



ACADEMIC
PLATFORM

ISSN: 2602-2893

APJIR

Academic Platform
Journal of Islamic Research

Volume: 6

Issue : 3

Year : 2022

Academic Platform
Journal of Islamic Research

Apjir

e-ISSN: 2602-2710s

Cilt | Volume: 6

Sayı | Issue: 3

Aralık | December 2022

Kuruluş Tarihi | Founded In: 2017

Sahibi / Owner

Akademik Perspektif Derneği

Baş Editör / Editor in Chief

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER

hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr

Editör Kurulu / Editorial Board

Prof.Dr. Alean Al-Krenawi, Department of Social Work,
Ben-Gurion University of the Negev, Israel

Prof. Dr. Zulkarnain A. Hatta, Dean Faculty of Social
Science, Arts & Humanities, Lincoln University College
47301 Petaling Jaya/Malaysia

Prof.Dr. Adi Fahrudin, University of Muhammadiyah
Jakarta, Indonesia Universiti Malaysia Sabah, Malaysia

Prof. Marwan M. Obeidat, Hashamite University, Jordan

Doç. Dr. Samira Al-Khawaldeh, The Universty of Jordan,
English Language and Literature

Prof. Dr. Hür Mahmut Yücer, University of Health
Sciences, Turkey

Doç. Dr. Harun Savut, Ankara Yıldırım Beyazıt
University, Turkey

Doç. Dr. A. Canan Karakaş, Sakarya University, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Kemal Ramazan Haykaran, Aydın Adnan
Menderes University, Turkey

Prof.Dr. Ahmet Ögke Akdeniz University, Turkey

Prof. Dr. Ali Güneş, İstanbul Sabahattin Zaim
University, Turkey

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya Istanbul University,
Turkey

Prof. Dr. Abdulcebbar Kavak, Karabük University,
Turkey

Prof. Dr. Nadirhan Hasan, The Academy of Sciences of
Uzbekistan, Uzbekistan

Doç. Dr. Enver Bayram, Gazi Osmanpaşa University,
Turkey

Doç. Dr. İbrahim Akyol, Çankırı Karatekin University,
Turkey

Doç. Dr. Mustafa Şentürk, Trakya University, Turkey

Doç. Dr. Nevzat Sağlam, İstanbul Medeniyet University,
Turkey

Doç. Dr. Yusuf Şen, Bayburt University, Turkey

Dil Editörleri / Language Editors

Dr. Öğr. Üyesi Ümmügülüm Aysan, University of
Health Sciences, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Onur, Mustafa Kemal University,
Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Salih Derşevi, Karabük University,
Turkey

Sekretarya / Secretary

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

oquzbozoglul@karabuk.edu.tr

Arş. Gör. Şevket Enes SAMANCIOĞLU

s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr

Kurumsal İletişim / Official Contact

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri – Research Articles

- 343-358 Mahmoud BENRAS
حركة تجديد علم الكلام في بلاد الأناضول
Anadolu'da Yeni İlm-i Kelam Hareketi
- 359-376 Yusuf Bahri GÜNDOĞDU
Mustafa el-Belgradî'nin Terşihat İsimli Eserinde Tasavvufî Düşünce
Mystical Thought in Mustafa El-Belgrade's Tarshihât
- 377-398 Şeydanur KÜÇÜK
Bir Menâkıbın Aynasından 19. Yüzyıl Osmanlısında Siyasi ve Sosyal Hayat: Kemal-Nâme-i
Düğümlü Baba Cild-i Sâlis Örneği
*Political and Social Life in the 19th Century Ottoman Through the Mirror of a Manaqib: Kamal-
Nâme-i Dugumlu Baba Jild-i Sâlis Example*
- 399-428 Mehmet Maşuk ACAR
Kıraatlerle İstishâdın Nahiv Konularının Anlaşılmasındaki Rolü (Şerhu İbn 'Akîl Örneği)
The Role of Istishhâd with Recitations in Understanding Syntax Issues (Sharhu Ibn 'aqil Sample)
- 429-455 Halil İbrahim KOCABIYIK-Yeliz AÇAR
Arap Dilinde Edat ve Bağlaç Kavramlarının Ele Alınması
Handling The Concepts of Prepositions and Conjunctions in The Arabic Language



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 6, Sayı: 3, 2022, ss. 343-358/ Volume: 6, Issue: 3, 2022, pp. 343-358

