ş-şırâte'l-mustaķîm: "Bizi doğru yola eriştir" el-Fatiha 1/6.

ke'enne müşebbehün bih /129^b/ 1 dāl olan temessük bi'l-cebel vüṣūḳ bi'l-
 ʿuhūd mefhūmı için isti'āre olundu ke'enne 2 müşebbehün bih dāl olan i'tiṣām
dāl olan temessük bi'l-cebel vüṣūḳ bi'l-ʿuhūd mefhūmı 3 için bi'l-cebel zıkr
 olundu vüṣūḳ bi'l-ʿuhūd murād olundu isti'āre-i ʿaṣliyye oldu 4 bu isti'āre tebeʿān
 vüṣūḳ bi'l-ʿuhūd mefhūmundan müsteʿār olan i'tiṣām maṣdarından 5
 vaʿtaṣamū emri müştak kılındı maṣdarına tebeʿān şükūven maʿnāsı murād
 olundu 6 isti'āre-i tebeʿiyye oldu **Taʿbīrū'l-isti'āreti'l-mekniyyeti't-**
temsīliyyeti ʿinde's-selefi 7 hākezā ḳavlühü teʿālā ⁴⁹أَقْرَبُ حَقِّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ
 kelimetü'l-ʿazābına dāl olduğu dünyāda anlaruñ 8 ʿazāba müsteḥaklıklarından
 münteziʿ hey'et-i zihinde anlaruñ ʿahîretde nāra dāḫil 9 olmalarından münteziʿ
 hey'ete teşbîh olundunda taḥaḳḳuḳ-ı vuḳūda müşebbehün bih dāl olan 10
 hey'et-i evveli hey'et-i şāniye cinsinden iddiʿā olundu zihinde müşebbehün bih
 dāl olan 11 efemen ḥaḳḳa ʿaleyhi kelimetü'l-ʿazābi zıkr olundu yine müşebbeh
 murād oldu zihindeki 12 müşebbehün bihüñ mülāyim olan efānet tenekḳuz min
 fi'n-nār ile zihindeki isti'āreye 13 remz işāret oldu **Taʿbīrū'l-isti'āreti'l-**
mekniyyeti'l-müfredeti ʿalā mezhebi 14's-selefi hākezā **Ḳavlühü naṭaḳatü'l-**
ḥāl(de) ḥāl zihinde muzmer ṣaḥṣ-ı insāniyyeye (1 Zihinde ḥāl bir ṣaḥṣ-ı 2
insāniyye teşbîh olundu 3 ifāde-i merāmda ḥāl ṣaḥṣ-ı 4 insānī cinsinden iddiʿā
5 olundu zihinde ṣaḥṣ-ı 6 insānī lafzı ḥāl mefhūmı 7 için isti'āre olunup 8 bu
isti'āre zihinde ṭayy 9 olundu ḥāricde ḥāl 10 zıkr olundu yine ḥāl murād 11
olundu neden bilelüm zihinde ḥāl ṣaḥṣa teşbîh olunup 12 ṣaḥṣ-ı insānī lafzı ḥāl
mefhūmiçün müsteʿār oldu 13 naṭaḳa fi'l-inūñ ḥāle isnādından bilmedük zīrā 14
ḥāl nuṭḳ itmez ṣaḥṣ-ı insānī nuṭḳ ider 15 bu isnād mecāz-ı aḳlī isti'āre-i 16
taḥyīleyye ve isti'āre-i mekniyyenūñ 17 ḳarīnesidür) teşebbüh olundunda
 istiʿfāde-i maʿnāda teşebbüh mübālağa olundu 16 ḥāl ṣaḥṣ-ı insāniyye
 cinsinden (*ifāde ve*) iddiʿā olundu müşebbehün bihüñ lafzı 17 metruk
 mermüzün ileyh müşebbeh mefhūm için isti'āre olundu hezihü ṭayyoldı 18
 ḥāricde müşebbeh zıkr olundu yine müşebbehün bih murād olundu isti'āre-i
 mekniyye oldu 19 müşebbehün bihüñ mülāyim olan naṭaḳatu lafzı müşebbeh
 isnādla zihindeki isti'āre-i 20 bi'l-kināyeye remz ve işāret olundu isti'āre-i
 taḥyīliyye oldu **Taʿbīrū'l-21 isti'āreti'l-mekniyye ʿalā mezhebi's-Sekkākī**
hākezā Zihinde ḥāl 22 ṣaḥṣ-ı insāniyyeye teşebbüh olundunda istiʿfāde-i
 maʿnāda ḥāl 23 ṣaḥṣ-ı insāniyyeye cinsinden iddiʿā olundu anuñ efrādından
 bir ferd /130^a/ 1 itibār olundu müşebbehün bih dāl olan ḥāl lafzı müşebbehün
 bih iddiʿā'ı için isti'āre olundu 2 ḥāricde ḥāl lafzı zıkr olundu ḥaḳḳıḳat-i ḥāl (*1*
iddiʿāda ṣaḥṣ-ı insāna ṣaḥḥ ṣaḥḥ) murād olundu isti'āre-i mekniyye 3 oldu
 baʿdehu isti'ārede teşbîh iddiʿānuñ zihinde ḥayālūñ müntezaʿātından ḥāşıl olan

⁴⁹ Efe men ḥaḳḳa ʿaleyhi kelimetü'l-ʿazābi: "Hakkında azāb sözü gerçekleşenler" Ez-Zümer 39/19.

4 nuṭḡ-ı mevhûm nuṭḡ-ı muḥakḡkaḡa teşebbüh olundında ifâde-i ma'nâda teşebbühde mübâlağa olundu 5 nuṭḡ-ı mevhûm nuṭḡ-ı muḥakḡkaḡa cinsinden iddi'â olundu ke'enne nuṭḡ-ı muḥakḡkaḡa nuṭḡ-ı 6 mevhûm mefhûm için isti'âre olundu ke'enne nuṭḡ-ı muḥakḡkaḡa zıkr olundu nuṭḡ 7 murâd olundu isti'âre-i taḥyîliyye oldu bu isti'âreye teb'ân nuṭḡ-ı mevhûm mefhûmından (*1 mevhûm mefhûmı şahh*) 8 müste'âr olan maşdarından naṭâkatu fi'li müştak kılındı evhemet (*1 nuṭḡ-ı tevehhûmî ma'nâsı murâd 2 olundu*) ma'nâsı 9 murâd olundu isti'âre-i tebe'iyye oldu Ta'birü'l-mekniyye 'alâ mezhebi'l-Ḥatîb hâkezâ 10 Zihinde müzmer muḡadder olan hâl şahş-ı insâniyyeye teşebbüh olundu teşebbühde mübâlağa 11 olundu hâl şahş-ı insâniyye cinsinden iddi'â olundu (*1 Bu teşbîh-i iddi'â zihinde 2 bir taşarrufdur ki bu taşarrufa 3 Ḥatîb isti'âre-i bi'l-kinâye 4 tesmiye eder şahh şahh*) isti'âre-i mekniyye 12 oldu müşebbehün bihüñ mülâyim olan naṭâkatu lafzı müşebbeh isnâdiyla zihinde 13 olan isti'âre-i bi'l-kinâyeye remz ve işâret olundu isti'âre-i taḥyîliyye oldu 14 Ta'birü'l-isti'âreti'l-müfredi fi kavlihi te'âlâ ⁵⁰حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ hâkezâ 15 Kâfirlerüñ kulûbları üzerinde ḡaḡdan mâni' olan ḡalâlet-i iḡdâneşi ḡatem (*1 ḡateme şahh*) 16 teşebbüh olundında nüfûz şüretinde olan şey' nüfûzdan men'ce teşebbühde teşebbühde 17 mübâlağa olundu müşebbehün bih dâl olan iḡdâs-ı ḡalet müşebbehün bih olan ḡatem 18 cinsinden iddi'â olundu ke'enne müşebbehün bih dâl olan ḡatem lafzı müşebbeh 19 mefhûm için isti'âre olundu ke'enne ḡatem lafz zıkr olundu müşebbeh 20 olan iḡdâs-ı ḡalet ma'nâsı murâd olundu isti'âre-i aşliyye oldu 21 bu isti'âreye teb'ân iḡdâs-ı ḡalet mefhûmından müste'âr olan 22 ḡatem maşdarından ḡateme fi'li müştak kılındı maşdarına teb'ân iḡdâs-ı 23 ḡalet ma'nâsı murâd olundu isti'âre-i tebe'iyye oldu Tâ'birü'l-isti'âreti'l -/130b/ 1 mekniyye i'nni't-temsîliyye fi'l-âyeti'l-mezkûreti hâkezâ Kâfirlerüñ kulûbları 2 üzerine ḡaḡdan men' olan ḡaletüñ ḡulûlünden ḡaşıl olan hey'eti 3 özünde ḡatemüñ vukûndan ḡaşıl olan hey'ete teşebbüh olundında nüfûz şürında 4 olan şey'i nüfûzundan men'ce hey'et-i evveli hey'et-i sâniyye cinsinden iddi'â olundu 5 hey'et-i sâniyye bi'l-muṭâbaḡa dâl ḡatemallahu nazm-ı hey'et-i hey'et-i evveli mefhûmı 6 için isti'âre olundu ḡâricde hey'et-i sâniyye bi'l-muṭâbaḡa dâl olan ḡatemallahu 7 nazm-ı şerîfî zıkr olundu andan hey'et-i evveli mefhûmı murâd olundu isti'âre-i 8 temsiliyye oldu

Temme eṭ-taḡrîru bi-'avnillahi'l-mülki'l-Vehhâb 9 el-Ḳadîri 'an yedi aḡḡari't-ḡullâb Muḡammed ibn Memiş bin Muḡammed 10 el-Begşehrî fi medîneti Ḳara Ḥişâr vaḡti't-taḡşîl 11 vaḡtü'd-ḡuḡavî fi yevmi'l-eḡad mine'r-Receb sene 12 elfe ve mâ'în ve ḡams ve şeleşün

⁵⁰ Ḥatemallâhü 'alâ kulûbihim: "Allah, onların kalplerini mühürledi" el-Bakara 2/7.

1 *Az̄f̄arü'l-meniyyeti nisbet-i befulāni 'abdü'l-cumhūr*⁵¹

2 Mütেকellim *az̄f̄ar* *karîne zihinde muzmer-i muqadder* olarak *mevti teşbîh-i seb'u teşbîh* eyledi *fâhr* u *galebede mevt seb'u cinsinden iddi'â* eyledi *seb'u mevt için 3 isti'âre* eyledi *mevti zikr* eyledi *gene mevti murâd* eyledi *bu teşbîh ve isti'âre zihindedür bu isti'âre-i mekniyyedür bundanşoñra müşebbehün bihüñ mülâyimi 4 olan az̄f̄ar lafzına müşebbeh olan meniyyete izâfet ile remz ü işâret* eyledi *bu isti'âre-i taḥyîliyyedür ve ammâ 'inde's-Sekkākî 5 şâ'ir lafz-ı az̄f̄ar karînesiyle meniyyeyi seb'u cinsinden iddi'â* eyledi *biri ferd-i müte'arriḳ biri ferd-i ğayr-i müte'arriḳ ḫâricde müşebbeh ferd-i ğayr-i müte'arriḳ olan meniyyeyi zikr* eyledi *müşebbehün bih ferd-i müte'arriḳ 7 olan seb'u iddi'âyı murâd* eyledi *bu mekniyyedür bundanşoñra seb'uñ levâzımından olan ez̄f̄arı ihtirâ'* eyledi *ḫâricde müşebbehün bih olan az̄f̄ar-ı 8 muḫaḳḳıḳayı zikr* eyledi *müşebbeh olan az̄f̄ar-ı mevhümeyi murâd* eyledi *lafz-ı az̄f̄arı meniyyeye izâfet ile remz ü işâret* eyledi *9 bu taḥyîliyyedür 'inde'l-Ḥatîb az̄f̄ar karînesiyle mütেকellim zihinde muzmer olarak meniyyeyi seb'ua teşbîh* eyledi *bu teşbîh isti'âre bi'l-kināye 10 dür bundanşoñra seb'uñ mülâyimi olan az̄f̄arı meniyye için işbât* eyledi *bu işbât isti'âre-i taḥyîliyyedür Muştafâ*

⁵¹ *Halkın ölümün pençelerini bir insana nisbet etmesi.*

– Hakemli Makale –

HÜSAMEDDİN ALİ EL-BİTLİSÎ'NİN CÂMÎ'U'T-TENZÎL VE'T-TEVİL ADLI TEFSİRİNİN MUKADDİMESİ: TAHKİK VE İNCELEME

Esmâ ÇETİN

Dr., Sakarya İl Müftülüğü

esmacetiin@gmail.com

ÖZ

Hüsameddin Ali el-Bitlisî (ö. 909/1504) 15. yy. âlimlerindedir. Nurbahşiyye tarikatına mensuptur. Tasavvuf, felsefe ve tefsir alanlarında çeşitli eserler yazmıştır. Eserlerinde varlık mertebeleri (merâtibu'l-vücut) ve insan-ı kâmil olma sürecine dair meseleleri tartışmıştır. Hayatının son dönemlerinde yazdığı *Câmi'ü't-tenzil ve't-tevil* adlı tefsir eseri onun en önemli eseridir. Eserin tam bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde, eksik bir nüshası ise Bitlis-Ohin'de Şeyh Alaaddin'in özel kütüphanesinde bulunmaktadır.

Bu araştırma *Câmi'ü't-tenzil ve't-tevil* adlı tefsir eserinin mukaddimesini şekil ve muhteva açısından incelemekte; ayrıca mukaddimenin tahkikli metnini de sunmaktadır.

Anahtar kelimeler: Hüsameddin Ali el-Bitlisî, Câmi'ü't-tenzil ve't-tevil, Mukaddime, Tahkik, Nazarî-sûfî tefsir

The Muqaddimah of Husameddin Ali al-Bitlisî's Tafseer Called Jamiu't- Tanzeel wa't-Ta'wil: Critical Edition and Analysis

Husameddin Ali el-Bitlisî is a religion scholar from 15 th century. He belonged to the Noorbakhshia tariqa. He had literary works about philosophy, tafseer, sufism. He discussed the levels of being (ontology) and the process of being insan-ı kâmil (the perfect human) (psychology). His most significant work was *Jamiu't-tanzeel wa't-ta'wil* which he wrote in his late life. It has two copies. One in Suleymaniye Library, Sehîti Ali Pasha. The older manuscript is in Bitlis- Ohin Molla Alaaddin special library.

This study analyzes the muqaddimah of tafseer called *Jamiu't-tanzeel wa't-ta'wil* in terms of structure and content and it introduces ascertained text of muqaddimah.

Keywords: Husameddin Ali al-Bitlisî, Jamiu't-Tanzeel wa't-Ta'wil, the Muqaddimah, Critical Edition, Doctrinairian-mystical interpretation

GİRİŞ

Hüsameddin Ali el-Bitlisî'nin Hayatı:

Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî, Akkoyunlular Devleti'nin tebaası olarak yaşamış, Kürt asıllı bir âlim ve arif olarak bilinmektedir.¹ Kaynaklarda doğum tarihine dair bilgi bulunmamakla beraber 909/1504 tarihinde vefat ettiği² Sultan II. Bayezid (ö. 918/1512) dönemine ait bir saray defterindeki taziye kaydı ile ortaya çıkmaktadır.³ Bitlisî, Yavuz Sultan Selim döneminde Osmanlı sarayındaki siyasî görevleri ile bilinen, *Heşt behişt*'in müellifi İdris-i Bitlisî'nin (ö. 926/1520) babası⁴ ve Osmanlı saray defterdarı olarak görev yapmış olan Ebu'l-Fazl el-Bitlisî'nin⁵ (ö. 982/1574) dedesidir.

Zâhirî ve batınî ilimlerde üst bir makam sahibi olduğu söylenen⁶ Bitlisî, Kübreviyye'nin⁷ kollarından biri olan Nurbahşiyye tarikatına mensuptur⁸ ve bizzat Nurbahşiyye'nin kurucusu olan Seyyid Muhammed Nurbahş'ın (ö. 869/1464) sohbetinde yetişmiş⁹ ve tarikatta hilafet makamına kadar yükselmiştir.¹⁰ Kendi beyanlarından hareketle, Tebriz'de inşa ettirdiği

¹ Şeref Han, Şerefuddin b. Şemseddin el-Bitlisî, *Şerefnâme*, Arapça'ya çev. Muhammed Ali Avnî, Dâru İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye, [yy.-ty.], I, 351; Zekî, Muhammed Emin, *Meşahirü'l-Kürd ve Kürdistan fî'd-Devri'l-İslâmî*, Matbaatü't-Tefeyyüz el-Ehliyye, Bağdad 1945/1364, I, 171-172; Ruhanî, Baba Merduh, *Tarih-i Meşahir-i Kürd: Urefâ, Ulemâ, Üdebâ ve Şuarâ*, Şurus, 2. bs. Tahran 1382, I, 139.

² Gökbilgin, M. Tayyib, *XV-XVI Asırlarda Edirne ve Paşa Livası: Vakıflar-Mülkler-Mükataalar*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1952, No: 508, s. 480.

³ Taziye kaydına göre İdris-i Bitlisî'nin babası 909 yılı Şaban ayının 13. günü vilâyet-i Acem'de vefat etmiştir. Bu bilgi ışığında Hüsameddin Bitlisî'nin 909/1504 tarihinde vefat ettiği ortaya çıkmaktadır.

⁴ Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, haz. İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı, Ankara 1992, V, 238; Serdar, M. Törehan, *Mevlânâ Hakimüddin İdris-i Bitlisî*, Ötüken, İstanbul 2008, ss. 18-23; Bayraktar, Mehmet, *Kutlu Müderris İdris-i Bitlisî*, Biyografi, İstanbul 2006, s. 13.

⁵ Başaran, Orhan, *İdris-i Bitlisî'nin Heşt Bihîşt'inin Hatimesi (Metin-İnceleme-Çeviri)*, Basılmamış Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2000), ss. 22-24. Serdar, *İdris-i Bitlisî*, ss. 24-51.

⁶ Bursalı, Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri (1299-1915)*, Haz. Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen, Meral, İstanbul ty, I, 105.

⁷ Necmeddin-i Kübrâ'ya (ö. 618/1221) nispet edilen tarikat.

⁸ Nitekim Bitlisî'nin yazma halinde bulunan Şerh-i Gülşen-i Râz, Etvâr-ı Seb'a ve Şerhu Hutbeti'l-Beyân adlı eserlerinde, onun Nurbahşî olduğu kaydı mevcuttur. Bkz. Bitlisî, Hüsameddin Ali, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, Pertev Paşa nr. 606/14, vr. 137b; *Şerhu Hutbeti'l-Beyân*, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya nr. 1777, vr. 2a; *Etvâr-ı Seb'a*, Beyazid Devlet Kütüphanesi Veliyuddin Efendi nr. 1795/3, vr. 137b. Bu bilgi, aynı eserin Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesinde 07 Ak 164/5 arşiv numarası ile bulunan diğer nüshasında da geçmektedir. Fakat eser katalog kayıtlarına "Kelimât ve Makâlât" adı ile kaydedilmiştir. (*Etvâr-ı Seb'a*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi nr. 07 Ak 164/5, vr. 238b).

⁹ Bashir, Shahzad, "The Risâlat al-Hudâ of Muhammad Nurbakhsh (d. 869/1464): Critical Edition with Introduction", *Rivista Degli Studi Orientali*, Roma, vol. LXXV, fasc. (1-4), (2001), s. 133.

¹⁰ Bashir, Shahzad *Messianic Hopes and Mystical Visions –The Nurbakhshiya Between Medieval and Modern Islam-*, University of South Carolina Press, USA 2003, s. 168.

zaviyesinde ilim ve irşat faaliyetlerini sürdürdüğü söylenebilir.¹¹ Bazı kaynaklarda Bitlisî'nin intisap ettiği tarikatın şeceresinin Şeyh Ammâr Yâsir'e (ö. 581/1186) kadar ulaştığı¹² da ifade edilmektedir.¹³

Muhyiddin İbn-i Arabî (ö. 638/1240) mektebinin bilinmeyen fakat önemli bir takipçisi sayabileceğimiz Bitlisî'nin eserleri Ekberîlik geleneğinin yanı sıra mensubu olduğu Nurbahşî tarikatının, Meşşâî ve İşrakî geleneğinin ve 12 imam düşüncesinin de izlerini taşımaktadır. Onun eserleri farklı düşünce geleneklerinin birbiri ile irtibatını göstermesi açısından çok önemlidir.