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

حركة تجديد علم الكلام في بلاد الأناضول

Mahmoud BENRAS

Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Giresun
Assist. Prof. Giresun University, Department of Arabic language and eloquence, Giresun/Turkey

benrasmahmoud@yahoo.fr

orcid.org/0000-0002-1731-8387

ror.org/05szaq822

الملخص

شهدت تركيا في الفترة الممتدة بين عصر التنظيمات و قيام الجمهورية تجاذبا وصراعا سياسيا حادا كان محاولة للنهوض بالأمة الإسلامية من جهة، وفي نفس الوقت كان إرهابا لحالة السقوط التي آلت إليها فيما بعد، حيث تفككت الدولة العثمانية ووقعت الكثير من الدول الإسلامية تحت وطأة الاستعمار السياسي والثقافي، هذا الصراع دافعه الأساسي كان ثقافيا بين دعاة التجديد الحداثيين المتأثرين بالثورة الغربية، المرشحين لتجديدا على شاكلتها، والمجددين المحافظين، المعبرين أنّ التجديد يكون في المنهج لا في المحتوى، علم الكلام كان أحد هذه الميادين التي كانت ساحة لهذا النقاش المتعلق بسؤال النهوض؛ لكونه المحرك للفكر الديني يثبت قضاياه و يدفع عنه الشبهات، هذه الدراسة تعالج بعض المحاولات التجديدية التي عرفتتها الدولة العثمانية في أيامها الأخيرة وورثتها بعد ذلك تركيا، وهي محاولات لم تنل حقاها من الدراسة والتمحيص وظلت لفترات طويلة مهمشة رغم أنّها تغذي الفكر الديني عموما والتركي خصوصا إلى يومنا هذا، وقد يكون سبب ذلك أنّ أغلبها مكتوب باللغة التركية ولم تترجم إلى العربية أو إلى لغات أخرى ليطلع عليها الباحثون في كل العالم، لذلك حاولت الورقة قراءة واقع تيارات التجديد في علم الكلام في تركيا، وإبراز أهمّ أعلامه ومنظريه، وتقييم هذه التجربة.

الكلمات المفتاحية: علم الكلام، تجديد علم الكلام، التنظيمات، تركيا، الأناضول، العقائد الجديدة.

THE MOVEMENT OF RENEW THEOLOGY IN ANATOLIA

Abstract

In the period between organizations and republic, Turkey witnessed a sharp political struggle that was an attempt to advance the Islamic nation, and it was a precursor the downfall that led to it later, represented by the disintegration of the Ottoman Empire and the fall of many Islamic countries under the political and cultural colonialism. This conflict was motivated mainly by culture between the modernist advocates of renewal affected by the Western revolution, and the conservative innovators, who considered that renewal should be in the curriculum and not in the content. Islamic Theology was one of these fields that were the subject of this discussion, This search

Geliş Tarihi: 11.08.2022

Doi: doi.org/10.52115/apjir.1160849

Kabul Tarihi: 18.09.2022

dealt with some of the renewal attempts in Anatolia. These attempts did not achieve their right to study and scrutiny and remained marginalized for long periods, even though they nourished religious thought in general and Turkish in particular to this day. The reason for this may be that it was written in the Turkish language and was not translated into Arabic or other languages for researchers in every world to see, so the paper tried to read the reality of the currents of renewal in theology in Turkey, highlight its most important flags and theorists, and evaluate this experience.

Key Words: Kalam, New Kalam, Reorganizations. Anatolia, Turkey, New theology.

ANADOLU'DA YENİ İLM-İ KELAM HAREKETİ

Öz

Osmanlı aydınları, Tanzimat dönemiyle aralarında sert bir siyasi tartışma başlatmışlardır. Bu siyasi tartışmanın amacı, İslam ümmetinin yeniden eski parlak günlerine dönüp dünyada söz sahibi olunmasıdır. Bu tartışmalardan sonra Osmanlı Devleti sınırları içerisinde bulunan etnik gruplar mevcut dünya konjonktüründe revaçta olan milliyetçi akımlara paralel olarak bağımsızlıklarını kazanarak müstakil yeni devletler kuruldu. İlk bakışta özgürlük gibi algılanan bu ayrışmalar sonrası oluşan devletlerin çoğu fikri ve askeri işgal altına girdi. Bu siyasi çatışmaların muharrik gücü, bu topraklardaki zihni değişimi halk arasında içselleştirmektir. Bu değişimin sağlanması için temelde dinin anlaşılmasında iki farklı yaklaşım vardı. Birinci düşünceyi savunanlar, batıdan etkilenip onların normlarına göre dini düşüncenin yeniden yorumlanmasını istiyorlardı. İkinci akıma göre ise bu topraklarda mukim insanların çoğu Müslüman olduğundan kurtuluş reçetesi olarak İslam'ın temel hükümlerine dokunmadan dini hükümleri kendi içerisinde yeniden yorumlayarak bir teccidin gerekliliğine inanıyorlardı. Bu tartışmaların merkezinde dini düşünce ve dolayısıyla kalam ilmi bulunmaktadır. Zira kalam ilmi, dini düşüncenin menbaı ve muharrik güctür. Aynı zamanda dış etkilere karşı İslam'ın savunuculuğunu da yapmaktadır. Bu bağlamda “dönüşüm ve değişim hareketi” kalam ilminin temel meselelerinden birisidir. Bu çalışma, Osmanlı Devleti'nin son dönemleri ve yıkılışından sonra onun yerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde kalam ilmindeki yenileşme hareketlerinden bahsetmektedir. Türkiye'deki son dönem kalam tartışmaları diğer ülke bilim insanları tarafından yeterince bilinmemektedir. Bunun sebebi bu konuda yapılan çalışmaların daha çok din dili olarak kabul edilen Arapça veya Farsça gibi dillere tercümenin yapılmamasından kaynaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Yeni İlm-i Kalam, Tanzimat, Türkiye, Anadolu, Yeni Akâid.