Bitlisî, eserlerinde varlık mertebeleri ve insan-ı kâmil olma süreci (etvâr-ı seb'ayı kalbiyye) başta olmak üzere kozmoloji ve epistemoloji ile ilgili de birçok meseleyi tartışır. Bitlisî'de öncelikli olarak dikkat çeken, onun, Meşşâî ve İşrakî geleneğe ait argümanlarla ve -özellikle de- bu geleneklerin dilini kullanarak son derece felsefî ve ağıdalı bir üslup ile metafizik meseleleri yorumlamasıdır. Buradan hareketle Bitlisî'nin irfanî yorum metodunun son derece nazarî olduğu söylenebilir. Onun, bir müfessir ve mutasavvıf olarak tevârüs ettiği ilmî geleneği hangi zaviyeden yorumladığı, felsefî ve tasavvufî birikimi nasıl mezcettiği döneminin ilim diline işaret etmesi açısından da önemlidir. Bu meyanda Kâşânî'nin (ö. 736/1335) *İstîlâhât-ı sufîyye'sine* yazdığı *Şerhu İstîlâhât-ı sufîyye'si*, bazı metafizik konuları tartıştığı *Kenzü'l-hafâ* ve *Şerhu hutbetü'l-beyân* adlı eserleri, kemal yolunda kalbin geçirdiği yedi safhayı işlediği *Etvâr-ı sebâ'sı* ile nazarî-sufî tefsirin bir örneği olan ve müellifin en önemli eseri diyebileceğimiz *Câmî'u't-tenzîl ve't-tevîl* adlı eserleri öncelikli olarak dikkatimizi çekmektedir.

Bitlisî'nin, Türkiye yazma eser kütüphanelerinde nüshaları bulunduğu tespit ettiğimiz eserleri şunlardır: *Câmî'u't-tenzîl ve't-tevîl*, *el-Kenzü'l-hafî fî beyânı makâmâtî's-sûfî (Kitâbu'n-nusûs)*, *Şerhu İstîlâhâtî's-sufîyye li'l-Kâşânî*, *Şerh-i gülşen-i râz*, *Risale der Tenezzülât*, *Etvâr-ı seb'a*, *Şerhu hutbetü'l-beyân*, *Risale fî İstîlâhâtî's-sufîyye*. Bitlisî'nin, isimlerine bizzat atıfta bulunduğu halde nüshaları henüz gün yüzüne çıkmamış eserleri de

¹¹ Bkz. Bitlisî, Hüsameddin Ali, *Câmî'u't-Tenzîl ve't-Tevîl*, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa nr. 110, vr. 85b-86a.

¹² Şeref Han, *Şerefnâme*, 1, 351. Şerefnâme'de Bitlisli Ammar Yâsir'in, Şeyh Ebu Necîbuddin es-Sühreverdî'nin (ö. 563/1168) müridi ve Şeyh Necmeddün-i Kübra'nın (ö. 618/1221) da şeyhi olduğu yazılıdır.

¹³ Bitlisî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Çetin, Esmâ, "Nazarî-Sufî Tefsir Alanında Bilinmeyen Bir Âlim: Hüsameddin Ali el-Bitlisî", *Turkish Studies*, Ankara, 11/5 Winter 2016, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.8815>, ss. 159-184.

vardır. Bu eserler ise şunlardır: *Şerhu hakki'l-yakîn, Haşir risalesi, Nuru'l-hak, Risale* (keşfi hadiselerine dair).¹⁴

1. Bitlisî'nin Câmî'u't-Tenzîl ve't-Te'vîl Adlı Eseri:

Bitlisî'nin en önemli eseri, hayatının son dönemlerinde telif ettiği *Câmî'u't-tenzîl ve't-tevil* adlı tefsiridir. Bu eser, onun, ömrünü kendisine adadığı ilmî ve irfanî birikiminin zirve ürünüdür. Kur'ân-ı Kerîm'i baştan sona tefsir eden Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî, Râzî (ö.606/1210) sonrası muhakkikler döneminin önemli bir halkasıdır. Fakat kendisinden bahseden kaynaklarda onun bu değerli eseri ile ilgili çok kısa bilgiler verilmekle yetinilmiştir. Eserin varlığından bahseden kitaplar da eserin, sadece irfanî bir tefsir olduğunu söylemekle yetinmektedir.¹⁵

Bitlisî'nin, tefsirindeki telif usulünü şu şekilde özetleyebiliriz:

Eserde âyetlerin zahirî ve batınî yönü, ikili bir tasnif ile müstakil pasajlar içerisinde ele alınmaktadır. Bu meyanda âyet veya âyet grupları, öncelikle nakiller ile beyanî ve belağî açıdan yapılan yorumlarla zahirî boyutu merkeze alınarak tefsir edilmektedir. Bitlisî, âyet ile ilgili seleflerinden tevârüs ettiği rivayet ve yorumları yeterli gördüğü miktarda aktarmaktadır. O, tefsir faaliyetini yer yer ihtisar ve şerhler yapmak suretiyle de zenginleştirerek genellikle âyetin mefhum ve mesajına odaklanarak gerçekleştirmektedir. Bitlisî'nin tefsir faaliyetinde öne çıkan yönü devraldığı ilmî mirası kendi dönemine tahkik ederek taşıması ve özellikle, yorumlarını farklı ilmî disiplinlerin dil ve argümanlarını kullanarak temellendirmesidir. Rivayet müktesebatını edindiği kanallar Salebî (ö. 427/1035) ve Begavî'dir (ö. 516/1122). Aklî teviller açısından ise Razî (ö. 606/1210) ve Beydavî (ö. 685/1286) çizgisini izlemekte; Zemahşerî'den (ö. 538/1144) de istifade etmektedir.

Eserin en dikkat çeken yönü ise zahirî açıdan yorumlanan âyet ve/veya âyet grupları hakkında yapılan işarî tevillerdir. Bitlisî, bu yorumlarını "tevil ve işaret"¹⁶ başlığı altında vermekte ve eserinin hemen hemen yarısını bu yorumlara ayırmaktadır. Bitlisî'nin bu bölümlerdeki tevilleri, nazar ve keşfin birleşiminden oluşan irfanî bilgi sistemi ile üretilmiştir. Eserde geniş yer tutan nazarî-tasavvufî yorumlar, Bitlisî'nin, Meşşâîlik, İsrakîlik, Ekberîlik gibi

¹⁴ Bitlisî'nin eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Çetin, Esmâ, "Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî'nin Türkiye Kütüphanelerinde Yazma Halinde Bulunan Eserlerinin Tanıtımı", *Dinbilimleri Dergisi*, 15/3 (2015), ss. 149-177.

¹⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, MEB, Ankara 1951, I, 738; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 106. Bursalı Mehmet Tahir bu tefsiri, hataen *İşaretü menzili'l-kitap* adı ile müellife isnat etmektedir.

¹⁶ Eserde bu başlıklandırmalar anlama etki etmeyecek şekilde lafız farklarıyla verilmiştir. Örneğin:

تأويل وإشارات، تأويل وإشارة، إشارة وتأويل

metafizik düşünce geleneklerini âyet yorumlarına nasıl aksettirdiğini göstermesi açısından önemli olduğu kadar XV. yüzyıl ilim dilini ve tartışılan meseleleri göstermesi açısından da önemlidir. Eser, ayrıca nazârî-suffi tefsir ekolünün, sistemlerini Kur'ân'a nasıl arz ettiğinin orijinal bir örneğini sunması; farklı düşünce geleneklerinin tarihsel süreçte birbiri ile nasıl irtibat kurduğunu göstermesi ve ikinci klasik dönemin karakteristik özelliklerinden olan tahkikî bir yöntem takip etmesi gibi açılardan da dikkat çekmektedir. Eserin işarî bölümlerinde Bitlisî'nin ismini zikrederek en sık istifade ettiği kaynak, Rûzbihân Baklî'nin (ö. 606/1209) 'Arâisu'l-beyân'ıdır; fakat Bitlisî, 'Arâis'ten aldığı bilgiyi yer yer şerhler ve ziyadeler yapmak suretiyle kendi perspektifi ile bütünleştirerek aktarmaktadır.¹⁷

1.1. Eserin nüshaları:

Eserin, bir tam bir de eksik olmak üzere iki nüshası vardır.¹⁸ Bunlardan resmi kayıtlara geçmiş ve yakın zamana kadar eserin tek nüshası olarak bilinen nüsha, dört cilt halinde Süleymaniye Kütüphanesi'nin Şehit Ali Paşa bölümünde 109, 110, 111, 112 numaralarıyla kayıtlıdır. Her bir sahifesi 29 satırdan oluşan eserin birinci cildi, 293; ikinci cildi, 229; üçüncü cildi, 241; dördüncü cildi, 243 varaktır. Nüshalarda istinsah tarihi verilmediği gibi temellük kaydı temmet kaydı yer almamaktadır. Eserin daha kadim bir nüshası Bitlis'in Mutki ilçesi Ohin kasabasında Molla Alaaddin'e ait özel kütüphanede bulunmaktadır. Bu nüsha tek cilttir ve tefsirin, Kur'ân-ı Kerim'in başından Enfal 40'inci âyete kadar olan kısmını içerir. 381 varaktır ve sahifeler 25 satırdır. Tespit ettiğimiz bu son nüshanın, müellif henüz hayattayken h. 906 / m. 1500-1501 tarihinde istinsah edildiği eserdeki bir müstensih notundan anlaşılmaktadır (vr. 252b).¹⁹

1.2. Eserin Bitlisî'ye aidiyeti:

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Çetin, Esmâ "Hüsameddin Ali el-Bitlisînin (ö. 909/1504) Câmî'u't-Tenzîl vet-Te'vil İsimli Eserinden Âl-i İmrân Süresinin Tahkik ve Tahlili", Basılmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Sakarya, 2016.

¹⁸ Bu makalede kaynak olarak kullanılan iki nüsha dışında İstanbul Molla Murad Kütüphanesi 108 numarada aynı eserin bir cildi daha gözükmektedir. Yaptığımız inceleme sonucu görülmüştür ki katalogta Bitlisî'ye ait olarak kaydedilen bu eser, Câmî'u't-Tenzîl vet-Te'vil'den bir bölüm olmadığı gibi eserin Bitlisî'ye ait olduğunu ispatlayacak bir delil de bulunmamaktadır.

¹⁹ Nüshaların ayrıntılı tavsifi ve Süleymaniye nüshası ile Bitlis nüshasının karşılaştırması için bkz. Çetin, "Hüsameddin Ali el-Bitlisî'nin Türkiye Kütüphanelerinde Yazma Halinde Bulunan Eserlerinin Tanıtımı", ss. 152-165.

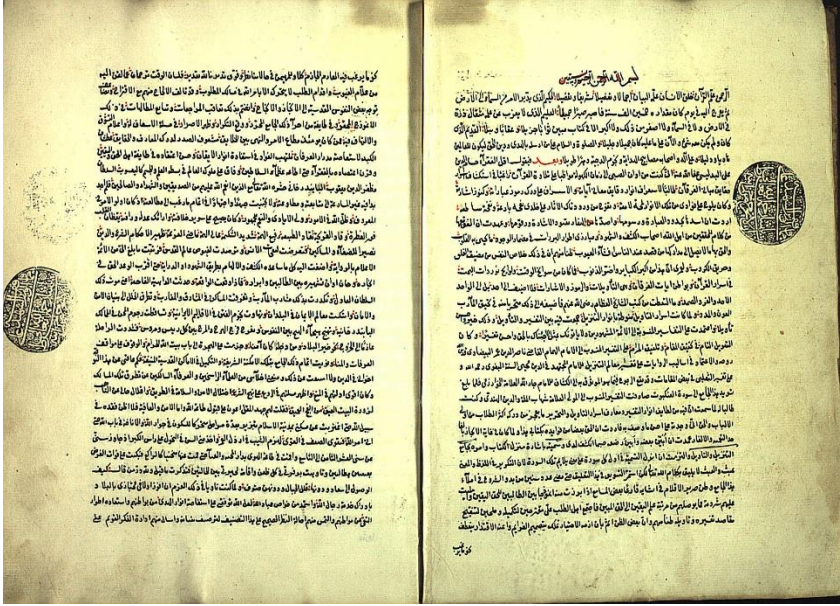
Câmi'u't-tenzîl ve't-tevil'in hem Süleymaniye hem de Bitlis nüshalarının mukaddimelerinde müellif ismi açıkça yazılmıştır.²⁰ Ayrıca Bitlis nüshasının zahriyesindeki temellük kaydında (vr. 1a) verilen bilgiler, zikri geçen nüshanın bizzat Bitlisî'nin özel mülkiyetinde bulunduğunu, vefatında oğlu İdris'e ondan da torunu Ebu'l-Fazl Bitlisî'ye intikal ettiğini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Ebu'l-Fazl da elindeki bu nüshayı babasının Bitlis'te inşa ettirdiği zaviyeye bağışlamıştır.²¹ Farsça yazılmış bu temellük kaydı, eserin vakfedilme şartları ve vakfiye mühürlerini de içermektedir. Şehit Ali Paşa nüshasının zahriyesinde ise temellük kaydı bulunmamaktadır. Dolayısıyla eserin Bitlisî'ye aidiyetini şüpheye mahal bırakmayacak şekilde gösteren nüsha Bitlis-Ohin nüshasıdır.



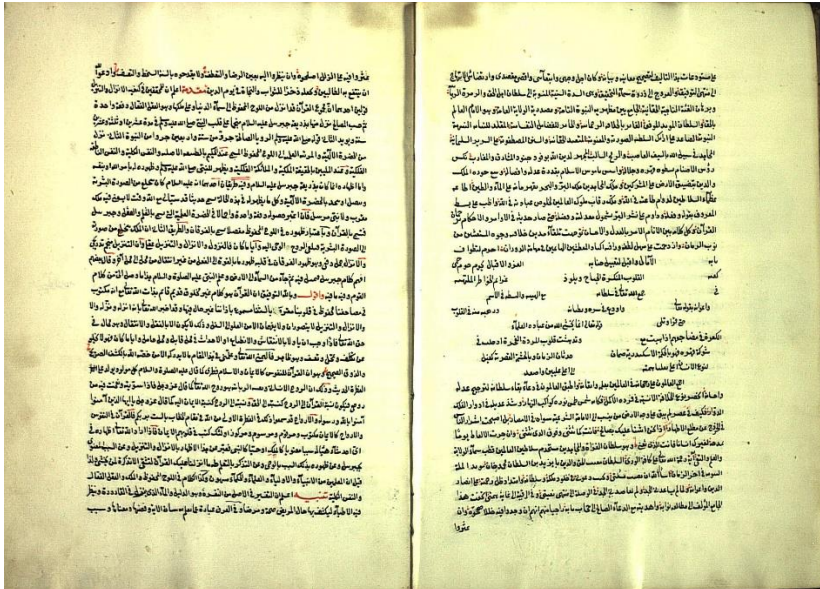
Bitlis-Ohin nüshası, Mukaddime bölümünden, vr. 2b-3a.

²⁰ Bitlisî, *Câmi'u't-Tenzîl ve't-Tevil*, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa nr. 109, vr. 1b; Bitlis-Ohin, vr. 1b.

²¹ Bitlisî, *Câmi'u't-Tenzîl ve't-Tevil*, Bitlis-Ohin, vr. 1a.



Süleymaniye Şehit Ali Paşa nüshası, Mukaddime bölümünden, vr. 1b-2a.



Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa nüshası, Mukaddime bölümünden,
vr. 2b-3a.

2. Eserin Mukaddimesi ve Muhtevası:

Eserin mukaddimesi -Süleymaniye nüshasına göre- yaklaşık 2,5 varaktır. İlk 1,5 varaklık kısım son derece ağıdalı bir dille kaleme alınmıştır ve genel olarak eserin tanıtımı mahiyetindedir. Bu ilk kısım hamdele, salvele ve Efendimiz'in (s.a.s.) âl ve ashabına dua ile başlamakta; devamında müellif bu eseri niçin kaleme aldığını şu ifadeler ile anlatmaktadır:

"Fakirlerin en önemsizi (küçüğü) Hüsameddin Ali el-Bitlisî -Allah onu affetsin- der ki: "Ben çocukluk dönemlerinden orta yaşlılık dönemlerine kadar Furkân'ın şekillerine ait (mebânî) hakikatlerin sırlarını ortaya çıkarmayı arzu ederek, âyetlerin mana inceliklerindeki nurlarını bilmeyi ve onun ibarelerindeki rumuzlarını ve işaretlerindeki hazinelerini anlamayı isteyerek Kur'ân tilavetini sürdürdüm. Bu nurlar çakan bir şimşek gibi gönlümde parlıyordu. Bu âsârın güllerinden kalbimde muhteşem kokular ve açık bir nefes yayılıyordu. İbare ve rusûmun sınırları içerisinde bir boşluğu doldurmayı, işaret ve rakamların kayıtlarıyla onu yok olmaktan uzaklaştırmayı istedim. Onu keşf ve şuhud sahibi olan ehlullah muhakkiklerin kalpleri diriltten kelimandan türetmeye (bir araya getirmeye) ahdedtim."²²

Müellif, bu ifadelerinden sonra Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan batınî sır ve manaları bizzat Allah Teâlâ'ya izafe ederek irfanî tevillerin epistemik temellerine işaret etmekte; meşâyih-ı 'ızâm'ın kitaplarından istifade ettiğini beyan etmek suretiyle işaret tevîl geleneğinin bir halkası olduğunu zımnen ifade etmektedir.

Bitlisî, aynı pasajda eseri telifinde –zahirî ilimler açısından- temel olarak hangi kaynaklara müracaat ettiğini de açıkça ifade etmektedir. Bu kaynaklar Salebî ve Begavî tefsirleri ile Razî ve Beydavî tefsirleridir. Ayrıca güvenilir gördüğü konularda Zemahşerî'den de istifade ettiğini belirtmektedir. Her ne kadar eserin geneline bakıldığında zikri geçen kaynakların dışındaki birçok eser ve âlimin görüşlerine müracaat edildiği anlaşılrsa da Bitlisî, mukaddimesinde diğer kaynakların isimlerine atıfta bulunmamıştır.

Bitlisî, girişte vermiş olduğu bu bilgilerle zahirî yorumlarına kaynaklık eden eserlerin isimlerini açıkça zikretmekte; fakat batınî yorumlarına kaynaklık eden eserlerin isimlerine doğrudan bir atıf yapmamaktadır. Müellif, eserini, Kitâb'ı (Kur'ân-ı Kerîm) indirenin işaret ve emriyle *Câmi'ü't-tenzîl ve't-*

²² Bitlisî, *Câmiü't-Tenzîl ve't-Te'vil*, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa nr. 109, vr. 1b.

tevil diye isimlendirdiğini ve her bir surenin başındaki besmeleyi o surenin muhteva ve mesajına uygun bir şekilde *tevil* etmeye çalıştığını hassaten belirtmektedir. Zira ona göre lafız ve manada tekrar abestir ve abes olan bir durum Allah'ın kelamı için söz konusu olamaz.

Bitlisî'nin mukaddimesinde yer alan bazı sözleri, hem kendisine yapılan ısrarların hem de kişisel gayretinin, Allah'ın sevk ve takdiri sonucu olduğuna işaret etmekte, bu surette eserin manevi önemini de vurgulamaktadır. Sözlerinin devamında bu işi başarılmasında maneviyat ikliminden gelen feyiz ve teveccühlerin çok önemli bir etken olduğunu da özellikle belirtmektedir. Bitlisî, bu süreçte Allah'a dayandığını, kudsî âlemden feyizler gelmesini gözlediğini de sözlerine eklemektedir. Bitlisî, eseri telifinde keşf ve ilhamın desteklediği bilgileri eserine kaydettiğini; hem müşahede hem de dirayet yoluna müracaat ettiğini de ifade etmektedir.