Atıf / Cite as: Benras, Mahmoud. “حرارة تجديد علم الكلام في بلاد الأناضول”. *Apjir* 6/3 (Aralık 2022), 343-358.

توطئة

تأثر المحيط التركي كغيره من البيئات الإسلامية بحركة التحديث التي تصدّرها الوضعيون عموماً في أوروبا، ويمكن اعتبار أنّ أكثر البيئات الإسلامية تفاعلاً مع هذا النشاط الجديد هو تركيا الحالية ممثلة بالدولة العثمانية في نهاية عهدها آنذاك، و هذا للأسباب الجغرافية والسياسية والاجتماعية، ومع هيمنة لغة الرياضيات والفيزياء و المادة على الخطاب الغربي بدأت محاولات التجديد في الدولة العثمانية، حيث يمثل صدور قانون التنظيمات في عصر السلطان محمود الثاني (١٧٨٥ - ١٨٣٩) بداية هذه المحاولات التحديثية في المجتمع التركي بصفة عامة، و مع هذه التغيرات تحرك المفكرين الأتراك كذلك تفاعلاً مع المعطيات المستجدة، وتجلى هذا النشاط في حركة التجديد الكلامي عند المفكرين العثمانيين^١ نهدف من خلال هذه الدراسة إلى إبراز توجهات المحاولات التجديدية في

¹ M. Sait Özervarlı, *Kelâmde Yenilik Arayışları, 19.Yüzyıl Sonu - 20 Yüzyıl Başı*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 27.

بلاد الأناضول الوريث الأول للدولة العثمانية و محاولة تقييمها ومقارنتها بالتجارب المشتهرة في هذا المجال كتجربة محمد عبده و جمال الدين الأفغاني غير بعيد عن تلك المرحلة.

بداية حركات التجديد:

يمكننا القول إنّ حركة الكلام في تركيا كانت نشيطة مع نهاية العهد العثماني، متأثرة بما حولها من التغيرات الفكرية في العالم الغربي على وجه الخصوص، و تجلّى هذا النشاط في بعض المنشورات و الجرائد والمجالات على شاكلة جريدة الصراط المستقيم وجريدة سبيل الرشاد، التي كانت مهتمة بتسليط الضوء على بعض القضايا الفلسفية والفكرية الراهنة عموماً، بالإضافة إلى قضايا أساسية متعلّقة بالدين والسياسة، خاصة مع تنامي حدة التيارات القومية والأحزاب المناهضة للسلطة العثمانية بالدرجة الأولى، إذ نجد على سبيل المثال في هذا الصدد المفكر التركي جلال نوري² في كتابه "تاريخ المستقبل" في مبحث العقائد الجديدة يناقش مثل هذه القضايا إضافة إلى مسائل ضرورة تجديد المنهج الكلامي وتجديد المسائل وتطوير لغة الخطاب³ بمنهج مقارب للتحديث الذي عاشته أوروبا في مرحلة الثورة.

في نفس السياق و لكن بشكل أكثر نضوجاً و دقة ظهرت حركة جديدة تنادي بتجديد علم الكلام، تصدرها عبد اللطيف الخربوطي⁴ وإسماعيل حقي الإزميري⁵، وذلك بشكل خاص في

² جلال نوري إلري : (١٨٨٢-١٩٣٦) صحفي ومفكر وسياسي معروف، عاش مرحلة المشروطية الثانية ومرحلة الجمهورية، درس الثانوية بالمكتب السلطاني غلطة سراي ذي التوجه الفرونكفوني ودرس القانون كذلك في المدارس العثمانية، عمل في بداية حياته محامياً و بدأ المجال السياسي ككاتب في بعض أهم المجلات والجرائد العثمانية كمجلة الاجتهاد ومجلة الحرية، خلّف العديد من الكتابات والمقالات الفكرية.

Recep Duymaz, "Celâl Nuri İleri", (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,1993), 7/242-245.

³ Celal Nuri, *Tarih-i istikbal*, (İstanbul, Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, 1331), 106.

⁴ عبد اللطيف الخربوطي: (١٨٤٢-١٩١٦) من علماء الدين في أواخر الدولة العثمانية، تلقى تعليمه بمدارس الفاتح باسطنبول وعين إماماً بمسجد بايزيد ثم محاضراً في العلوم الإسلامية بدار الفنون، خلّف العديد من الكتب والمقالات في الفكر والعلوم الإسلامية، منها تنقيح الكلام في عقائد أهل الإسلام، وتاريخ علم الكلام وغيرها.

Metin Yurdağır, "Harpûtî Abdüllatif", (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,1997), 16/ 235-237.

⁵ ولد اسماعيل حقي بمدينة إزمير على بحر إيجه من عائلة مثقفة، دخل المدرسة بمسقط رأسه في سنّ الرابعة، و حفظ القرآن الكريم على يد عم والده، بعدها التحق بالمدرسة الرشدية الإعدادية وهناك درس اللغة الفارسية على يد الأستاذ كامل أفندي، وكان يتابع دروس العلم أينما وجدت حتى أنّه حصل على إجازة من الطريقة الشاذلية، بعد أن تخرج من المدرسة الرشدية التحق بدار المعلم بمدينة اسطنبول، و كان في نفس الوقت يداوم بمدرسة الحافظ شاكر أفندي حتى حصل على إجازة منه، بعد أن تخرج من المدرسة الرشدية متفوقاً تم تعيينه مدرساً لعلوم الدين و التاريخ والأخلاق بإعدادية المرجان، ثم صار أستاذاً لأصول الفقه بالمكتب الملكي، مع بداية المشروطية الثانية صار ناظراً للمعارف إلى جانب كونه مدرساً لمادة الفلسفة بدار الفنون، ومدرساً لمادة أصول الفقه بكلية الحقوق، مع إنشاء الجامعة بشكل رسمي صار استاذاً جامعياً بكلية الآداب مدرساً لمادة الفلسفة الإسلامية، خلّف الأستاذ إسماعيل حقي العشرات من المقالات والكتب في الثقافة و الفكر الإسلامي نذكر منها: معاني القرآن، علم الكلام الجديد، دروس أصول الفقه، علم الخلاف،

كتابيهما تنقيح الكلام وكتاب علم الكلام الجديد، هذه الحركة تعتمد أساسا على التمسك بالتراث السابق المؤسس للعلم كمنطلق، مع محاولة تكييفه مع الواقع المعاصر من خلال مناقشة بعض القضايا الفلسفية والعلمية المستجدة بمنطق حديث وبلغة متداولة، وتعتبر هذه الحركة من أهم الحركات التجديدية التي لقيت رواجاً كبيراً في تركيا الحديثة لكن لأسباب تتعلق باللسان العثماني القديم أو اللغة التركية الحديثة لم تنتشر هذه الأفكار والحركات خصوصاً في العالم العربي والإسلامي، إضافة إلى الملاحظات التاريخية اللاحقة التي صحبت الواقع السياسي العثمانوتركي الذي أُلغى الخلافة أولاً ثم الحرف العربي ثانياً، هذا الحدث الأخير كانت تداعياته خطيرة على التراث والذاكرة والهوية العثمانية خصوصاً والإسلامية عموماً، في الجهة الأخرى ظهرت حركة تزعمها محمد شرف الدين يالتقايا^٦ (Mehmed Şerafeddin Yaltkaya) جاءت بمشروع علم الكلام الاجتماعي، هذه الحركة تعتمد أساساً على إبراز قيمة الإنسان الفردية والجماعية، لذلك ركزت بشكل واسع على الجوانب الدينية الاجتماعية متأثرة بشكل مباشر من الناحية المنهجية بالحركات المادية الوجودية في العالم الغربي، لذلك كان بينها وبين التراث الكلامي شبه قطيعة باعتبارها تؤسس لرؤية مختلفة.^٧

إضافة إلى ذلك نجد بعض المحاولات الأخرى لدى بعض الأعلام السياسيين أو الدينيين على اختلاف توجهاتهم، مثل محاولة شيخ الإسلام موسى كاظم أفندي^٨ (Musa Kâzîm Efendi) في بعض مقالاته المنشورة باسم كليات شيخ الإسلام، خاصة في المجلدين المتعلقين بالدين والكلام، حيث يشير بشكل واضح إلى ضرورة التجديد في الكلام في مقالة معنونة بـ "تجديد وكتابة مصنفات الكلام

الدروس الدينية، السير النبوية الجليلة، المقارنة بين فلاسفة الغرب والشرق، مناهج الفن، أقوال المتصوفة وغيرها من المصنفات.