Mukaddimedede belirtilen bu hususu tefsirde de açık bir şekilde görmekteyiz. Örneğin eserdeki “ben bu makamı yazıyorken, Allah benim sırrıma hitap etti”, “bu makamı yazıyorken ... haline şahit oldum” gibi ifadeleri ile Bitlisî, ayetin mefhumuna bizzat şahit olduğunu ve müşahede yoluyla konuya muttali olduğunu ifade eder.²³ Buna mukabil, genel olarak ayetlerin zahirî yorum bölümlerinde ise mantık, dil ve kelam gibi farklı disiplinlerden de yardım alarak ayetleri açıklar.²⁴

Mukaddimedede verilen bilgilere göre Bitlisî, Kur'ân'daki batınî işaret ve remizleri ortaya koymak arzusunu, uzun yıllar sonunda gerçekleştirebilmiştir. Onun bu eseri telif serüveni öncelikle yakın çevresinin ısrarı, son olarak Akkoyunlu Hükümdarı Yakup Bayenderhanî'nin (ö. 895-896/1490) onu ikna ederek bu tefsiri kaleme almaya karar vermesi ile başlamıştır.

Yakup Bayenderhanî'ye karşı özel bir bağlılığı olduğu anlaşılan Bitlisî, mukaddimedede bu değerli sultana methiyeler dizmekte; onun vefatından sonra ülkenin yaşanmaz hale geldiğini ifade etmektedir. Bu dönemde ömrünün 90'lı yaşlara yaklaştığını ve Mekke-i Mükerrerme'ye gitmek arzusu duyduğunu; fakat yaşı nedeniyle çevresi tarafından engellendiğini belirtmektedir.

Bitlisî, her ne kadar eserini Sultan Yakup'un etkisi ile yazmaya başladıysa da tefsirini tamamladıktan sonra onu, kendisine hayranlık

²³ Örnek olarak bkz. Bitlisî, *Câmi'u't-tenzîl ve'l-te'vîl*, Şehit Ali Paşa nr. 109, vr. 103-a, 174-a; Şehit Ali Paşa nr. 111, vr. 97-a; Şehit Ali Paşa nr. 112, vr. 141-b; 185-a; 194-a.

²⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Çetin, *Hüsameddin Ali el-Bitlisî'nin (ö. 909/1504) Câmî'u't-Tenzîl vet-Te'vîl İsimli Eserinden Âl-i İmrân Süresinin Tahkik ve Tahlil.*

duyduğu bir diğer sultan olan II. Bayezid'e (ö. 918/1512) sunmak arzusunu duymuş ve bunu mukaddimesinde açıkça ifade etmiştir. Bitlisî'nin mukaddimedede –tıpkı Sultan Yakup gibi- II. Bayezid hakkında kaleme aldığı methiyeler dikkat çekmektedir. Eseri II. Bayezid'e ithaf etme arzusuna rağmen Bitlisî'nin Osmanlı sarayına giderek eseri padişaha sunabildiğine dair bir veri elimizde mevcut değildir.

Bitlisî, yukarıda ana hatları ile verdiğimiz bu genel girişinden sonra kırmızı mürekkeple küçük bir “mukaddime (مقدمة)” başlığı açarak tefsir usulüne dair bazı kavramları tartışır. Bu kısım, bir varaktan daha az bir hacme sahiptir ve mukaddimenin bütünü içerisinde bir alt başlığı andırmaktadır. Pasajın devamında yer alan ve yine kırmızı mürekkeple yazılmış “ben diyorum ki (أقول)” ile “tenbih (تنبيه)” kelimeleri de aynı şekilde küçük alt başlıkları andıracak şekilde metne yerleştirilmiştir.

Bitlisî, bu kısımda tefsir usulüne dair bazı kavramlar üzerinde durmaktadır. Öncelikle *inzâl ve tenzîlin keyfiyeti* hakkındaki iki temel görüşü ortaya koymakta; felsefî kavramları da kullanarak Kur'ân'ın def'aten ve tedricen indirilme sürecini değerlendirmektedir. Bu görüşlerden ilki, Kur'ân'ın tamamının levh-i mahfuzdan dünya semasına ve bu semanın meleğine -ki o da levh-i mahfuzdur- tek seferde indirilmesi (inzâl), sonrasında çeşitli maslahatlara göre buradan Cibrîl (a.s.) vasıtası ile Peygamber Efendimiz'in (s.a.s.) kalbine 20 veya 23 yıl içerisinde parça parça indirilmesidir (tenzîl). Bu görüşe göre Peygamber Efendimizin (s.a.v.) “Salih rüya nübüvvetin 46 cüzünden biridir.” sözü de *tenzîlin* varlığını teyit eder.²⁵

İkinci görüşe göre ise ilahî bilgi, ilmiyye mertesinden²⁶ levh-i mahfuza indirilmiştir. Bitlisî, levh-i mahfuz kavramının hem felsefî hem de dinî literatürde hangi kavramlara karşılık geldiği ile ilgili kısa bilgiler vererek bu kategorinin ortaya çıkışını Allah'ın emrine bağlamakta; Hz. Peygamber'e (s.a.v.) izharının ise Cibrîl (a.s.) vasıtası ile olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu da iki şekilde gerçekleşebilir: Birincisi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) beşerî suretten ayrılması ve ilahî hazret/mertebe ile ittisal veya ittihat etmesidir. Peygamber'in yaşadığı bu mistik halde ona zahir olan her şey, *hadis-i kudsî* diye tanımlanır. Bitlisî, bu duruma “Benimle Allah arasında hiçbir meleğin ve

²⁵ Bu örnek ile muhtemelen, sadık rüya aracılığı ile kişinin muttali olduğu bazı bilgilerin, hadd-i zatında levh-i mahfuzda yazılı bulunan gaybî bilgiler olduğu, dolayısıyla kişinin, -tıpkı Kitâb'ın tenzîlinde olduğu gibi- parçacı bir usulle bu bilgilerin bir kısmına ilahî yardım ile ulaşabildiği vurgusu kastedilmektedir.

²⁶ Bitlisî, ilmiyye mertebesi ile Cenab-ı Hakk'ın alîm ismi ile tecelli ettiği ontolojik olarak taayyün sürecindeki ilk mertebeyi kastetmektedir.

peygamberin ulaşamadığı özel bir vakit vardır.”²⁷ hadisini delil getirir. Zikri geçen bu ilahi bilginin, ilmiyye mertebesinde –ki bu mertebeye kalem, akıl ve Cebrail de denmektedir- tek defada icmâlen meydana gelmesi Kur'ân; bu bilginin, levh-i mahfuzda mufassal bir şekilde ortaya çıkmasını ise Furkân diye isimlendirilir. İkinci yol ise şudur: Melek kendi suretinden beşer suretine geçer ve vahyi ona götürür.²⁸

Bitlisî, bu şekillerden hangisi olursa olsun *nüzûl*, *inzâl* ve *tenzîl*in aklî olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bunlardan *tenzîl*, parça parça ve tedricî, *inzâl* ise tek seferde ve bütün olarak gerçekleşir. Bununla birlikte Bitlisî, önemli olan bir başka noktaya daha vurgu yapmaktadır ki ona göre Levh-i mahfuzdan gelen ve mufassal bir hüviyet kazanmış olan bilginin yani Furkan'ın, nebinin kalbinde zuhuru, bir tür kuvveden fiile geçiştir ve bir mahalden diğerine her hangi bir intikal sonucu gerçekleşmez. Bitlisî, verdiği bu bilgilerden sonra “*Tenzîl, Cebrail'in (a.s.) temessül ederek gökten yere gelmesi ve nebiye öğretmesi*” yorumunu şüpheli bulduğunu da sözlerine eklemektedir. Bitlisî, bu pasajda vahiy ve lafız ilişkisine değinmez. Dolayısıyla -bu görüşe göre- kuvveden fiile geçiş durumu sadece mana olarak mı yoksa hem mana hem de lafız olarak mı gerçekleşmektedir, sorusunu tartışmamaktadır. Müfessir, konu ile ilgili çizdiği bu genel çerçeveden sonra “Ben diyorum ki” sözleri ile kendi görüşlerini mukaddimeye kaydetmektedir.

“Ben diyorum ki: Şüphesiz ki mushaflarımızda yazılı, kalplerimizde mahfuz, dillerimizde okunup kulaklarımız ile işitiliyor olmakla beraber Kur'ân, mahlûk olmayan, kadîm ve Allah'ın zatı ile kâim olan bir kelimadır. Allah Teâlâ onu hem *inzâl* hem de *tenzîl* ettiğini kendisi haber vermektedir. *inzâl* ve *tenzîl* ise ancak ulvî olandan süflî olana (doğru gerçekleşen bir olay olarak) tasavvur edilir ve anlaşılır. Bu da sadece nakil ve intikal ile gerçekleşir. Bu ise Allah Teâlâ hakkında muhaldir. Öyleyse bu kelimelerin, (*bir şeyin içinden*) *çıkarmak/seçmek* ve (*bir şeyin yapısında*) *bulunmak* anlamlarında veya (*bir şeyi*) *kabil ve hâmil bir mahalde icat etmek* anlamında tevil edilmesi zorunludur. Bunların hangisi olursa olsun sunî ve zorlama (bir yön) içermektedir. Bu durum gayet açıktır.”

Bitlisî, bu sözleri ile *inzâl* ve *tenzîl*in keyfiyetini *tenzîhî* bir bakış açısı ile sorgulamaktadır. Ona göre her iki kelime kavramsal olarak ulvî olandan süflî

²⁷ Aclûnî, Ebu'l-Fida İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbas amma iştehere mine'l-ehâdis ala elsineti'n-nas*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2. bs, Beyrut 1352, II, 173 (hadis no: 2159).

²⁸ Kur'ân-ı Kerîm'in inzali ile ilgili farklı görüşler olmakla beraber bu konuda en meşhur ve doğru kabul edilen görüş şudur: Kur'ân, kadir gecesi gök semaya bütün olarak indirilmiş; daha sonra risalet süreci boyunca Cibrîl (a.s.) aracılığı ile parça parça Rasul'e vahyedilmiştir. Bkz. Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut 2011, ss. 110-112.

olana doğru gerçekleşen bir fiili ifade etmekte, bu anlam da zorunlu olarak zihne nakil ve intikal durumunu getirmektedir. Cenâb-ı Hakk'ın kendine izafe ettiği bu iki kelimeyi böylesi bir çerçevede anlamak ise yanlış olacaktır; zira hem nakil hem de intikal durumu, Cenâb-ı Hakk'a –dolaylı olarak- mekân ve hareketin nispetinin meydana getireceği kelimî açmazlar nedeniyle Allah Teâlâ için muhaldir. Öyleyse bu kavramların (*bir şeyin içinden çıkarmak/seçmek ve (bir şeyin yapısında) bulunmak* anlamlarında veya (*bir şeyi) kabil ve hâmil bir mahalde icat etmek anlamında* tevil edilmesi gerekmektedir; fakat bunlardan hangisi olursa olsun zorlama bir yorum olmaya mahkûm kalmaktadır.

Bitlisî bu sözlerinin ardından Allah'ın kendisine bu konu ile ilgili, sadece sarîh zevk ve sahih zevk ile seçtiği kullarının anlayabileceği şeyleri ilham ettiğini söyler. Kendisine ilham edilen bu bilgiye göre Kur'ân, nefisler için iman ve İslam gibi fitrîdir ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “Her doğan, fitrat üzerine doğmuştur.”²⁹ hadisi de bunun delilidir.

Bitlisî, insanî ruhun ve ondaki rabbanî nefsin aslında Allah'ın ruhu olduğunu “Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman...”³⁰ âyetini delil getirerek ifade eder. Ona göre Kur'ân'ın ruha nispeti, onun Cenâb-ı Hakk'a nispeti gibi, onun (insandaki) ruha nispeti ise imanın ona (insana) nispeti gibidir. Nitekim “Ey iman edenler! Allah'a ve resulüne iman edin.”³¹ âyeti de buna işaret etmektedir. Ruhlar bu emri, fitratu'l-ulâ'da³² Allah'tan “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” hitabının yaşandığı makamda işitmişlerdir. Dolayısıyla ontolojik açıdan fitratında iman yazılı olan insan, dünya hayatında da fiilen imana davet edilmekte; bu da aynı bağlamda Kur'ân'ın nefislerde ve ruhlarda –tıpkı iman gibi- yerleşik ve yazılı olduğunu bize göstermektedir. Bu konuda Bitlisî'nin sunduğu bir başka delil ise “Onların kalplerine iman yazdı.”³³ âyetidir. Bitlisî'ye göre Allah onu (fitratta mahfuz olan kelimayı ilahî /Kur'ân) bir kimsede ortaya çıkarmayı istediğinde onun için ya melek gibi manevî ya da nebi gibi hissî bir sebep hazırlamaktadır. İşte aslında inzâl ve tenzîl denen şeyler, bu izhar durumudur. Bu süreçte gerçekleşen manevî sebep Cibril; bu sebep ile Kur'ân'ın zuhuru ise vahiy diye isimlendirilir.

²⁹ Buharî, Cenâiz 93; Müslim, Kader 6.

³⁰ Hicr 15/29.

³¹ Nisâ 4/136.

³² Bitlisî, fitratu'l-ulâ ifadesi ile varlığın en asıl/kök halinin zahir olduğu ilk mertebeyi kastetmektedir.

³³ Mücadele 58/22.

Bitlisî, bu bahisteki sözlerini, levh-i mahfuz, melek, faal akıl ve küllî nefis konularında söylenecek sözlerin de böyle olduğunu ifade ederek nihayete erdirir. Tefsirin mukaddimesi bu tartışmanın ardından “tenbih” başlığı altında tefsir ve tevil kavramları üzerinde çeşitli değerlendirmelerin yapılması ise tamamlanır.³⁴

3. Tahkikte İzlenen Metot

Mukaddime tahkik edilirken, eserin elimizde mevcut olan her iki nüshası da kullanılmıştır. Süleymaniye nüshası (س) remzi ile Bitlis-Ohin nüshası ile (ب) remzi ile isimlendirilmiştir. Süleymaniye nüshası, Bitlis nüshasından istinsah edildiği için³⁵ daha eski olan Bitlis nüshası esas alınmıştır. Metin tahkikinde İSAM'ın benimsediği tahkik esasları uygulanmıştır. Tahkikli metinde varak numaraları belirtilirken Bitlisî nüshası esas alınmış ve varak numaraları her sayfa için sayfanın başında bulunan ilk kelimenin önüne yazılmıştır. Sahifelerin ön yüzlerine “, ” (vech), arka yüzleri ise “ظ ” (zahr) harfleri ile işaret edilmiştir. Örneğin [1ظ], [2و] gibi...

Bitlis nüshasının rutubetten fazlaca tahribat görmüş olması nedeniyle eserin mukaddimesinde okunamayan yerler mevcuttur. Muhtemelen Bitlis nüshası 500 yıl içerisinde gitgide tahribata uğramaya devam etmiş ve şu anki hali Süleymaniye nüshasının kendisinden istinsah edildiği zamankinden bile daha fazla zarar görmüş vaziyettedir. Süleymaniye nüshasının müstensihi, Bitlis nüshasından istinsah ederken ilk tahribat nedeniyle okunmayan yerleri bir veya birkaç kelimelik boşluklar şeklinde bırakmıştır. Dolayısıyla nüshanın birinde tahribat diğerinde ise boşluklar nedeniyle bazı pasajlar anlamlı bir bütün oluşturacak şekilde tamamlanamamıştır. Biz de tahkik esnasında bu yerleri (...) işareti kullanarak belirttik. Süleymaniye nüshasının istinsahından sonra Bitlis nüshasında gerçekleşen diğer tahribatlar ise –her ne kadar asıl nüsha olan Bitlis nüshasında okunamasa bile- Süleymaniye nüshası ile ikmal ettik. Dipnotlarda ise bu kısımların Bitlis nüshasında eksik değil de okunamayacak durumda olduğuna muhtasaran işaret ettik.

SONUÇ

³⁴ Bitlisî'nin bu konudaki görüşlerinin geniş bir değerlendirmesi için bkz. Çetin, “Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî'nin Câmi'ü't-Tenzîl vet-Te'vîl İsimli Eserinden Âl-i İmrân Süresinin Tahkik ve Tahlili”, ss. 42-53.

³⁵ İki nüsha arasında yaptığımız karşılaştırma sonucu aynı hataların tekrarı, okunamayan ve tahrip görmüş yerlerin atlanması gibi birçok veri nedeniyle Süleymaniye nüshasının, daha eski bir nüsha olan Bitlis-Ohin nüshasından istinsah edildiğine kanaat ettik. Bir örnek için krş. Bitlis-Ohin, vr. 2b ve Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa nr. 109, vr. 2b.

Bu çalışma ile Hüsameddin Ali el-Bitlisî ve *Câmî'ü't-tenzîl ve't-tevil* adlı tefsiri kısaca tanıtılarak eserin mukaddime bölümü hem tahkikli bir metin olarak çalışılmış hem de muhteva açısından incelenmiştir.

Eserin mukaddimesinde kullanılan ağdalı dil, terminolojik kavramlar ve değerlendirme üslubu bize hem Bitlisî hem de onun yaşadığı dönemin ilmî karakterini göstermesi açısından önemlidir. Bitlisî, eserin genelinde de mukaddimede olduğu gibi farklı ilmî geleneklere ait kavramları birbiri ile harmanlayarak kullanmakta ve okuyucuya hassaten bu geleneklere olan bağlılığını hissettirmektedir.

Bitlisî'nin mukaddimede vurguladığı nokta, özellikle onun bilgi ve varlık anlayışı açısından bize önemli ipuçları vermekte; tevil ile üretilen bilgilerin ilahî ve fitrî bir menşeleri olduğu düşüncesine sahip olduğunu göstermektedir.

مقدمة جامع التنزيل والتأويل لحسام الدين عليّ البديسيّ: التحقيق والدراسة

ملخص: حسام الدين عليّ البديسيّ النوريخشبة الصوفيّة (و. 909/1504) هو من علماء قرن الخامس عشر. ومحتوى مؤلفاته عموماً الفلسفة والتصوف والتفسير. في مؤلفات البديسيّ يلاحظ أنه مهتم بعلم الوجود/ مراتب الوجود، وبعلم النفس/ أطوار السبعة القلبية.

جامع التنزيل والتأويل الذي كتب في آخر عمره هو يعتبر من أهمّ مؤلفاته، وهناك نسختان. يوجد نسخة كاملة في مكتبة السلیمانيّة ونسخة ناقصة في المكتبة الشخصية للشيخ علاء الدين في البديس. هذا المقال يبحث عن مقدّمة جامع التنزيل والتأويل في الشكل والمضمون وعرض نصّ المقدّمة المحقّق.

الكلمات المفتاحية: حسام الدين عليّ البديسيّ، جامع التنزيل والتأويل، المقدّمة، التحقيق، التفسير النظريّ الصوفيّ.

KAYNAKÇA

Aclûnî, Ebu'l-Fida İsmail b. Muhammed Keşfu'l-hafâ ve müzilü'il-ibas amma iştehere mine'l-ehâdis ala elsineti'n-nas, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2. Basım, Beyrut 1352.

Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyyetü'l-Ârifin, MEB, Ankara 1951.

Başaran Orhan, "İdris-i Bitlisi'nin Heşt Bihişt'inin Hatimesi (Metin-İnceleme-Çeviri)", Basılmamış Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2000.

Bashir, Shahzad, Messianic Hopes and Mystical Visions –The Nurbakhshiya Between Medieval and Modern İslam-, USA: University of South Carolina Press, 2003.

_____, "The Risâlat al-Hudâ of Muhammad Nurbakhsh (d. 869/1464): Critical Edition with Introduction", *Rivista Degli Studi Orientali*, Roma, vol. LXXV, fasc. (1-4), (2001).

Bitlisî, Hüsameddin Ali, Câmi'ü't-Tenzîl ve't-Tevîl, Bitlis-Ohin, Molla Alaaddin Kütüphanesi.

_____, Câmi'ü't-Tenzîl ve't-Tevîl, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa nr. 109, 110, 111, 112.

_____, Etvâr-ı Seb'â, Beyazıt Devlet Ktp. Veliyuddin Efendi nr. 1795/3.

_____, Kelimât ve Makâlât, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 07 Ak 164/5.

_____, Şerh-i Gülşen-i Râz, Pertev Paşa, nr. 606/14.

_____, Şerhu Hutbeti'l-Beyân, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya nr. 1777.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, Sahih-i Buhârî, Çağrı, 2. bs, İstanbul 1992.

Bursalı, Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri (1299-1915), haz. Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen, Meral, İstanbul ty.

Çetin, Esma, "Hüsâmeddin Ali el-Bitlisînin (ö. 909/1504) Câmi'ü't-Tenzîl vet-Te'vîl İsimli Eserinden Âl-i İmrân Sûresinin Tahkik ve Tahlili", Basılmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Sakarya 2016.