Ali Birinci, "İzmirli, İsmail Hakkı", (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2001), 23/530-533.

٦ - محمد شرف الدين يالتقايا: (١٨٨٠-١٩٤٧) هو عالم مسلم تركي عاش مرحلة العهد الأخير للدولة العثمانية وبداية الجمهورية، كان أبوه إماماً و شيخاً للطريقة القادرية، تعلم باسطنبول واشتغل المحاسبة ثم عمل أستاذاً لتاريخ الكلام والدين الإسلامي والفلسفة بدارالفنون تولى رئاسة منظمة الشؤون الدينية التركية في الفترة ما بين ١٤ يناير ١٩٤٢ حتى ٢٣ أبريل ١٩٤٧، خلف العديد من الكتابات والمقالات العلمية.

٧ İsmail Kara, "Yaltkaya, Mehmet Şerafeddin" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2013), 43/ 308-310. Özervarlı, Kelâmde Yenilik Arayışları, 57.

٨ موسى كاظم أفندي: (ت. ١٩٢٠) من مواليد مدينة أرض الروم التركية تعلم بمسقط رأسه ثم انتقل إلى اسطنبول ليكمل تعليمه وعين إماماً بمسجد الفاتح وترقى في المناصب إلى أن حاز مقام شيخ الإسلام في الدولة العثمانية، انتسب إلى الاتحاد والترقي، وسجن ونفي في آخر حياته، اهتم بقضايا مختلفة تتعلق بالفقه والفلسفة الإسلامية والتصوف، كعالم عثماني كلاسيكي.

Ferhat Koca, "Mûsâ Kâzîm Efendi" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2006), 31/ 221-222.

وفقا لمتطلبات العصر، و توحيد اختلافات مذاهب المسلمين، وإصلاح مناهج التعليم في المدارس⁹ كل هذه المحاولات سنحاول إعطاء لمحة عنها فيما سيأتي.

أهم التيارات التجديدية:

نستطيع حصر أهم الحركات التجديدية الكلامية في تركيا في نهجين بارزين كما يشير إلى ذلك سعيد أوزاروارلي (M.Sait Özervarlı)، هما: حركة التجديد في علم الكلام بزعامة إسماعيل حقي الإزميري (İzmirli İsmail Hakki) وعبد اللطيف الخربوطي (Abdüllatif Harpûti)، التي تدعو إلى المحافظة على جوهر الكلام مع تحديث اللغة و المناهج و بعض المسائل المطروحة في صلب الفن، ويمكن أن نضيف إلى هذه المحاولة دعوة شيخ الإسلام موسى كاظم التي تعدّ من أكثر الحركات رواجاً في الفكر التركي الحديث والمعاصر لاعتبارات كثيرة، وكذلك محاولة أحمد حلمي فيله بلي¹⁰ (Ahmed Hilmi Filibeli)، أما المحاولة الثانية فهي حركة التحديث في علم الكلام بقيادة محمد شرف الدين بالتقاي، الذي عرف محاولة باسم علم الكلام الاجتماعي والذي يدعو إلى ضرورة كتابة علم كلام جديد وفق رؤية الوضعيين من خلال ترك القضايا الميتافيزيقية وإبدالها بقضايا طبقاً للفلسفة الغربية الحديثة و العلوم الطبيعية، وقريباً من هذه المحاولة محاولة جلال نوري إيري الحقوقي التركي ذي النزعة المادية الذي دعا إلى مذهب قريب من توجه محمد شرف الدين.¹¹

هذان التياران يعتبران المحرك الأساسي لتيارين سياسيين كانا يتجادلان في الساحة السياسية العثمانية، الأول: تيار الإسلاميين أو المحافظين الذي نجد فيه إضافة إلى الأسماء شخصيات مثل: إسماعيل في أرطغل وشمس الدين قون أطاي وغيرهم، الثاني: التيار التغريبي الذي يرى الخلاص و التحرر وفق الرؤية الأوروبية وكان يمثله شخصيات كجلال نوري، وعبد الله جودت كلش زاده حقي وغيرهم، وذلك في مجالات وجرائد أشهرها مجلة الاجتهاد.

نجد في الكثير من المقالات و الأبحاث التي انتشرت مع نهاية القرن الثامن عشر و بداية التاسع عشر؛ أي في عصور انهيار الدولة العثمانية، مواضيع تتعلق بالدين وأهميته خاصة أسئلة النهوض بالفكر

⁹ Musa Kazım Efendi, *Külliyat-ı şeyhülislam Musa Kazım: dini, ictimai makaleler* (İstanbul, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1336), 286.

¹⁰ أحمد حلمي فيله بلي: (١٨٦٥-١٩١٤) من مفكري العهد الأخير للدولة العثمانية، ولد في فيلب ببلغاريا اليوم تعلم بمسقط رأسه ثم انتقل إلى سطنبول درس بالمكتب السلطاني غلطة سراي، و عمل بالبريد، نشط سياسياً تحت غطاء تركيا الفتاة و كان له تحرك في بيروت و مصر، و كان مهتماً بالحركة الصوفية السنوسية، بعد المشروطة الثانية عاد إلى اسطنبول وعمل أستاذاً للفلسفة في دارالفنون، كان مهتماً باللاهوت والفلسفة والتصوف والتاريخ إلى جانب السياسة له مؤلفات كثيرة، من أهمها الرد على تاريخ المستشرق دوزي و افتراءاته بعنوان: تاريخ الإسلام، و هل يمكن إنكار الخالق والإسلام و السنوسيون في العصر الحميدي، كما له رسالة العقائد الجديدة.

Abdullah Uçman, "Şehbenderzâde Ahmed Hilmi" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2010), 38/424-425.

¹¹ Özervarlı, a.g.e., 57.

وبالدولة مستخدمة علم الكلام أو علم اللاهوت الإسلامي كما في مجلتي الصراط المستقيم وسبيل الرشاد التي نجد فيها الكثير من هذا النوع من المقالات التي يتساءل فيها أصحابها عن جدوى احتواء كتب الكلام المتداولة على مسائل كلامية وفلسفية تم بحثها منذ خمسمائة سنة على الأقل، مثل مناقشة السوفسطائيين و الطبايعيين والدهريين وغيرهم، في الوقت الذي يواجه فيه الفكر الإسلامي تيارات جديدة لم تعد تلك القواعد السابقة كافية لمجادلتها، لذلك أصبح من الضروري وضع كتب كلامية جديدة بمسائل جديدة ولغة ومنهج جديدين كذلك، الغرض منها ليس مجرد الدفاع عن العقائد الدينية بل عرض عقائد الدين بشكل يتناسب مع واقع الإنسان المعاصر، لذلك وجب وضع كتب علم كلام جديدة.¹²

أولاً: تجربة عبد اللطيف الخربوطي

من أهم الذين نافحوا على قضية ضرورة تجديد مواضيع علم الكلام في الأزمنة الأخيرة للدولة العثمانية أحد المتكلمين، وهو عبد اللطيف الخربوطي (Abdullatif Harputi) (1842-1914م) المولود بمدينة خربوط التركية، وأصل تسميته عبد اللطيف لطفلي الخربوطي، تكوينه شرعي كلاسيكي إذ تعلم في المدارس العثمانية حينها وبعد تخرجه تدرّج في المناصب الدينية في الجوامع والمساجد إضافة إلى النشاطات المتعلقة بالبحث العلمي وتطويره إلى أن بلغ رتبة أستاذ جامعي أين درّس في دار الفنون، سنة 1910 ذهب إلى الحجّ وألقى دروساً باللغة العربية هناك ولاقى تقديراً كبيراً من العلماء و المشايخ الذين قابلهم،¹³ من أهم مصنفاته: تنقيح الكلام في عقائد أهل الإسلام الذي يعد أول ما ألف حول علم الكلام الجديد في بلاد الأناضول، و تكملة تنقيح الكلام، تاريخ علم الكلام، علم الفلك و الدين، مجالس الأنوار الأحمدية ومجامع الأسرار المحمدية، والواضح في دروس علم الكلام.¹⁴

دعا عبد اللطيف الخربوطي بشكل معلن في كتبه خاصة كتاب تنقيح الكلام إلى ضرورة التجديد الكلامي على مستوى المناهج والمسائل بصفة خاصة، حيث يقول: إنّه مع تطور العلوم الذرية والفيزيائية وهيمنتها على التفكير الفلسفي و العقائدي لدى الإنسان، صار حتماً تكييف المصنّفات الكلامية وفقاً لهذه المتغيّرات، من حيث توافقها أو تعارضها، مع العقائد الإسلامية، والتعامل معها بشكل منهجي بالتوفيق أو التأويل أو الرد، إضافة إلى ذلك ضرورة تطوير مناهج الكلام، مفرّقا بين المتقدمين والمتأخرين مشيراً إلى أنّ المتقدمين استخدموا مناهج للإثبات والردّ وفقاً للمعطيات

¹² Özervarlı, a.g.e., 57.