_____, "Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî'nin Türkiye Kütüphanelerinde Yazma Halinde Bulunan Eserlerinin Tanıtımı", *Dinbilimleri Dergisi*, 15/3 (2015).

_____, "Nazarî-Sufî Tefsir Alanında Bilinmeyen Bir Âlim: Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî", *Turkish Studies*, Ankara 11/5 Winter 2016, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.8815>.

Ebû Davud, Süleyman b. Eşas b. İshak, Sünen, Çağrı, 2. bs, İstanbul 1992.

Gökbilgin, M. Tayyib, XV-XVI Asırlarda Edirne ve Paşa Livası: Vakıflar-Mülkler-Mükataalar, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul 1952, No: 508.

Hoca Sadeddin Efendi, Tâcü't-Tevârih, haz. İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı, Ankara 1992.

Bayraktar, Mehmet, Kutlu Müderris İdris-i Bitlisî, Biyografi, İstanbul 2006.

Müslim, Ebû Hüseyin el-Kuşeyrî Müslim b. Haccâc, Sahîh, Çağrı, 2. bs, İstanbul 1992.

Ruhanî, Baba Merduh, Tarih-i Meşahir-i Kürd: Urefâ, Ulemâ, Üdebâ ve Suarâ, Şurus, 2. bs, Tahran 1382.

Serdar, M. Törehan, Mevlânâ Hakimüddin İdris-i Bitlisî, Ötüken, İstanbul 2008.

Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2011.

Şeref Han, Şerefuddin b. Şemseddin el-Bitlisî, Şerefnâme, Arapça'ya çev. Muhammed Ali Avnî, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, [yy.,ty.].

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. Sevra, Câmiu's-sahîh, Çağrı, 2. bs, İstanbul 1992.

Zeki, Muhammed Emin, Meşahirü'l-Kürd ve Kürdistan fi'd-Devri'l-İslamî, Matbaatü't-Tefeyyüz el-Ehliyye, Bağdad 1945/1364.

مقدمة تفسير الجامع التفسيري والتأويل لحسام الدين علي البدليسي¹

[ظ1]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

[الحمد لله]، «الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» [الرحمن: ١/٥٥-٤] إجمالاً وتفصيلاً، تشرifa وتفصيلاً، الحكيم الذي يدبر الأمر من السماء إلى الأرض، ثم «يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ» [السجدة: ٣٢/٥]، «فَأَصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا» [المعارج: ٧٠/٥]، العليم الذي «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» [سبأ: ٣/٣٤] ثواباً جزيلاً وعقاباً وبيلاً، القديم الذي كان ولم يكن معه شيء، والآن على ما عليه كان جميلاً وجليلاً. والصلاة والسلام على من أرسله بالهدى ودين الحق ليكون للعالمين هادياً ودليلاً، وعلى آله وأصحابه مصابيح الهداية ونجوم الدجّة دهرًا طويلاً.

وبعد، فيقول أقل الفقهاء حسام الدين علي البدليسي عفا الله عنه: إني كنت من أوان الصبا إلى زمان الكهولة واظبا على تلاوة القرآن، راغبا في استكشاف أسرار حقائق مباني الفرقان، طالبا لاستعراف أنوار دقائق معاني آياته، والاستشراف على درك رموز عباراته وكنوز إشاراته، وكان يلوح على فؤادي من تلك الأنوار لمحة لامعة، وتَفوح من ورود تلك الآثار على خُلدي لفحة بارعة ونفحة ساطعة، أردت أن أسدّها بحدود العبارة ورسومها، وأصدّها من النفاذ بقيود الإشارة ورفومها، وعهدت أن ألقّ معها من كلام المحققين من أهل الله أصحاب الكشف والشهود ومبارزي أطوار البروزات في مضممار الوجود ما تُحيي به القلوب، وألجّ بها ما لا يصل إلى مداركها من قصد عند الناس إفشاء العيوب، ظلّنا منهم أن في ذلك خلاص النفس من مَضيق القلق وحريق الكرب، ولعمري إن هذا من أكبر الكبائر وأضّرّ الذنوب.

¹أتقدم بالشكر للدكتور محمود المصري الذي قرأ الرسالة من أولها إلى آخرها إشرافاً على تحقيق المقدمة.

^ب: "يدبر الأمر من السماء إلى" غير مقروءة.

^{الدجّة: الظلماء.}

^ب: "زمان" غير مقروءة.

^ب: "ورود" غير مقروءة.

^{الفحة: اسم مرّة من لفح بمعنى "لسعّة النار".}

^ب س: البرزات.

^{أي: باللمحة اللامعة.}

فما كان من سوانح الوقت، ولوائح نور ذات البحث في أسرار القرآن وبواطن آيات الفرقان - وهي التأويلات والرموز والإشارات - فلا أُضيف إلى أحد، بل إلى الواحد الأحد والفرد الصمد. وما التقطت من كتب المشايخ العظام رضي الله عنهم فأضيفه إلى ذلك، مُتحرِّباً منه في تحقيق المآرب العونَ والمددَ، ولمّا كانت أسرار التأويل مَنوطةً بأنوار التنزيل جمعتُ فيه بين التفسير والتأويل، و﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩ / ٤]، واعتمدتُ على التفسير المنسوبة إلى الأئمة المشهورين، ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣ / ٢٥]، وكان التعويل التامّ في تحقيق المقام وتلفيق المرام على التفسير المنسوب إلى الإمام الهمام القاضي ناصر الدين^{١٥} عمر البيضاويّ قدّس الله روحه، والاعتمادُ في أساليب الروايات على تفسير معالم التنزيل للإمام المجتهد في الدين^{١٦} محيي السنّة البغويّ رحمه الله، وعلى تفسير الثعلبيّ في بعض المقامات، وقد يقع الرجوع فيما هو الموثوق به إلى الكشّاف للإمام جار الله العلامة^{١٧} الخوارزمي، فلمّا بلغ تسويد هذا الجامع^{١٨} إلى سورة العنكبوت صادفتُ التفسير المنسوب إلى المولى العلامة شهاب الملّة والدين الهندي^{١٩}. وكنت طالبا له لِمَا سمعتُ أنّ فيه من لطائف^{٢٠} أنوار التفسير ومعارف أسرار التأويل والتحرير ما يعجز من درك أكثر الطلاب من أولي الألباب، والحقّ أنّي وجدته على أحسن ما^{٢١} وُصف به، فأردتُ أنّ الحقّ بعضا من فوائده بكتابي هذا، ولمّا كان في غاية^{٢٢} الإيجاز بالغا^{٢٣} حدّ التعمية والألغاز عمدتُ أنّ أُبين بعضه^{٢٤} وأُبين وضعه حسبما انكشف لديّ، وسميته بإشارة مُنزل الكتاب وأمره ب"جامع التنزيل والتأويل"، والتمت أنّ أنزل التسمية في أوّل كلّ سورة على معنى يُلائم تلك السورة، لأنّ التكرير في اللفظ والمعنى عبثٌ، والعبث لا يليق بكلام الله تعالى، لكن استمرّ التسويد في هذا التعليق حتّى مضى^{٢٥} عددُ سنين من بدء الشروع في إملاء هذا الجامع،

^{١٥}ب: "التفسير" غير مقروءة.

^{١٦}ب: ناصر الدين "غير مقروءة.

^{١٧}ب: الدين "غير مقروءة.

^{١٨}ب: جار الله العلامة "غير مقروءة.

^{١٩}ب: فلمّا بلغ تسويد هذا الجامع "غير مقروءة.

^{٢٠}هو: شهاب الدين الهندي (1445 / 849) مفسّر وفقيه وعالم النحو. كتب تفسيرا فارسيا، اسمه "البحر الموج والسرّاج الوهاج".

^{٢١}ب: "الملّة والدين الهندي". وكنت طالبا له لِمَا سمعتُ أنّ فيه من لطائف "غير مقروءة.

^{٢٢}ب: "أكثر الطلاب من أولي الألباب والحقّ أنّي وجدته على أحسن ما" غير مقروءة.

^{٢٣}ب: "في غاية" غير مقروءة.

^{٢٤}ب: "بالغا" غير مقروءة.

^{٢٥}ب: "أنّ أُبين بعضه" غير مقروءة.

^{٢٦}ب: "تعليق حتّى مضى" غير مقروءة.

وطنٍ صرير الأفلام في إنشائه قارعا بعض المسامع إذ أبرزتُ منه أنموذجا بين الطالبين للحقّ اليقين، وأمليت عليهم شردمة ممّا يُوصلهم من مرتبة علم اليقين إلى الحقّ المبين، فاجتمع أهل الطلب عليّ مقررّين لتكميله، ومُلمّحين لتنقيح مقاصد تفسيره وتأويله فطنا منهم - ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات: ١٢/٤٩] - بأنّ أزمة الاختيار تُملك بتصميم العزائم، وأعتة الاقتدار يعطف نحو ما يرغب فيه العازم الجازم، كلاً، وللمهيمن في حالاتنا نظراً، وفوق تدبّرنا لله تقديراً، فلسان الوقت ترجمان عمّا: لُقّن إليه من علاّم الغيوب، وأقدام الطلب لا يتحرّك إلّا بأمر الله في مسالك المطلوب، وقد تألّف الإلحاح منهم مع الاقتراح، وتضاعف توجّه بعض النفوس القدسيّة إلى الإنجاز والإنجاح، وانضمّ بذلك تعاقب المراجعات، وتتأبّع المطالعات في ذلك الأنموذج المحقّر، وفي طائفة من أجزاء ذلك الجامع المحرّر، ووقع التكرار وظهر الإصرار في مسألة الإسعاف له، وإعلام التشوق والالتهاف فيه، فمّن كان يومئذ مُطاع الأمر والنهي بين الخلائق، مشغوف الصدر لدرك المعارف والحقائق، عطشان الكبد لاستفاضة مدار العرفان، ملتهب الفؤاد في استفادة أنوار الإيقان، وحسن اعتقاده في طائفة أهل الحقّ واليقين، وقرن اعتضاده بالفقراء حتى أطاعه عظماء السلاطين، وفاق على ملوك العالم في بسطة²² العلم والجسم كاليعسوب، السلطان مظهر الدين يعقوب البايندرختاني حشره الله تعالى مع الذين أنعم الله عليه من الصديقين والشهداء والصالحين، فلمْ أجدُ بداً فيه غير المسارعة إلى متابعتهم ومطابعتهم، ولا تجنّبُ جهداً واجتهاداً في إتمام ما يرغب إلى مطالعته، إذ كان أولي²³ الأمر في المعروف وظلّ الله في الأمور ووليّ الأيادي والنعم للجمهور، وكان يصيح على سرير خلافته وآرائك عدله ورأفته، يقظان القلب فقير الفطرة وقاد القريحة نقاد الطبيعة رفيع الهمة شديد الشكيمة عالي الهمة ماضي العزيمة، ظهيرا لأحكام الشرع والدين، نصيرا للضعفاء والمساكين. فتعرّضتُ لنفخات الأوس، وترصدتُ لفيوض [2ظ] عالم القدس، فرتبتُ ما بلغ إليّ من الأئمة الأعلام بالرواية، وأضفتُ إليه كلّ ما ساعده الكشف والإلهام بطريق الشهود أو الدراية²⁴ حتى اقترب الوعد الحقّ في إنجازهم، وحنّ أوان تشهيره بين الطالبين وإبرازه. فإذا وقعت الواقعة، وحدثتُ الداهية الفاجعة، أعني²⁵ موت ذلك السلطان العادل، وتكدّرت بذلك مشارب المآرب، وتفرّقت المساكن في المشارق والمغارب، وتطرّق الخلل إلى بنیان الأمن²⁶ والأمان، وانتكشتُ معالم الإيمان في البلدان، وتهاوت نجوم الفتن في الأقاليم الإيرانية، وتساقطت رجوم المحن في

²²ب: عمّا غير مقروءة.

²³ب: "في بسطة" غير مقروءة.

²⁴ب: س: أولو

²⁵ب: "الدراية" غير مقروءة.

²⁶ب: "الفاجعة أعني" غير مقروءة.

²⁷ب: "بنیان الأمن" غير مقروءة.

الممالك البايندرخانية²⁷، وتهيج هيجاء الهيج بين النفوس، وتفرج فرج الهرج والمرج بين كلّ رئيس ومرؤوس²⁸، فشدت الرحلة عازماً إلى الخروج نحو خير البلاد²⁹، ومن دخله كان آمناً، وجزمت على الهجرة إلى باب بيت الله الحرام، والوقوف على مواقف العرفات والمنى، ونويت إتمام ذلك الجامع بتلك³⁰ الأمانة الشريفة، والتكميل في الأماكن القدسيّة المنيفة، فكم عاقني عن هذا التوجه إخواني في الدين، ولا امتنعت عن ذلك، ومنعني³¹ أخلائي من العلماء الراسخين والعرفاء السالكين عن تطرق تلك المسالك، وكان أقوى أدلتهم في المنع³² وأظهر مسألتهم في الروع على نهج الشرع³³ اختلال الأمن والسلامة في الطريق وإقلال حالي عن التأهب لزورة البيت العتيق من الفج العميق، فقلت لهم: جهد المقلّ أعون على قبول طاعة الله، وأما الأمن والعافية فلا أظنّ فقده في سبيل الله حتى اغتربت عن مسكني بمدينة الإسلام تبرز بعدة مراحل، متحرّكاً للسكون في جوار الله والإناخة³⁴ في باب الله، حتى أتى أمر الله فتقوى الضعف في القوى لهزم الشيب في أرذل العمر، وأخذ منّي السنّ في النحول على رأس الكبر، إذ جاوز سنّي عن سنّي العشر الثامن إلى التاسع، وأقمت في طاعة الهوى بدار المحنة والفناء حتى قمت عنها منحنيًا كالراكم، فبكيت على فوات الفرض بعينين هطّلتين، وتأوهت بزفرتي في كلّ ظعن وإقامة لحيرتي بين الحالتين، فتذكرت ما قيل، ولله درّ من قال:

كيف الوصول إلى سعاد ودونها | قلل الجبال ودونها صنوف

ولمّا³⁵ كنت ناويًا في ذلك العزم أن أفوز أولاً في مجتازي بالبلاد بإدراك خدمة رجال الله، واستمدد من خواصّ عباد الله لعلّ الله يوفّقني على استفاضة أنوار الهدى من مواطنهم، واستعادة أطوار التقى عن مواطنهم، وألتمس منهم إحالة النظر الصحيح على هذا التصنيف لترصيف بنيانه، وأسأل منهم إرادة الفكر القويم على مستودعات هذا التأليف

²⁷ب: "المحن في الممالك البايندرخانية" غير مقروءة. | البايندرخانية: بمعنى البايندية، تعرف الدولة "آق قوينلو" أيضاً باسم

"البايندية" نسبة إلى بايندر حفيد أوغوز خان الذي يرقى الآق قوينلو بنسبهم إليه.

²⁸س: ومروس.

²⁹ب: "إلى الخروج نحو خير البلاد" غير مقروءة.

³⁰ب: "إتمام ذلك الجامع بتلك" غير مقروءة.

³¹ب: "ذلك ومنعني" غير مقروءة.

³²ب: "المنع" غير مقروءة.

³³ب: "في الروع على نهج الشرع" غير مقروءة.

³⁴ب: "والإناخة" غير مقروءة.

³⁵لم يتضح أين جواب "لمّا".

لتصحيح معانيه وبيانه، وكان³⁶ أجل وجهي وابتغائي وأقصى مقصدي وارتضائي الانتهاج إلى مُنتهى التوفيق، والعروج إلى ذروة سماء التحقيق، وهي السُّدَّة السنيَّة المنسوبة إلى سلطان أهل الحَقِّ والزمرة الربانيَّة، وبرهانُ الفئدة الناجية الحَقَّانيَّة، الجامعُ بين مظهرية النبوة التامة ومصدرية الولاية العامة، وهو الإمام العالم بالحَقِّ والسلطان المؤيَّد الموقِّع الفائز بالخلافة الرحمانيَّة والحائز للفضائل النفسانيَّة، المتقلِّد³⁷ للنيابة النبيهة النبويَّة، الصاعد على آرائك السلطنة الصوريَّة والمعنويَّة، المتعبَّد بالقوَّة³⁸ الحَقَّانيَّة والسنن المصطفويَّة على سرير السُّلَيْمانيَّة، المجاهد في سبيل الله بالسيف العاصب والرمح السالب، المجهز لدين الله بوفود جنود المشارق والمغرب، نكَّس رؤوس الأصنام بسطوة قهره وجلاله، وأسس ناموس الإسلام بقدره عدله وإفضاله، وسَّع حوزة الملك والدين بتضييق الأرض على المشركين، ومَلَّك المجاهدين ملك البرِّ والبحر بقهرمانه³⁹ على الماء والطين، أطاعه عظماء السلاطين لدوام طاعته في الله، وملك رقاب ملوك العالمين لخلوص عبادته في الله، واطب على بسط المعروف بقوله وفعله، ودوام على نشر البرِّ بشمول معدلته وفضله، حتى صار حديثه في الأوامر والأحكام ترجمان القرآن، وكلُّ كلامه بين الأمان بالعدل والإحسان، توجَّهت تلقاء مدين خلافتيه⁴⁰ وجوه المستغيثين من نوب⁴¹ الزمان، وازدحمت على مهل لطفه ورأفته أكباد المتعطَّشين الهائمين في مهامه الدوران احرم لتطواف بابه ... الآمال وأقبل لتقبيل جنابه ... العزَّ والإقبال يحوم حوم حمى كعبه ... القلوب المنكسرة الجناح ويلوذ ... عزائم الخواطر الملتهية في ... جمع الله تعالى في سلطانه ... مع الهيبة والبسطة في الاسم ... وأعوانه بقوله تعالى ... وأودع في سرِّه بطنانه ... واهبة منه في القلوب ... حتى قرأ وتلى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨/٢٥] ... الكفرة في مضاجعهم إذ حلَّت مع ... وتدهَّشت قلوب المردة الفجرة أدخلت في ... شوكة قهره فهو بالحكمة الإسكندرية ضمان ... حدثان الزمان، وبالْحشمة القصرية كفيل ... لنوع الإنسان أعلى ... إلى أعلى عليين وأصعد ...

³⁶ معطوفة على: كنتُ.

³⁷ س: المقلِّد.

³⁸ س - بالقوَّة.

³⁹ القهرمان: هو المُسَيِّطِرُ الحَفِيظُ على من تحت يديه.

⁴⁰ ب: "توجَّهت تلقاء مدين خلافتيه" غير مقروءة.

⁴¹ ب: "من نوب" غير مقروءة.

أجمع⁴² العالمون على رجحانه في العالمين بعلمه وإتقانه⁴³، وأطبق العالمون في دعاء بقاء سلطانه لترجيح عدله وإحسانه⁴⁴، انحصر نوع الخلافة الإنسيّة في فرده الأكمل⁴⁵ فكأنّه شمسٌ طَمَسَ نوره كواكب النهار، وشدّ عدليه في أدوار⁴⁶ الفلك الدوّار، فكيف في عصر لم يبق على وجه الأرض⁴⁷ من يُنسب إلى الأمانة الشرعيّة سواه في الأمصار، بل أصبحت⁴⁸ أشرار الناس في الخروج عن مطلع الأطهار، إذا نحن أثينا عليك بصالح فأنت كما نثني وفوق⁴⁹ الذي نثني، وإن جرت الألفاظ يوماً بمدحٍ لغيرك إنساناً فأنت⁵⁰ الذي تعني وهو سلطان الغزاة والمجاهدين، مستخدم⁵¹ سلاطين العالمين، قطب سماء الولاية والعلم والتقى، آية رحمة الله تعالى⁵² على كافة الوري، السلطان مغيث الحقّ والدين بايزيد بن⁵³ السلطان محمّد خان المؤيّد المملّة النبويّة في آخر الزمان، أسأل الله أن يصيب مسألتي ويجيب دعوتي في خلود ملك وسلطانه⁵⁴ وامتداد ظلّ رحمته على أنصاف الدين وأعوانه، ولما لم يساعدنّي الجدّ ولم⁵⁵ يقاصدنّي الجدّ في الوصلة إلى منتهى بُغيّتي⁵⁶ وفي الرقية إلى غاية همّتي أتحتف هذا الجامع المؤلّف⁵⁷ إلى مطالعة نوابه، واهديته مع الدعاء الصالح إلى حجاب⁵⁸ بابه، راجياً منهم أنهم إن وجدوا فيه خللاً صححوه⁵⁹ وإن عثروا فيه على الزلل أصلحوه،

⁴²ب: "أجمع" غير مقروءة.