¹³ Erkan Yar, "Abdullatif Harputi ve Yeni Kelam İlimi", *İlahiyat Fakültesi Dergisi, Fırat Üniversitesi*, 2 (1997), 241.

¹⁴ Abdullatif Harputi, *Kelam tarihi*, (Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2005), 11.

الثقافية التي كانت في زمانهم، و التيارات الفلسفية الحاضرة آنذاك و يتعين بناء عليه أن يتعامل متكلمو اليوم مع معطيات حياتهم و حاضرهم، أين تطوّرت العلوم الكونية والفلسفية بشكل كبير.¹⁵

يتناول الخربوطي كذلك موضوع الفرق الإسلامية ، حيث يشير إلى أن أغلب المصنّفات التي ألّفت في هذا المجال اعتمدت على حديث: " تَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا مِلَّةً وَاحِدَةً..."¹⁶ مثلما فعل البغدادي في الفرق بين الفرق، ويتحفّظ الخربوطي على دلالة هذا النص باعتبار اختلاف رواياته، إضافة إلى ذلك يرى الخربوطي أن هذا النص إخبار من النبي صلى الله عليه وسلم بالغيب وهذا الأمر مقيد بالقرآن الكريم، ويقول كذلك: إن هذا الحديث باب للفرقة والعداوة بين المسلمين لأن كل جماعة ترى نفسها الفرقة الناجية، ثم إن الواقع يثبت أن الفرق الإسلامية تجاوز عددها هذا الرقم بكثير؛ لذلك يضع مفهومها لأهل السنة حدوده إثبات الولاء والمحبة للخلفاء أبي بكر، وعمر، وعثمان وعلي ولجميع صحابة النبي صلى الله عليه وسلم، والمسح على الخفين، والصلاة خلف كل بر وفاجر كما هو مقرر في كتب العقائد.¹⁷

في موضوع آخر و فيما يخص بعض القضايا العلمية الفلكية، خصوصا المذكورة في القرآن الكريم، يرى الخربوطي أن الغرض من ذكر هذه القضايا هو إثبات القوة والعظمة الإلهية وليست لإثبات ماهية هذه المذكورات بالدرجة الأولى، حيث أن ماهية هذه المذكورات لا تثبت إلا بعد استخدام الوسائل العلمية المادية في المختبرات وغيرها، حيث إن الأصل فيها أنها وردت لارشاد البشر قصد الاهتداء باعتبار العقلية المادية للإنسان الذي لا يؤمن إلا بالحس والمشاهدة، وفي هذا السياق يفيد الخربوطي أن تفسير الكثير من هذه الآيات القرآنية لم يكن موقفاً، وذلك عائد إلى سببين: الأول، أن الكثير من المفسرين استعانوا بعلوم بني إسرائيل لشرح هذه الآيات، الثاني أن الكثير من المسلمين لم يستطيعوا التفريق بين القضايا العلمية الكونية و القضايا الدينية، وعلى العموم فإن الخربوطي يناقش في كتبه بشكل مفصل قضايا تتعلق بالفرق الكلامية والمسائل الفلكية كما سبق، إلى جانب قضايا أخرى مثل مفهوم الدين، علاقة العقل بالنقل، وبعض التعليقات على التصوّف، ومسألة الإمامة، ومناقشة الطبيعيين وغيرها.¹⁸

طبعاً هذه المحاولة من عبد اللطيف الخربوطي يمكن اعتبارها من المحاولات الرائدة في هذا المجال، خاصة أنها صادرة من شخصية متخصصة ومجربة لهذه القضايا نظرياً وواقعياً، إضافة إلى أن الرجل له وزنه كرجل ثقافة داخل الدولة، هذه المحاولة تدخل فيما يمكن أن نسميه التجديد لا

¹⁵ Harputi, *kelam tarihi*, 17.

¹⁶ Ebû Dâvûd, *Sünen* (Beyrut: Dârü'l-Küttübî'l-İlmiyye, 1389), 1/10, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban, *Sahîhu İbn Hibbân*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984/1404), hadis no. 6247.

¹⁷ Yar, *Abdullatif Harputi ve Yeni Kelam İlmî*, 254.

¹⁸ Geçit, Mehmet Salih, "The New Theology Movement in the Context of the Recent Representatives (Anatolia Example)", *The Journal of International Social Research* 9/46 (2016), 934, Yar, *Abdullatif Harputi ve yeni kelam ilmi*, 250.