⁴³ب: "بعلمه وإتقانه" غير مقروءة.

⁴⁴ب: "لترجيح عدله وإحسانه" غير مقروءة.

⁴⁵ب: "في فرده الأكمل" غير مقروءة.

⁴⁶ب: "وشدّ عدليه في أدوار" غير مقروءة.

⁴⁷ب: "يبقى على وجه الأرض" غير مقروءة.

⁴⁸ب: "في الأمصار بل أصبحت" غير مقروءة.

⁴⁹ب: "فأنت كما نثني وفوق" غير مقروءة.

⁵⁰ب: "لغيرك إنساناً فأنت" غير مقروءة.

⁵¹ب: "والمجاهدين مستخدم" غير مقروءة.

⁵²ب: "والتقى آية رحمة الله تعالى" غير مقروءة.

⁵³ب: "الحقّ والدين بايزيد بن" غير مقروءة.

⁵⁴ب: "خلود ملك وسلطانه" غير مقروءة.

⁵⁵ب: "واعوانه ولما لم يساعدنّي الجدّ ولم" غير مقروءة.

⁵⁶ب: "الوصلة إلى منتهى " غير مقروءة.

⁵⁷ب: "أتحتف هذا الجامع المؤلّف" غير مقروءة.

⁵⁸ب: "مع الدعاء الصالح إلى حجاب" غير مقروءة.

⁵⁹ب: "مع الدعاء الصالح إلى حجاب" غير مقروءة.

وَأَنْ يَنْظُرُوا إِلَيْهِ بَعِينٍ⁶⁰ الرضا والتعطف، ولا يقدحوه بألسنة السخط والتعسف⁶¹. وأدعو الله أن ينفع⁶² به الطالبين ويجعله ذخرا للثواب والنجاة في يوم الدين.⁶³ [3و]

مقدمة:

اعلم أن للمحققين في كيفية الإنزال والتنزيل قولين: أحدهما أن مجموع القرآن قد أنزل من اللوح المحفوظ إلى سماء الدنيا، وعلى ملكها - وهو العقل الفعّال - دفعة واحدة، ثم حسب المصالح نزل منها بذريعة جبريل عليه السلام مُنَجِّمًا على قلب النبي صلى الله عليه وسلّم في مدة عشرين أو ثلاثة وعشرين سنة. ويؤيد الثاني قوله صلى الله عليه وسلّم: "الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة"⁶⁴. الثاني أنه نزل من الحضرة الإلهية والمرتبة العلمية إلى اللوح المحفوظ المسمّى عند الحكيم بالطبيعة الأصلية والنفس الكلية والنفس الناطقة الفلكية، وعند الملائين⁶⁵ بالحقيقة الملكية⁶⁶ والملائكة الفلكية، ويظهر للنبي صلى الله عليه وسلّم، وظهوره له بأمر الله أو بنفسه. وأما إظهاره إنّما كان بذريعة جبريل عليه السلام. وفيه طريقان: أحدهما أنه عليه السلام كان⁶⁷ ينخلع من الصورة البشرية ويتصل أو يتحد بالحضرة الإلهية. وكلّ ما يظهر له في هذه الحالة يسمّى حديثا قدسيًا:⁶⁸ "لي مع الله وقت لا⁶⁹ يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل"⁷⁰، فإن اعتبر حصوله دفعة واحدة وإجمالاً في الحضرة العلمية التي تسمى بالقلم والعقل وجبرائيل⁷¹ فيسمى بالقرآن. والاعتبار ظهوره في اللوح المحفوظ مفضلاً بسمّى بالفرقان. والطريق الثاني: إنّ الملك

⁶⁰ب: "وان ينظروا إليه بعين" غير مقروءة.

⁶¹ب: "السخط والتعسف" غير مقروءة.

⁶²ب س: ينتفع.

⁶³ب: "ويجعله ذخرا للثواب والنجاة في يوم الدين" غير مقروءة.

⁶⁴بخاري، التعبير 4؛ مسلم، الرؤيا 1 (ح: 2264).

⁶⁵س - أنه.

⁶⁶أي: أديان.

⁶⁷ب: "وعند الملائين بالحقيقة الملكية" غير مقروءة.

⁶⁸ب: "بذريعة جبريل عليه السلام. وفيه طريقان: أحدهما أنه عليه السلام كان" غير مقروءة.

⁶⁹ب: "حديثا قدسيًا" غير مقروءة.

⁷⁰ب: "لا" غير مقروءة.

⁷¹كشف الخفاء، 2/ 173 (ح: 2159).

⁷²ب: "العلمية التي يسمّى بالقلم والعقل وجبرائيل" غير مقروءة.

ينخلع من صورته إلى الصورة البشرية⁷³ فيلقى الروح والوحي إليه. وأياً ما كان فالنزول والإنزال والتنزيل عقلياً. وإن التنزيل مُنَجَّم تدريجي، والإنزال جمل دفعي - وهو ظهور الفرقان في قلبه ظهور ما بالقوة إلى الفعل من غير انتقال من محلّ إلى آخر-. وقال بعضهم: أفهم⁷⁴ كلام جبرائيل فيتمثل فيه، ثم جاء من السماء⁷⁵ إلى الأرض وعلم النبي عليه الصلاة والسلام. هذا ما وصل إلي من كلام القوم، وفيه ما فيه. وأقول: -وبالله التوفيق- إن القرآن هو كلام غير مخلوق قديم قائم بذات الله تعالى، مع أنه مكتوب في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقروءً بألسنتنا بالثناء مسموعٌ بأذاننا غير حال فيها. وقد أخبر الله تعالى بأنه أنزله ونزله. والإنزال والتنزيل لا يتصوران ولا يفهمان إلا من العلو إلى السفلى، وذلك لا يكون إلا بالنقل والانتقال، وهو محال في حق الله تعالى. فإذا وجب أن يأولا بالانتقاش والانطباع، أو الإحداث في محلّ قابل ومحلّ حامل. وأياً ما كان فهو لا يخلو عن تكلف وتمحلّ وتعسف، وهو ظاهر.

فألهمني الله تعالى وعلمني في هذا المقام ما لا يدركه إلا من خصّه الله بالكشف الصريح والذوق الصحيح، وهو: إن القرآن للنفس كالإيمان والإسلام فطري كما قال عليه الصلاة والسلام: "كل مولود يولد على الفطرة"⁷⁶ الحديث. وذلك أن الروح الإنساني ونفسه الربانية هو روح الله تعالى، كما قال عز وجل: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [الحجر: 15/29]. فيكون نسبة القرآن إلى الروح كنسبته إلى الحق، ونسبته إلى الروح كنسبة الإيمان إليه، كما قال عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [النساء: 4/136]. والأرواح قد سمعوا ذلك في الفطرة الأولى من الله في مقام الخطاب بـ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: 7/172]. فالقرآن في النفوس والأرواح كالإيمان مكتوبٌ ومرفومٌ ومرسومٌ ومركزٌ: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: 58/22]، فإذا أراد الله تعالى إظهاره في أيّ أحد شاء هيأ له سبباً معنوياً كالملك، أو حسياً كالنبي. فعبر عن هذا الإظهار بالإنزال والتنزيل، وعن السبب المعنوي بجبرائيل، وعن ظهوره بذلك السبب بالوحي، وعن التذكرة⁷⁷ بالتعلم: [3ظ] ﴿طه * مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى * إِلَّا تَذَكُّرَةً لِمَنْ يَخْشَى﴾ [طه: 20/3-1]، ولذا قيل: إن المعلمين من الأنبياء والأولياء والعلماء والحكماء منبهون، وكذا الكلام في اللوح المحفوظ والملك والعقل الفعّال والنفس الكلية.

تنبيه:

⁷³ب: "والطريق الثاني أن الملك ينخلع من صورته إلى الصورة البشرية" غير مقروءة.

⁷⁴ب: "أفهم" غير مقروءة.

⁷⁵ب: "السماء" غير مقروءة.

⁷⁶البخاري، الجنائز 93؛ المسلم، القدر 6 (ح: 22 (2658))؛ أبو داود، السنة 18، 17 (ح: 1714 (4714))؛ الترمذي، القدر 5 (ح: 2138)

مطوّلاً.

⁷⁷ب س: التذکر.

اعلم أنّ التفسير في الأصل من "التفسر"، وهو الدليل والماء الذي نزل في القارورة، وينظر فيه الأطباء ليُكشف بها حال المريض صحّة ومرضاً. وفي العرف: عبارة عمّا يُعلم به شأن الآية وقصّتها ومعناها وسبب نزولها ويتميّز به⁷⁹ ما قيل فيها بالرأي العليل بطريق البرهان والدليل من الحكم الغير الصحيح عمّا حكم عليه العقل الصريح وجزم على صحّته النقل الفصيح. وأمّا التأويل فصرفُ الآية إلى معنى يحمله موافقا لما قبلها وما بعدها، من "الأول" وهو الرجوع والعود. فالتفسير بجميع أجزائه الأربعة التي هي شأن الآية وقصّتها ومعناها وسبب نزولها موقوفٌ على السماع، فلا مدخل للرأي فيه، فمن فسّر القرآن برأيه فقد كفر، و"من قال في القرآن برأيه وأصاب فأخطأ"⁸⁰. فالتفسير نتيجة النبوة والرسالة، والتأويل حاصل بطريق الولاية، وهي⁸¹ التقرب إلى الله تعالى ومعرفة، وهما لا يستفادان من أحد غير الله. والنبوة التي هي التقلد والتقيّد والتقييد بالأحكام⁸² الشرعية المستفاد من الولاية، وتعليمُ الله وإرشاده بالواسطة الملكيّة أو الألسنة أعمّ من النبوة بحسب الوجود لوجودها في الكفّار⁸³ والأعيان الغير المقيّدة بالأحكام الشرعية، لكونها مقتضى الذات التي هي أعمّ من الأسماء والصفات التي هي مبادئ النبوة كما قال: "يا علي كنت مع الأنبياء⁸⁴ سراً وصرت معي جهراً"⁸⁵، ولذا أمر موسى عليه السلام باستفادة أسرار الولاية من صاحبها خضر عليه السلام: ﴿وَعَلَّمَنَا مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾⁸⁶ إلى قوله ﴿مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٦٥-٦٧]، وأمر الرسول صلّى الله عليه وسلّم بالصبر مع أصحاب الصفة، وأمر الخليل عليه السلام بتحسين الخلق ليدخل مداخل الأبرار⁸⁷، وهم الأشخاص الكاملون في كلّ زمان غير محتاجين إلى صاحب النبوة، دائرون في كلّ زمان، ولا يخلو الزمان عنهم بخلاف الأنبياء، فالولاية⁸⁸ أعمّ والنبوة أفضل وأتمّ. فالتأويل يجوز لكلّ من هو عالم بالتفسير من غير سماع بخلاف التفسير كما مرّ، فهو أخصّ بحسب الوجود. وهما أنا أخوض في المقصود ويعون الملك المعبود، ومنه بدأ وإليه يعود.

⁷⁹ هذه الكلمة ليست واضحة، من الممكن أن تقرئها بشكل مختلف، مثلاً: "وتنزيه به".

⁸⁰ الترمذي، تفسير ١ (ح: ٢٩٥٢).

⁸¹ ب: "بطريق الولاية، وهي" غير مقروءة.

⁸² ب: "والتقيّد والتقييد بالأحكام" غير مقروءة.

⁸³ ب: "الألسنة أعمّ من النبوة بحسب الوجود لوجودها في الكفّار" غير مقروءة.

⁸⁴ ب: "والصفات التي هي مبادئ النبوة كما قال: يا علي كنت مع الأنبياء" غير مقروءة.

⁸⁵ لم أجده.

⁸⁶ ب: "صاحبها خضر عليه السلام وعلمنا من لدنا علماً" غير مقروءة.

⁸⁷ ب: "بتحسين الخلق ليدخل مداخل الأبرار" غير مقروءة.

⁸⁸ ب: "أنبياء فالولاية" غير مقروءة.

– Kitap Tanıtımı –

ET-TAHDÎD Fİ'L-İTKÂNİ VE'T-TECVÎD

et-Tahdîd fi'l-İtkâni ve't-Tecvîd, Ebû Amr b. Osman b. Said ed-Dânî (v. 444/1053), thk: Ğanım Kaddûri Hamed, Dâr-u Ammar, Amman, 1421/2000, s. 201.

Recep KOYUNCU

Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi A.K. İlahiyat Fakültesi
Kur'an-ı Kerîm Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
rkoyuncu1@gmail.com

I. Yazar Hakkında

Tahlil ve tanıtımını yapacağımız eserin müellifi Ebu Amr Osman b. Said ed-Dânî, kıraat ilminde Endülüs'ün parlayan yıldızlarından birisidir. Hicrî IV. asrın ilk yarısında yaşamış olan Endülüs'lü Ebû Amr ed-Dânî'nin, 371 'de (981) Kurtuba'da doğduğu ifade edilmektedir.¹ Önceleri İbnü's-Sayrafi diye anılmakta iken uzunca bir müddet yaşadığı Dâniyye'ye nisbetle Dâni diye meşhur olmuştur. Bu dönem İslam dünyası için bölünme ve parçalanmaların çoğaldığı, fikrî ve siyâsî ayrılıkların yoğunlaştığı bir zaman dilimidir. Dâni'nin yaşadığı dönem, bir taraftan siyasi bakımından istikrarsız bir ortam olmasına rağmen ilim ve medeniyet yönünden de -önceki yılların birikimi olarak- oldukça şanslı bir döneme rastlamıştır. Bilhassa onun yetişme çağı olan hicrî IV. asır ilim ve medeniyette Endülüs'ün altın çağını yaşadığı bir yüzyıldır. V. asırda ise şiddetlenen olaylar sonucu Endülüs Emevî Devletinin parçalanarak "Tavâifu'l-Mulûk" ün ortaya çıkması ve dolayısıyla devletin küçük emirliklere bölünmesi, ilim ve kültür hayatına da olumsuz etki yapmıştır.²

¹ Zehebî, *Tabakâtu'l-Kurra*, II, 617; İbnü'l-Cezerî, *Ğayetü'n-Nihaye fî Tabakati'l-Kurrâ*, I, 447.

² Yaşadığı dönemde Endülüs'te siyasi ve ilmi ortama ilişkin bilgi için bkz: Çetin Abdurrahman, *Endülüs'lü Alim Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri*, s. 53-90.

Tahsil hayatına on dört yaşında başlayan Dâni, Kurtuba, İstice, Beccane, Sarakusta ve diğer sahil şehirlerinde birçok hocadan ders almış ardından babasının vefatından dört yıl sonra doğu ülkelerindeki âlimlerden faydalanmak üzere seyahatlere başlamıştır (397/1006). Kayrevan, Mısır, Mekke ve Medine'de birçok hocadan kıraat, tefsir, hadis, fıkıh vb. ilimleri okumuş bu arada hac görevini de yerine getirmiştir. İki yıl sonra Kurtuba'ya dönen Dâni, o yıllarda cereyan eden birtakım siyasî sıkıntılar sebebiyle memleketinden ayrılmak zorunda kalmış ve Sarakusta'ya göç etmiştir. Daha sonra 409'da (1018) Dâniyye'ye, oradan da aynı yıl Mayurka'ya (Majorka) geçerek burada sekiz yıl kadar kalan Dâni, 417 (1026) yılında İspanya'nın doğusunda Belensiye (Valencia) eyaletine bağlı bir liman şehri olan Dâniyye'ye yerleşerek vefatına kadar bu şehirde yaşamını sürdürmüştür. Dâni, 14 Şevval 444 (6 Şubat 1053) Pazartesi günü Dâniyye'de vefat etmiştir.³

İlmi kişiliğine bakıldığında Danî, gerek kendi zamanına kadar telif edilmiş kitaplarda geçen gerekse şifahi olarak kendisine ulaşan bilgileri, ilmi süzgeçten geçirerek eserlerinde toplamış, bugüne kadar gelmeyen pek çok kitabın ve ağızdan ağıza nakledilen bilgilerin sağlam ve güvenilir bir kaynağı olmuştur. İbn Beşküval (v.578/1183) Sehâvî (v. 643/1245) Ebû Şame el-Makdisi (v. 665/1267) Zehebi (v. 748/1348) Zerkeşî (v.794/1392) İbn'ül-Cezerî (v.833/1429) ve Suyûtî (v.911/1505) gibi âlimler Danî'nin, büyük bir bölümünün günümüze ulaşmış ulaşmadığı bilinmeyen kitaplarından çokça faydalanmış ve nakillerde bulunmuşlardır. Öte yandan bazı eserlerinin yazma nüshalarının pek çok ülkede mevcut olması da onun kitaplarının ne denli yaygın ve benimsenmiş olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bunun yanında Danî'nin Arap dili ve edebiyatını iyi bildiği, şiirler yazdığı da kaynaklarda verilen bilgiler arasındadır.⁴

İtikatta Eş'ari, amelde Maliki mezhebine mensup olan Dâni, kaynaklarda dindarlığı ve ilimdeki kudretiyle övülmüş, üstün bir zeka ve kuvvetli bir hafızaya sahip olduğu zikredilmiştir. Bu bağlamda O'nun için: "Kendi devrinde ve sonra onun hafıza ve ilmî güvenilirliğine benzer kimse gelmemiştir" denilmiştir. Yine güçlü bir hafızaya sahip olduğunu gösteren bir delil de kendisinin "*Gördüğüm her şeyi yazdım, yazdığım her şeyi ezberledim ve ezberlediğim hiçbir şeyi unutmadım.*" demesidir. Yine İbn'ül-Cezerî, onun

³ Hayatına dair geniş bilgi için bkz: Çetin, Abdurrahman, "Ebû Amr ed-Dâni ve Kıraat İlmindeki Yeri", UÜİFD, sayı:3, cilt:3, yıl:3, 1991, s.13-20; Kazancı, F. Asiye, Şenat, "Endülüslü Kıraat Âlimi Dâni ve *Teysîr'i*", Türk İslam Medeniyeti Araştırmalar Dergisi, sayı/10, Konya, 2010.

⁴ Zehebî, *Tabakat'ül-Huffâz*, I, 350.

sadece hafıza ile değil ilme olan iştıyakı ve itinasını da gösterme adına şunları söylemiştir: “Eskilerin haberlerine ve selefin sözlerine dair bir mesele sorulsa O, her birini üstatlarından ilk söyleyenine kadar ulaşan bir isnad ile tafsilatlı şekilde anlatırdı.”⁵

Diğer taraftan ilgili kaynaklardan ve müellifin bizzat eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla, başta kıraat olmak üzere tefsir, fıkıh, hadis, kelim vb. ilimleri tedris ettiğini anlamaktayız. Ayrıca Dâni, öğrenci yetiştirmenin yanında başta kıraat olmak üzere çeşitli alanlara dair eserler de vermiştir. Hatta bu çalışmalar asırlar geçmesine rağmen önemini hiç yitirmemiş ve vakf ibtidâ konusunda çalışma yapanlara hep referans olmuştur.

Dâni, her ne kadar kıraat ve Tecvîd ilimlerine dair yazdığı eserlerle meşhur olsa da, onun bu ilimler dışında da daha birçok ilimle meşgul olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Dâni, tahsil hayatına ilişkin bilgileri verirken ve ilmi yolculuklarını anlatırken Kur’ân ve kıraat ilimlerinin yanı sıra hadis, fıkıh gibi diğer ilimlerle de meşgul olduğunu haber vermektedir. Ayrıca kaynaklarda kendisinden bahsedilirken “el-hafız”, “el-fakih”, “el-müfessir”, “el-muhaddis” gibi ifadelerin kullanılması da onun çok yönlü bir âlim olduğunu göstermektedir.

II. Eser Hakkında

Kitabın muhakkik tarafından yazılan mukaddime bölümü üç fasıldan oluşmaktadır. Birinci fasılda Dâni’nin hayatı ve ilmi kişiliğinden (s.7-16), ikinci fasılda eserlerinden (s.17-41)⁶ üçüncü fasılda ise *et-Tahdîd* adlı eserin konusu, önemi ve tahkikte izlenen metottan bahsedilmiştir (s.42-55). Tahkikli metin ise 66-177 sayfaları arasında yer almıştır.

*et-Tahdîd fi’l-İtkâni ve’t-Tecvîd*⁷ adlı eser, tecvîd ilmine dair kaleme alınmış ilk eserlerden ve asıl kaynaklardan biri olma özelliğine sahiptir. Yine ilklerden olma özelliği taşıyan, aynı dönemde telif edilen bir diğer çalışma da Mekki b. Ebî Talib el-Kaysî (v. 437/1045) tarafından yazılan *er-Riâye*⁸ adlı çalışmadır.

⁵ İbnü’l-Cezerî, *Ğayetü’n-Nihâye*, I, 448.

⁶ Muhakkik bu kısımda ed-Dâni’ye nispet edilen yaklaşık 120 tane eser ismini madde halinde vermiştir.

⁷ Ed-Dâni Ebu Amr Osman b. Sâid b. Osman (v.444/1053) *et-Tahdîd fi’l-İtkâni ve’t-Tecvîd* thk: Ganim Kadduri el-Hamed, 1.Baskı, Daru Ammar-Amman-1421/2000.

⁸ Eserin uzun ismi şu şekildedir: *er-Ri’âye li-Tecvîdi’l-Kirâe ve Tahkiki Lafzi’t-Tilâve*, geniş bilgi için bkz: Öge, Ali, “*Er-Ri’âye li-Tecvîdi’l-Kirâe ve Tahkiki Lafzi’t-Tilâve*”, *SÜİFD*, 32, 2011, s.277-286.

Ed-Dânî, tecvîde dair bu eserini yazma gerekçesini şu şekilde ifade etmektedir:

“Kur’an tilavetinin güzel yapılması, Kur’an kıraatının da doğru şekilde ifası için Allah’ın, Peygamberini ve ümmetini teşvik ettiği şey hususunda zamanımızdaki Kur’an talebeleri ve hocalarının ihmalini görmüş olmam beni, halef üstatlarının selef imamlarından aldığı/öğrendiği şekilde tecvîd ilminin tanımı, tertîl ve tahkîkin keyfiyetinin ne olduğuna dair, yükte hafif ve kolayca anlaşılır bir eser yazmama sevketti.”⁹

A. Tecvîd, Tertîl ve Tahkîk Kavramları / ذكر البيان عن معنى التجويد وحقيقة الترتيل والتحقيق

Dânî Kur’an lafızlarının doğru sahih bir şekilde okunmasını sağlayacak usüller, metotların ne olduğu, buna dair kavramlar ve onların izahi ile tecvîd konularını ele almaya çalışmıştır. Bu başlık altında öncelikle Kur’an tilavetini ifade eden tecvîd, tertîl, tahkîk gibi kavramların lügat ve istilâh manalarını vermiş ardından konuyla alakalı Kur’an’ın tertîl üzere okunmasını teşvik eden rivayetlere yer vermiştir. Kendisinden sonra Kur’an okuma adabı niteliğinde telif edilen eserlere kaynak teşkil edecek şekilde, ele alınan kavramların ilk defa Dânî tarafından sistematize edildiğini görmekteyiz. Bu usullerin iyi kavranılması gerektiğine dikkat çekmek için Dânî, çalışmasına bu konuyla başlamıştır.

1. Tecvîd

“Bir şeyin en güzel şekilde yapılabilmesi için elden gelen çabanın ortaya konulması” şeklinde lügat manası verilen tecvîd için ıstılahi olarak kapsamlı bir tarif yapılmıştır:

“Kur’an’ın tecvîdi, harflere hakkını vermek, mertebelerindeki sıralamaya dikkat ederek, her bir harfi asıl mahrecine koymak suretiyle bütün benzer durumlarda telaffuzuna son derece özen göstermek, harflerin meydana getirdiği yeni kelimelerin/terkiplerin telaffuzunda da harflerin hakkını vermek ve bütün bunları ifrat ve tefrite, zorlama ve mübalağaya kaçmadan yapmaktır; tecvîdin teorik olarak bilinmesi ile uygulanması arasında sadece kişinin femi muhsinle onu çalışması yer almaktadır.”¹⁰

⁹ Ed-Dânî, *et-Tahdîd*, s.66

¹⁰ *et-Tahdîd*, s.68.

2.Tertîl

Dânî, tecvidin tanımından sonra tecvîdin Kur'an'daki ifadesi olan tertîl kavramı üzerinde durmuştur. Öncelikle tertîlin kelime anlamı ve dilde hangi bağlamda ne için kullanıldığına işaret etmiştir. Tertîl, lügat olarak “ra-te-le” fiilinden mastar olarak gelmiş “yavaş ve dikkatli şekilde peşi peşine sıralama” anlamında verilmiştir. Arapların ise biraz açıklık bulunmakla birlikte gayet güzel bir şekilde dizilmiş dişlere ‘*Seğri retl*’ dedikleri ifade edilmiştir.¹¹

Müzzemmil 4.ayette yer alan وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا Kur'an'ı tertîl üzere / ağır ağır anlayarak oku.” ayette yer alan ‘Tertîl’ kavramını ‘Kur'an lafızlarını telaffuz ederken yavaş yavaş oku, harflerin arasını ayır, okuyuşun da aceleci olma ki harfler birbirlerine karışmasın¹²” şeklinde izah eder bu görüşlerini temellendirmek için ilk dönemde önde giden dilcilerinden Halil b. Ahmed'in eserinden istişhadda bulunur.

Yine Müzzemmil suresindeki ilgili ayetle alakalı olarak tertîl eyleminin sadece mutlak anlamda emir olmadığı bilakis (ترتيلًا) masdarla tekid edildiği vurgulanmıştır. Ayrıca tertîlin bir anlamı olarak da acele etmenin zıddı olarak dura dura, yavaş yavaş okuma bağlamında şu ayet delil gösterilmiştir:

وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا

“Biz onu, Kur'an olarak, insanlara dura dura okuyasın diye (âyet âyet, sûre sûre) ayırdık; ve onu peyderpey indirdik.” (İsra 17/106)

Sonrasında tahkîk ile tertîl arasındaki farka yer verilmiştir. Buna göre tahkîk, birşeyi ziyade ve noksanlıktan uzak bir şekilde tam yerine getirme olarak; tertîl için ise tefekkür, tedebbür ve istinbat yönünün ağır bastığı ifade edilmiştir. Ayrıca Kur'an'ın tertîl veya tahkîk; hadr veya tahfif; hemzeli veya hemzesiz; med ederek veya kasr ile; beyan ile veya idğamla; imale ile veya tefhim ile okunabildiğine işaret edilmiştir.¹³

Tertîl kavramının anlamına ilişkin rivayetlerde yer alan bilgi ve yorumlara değinilmiştir. İbn Abbas'tan gelen bir rivayette Müzzemmil suresinde geçen kelime için [بَيِّنَةٌ بَيِّنًا] “açıkça beyan etme, açık şekilde okuma” şeklinde tefsir ettiği ifade edilmiştir. Ümmü Seleme'den gelen rivayette ise Hz. Peygamber'in kıraati “tefsir edercesine harf harf okurdu” şeklinde nitelenmiştir.¹⁴

¹¹ et-Tahdîd, s. 69.

¹² et-Tahdîd, s.69.

¹³ et-Tahdîd, s. 70.

¹⁴ et-Tahdîd, s. 72.

3.Tahkîk

Ed-Dânî'nin üzerinde önemle durduğu diğer bir kavram da Tahkîk kavramıdır. Dâni, tahkîk kavramının öncelikle lügavi yönden izahını yapmaktadır. Tahkîk kelimesi, حَقَّقَ fiilinin mastarı olup “bir şeyi yakinen bildim.” anlamına gelmektedir. Araplar, bir şeyin iç yüzüne, künhüne vakıf oldum anlamında (بلغتُ حقيقة هذا الأمر) cümlesini kullanırlar. Buna göre tahkikin anlamı bir şeyi ne eksik ne fazla tam olması gerektiği şekilde yerine getirmektir. Söz konusu terimlerin lügat manalarını verirken Dâni, kendisinden önce kaleme alınan eserleri de referans göstermektedir. İlk olarak tahkîke dair kıraat imamlarından gelen tahkîk üzere okuduklarına ilişkin rivayetlere yer verilmiştir.¹⁵

B. Tahkîk ve Tecvide Dair Rivayetler / باب ذكر الوارد في قراءة التحقيق وتجويد الألفاظ

Dâni, bu başlık altında tahkik ve Kur'an'ın tecvîd ile tilavet edilmesine ilişkin rivayetleri kıraat imamlarının ismini de senedde zikretmek suretiyle vermektedir. Tahkîk usulü ile kıraatın icra edildiğini Ubey b. Ka'b a ulaşan bir rivayetle açıklamaya çalışır. Dâni, Übey b. Kâ'b'ın Hz. Peygambere tahkîk usulü ile okuduğu Peygamberimiz'in de ona tahkîk metodu ile okuduğunu uzunca bir sened ile aktarmaktadır¹⁶

Enes b. Malik'ten gelen rivayette, Hz. Peygamber'in kıraatinin medli olduğu ifade edilmiştir. Enes b. Malik bunun keyfiyetini göstermek için بسم الله ifadesindeki “Lâm” harfini, الرحمن ifadesindeki “Mîm” harfini ve الرحيم ifadesindeki “Cîm” harfini uzatarak okuduğu ifade edilmiştir. Dâni, bu hadiste ifade edilen Hz. Peygamber'in Kur'an'ı medli bir şekilde okumasından O'nun tahkîk ile okuduğu kanaatine varmıştır.

Kûfe kıraat imamı Âsım'dan kendisine Kur'an okuyan birisine kıraati bitince, “sen bir harf bile okumadın” rivayetini nakleden Dâni, İmam Âsım'ın bu sözyle o işinin Kur'an'ı, tahkîk usulü ile okumadığı, bunun üzerine tenkide maruz kaldığını söylemiştir.¹⁷

Tahkîk usulü ile Kur'an okuma üzerinde titizlikle duran ed-Dâni, kıraat imamlarından tek tek isimlerini vermek suretiyle; Nâfi, İbn Kesir, Ebu Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamza ve Kisai'nin tahkîk usulünü tercih ettiklerini nakletmektedir.¹⁸ Bu imamların hemzeleri de tahkîkle okumalarını, medlere

¹⁵ et-Tahdîd, s. 70.

¹⁶ et-Tahdîd, s.77.

¹⁷ et-Tahdîd, s.83.

¹⁸ et-Tahdîd, s.85.

haklarını vermelerini, idğamları yerli yerince yapmalarını dile getirerek tahkîk usûlünü temellendirmeye çalışmaktadır.

C. Tahkîk ve Tecvîd'in Sınırları İle Mekruh Addedilenlere Dair İmamlardan Gelen Haberler/ ذكر الإفصاح عن مذاهب الأئمة في حد التحقيق ونهاية التجويد وما

جاء عنهم من الكراهة

Dânî tahkîk uygulamasını kıraat imamlarının ekseriyetine nispet ettikten sonra, kıraat imamlarından Hamza b. Zeyyat (v.156/773)'in okuyuş tarzına dikkat çeker hatta bu konuda İmam Hamza'nın suçlandığını da dile getirir.¹⁹

Harflerin üzerinde fazla durması, hemzenin tahkîkinde aşırı gitmesi ve medleri azami ölçüde uzatması İmam Hamza'ya bunun eğitim öğretim ve Kur'ân'ı yeni öğrenmeye çalışan talebenin alışması için mi? şeklindeki bir soruya O: Evet demiştir.²⁰

Dânî, İmam Hamza'nın tahkîk metodunu, daha çok hoca ile öğrenci arasındaki öğretim sırasında uygulandığına dair rivayetleri aktarmakta ve bu usulün de daha çok ona isnad edildiğini söylemektedir.²¹ Diğer taraftan Dâni, bu metodun daha çok onun tarafından uygulanması sebebiyle bu usûlde, İmam Hamza'nın öncü rol üstlendiğini ifade etmiştir.

Tahkîk usulünün Kur'an okuma usullerinden biri olduğunu izah edip bu metotla ilgili önce kurranın yaklaşımını ortaya koyan sonra kendi görüşünü de dile getiren Dâni, okuma usullerinden bir diğeri olan hadr metodunu ele alır. Dâni bu usulün keyfiyetini İmam Nâfi'nin yorumuyla ortaya koymaktadır. Nâfi'ye isnad ederek hadr usulünün sınırlarını şöyle çizmektedir: Nâfi der ki, bu metot, kolayca herkesin uygulayabileceği bir metottur. Bu usulün tatbikinde, harekeler değiştirilmez, harfler bozulmaz, şeddeli olanlar şeddesiz, şeddesiz olan harfler de şeddeli okunmaz. Medler kasr ölçüsünde okunmaz, kasr ile okunacak yerler de med ile okunmaz.²²

Dâni, Ahmed b. Nasr eş-Şezâî'nin, yedi kıraat imamının okuyuş şekillerini maddeler halinde sunduğunu nakletmektedir. O, Nâfi kıratının özelliklerini özlü bir şekilde şöyle ifade etmektedir: "Nâfi'nin kıraati, akıcı olup medde en yakın olan okuyuş şeklidir." Yine bu usûl, tahkîk usûlünün zıddıdır.

¹⁹ *et-Tahdîd*, s.88.

²⁰ *et-Tahdîd*, s.89.

²¹ *et-Tahdîd*, s.89-90

²² *et-Tahdîd*, s.91.

Nâfi kıratında hem tahkîk hem de hadr metodunun uygulandığını Dâni bize aktarmaktadır.²³

Kur'an okumadaki usullerden birisi de tedvir yani i'tidal metodudur. Kıraat usullerinin üçüncüsü olan bu usûl, İmam Kisai ve İbn Âmirin usûlüdür, ne hadr metodunda olduğu gibi medleri en az ölçüsüyle uzatmak ne de azami ölçüde uzatmaktır; ancak ikisi arasında bir yol tercih etmektir demektir.²⁴ Diğer yandan Dâni, tahkîk, hadr ve tedvir usullerinin her birinin Kur'an kıraatinde başvurulması gereken metotlar olduğunu şu şekilde ifade etmiştir: "Bunlar, İbn Mücahid'in benimsediği, diğer önde gelen Kurra'nın tercih ettiği ve bizim de kabul ettiğimiz kıraat usulleridir."²⁵

D. Harflerle Telaffuzun Sınırları ve Lafızların Hakikatlerini Beyana Dair

ذكر البيان عن حقائق الألفاظ وحدود النطق بالحروف

Dâni, bu başlık altında sırasıyla şu kavramları ele almıştır: **Hareke**, **sükûn**, **ihtilas**, **revm**, **işmam**, **mehmûz**, **müsehhel**, **beyne beyne**, **memdûd**, **mütekellef**, **mübeyyen**, **mühfâ**, **müdğam**, **meftûh**, **mümâl**.

Dâni bu kavramları kısa kısa ana hatlarıyla açıklamaktadır. Zira bu terimlerin taşıdığı anlam, Kur'an kıraatinde okuyucunun tecvid uygulamasına medar olan hususlardır. Dâni, tecvidin –daha fazlasını ifaya güç yetse bile- harflerin, harekelerin, sakinlerin, şeddelerin ne çok zayıf ne de gereğinden fazla bir ses tonuyla, kısacası yerli yerince doğru şekilde telaffuz edilmesiyle ortaya çıkacağından bahsetmiştir. Ayrıca Dâni, harflerin sessiz olmaları, onları sesli hale getiren unsurların da (fetha, kesra ve damme gibi) harekeler olması sebebiyle **muharrek/hareke** kavramını ele almıştır. Dâni, harflerin söz konusu üç harekeden yoksun olmaları neticesi sakin olma durumlarını da "sakin kılınmış harf" anlamında **müsekken (sâkin)** terimiyle ifade etmiştir.²⁶

İhtilas kavramını **muhteles** şeklinde ifade eden Dâni, süratli okunması neticesinde harfin harekesinin gitmesi şeklinde değerlendirirken, diğer yandan harekenin tam anlamıyla gitmediğini işaret etmek için de ihtilâsın, vezinde tam hareke gibi olduğunu ifade etmiştir. **Mürâm** terimi ile de **Revm** uygulamasına dikkat çekmiş, ilgili kavramı, ister vasl ister vakf halinde - hangi hareke olursa olsun - harfin harekesinin çoğunun giderilerek az bir kısmının söylenmesi neticesinde çok zayıf bir sesin duyulması şeklinde ifade etmiştir.

²³ et-Tahdîd, s.93.

²⁴ et-Tahdîd, s.93

²⁵ et-Tahdîd, s.94

²⁶ et-Tahdîd, s.95.

Diğer yandan işmâmın gözü görmeyenlerin işitme duyuları ile anlayabileceklerini ifade etmiştir.²⁷

Dânî, **Müşemm** kavramı ile de **İşmâm** konusuna değinmiştir. Bunun hem vakf halinde hem de vasl halinde gerçekleşeceğini söyler. Bu hareketin dudaklarla yapılacağını, damme harekeye işaret etmek için dudakların öne doğru götürüleceğini, işmâmın herhangi bir hareke sesi vermeden yapılması gerektiğine işaret etmiştir. Ayrıca işmâmın göze hitap ettiğini ve sadece damme/merfu harekeye mahsus olduğunun altını çizmiştir. Diğer taraftan Dâni, (سِيَاءٌ) gibi kelimelerde -ilk harfin harekesinin damme olduğuna işaretle- bazı kıraat imamlarının işmâm yaptığını ifade etmiştir.²⁸

Dânî, fer'î harflere de yer vermiştir. **Hemze-i Müsehhele** / teshil ile okunan hemze kavramını ele alır. Öncelikle teshil edilen elif için, şiddet sıfatı olmadan, herhangi bir zorluk ve külfete girmeden kolayca söylenen bir harf olduğunu ve bunun da ancak kurra hocalar tarafından riyazat ve temrin ile elde öğrenileceğini söylemiştir. Dâni, teshil edilen hemzenin elif ile hemze arası bir sesle telaffuz edildiğini, yine teshil edilen hemzenin harekesi kesre olması durumunda ihtilas edilen kesreli yâ gibi; harekesi damme olması durumunda ise ihtilas edilen dammeli vâv gibi olduğunu söylemiştir. Ayrıca bu kavram için **beyne beyne** ifadesini kullanması da dikkat çekmektedir.²⁹

Dânî medlere ilişkin bir husus olarak **memdûd** kavramına temas etmektedir. Tabî ve mütekellif olmak üzere iki kısımdan oluştuğunu; bunun da harfi med olan vâv, yâ ve elif ile olacağını söylemiştir. Diğer taraftan Dâni, harfi med hemze veya sükûn ile karşılaşmadığında bunun da –ziyade edilecek medden engellendiği için- **maksûr** dendiğinin altını çizmiştir. Yine Dâni, med harflerinin hemze ve sakin bir harfle karşılaşmaları durumunda, tabii medde bir elif ilave edilerek iki elif miktarı meydana gelen medde **Mütekellef** adını vermektedir.³⁰

Dânî'nin bu başlık altında yer verdiği diğer bir kavram da **mübeyyend**ir. Bir harf kendi misli bir harfle her ikisi de harekeli olduğu halde yanyana geldiğinde veya (misli olmayan) yakın nitelikte bir harfle biri sâkin, diğeri harekeli olarak geldiğinde, aşırıya kaçmadan, sekte gibi de olmaksızın söz

²⁷ *et-Tahdîd*, s.96.

²⁸ *et-Tahdîd*, s.97.

²⁹ *et-Tahdîd*, s.97-98.

³⁰ *et-Tahdîd*, s.98.

konusu harflerin aralarının ayrılması suretiyle beyan edilmesi gerektiğini söylemiştir.³¹

Dânî, **Muhfâ** kavramıyla iki çeşit ihfâdan söz etmektedir: 1.Harekenin ihfâsı 2.Tenvin veya sâkin nûn'un ihfâsı. Harekenin ihfâsı için, tam olmayan zayıf sesle söylenen harekelere atıfta bulunurken, ikinci ihfâ için izhar ve idğâmın yer almadığı kelimelerde olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Dâni, bu ihfanın genizden gelen bir ses olduğunu dolayısıyla her ikisi (tenvin ve sakin nûn) için mahreç yerinin hayşûm olduğunu da ilave etmiştir.³²

Dâni son olarak **meftûh** ve **mümâl** diye iki kavramdan daha bahsetmektedir. Meftûh için, daha ziyade ehli Hicâz'ın kullandığı tefhim ile fetha harekenin kesreye meyli ile meydana gelen beyne beyne (kurra literatüründe imale-i mahz) arasında yer alan bir uygulama olduğunu söylemiştir. Mümâl içinse, müşba' (imale-i kübra) ve ğayri müşba' (imale-i suğra) olmak üzere iki çeşit olduğunu söylemiştir. Ayrıca Dâni, imale-i suğra için ehli kurra tarafından "beyne'l-lafzeyn" şeklinde isimlendirildiğini de ilave etmiştir.³³

Dâni bu kavramları ele aldıktan sonra tecvîdin temel meselelerinden birisi olan harflerin mahreçleri konusunu ele almaktadır.

E. Tafsilatlarıyla Harflerin Mahreçleri / ذكر مخارج الحروف المعجمة وتفصيلها

Tecvîd konularının temelini teşkil eden harfler ve onların çıkış yerlerinin tespiti, ilk dönem dil âlimlerinin ciddi şekilde üzerinde durdukları konulardan biri olmuştur. Dâni, harflerin sayısı ve mahreçlerinin miktarı hususunda Sibeveyh'in görüşünün en doğru ve dayanılacak en uygun kaynak olduğunu ifade etmesinden hareketle bu görüşü benimsediğini anlamaktayız. Sibeveyh'e göre alfabe 29 harften oluşmakta ve bu harfler de on altı mahreç bölgesinden çıkmaktadır.³⁴

Boğazda üç mahreç noktası ve toplam 6 harf vardır. Dilden 18 harfin çıktığını ve dile ait on mahreç yerinin olduğunu ifade eden Dâni, dildeki mahreç bölgelerini sıralarken kendisinden önceki dil bilimcilerinin görüş ve tespitleri hususunda tercihlerde bulunmuştur. Örneğin dil ucu (tarafü'l-lisân) harfleri için beş mahreç yerinin olduğunu söyleyen Dâni, bu bölgede on bir harfin yer aldığını ifade etmektedir. Bunlar sırasıyla dil ucu ile üst dişlerin

³¹ *et-Tahdîd*, s.99.

³² *et-Tahdîd*, s.100.

³³ *et-Tahdîd*, s.100-101.

³⁴ *et-Tahdîd*, s.102.

damağa doğru olan kısmından (ت/د/ط), dil ucu ile üst dişin uç kısmından (ظ/ذ/ث) harfleri, yine dil ucu ile üst dişlerin ucu arasında açıklık kalacak şekilde (ز/س/ص) harflerinin yer aldığını ifade etmektedir. Bunlara ilaveten dil ucunda yer alan iki harften daha bahseder: dil ucunun üst dişlerin köküne (damak) değmesiyle nûn harfi; yine aynı yerde ancak nûn mahrecinin dil üstünde biraz daha iç kısmından râ harfinin çıktığını ifade etmiştir.³⁵

Dilin iki yanından ve üst azı dişler bölgesinden ض harfinin çıktığını söyleyen Dâî, dilin yan tarafından çıkan harfler iki tanedir diyerek ض ve ل harflerini bu grupta değerlendirmiş illet olarak da hem ض harfi hem de ل harfinin telaffuzunda dil kenarının işlevi olduğunu söylemiştir. Şefeh (Dudak) bölgesinde iki mahreç olduğunu söyleyen Dâî burada (ف ب و م) 4 harfin yer aldığını ifade etmektedir.³⁶ Dâî on altıncı mahreç yeri olarak da tenvin ve sâkin nûn ile ilintili olan ğunne'nin çıktığı yer olarak geniz bölgesine (hayşûm) işaret etmektedir.³⁷

Bu başlık altında son olarak Dâî, harflerin mahrecinin sayısı hususunda ulemanın ihtilafına değinmiştir. Buna göre Halil b. Ahmed ve İbnü'l-Cezeri'ye göre mahreçlerin sayısı on yedi iken; Ferrâ, Kutrub, Cermiyy ve İbn Keysan gibi dil âlimleri on dört demişlerdir.³⁸

Dâî, harflerin mahreçleri konusunu ele aldıktan sonra, tecvîdin tanımında harfe yüklenen iki unsurdan biri olan harflerin sıfatları konusunu ele almıştır.

F. Harflerin Sıfatları Ve Tasnifi (باب ذكر اصناف هذه الحروف وصفاتها)

Dâî burada ilk olarak harflerin sıfatlarının on altı kısımdan meydana geldiğini söylemektedir. Zıddı olan ve zıddı olmayan bu sıfatları ilk olarak toplu halde isimlerini vermiş sonrasında her biri için ayrıca açıklama yapmıştır:³⁹

1. **Mehmûse/Hems** (on harf) 2. **Mechûre/Cehr**
3. **Şedid/Şiddet** (sekiz harf: أجدك قطبت) 4. **Rihvet**
5. **Mutbaka/İtbak** (dört harf: ظ ض ط ظ) 6. **Münfetiha/İnfitah**
7. **Müsta'liye/İsti'lâ** (yedi harf: ضغط خص قظ) 8. **Müstefile/İstifâle**⁴⁰
9. **Memdüde** (üç harf: harfi med olan Vâv, Yâ, Elif) 10. **Safir** (üç harf: ص س ز)
11. **Mütefeşî/Tefeşî**: ش 12. **Mustatîl/İstîtâle**: ض 13. **Mükerrer/Tekrir**: ر

³⁵ *et-Tahdîd*, s. 103.

³⁶ *et-Tahdîd*, s.104.

³⁷ *et-Tahdîd*, s.104.

³⁸ *et-Tahdîd*, s.104.

³⁹ *et-Tahdîd*, s.105-109.

⁴⁰ *et-Tahdîd*, s.105-107

14. **Münharif/İnhiraf:** ل ر 15. **Hâvi:** Elif 16. **Ğunne:** م ن

Bunlara ilave olarak 1- **Müşrabe** (Kalkale harfleri olup 5 tanedir: جد بطق) 2-**Hurufü'z-Zevâid** (zaid harfler 10 tanedir: سألتمونيها), 3-**Hurûfu'l-bedel** 12 harften meydana gelmektedir: harfleri (طال يوم أنجدته)dir. 4-**İllet harfleri:** Harfi medler ile hemze olmak üzere dört tanedir. Son olarak Dâî, 5-**İdğamdan men edilen harfler** olmak üzere beş ayrı sığata daha değinmiştir.⁴¹ Buna göre Dâî'nin eserinde zikrettiği sıfatların sayısı yirmi bir olmaktadır.

G. Sakin Nûn ve Tenvinin Halleri / باب ذكر احوال النون الساكنة والتنوين

Dâî, harflerin mahreçleri ve sıfatları konusunda sonra tenvin ve sakin nûn'un hallerinden bahsetmiştir. Bu başlık altında Dâî, **izhâr, idğam, iklab** ve **ihfâ** olmak üzere tenvin ve sakin nûn'un hallerini dört maddede incelemiştir.

1-Tenvin ve Sakin Nûn'un İzhar Edilmesi

Sakin nûn ve tenvinden sonra řu altı boğaz harfinden biri gelirse izhar olur: (ءهـع ح غ خ) Söz konusu harflerin gelmesi durumunda sakin nûn ve tenvin açıktan okunmaktadır. Dâî devamında konuya ilişkin bir sakin nûn bir de tenvin olmak üzere her biri için ayrı örnekler vermek suretiyle konuyu anlaşılır hale getirmiştir.⁴²

2-Tenvin ve Sakin Nûn'un İdğam Edilmesi

Bu konuda Dâî, sakin nûn ve tenvinden sonra (لم يرو) harfleri gelirse tenvin ve sakin nûn izhar ile okunmayıp kendisinden sonra gelen harfe katmak suretiyle idğam edilerek okunacağını ifade etmiştir. Ayrıca Dâî, Kurra ulemanın bu beş harfe bir de ن harfini eklediğini, ن harfinin bu beş harfle birlikte zikredilmesinin anlamının olmadığını zira sakin nûn'un kendi cinsinden bir nûn ile karşılaşması durumunda diğer misleyn harflerindeki gibi idğam olmayacağını ifade etmiştir. Buna ilaveten Dâî, aynı cinsten olan harflerden birisinin sakin, diğerinin harekeli olması durumunda birbirlerine katılarak şeddeli bir şekilde okunacağına işaret etmiştir.⁴³

Nûn dışında kalan و ve ى harfleriyle karşılaşan tenvin ve sakin nûn'un da idğam edileceğini ancak nûn harfindeki ğunne sıfatını belirtmek suretiyle telaffuz edilmesinin gerekliliğine işaret eden Dâî, kıraat imamlarından Hamza'nın ise ğunnesiz idğam yaptığını ifade etmiştir. Lâm ve râ harflerinin tenvin ve sakin nûn'dan sonra gelmesi durumunda ise ğunnesiz tam idğam olduğunu ifade eden Dâî, Kur'an tilavetinde esas kabul edilen uygulamanın

⁴¹ et-Tahdîd, s.109.

⁴² et-Tahdîd, s.111.

⁴³ et-Tahdîd, s.112.

da bu olduğunu vurgulamıştır. Diğer taraftan Dâî, صِنَوَانٌ -صِنَوَانٌ- دُنْيَا- بُنْيَانٌ-صِنَوَانٌ-قِنَوَانٌ kelimelerinde idğamın olmayacağını zira sakın nûn ile vav ve ya harflerinin aynı kelime de olmasının idğama mani olacağını da ifade etmiştir.⁴⁴

3- Tenvin ve Sakin Nûn'un İdğam Olmaksızın Mim'e Çevrilmesi

Tenvin ve sakın nûn'dan sonra bâ harfi gelirse tenvinin ve sakın nûn'un mîm harfine çevrileceğini bunun gerekçesi olarak da ğunne sıfatında nûn ile mîm harfinin kardeş olduklarını mîm harfinin de bâ harfiyle mahreç yönüyle ortak olduklarını bu sebeple nûn 'a en yakın olan mîm harfine kalbedilmesinin gerekli olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵

4- Tenvin ve Sakin Nûn'un İhfâ Edilmesi (Gizlenmesi)

Tenvin veya sakın nun'un (ل م ن روى) harfleri, iklab harfi olan ba ve izhar harflerinin dışındaki harflerle karşılaşması durumunda muzhar/açıktan telaffuz edilmeksizin genizden gelen bir sesle gizli okuduklarını ifade eden ed-Dâî, genizden/hayşum bölgesinden çıkarıldıklarına işaret etmek için "gizlenen, geniz bölgesine atılan iki şey" anlamındaki bu terimi kullanmaktadır. Zira izhar harfleri, iklab harfi bâ ve يرملون şeklinde ifade edilen 6 harf dışında kalan harfler, tenvin ve sakın nûna mahreç ve sıfat bakımından ne uzaktırlar ne de yakındırlar. Bu nedenle idğam edilemeyeceğini söyleyen Dâî, izhar ile de okunamayacağından, ancak ğunne sesiyle birlikte telaffuz edilebileceğini söylemektedir. Diğer yandan Dâî, bu sakın nûn ve tenvin'in telaffuzunda dilin bir fonksiyonunun olmadığını, geniz kovuğunun devrede olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶

Dâî, sakın nûn ve tenvinin durumları başlığı altında izhar, idğam mealğunne, idğam bilağunne, iklab, ihfa konularını muhtasar ama, sistemli bir şekilde ele almıştır.

H. Harflerin Benzerlerinden Tefrikine İlişkin Tecvîdin Pratize Edilmesinin Gerekliliği/ ذكر الحروف التي يلزم استعمال تجويدها وتعمل بيانها لتنفصل بذلك من مشبهها على مخارجها

Kur'an harflerinden her bir harfin telaffuzunu doğru yapmak, her bir harfi kendine has bir şekilde –kendine belirlenenden ne eksik ne fazla- hiçbir şey eksiltmeden tam olarak yerine getirmek gerekir. Dâî, İbn Mücahid'den nakille Kur'an'da iki çeşit lahn olduğunu ifade etmektedir. Birincisi **lahn-ı celî** ikincisi **lahn-ı hafî**. Lahn-i celî için irab hatası diye, lahn-ı hafî içinse harfin

⁴⁴ et-Tahdîd, s.113.

⁴⁵ et-Tahdîd, s.115.

⁴⁶ et-Tahdîd, s.115.

tecvid ile okunması noktasında gerekenin yerine getirilmemesi şeklinde değerlendirmiştir.⁴⁷

Yine Dâni, İbn Mücahid'e bir topluluğun ders okuduklarını ancak (أَنَّ) ile (أَسْلَنَّا) kelimelerini birbirinden tefrik etmeden okuduklarını ifade etmektedir. İki fiilin birbirinden farklı olduğunu, gerekçe olarak da (أَنَّ) kelimesinde lâmu'l-fiil'in nûn harfi; (أَسْلَنَّا) kelimesinde ise lâmu'l-fiil'in lâm harfi olduğunu söylemektedir. Her ikisinde de muttasıl zamir gelmeden önce lamü'l-fiil olan nûn ve lâm harfi harekeliydi, makabilleri de ya'dan tebdil olmuş elif'tir. Zira (أَنَّ)nin aslı (أَلَان); (أَسْلَنَّا)nin aslı (أَسَال)dir.Zamire muttasıl olmalarından dolayı tahfif için elif sakın olmuş ardından ıskat olmuştur. Netice olarak (عَنَّا) kelimesindeki gibi lamü'l-fiil zamiri muttasılda idğam edilmiştir. Ancak (أَسْلَنَّا)da durum böyle değildir. (أَسْلَنَّا) kelimesinde olduğu gibi lam'ın sükûnu arizî olmasından dolayı idğam edilmediğini söyler.⁴⁸

Dâni, bu başlık altında alfabe harflerini mahreç sırasına göre hemzeden başlayarak müstakil olarak detaylıca ele almıştır. Öncelikle her bir harfi kendine has mahreç ve sıfat hususiyetlerini tespit edip ardından kelime içinde harfin aldığı farklı şekillere ayetlerden örnek vermek suretiyle tahlillerde bulunmaktadır.⁴⁹

I. Vakf Halinde Harekelerin İsmâm ve Revm Keyfiyetlerine İlişkin

ذكر أحوال الحركات في الوقف وبيان الروم والإشمام

Dâni, vasl halinde harekeli olan bir kelime üzerinde vakfa ilişkin aslolan uygulamanın sükûn üzere vakf olduğunu ifade ederek söze başlar. Vakf için vaslın zıddı olduğunu ifade eder. Nitekim vakf kelimesi hareketten mani olmak, engel olmaktır. Dâni, vakfın çeşitleri konusuna geçmeden önce vakfın tanımını lügavi yönden açıklamaktadır. Vakf; Bir eylemin durdurulması, bir fiilin terkedilmesi, sözün kesilmesi anlamına gelir, diyerek vakf teriminin lügavi anlamından hareketle Kur'an okuyan bir kişinin telaffuz ettiği bir kelimeyi veya cümleyi başka bir kelimeye vasletmeyip okuyuşuna biraz ara vermesi şeklinde istilahi manasını ortaya koymaktadır.⁵⁰

Dâni, imamların ve üstatların genelinin tercihine göre, vasl halindeki harekenin beyanı adına vakfın işaret ile olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamda iki çeşit işaret olduğundan bahseder. 1. Revm 2. İsmâm. Dâni iki kavram arasında mukayese yaparak konunun anlaşılmasını sağlamakta: revm, işmama göre daha açık daha belirgindir, zira işmamda hareke sesi yokken revmde harekenin kısık bir sesle de olsa söylenmesi söz konusudur. Bunlara

⁴⁷ et-Tahdîd, s.116.

⁴⁸ et-Tahdîd, s.117.

⁴⁹ et-Tahdîd, s. 118-168.

⁵⁰ et-Tahdîd, s.169.

ilaveten Dâni, her üç harekede kullanılsa da kurranın ekseriyeti, hafifliğinden dolayı mansub/meftuh olan kelimelerde revm yapmadıklarını aktarmaktadır. Netice olarak Dâni, Revm ve işmam kavramlarını vakf konusu ile birlikte ele almış revm ve işmam uygulamasının ancak vakfla birlikte meydana geleceğine işaret etmiş ve vakfta asıl olanın sükûn olduğunu hareke ile vakf yapılamayacağını ifade etmiştir.⁵¹

Dâni, önce tenvinle biten kelimelerde vakfın keyfiyetini anlatır. İki üstünlü kelimelerde vakfa ilişkin olarak, tenvinden bedel bir “elif-i mümekkîne” üzerinde vakfedilmesi gerektiğini, buna gerekçe olarak da nasbın en hafif hareke olmasını göstermektedir. Vakfedilen kelimedede iki esre veya iki ötre bulunması durumunda bu tenvinlerin elife tebdil edilemeyeceğini zira Arap dilinde kesra ve dammeden oluşan tenvinin elife çevrildiğine dair bir örneğin bulunmadığını da gerekçe olarak sunmaktadır.⁵²

J. Vakf Konusu ve Vakfın Kısımları/ ذكر الوقف وبيان أقسامه

Dâni, bu konuya tecvid hususunda kurranın dirayetinin ancak vakfın keyfiyeti ve kelimelerde kat’ yapılacak (durulacak) yerlerin bilinmesinin gerekliliğine değinmek suretiyle söze başlamıştır. Bu konuya önem vermememin öğrenme ve uygulama noktasında uzak durmanın çirkin olduğundan bahisle, konuya dair usûl ve esasları müstakil bir başlık altında ele aldığını ifade etmiştir. Dâni, Kur’an kıraatinde vakf-ı tam, vakf-ı kâfi, vakf-ı hasen, vakf-ı kabîh şeklinde dört çeşit vakf olduğunu ifade eder. Tâmi vakfın tercih edilen bir vakf olduğunu, durulan yerin sonrası ile en lafız ne de mana yönüyle bir ilişkisinin bulunmadığını ifade etmiştir. Ayrıca tam vakfın, kıssaların bitiminde, kelamın tamamlandığı yerlerde ve genellikle de (makta’/fasıla niteliğindeki) ayet sonlarında yer aldığını belirtmiştir. Dâni, kâfi vakfın müstahsen (kabul edilen) bir vakf olduğunu hasen vakfın ancak okuyucunun mecbur kalması durumunda uygulanabileceğini, kabîh vakfın ise kurra tarafından kabul edilmediğini, hoş karşılanmadığını, ancak nefesin kesilmesi gibi zaruri sebebe bağlı durulacağından dolayı vakf-ı zarura (ızdırâî vakf) olduğunu söylemiştir.⁵³

ed-Dâni, vakfla ilgili yaklaşımlarını fikirlerini düzenli bir şekilde serdettikten sonra, vakfın doğru bir şekilde yapılabilmesi, bir okuyucunun manayı bozmayacak şekilde vakfları icra edebilmesi için Arapçayı iyi bilmesi

⁵¹ *et-Tahdîd*,169-170.

⁵² *et-Tahdîd*,170.

⁵³ *et-Tahdîd*,175.

gerektiğini; ancak Arap dilinin iyi bilinmesi sayesinde açık ve gizli olan manaların bilinebileceği, bunun sonucunda da sahih bir okuyuşun gerçekleşeceği tezini de ısrarla dile getirerek kurra'nın hem Kur'an lafızlarını doğru okuması hem de kelimelerin delalet ettiği manaları bilmesi gerektiğine de işaret etmiştir.⁵⁴

Tecvîdle ilgili kaleme alınan eserlerin hemen hemen tamamında vakflar konusu ele alınırken ed-Dânî nin tesiri altında kalındığı bir gerçektir. Vakf konusunu derli toplu bir şekilde erken dönemde ele alan konuyla ilgili sadece nakiller yapmayıp kendi tercihini ortaya koyabilen analitik düşüncüyü önceleyen bir âlim olma özelliği, Dânî'yi tecvîd konusunda ilk orijinal çalışmalar yapan bir isim olarak öne çıkarmıştır.

Genel Değerlendirme

Dânî'nin bu çalışmada bütün konuları 11 başlık altında topladığı görülmektedir. Genel olarak bakıldığında Dânî'nin, tecvîdin ana dinamiğini meydana getiren harflerin mahreç ve sıfatlarına daha fazla yer verdiğini görmekteyiz. Kur'an kıraatinin sahih bir şekilde icra edilmesi bağlamında söz konusu kavramları rivayetlere dayanmak suretiyle izah eden Dânî, sahabe, tabiun ve kıraat imamlarının konuyla alakalı görüşlerine müracaat etmiş ve buna ilaveten kendi dönemindeki tecvîd ve kıraat âlimlerinden de istifade etmiştir. Dânî tahkîk, hadr, tedvir usullerini nakillere dayanmak suretiyle bu usullerin kaynağının Hz. Peygamber'in okuyuşu olduğunu da ifade etmiştir.

Dânî tecvîd konularının birçoğunu bu eserinde ele almış kimi konulara ayrıntılı şekilde, kimi konulara da genel hatlarıyla temas etmiştir. Tecvîdin ana dinamikleri olan harfleri ve onların birbirlerinden tefrikini sağlayan mahreç ve sıfatlar konusunda da önemli açıklamalarda bulunmuştur. Kıraat sahasında telif edilen eserlere bakıldığında Dânî'nin çalışmalarının baş kaynaklar "Mesadir evvel" arasında yer aldığını görmekteyiz.

Vakflar konusunu da ana ilkeleriyle sistematik bir şekilde ele alan Dânî, vakf-ibtidâ konusunda yapılan çalışmalara her zaman referans olmuş birisidir. Kur'an Kıraatinde yer alan vakfları maddeler halinde tasnif etmiştir. Dânî, selefi İbnü'l-Enbârî (v.328/939)'nin sistematüğinde gördüğü üç adet vakf çeşidine *kâfî* vakfı getirmek suretiyle kavramlaşma sürecinde önemli bir adım atmıştır. Onun tecvîd sistematüğindeki bu tasnifi, kendisinden sonra İbnü'l-Cezerî (v.833/1429) gibi kıraat alanında otorite ulema tarafından da benimsenmiş ve günümüze kadar da geçerliliğini hala korumaktadır.

⁵⁴ et-Tahdîd,176.

– Kitap Tanıtımı –

İLAHİ ADALET VE ENGELLİ BİREYLER
İbrahim COŞKUN, İlahi Adalet ve Engelli Bireyler, Kitap Dünyası
Yayınları, 2016, 184 sayfa.

Necati ŞAHİN

Uzman, Necmettin Erbakan Üniversitesi A.K. İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi
necatibeyshahin@hotmail.com

Engellilerle ilgili kendi alanında yazılmış birçok eser mevcut olmasına rağmen, kelami açıdan engellilik/engellilere yönelik eserlerin yazılması elzem bir durum teşkil etmektedir. Bu alanda bir boşluğu dolduracak olan bu eser de tarafımızdan incelenmiş ve bazı mülahazalar dile getirilmiştir.

Eser, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde engellilik ve buna yol açan sebepleri genel olarak ele alan yazar, burada metodolojik açıdan meselenin öncelikle ne olduğu ve nasıl ele alınması gerektiği noktasında bir önbilgi sunmaktadır.

Birinci bölümde ise meseleye kelim/akaid/kader açısından ekollerin bakış açılarını ortaya koymaya çalışmıştır. Burada ilahi sıfatlar ve yaratma açısından Cebriyye, Mutezile, Eşariyye ve Maturidiyyenin görüşleri ele alınmış, engellilik konusunda Cebriyye ve cebr-i mutavassıt olarak bilinen Eşariyye eleştirisi yapılmış, Maturidiyye'nin meseleye daha akılcı ve gerçekçi bir değerlendirme yaptığı konusunda mutabık kalınmıştır. Bu bölümün sonunda söz konusu ekollerin görüşleri özel eğitim açısından da değerlendirilmiştir.

İkinci bölümde ise ilahi adalet yönüyle yapısal engellilik konusu değerlendirilmiş ve bütün imkanlar ortaya konduktan sonra oluşan yapısal engellilik durumlarının kaderin bir cilvesi olarak görülmesi gerektiği ifade edilmiş, bunun yanında hiçbir önlem almadan dikkatsizlik ya da başka sebeplerle oluşmuş engelliliklerin de kadere bağlanması meselesi şiddetle

eleştirilmiştir. Adalet-zulüm-şer(kötülük)açısından Kur'an'da ve hadislerde meseleye nasıl bakıldığı, kelimelerin bu konudaki değerlendirmeleri geniş boyutlarıyla tartışılmıştır.

Mutezile bu konuya hikmet-adalet açısından, Eşariyye ise hikmet-mülkiyet açısından, Maturidiyye ise tevhid-hikmet-adalet açısından yaklaşmıştır. Ayrıca İslam filozoflarının, inkarcıların ve engelli bireylerin bu meseleyi nasıl değerlendirdikleri yine bu bölümde ele alınan konulardandır.

Kötülük problemi açısından bakıldığında engelliliğin mutlak kötü/şer olarak veya ceza olarak görülmesi yerine, bu meseleye bir hikmet ve imtihan vesilesi olarak bakılması ve karşılığının bu dünyada ya da ahirette mutlaka Allah tarafından verileceği şeklindeki telakki daha makul ve tutarlı bulunmaktadır.

Eserin içeriği ile ilgili genel mülâhazalar şu şekilde özetlenebilir:

- Kelimelerin engellilere yönelik olarak direkt bir yorum ve değerlendirmesi göze çarpmamaktadır.
- Dini tecrübe açısından ayet ve hadislerde engellilere yönelik davranış şekilleri mevcuttur.
- Dini yaşama açısından uygulama ve pratikte engellilere yönelik problemler bulunmaktadır.
- Kitapta ele alınış bakımından konu daha çok Allah-alem-insan münasebeti bağlamında değerlendirilip ele alınmıştır.
- Konunun ele alınışında irade-kudret ilişkisi ön plana çıkmış ve bu bağlamda Allah-insan açısından engellilik durumu ortaya konmaya çalışılmıştır.
- Cebriyyenin bu konuyla ilgili görüşleri daha çok eleştiriye uğramış ve cebr-i mutavassıt olarak bilinen Eşariyye de engellilik meselesinde Cebriyye'ye yakın bir görüş sergilemesi ve engelliliğin Allah tarafından oluşan normal bir durum olarak kabul edilmesi sebebiyle bu eleştiriden nasibini almıştır.
- Engellilik konusunda Maturidiyyenin daha makul ve tutarlı bir görüş sergilediği ve engellilerin bu konudaki problemlerine itikadi olarak doğru yorum ve çözüm önerileri getirdiği vurgulanmıştır.
- Meseleye yönelik kelimelerin görüşleri ve çağdaş görüşler aktarılırken konu geçişlerinde kopukluklar tespit edilmiştir. Bu kopuklukların giderilmesi için daha anlaşılır ifadelerle cümle geçişleri sağlanmalıdır. Burada kelami açıdan yapılan değerlendirmeler

aktarılrken engellilerin ya da konuyla ilgili bilgi sahibi olmak isteyenlerin anlayacağı bir üslup ya da dil kullanılması meselenin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Sonuç olarak eser, kendi alanında meseleye itikadi açıdan yaklaşan bir eser olması yönüyle hem ilklerden hem de bir boşluğu doldurma açısından takdire şayan bir eser olarak görölmektedir. Meseleyi bizzat yaşayan bir görme engelli babası olarak bu tür çalışmaların artarak devam etmesi gerektiğinden hareketle eserin, konunun anlaşılmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyim.

– Kitap Tanıtımı –

DIRÂSÂTUN FÎ USÛLÎ'L-HADÎS ALÂ MENHECÎ'L-HANEFİYYE
Abdülmeçid et-Türkmânî, Dirâsâtun fî Usûlî'l-Hadîs Alâ
Menheci'l-Hanefiyye, Beyrut 2015, 675 sayfa

Mustafa ÖLMEZ

Necmettin Erbakan Üniversitesi A. K. İlahiyat Fakültesi

Hadis Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi

mstolmez87@gmail.com

Sünnet-i seniyyenin Kur'an'dan sonra İslam teşriine kaynaklık etmesi, Müslüman ilim adamlarının sünnete yönelip itina göstermelerini ve birçok farklı açıdan ona hizmet etmelerini sağlamıştır. Sünnet, kayıt altına alınmak suretiyle gelecek nesillere doğru bir şekilde aktarılmaya ve dinî açıdan ne gibi amelî yükümlülükler ifade ettiği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu hizmetler içerisinde hadislerin nakledilmesini genel olarak muhaddisler ele alırken, hadislerle fikhî istinbatta bulunmayı ise fakihler üstlenmiştir. Bununla birlikte hiçbir ekol, sıhhat şartlarını taşıyan hadislerle amel etmenin vücubiyeti konusunda ihtilafa düşmemiş, bilakis hadisleri fikhî ahkâmın şekillenmesindeki en önemli tesire sahip unsur olarak görmüşlerdir. Burada üzerinde durulması gereken husus ise muhaddisler ile fakihlerin hadisleri alırken ve hadislerle amel ederken kendilerine has yöntemlerinin olup olmadığıdır.

Muhaddisler, rivayetlerin kabulü noktasında benimsedikleri şartlara hadis usulü kitaplarında yer verirken, buna karşılık fakihler ise fıkıh usulü eserlerinin sünnetle ilgili başlıklarında hangi şartları taşıyan hadisleri sahih görüp, hangileriyle amel ettiklerini belirtmişlerdir. Ancak hadisçiler tarafından telif edilen hadis usulü kitaplarının son dönemlerde yaygınlaşmış itina görmesi ve bu eserlerde ortaya konulan kaidelere hadis meraklılarının muttali olması neticesinde, hadis usulü alanındaki tek kaynağın hadisçiler tarafından ortaya konulduğu zannı yaygınlaşmıştır. Fakihlerin hadislere yaklaşımında muhaddislerden ayrıştıkları noktaları ortaya koyan çalışmaların yok denecek kadar az olması, bu farklılıkların neticesi olarak muhaddislerin

birçoğuna göre terk edilmesi gereken hadislerle fakihlerin amel etmede bir beis görmemesi, aynı şekilde fakihlerin terk ettiği bazı hadisleri muhaddislerin sahih kabul edip, amel ediyor olması; başta Hanefiler olmak üzere fakihlerin hadis usulü alanında yetersiz kaldığı yanılığını doğurmuştur.

Yukarıda yer verilen olgusal durum karşısında çalışmamızın yazarı olan Abdülmecid et-Türkmânî, muhaddisler ile fakihlerin hadis usulüne farklı bakış açılarını, Hanefi mezhebi özelinde belirlemeye çalışmak gibi nispeten zor sayılabilecek bir konuda araştırma yapmaya yönelmiştir. Hanefi fıkıh usulü kitapları içerisinde özel bir itina ile hadis usulü konularını bir araya getiren yazar, böylelikle Hanefiler başta olmak üzere fakihlerin hadis usulü hakkında bilgi sahibi olmadıklarını ya da bu alana yeterli özeni göstermediklerini düşünenlere cevap vermeyi hedeflemektedir. Bu tür iddiaların ise Hanefi mezhebinin temel kaynaklarını ve onlara ait usul çalışmalarını bilmeyenler tarafından öne sürüldüğünü söyleyen yazar; hazırlamış olduğu bu araştırmayla, belirtilen türdeki iddiaların ilmî açıdan yerinde olmadığını açığa çıkacağı kanaatini paylaşmakta ve Hanefi mezhebinin hadis alanında zayıf olduğu yanılığını düşülmesini üç madde halinde özetlemektedir:

1-) Hanefilerin hadis usulü ile ilgili görüşlerine, telif ettikleri fıkıh usulü kitapları içerisindeki sünnet ile alakalı başlıklar altında yer vermeleri, hadis usulünü fıkıh usulünün bir parçası olarak gördüklerinden cüzü küll'den ayırmak istememeleri ve İslami ilimlerin sistemleşmeye başladığı Hicrî IV. ve V. asırlarda müstakil hadis usulü eserleri kaleme almamaları;

2-) Hadis alanında Hanefi fakihleri zayıf olmakla eleştirenlerin çoğunun, Şafii mezhebine müntesip olması, hadis usulüyle ilgili Şafii âlimlerin telif ettiği eserlerdeki kendilerine ait kuralları herkes tarafından kabul görmüş genel kaideler şeklinde yansıtmaları ve Hanefilerin hadis alanındaki görüşlerine neredeyse hiç yer vermemeleri;

3-) Özellikle Hicri V. asırdan itibaren kaleme alınan hadis usulü eserlerinin bu alanda tek kaynak zannedilmesi ve bu kaynaklarda Hanefi mezhebinin hadis usulü ile ilgili görüşlerine yer verilmemesi.

Temel kaynakları üzerinden Hanefilerin hadis usulüne dair görüşlerini bir araya getirmek isteyen Abdülmecid et-Türkmânî, hadis usulü konularını fikhî meselelere tesiri olanlar ve olmayanlar şeklinde ikili bir sınıflandırmaya tabi tutarak, çalışmasında yalnızca ilk gruba girdiğini düşündüğü konular üzerinde durmuştur. Bundan dolayı kitaptaki sekiz bölüm içerisinde hadis usulü konularının tamamına yer vermemiş, şer'î hükümlerin ortaya konulmasında kendisiyle istidlal edilen hadislerin sıhhat ve amel edilebilirlik durumunu etkileyen konularla karşımıza gelmiştir.

Eser giriş ve sekiz bölümden oluşmaktadır. Müellif giriş kısmında hadis usulü kaidelerini Hanefi mezhebinin ilk dönem imamlarından Ebu Hanife (ö.150/767), Ebu Yusuf (ö.182/798), Muhammed eş-Şeybânî (ö.186/805), İsa İbn Ebân (ö.221/836) ve Tahâvî (ö.321/933) özelinde ele almış, ardından Hanefi mezhebindeki meşhur fıkıh usulü kaynaklarından hadis usulü ile ilgili

nadir bilgilerin bulunduğunu göstererek, Hanefi usulcülerin hayatı hakkında kısa bilgiler vermiştir. Hanefi mezhebinde son dönemlerde telif edilen fıkıh usulü eserleri ile mezhep mensuplarının kaleme aldığı müstakil hadis usulü eserlerinin de zikredildiği giriş bölümü, Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî (ö. 1933) ve Muhammed Zahid el-Kevserî'nin (ö. 1951) Hanefi mezhebine hadis ve fıkıh usulü alanlarında yapmış oldukları hizmetlerin zikriyle bitirilmiştir.

“Birinci Bölüm” de Hanefi usulcüler ile muhaddislerin, hadisleri mütevatir, meşhur ve âhâd şeklindeki tasnifini yaparken izlemiş oldukları metod farklılıklarından bahsedilmiş, adı geçen üç başlık türünün tanımları, fıkhi açıdan ifade ettiği hükümler ve bunlar ile amel edilmesini inkar edenlerin durumu, zayıf hadisle amel gibi konulara yer verilmiştir. Bu bölümün en çok dikkat çeken başlığı ise ince bir bakış açısıyla ele alınan, Buhârî (ö.256/869) ve Müslim'in (ö.261/875) Sahihlerinde yer alan hadislerin sübutunun kat'iliğidir. Müellif bu iki hadis kitabında geçen rivayetlerin tamamının sahih olmadığını, bilakis sahih kabul edilebilmeleri için - Dârakutnî (ö.385/995) gibi - başka hadis imamlarınca eleştiriye maruz kalmaması ve hadislerin medlulü arasında bir tenakuz veya tearuzun olmaması gerektiğini söylemektedir.

Kitabın ikinci bölümünde haber-i vahidleri rivayet eden ravilerde bulunması gereken şartlar; ravinin âkil, Müslüman, zabt ve adil olması başlıkları altında ele alınmıştır. “Peygamber (aleyhisselam) hakkında yalan haber uydurup daha sonra tövbe edenin rivayeti”, “bidat ehli ravilerin rivayetinin hükmü”, “meçhul veya mestur olan ravilerin rivayetinin hükmü” gibi başlıklar altında hadis ravisinin adaletini ilgilendiren konularda Hanefi mezhebinin diğer mezheplerden ayrıldığı noktalar ortaya konulmuştur.

“Kıyas ve hadisin birbiriyle çelişmesi” başlığıyla açılan “Üçüncü Bölüm” de sanılanın aksine Ebu Hanife ve ilk dönem Hanefi alimlerinin kıyasla hadis arasında bir çelişki olması halinde kıyası değil, hadisi tercih ettikleri delilleri ile gösterilmiş; ardından ise Hanefilerden kıyası hadise tercih eden isimler ve tercih sebepleri zikredilmiştir.

Çalışmanın en hacimli kısmını “İnkıta” adıyla dördüncü bölüm oluşturmaktadır. Bu konu inkıtau'l-bâtın ve inkıtau'z-zâhir şeklinde iki kısma ayrılarak incelenmiştir. Özellikle inkıtau'l-bâtın kısmında birçok hadis usulü eserinde zikredilmeyen hususlara değinilmiştir. Örneğin; dört mezhep imamının, rivayet sened itibariyle sahih olsa bile kendisiyle amel edilebilmesi için başka birtakım şartlar taşıması gerektiği konusunda hemfikir oldukları, alimlerin haber-i vahidin sıhhat şartları konusunda ihtilafa düşme sebepleri, Hanefilerin bir hadisi sahih kabul edebilmeleri için ortaya koydukları genel kabul görmüş hadis sıhhat şartlarının dışında on şart daha aramaları gibi konular ele alınarak detaylı bir şekilde verilmeye çalışılmıştır.

“Beşinci Bölüm”de, hadislerin tahammül ve edası konuları hakkında bilgiler verilerek, bu doğrultuda başvuru yöntemlerinin

derecelendirilmesinde Hanefilerin diğer mezheplerden farklı düşündükleri noktaların izahı yapılmıştır.

Sahabe kavillerinin İslam dinindeki önemine ayrılan “Altıncı Bölüm”de, Hanefi mezhebine göre sahabe kavlinin hüccet/delil olma değeri, sahabe tarafından yapılan tefsir ve te’vilin şer’i hükümlerin ortaya konulmasında tesirinin olup olmadığı incelenmiştir.

Cerh ve ta’dil başlığıyla açılan “Yedinci Bölüm”de konuyla alakalı birtakım genel kavramlar zikredilerek, Ebu Hanife’nin hadis ravileri hakkındaki cerh ve ta’dilinden bahsedilmiştir. Bu bölüm, zaman zaman rivayet bilgisinin yetersizliği ile gündeme getirilen Ebû Hanife’nin hadis ilmindeki konumu hakkında bizzat rivayetler üzerinden olmasa da ilgili ricâl bilgileri üzerinden gözlem yapma imkânı sunması açısından son derece önemlidir.

İhtilaf konusuna ayrılan ve kitabın son bölümü olan “Sekizinci Bölüm”de ise rivayetler arasında bir ihtilaf durumu oluşması halinde neler yapılması gerektiği, çelişkili olduğu düşünülen rivayetler arasında tercih yapılmak istendiğinde Hanefilerin hangi karinelere öncelik verdikleri belirlenmeye çalışılmıştır.

Kitapta ele alınan her konuda Hanefilerin görüşleri delilleriyle beraber zikredilmiş ve bunlar arasından râcih olanlar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Az da olsa diğer mezheplerin görüşleri kaydedilmiş, ancak bunlara yer verilirken kuvvetliden zayıfa gibi herhangi bir ölçüte uyulduğu tespit edilememiştir. Diğer taraftan müellifin “yezheru lî, yezheru li’l-bâhis, yegûlu’l-bâhis” şeklinde ifadeler kullanarak kendisine kuvvetli gelen görüşleri belirtiyor olması, çalışmanın kıymetini artıran bir husus olmuştur.

Yazarın, çalışmasını hazırlarken ilk dönem Hanefi âlimlerin teliflerinden istifade etmekle beraber İbn-i Abdilberr (ö.463/1071), Hatib el-Bağdâdî (ö.463/1071) gibi Hanefi olmayan, yer yer bazı Hanefi fakihlere eleştirilerde bulunan âlimlerin çalışmalarından da faydalandığı görülmektedir. Müellifin sıkça referans aldığı kaynakların ise Tahâvî (ö.321/933), Cessâs (ö.370/981), son dönem Hanefi alimlerinden Keşmîrî (ö. 1933) ve Kevserî’nin (ö. 1951) eserleri olduğunu söyleyebiliriz.

Mevcut haliyle çalışma, ilgili alanın temel kaynaklarına başvurulmak suretiyle hazırlanması dolayısıyla, Hanefi mezhebine mensup ilim adamları başta olmak üzere hadis ve fıkıh alanıyla ilgilenenlerin istifade edebileceği bir nitelik arz etmektedir. Dâru İbn-i Kesîr tarafından 2015 yılında bir cilt halinde Arapça olarak basılan eserin, henüz Türkçeye çevirisi yapılmamış olup, ilerleyen süreçte dilimize kazandırılması düşünülebilir.