التحديث، وهي عادة لا تلاقي رفضا من الجانب المحافظ إذا فُهمت فهما صحيحا، ولكنها ترفض من جانب الطرف التحديثي، لكنها محاولة تفتقد إلى التحقيق الواقعي حيث إن أغلب أصحاب هذه الدعوات لم يضعوا منهجا فعليا لنظرياتهم وإنما ظل الأمر متوقفا على الجانب النظري.¹⁹

ثانيا: تجربة شيخ الإسلام موسى كاظم أفندي

من الذين نادوا كذلك بضرورة التجديد الكلامي بتركيا في العصر الحديث موسى كاظم أفندي (Mûsâ Kâzım Efendi) (١٨٥٨-١٩٢٠) وتعتبر دعوته من أكثر المحاولات تأثيرا، لأنه يعتبر شخصية وازنة في ذلك العصر، إذ تولّى مشيخة الإسلام في الدولة العثمانية في فترتين متفرقتين، شيخ الإسلام موسى كاظم أفندي كان شخصية عادية في بداية حياته وفترة طلبه، لكن لما تولّى المهام الدينية العليا في الدولة أثرت حوله الكثير من التساؤلات المتعلقة بحقيقة توجهه وميوله، بسبب الكثير من تحركاته السياسية، كارتباطه بالاتحاد والترقي إضافة إلى الكثير من الفتاوى المثيرة للجدل.²⁰

شيخ الإسلام موسى كاظم يعتبر أنّ تطوّر علم الكلام أمر طبيعي ناشئ من طبيعة العلم ذاته، مشيرا إلى أنّ هذا المطلب ليس بدعا من القول باعتبار أنّ المتكلمين وعلماء العقائد المسلمين الأوائل كيفوا مباحث هذا الفنّ وفقا لمتطلبات عصرهم منذ العصور الأولى، ونحن كذلك على حد قوله ملزمين بمواصلة هذا الخط الذي يضمن لهذا العلم الاستمرارية والحضور، ويمكنه من أداء مهمته ووظيفته إذ يقول في هذا الصدد:

”ألّفت كتب علم الكلام على هذا الشكل، حيث إنّ أصحاب البصيرة قبلوا هذا الأمر للمساهم فائدته والحاجة إليه، ولم يكن بينهم حينها من يخوض في الفلسفة، لأنّ الفلسفة حينها لم تنتقل إلى عالم الإسلام بعد، بل كانت كل مسألة تثبت بالقرآن أو الحديث، وكانت هذه هي منهجية علماء هذه الفترة، لأنّ الحاجة إلى التأليف كانت على هذا القدر، بعد ذلك انتقلت العلوم الفلسفية إلى العالم الإسلامي إذ ترجمت إلى اللغة العربية، و ظهر في هذا الخصوص تيارات مختلفة، ما جعل أمر المذاهب أكثر تعقيدا.“²¹

يري شيخ الإسلام موسى كاظم أنّ وجود القضايا المنطقية والفلسفية في كتب الكلام ليس إسرافا في التفكير أو إفراطا في النظر و إنّما كان مطلبا معرفيا اقتضته الظروف الراهنة التي صاحبت انتقال المنطق والفلسفة إلى العالم الإسلامي، وإن كان الأسلاف الأوائل لم يخوضوا فيها فهذا ليس بسبب عدم قبولهم لها، وإنّما بسبب عدم الحاجة إليها، فما كان عليه المسلمون آنذاك كان كافيا لإثبات

¹⁹ Geçit, Mehmet Salih, "The New Theology Movement", 934-935.

²⁰ İlyas Çelebi, Ziya Yılmaz, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm düşüncesinde arayışlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999), s46.

²¹ İlyas Çelebi, Ziya Yılmaz, a.g.e., 48.

العقائد الدينية و دفع الشبهات، لكن لما اقتضت الحاجة إدخال بعض العلوم والمباحث الأخرى في علم الكلام، قاموا بذلك حسب الحاجة ووفقا للقدر المطلوب حيث يقول في هذا الصدد:

” إلى فترة متقدمة لم يكن يُعرف مذهب المشائين عند المسلمين، لأنّ المصنّفات حوله لم تعرف بعد، حيث كان هو التيار الأول الذي اقتحم ساحتهم، وقبل ذلك لم يكن أحد يعرف ماذا يكون هذا التيار، لأنّ الفكر الإسلامي لم يعرف مثل هذه الأفكار، وبذلك اطلعت المجتمعات الإسلامية عليه، حتى أنّ هناك من دخلها لكن على قلة شديدة، لكن مع الزمن تكاثر اتباعه و صار أكثر المذاهب الفلسفية أتباعا، ما جعله يواجه معارضة دينية.“²²

يرسم موسى كاظم خطة للكيفية التي يكون عليها النهج الكلامي بعدما أكد ضرورة تطوير هذه المناهج و تجديدها، وذلك عن طريق الاطلاع على هذه العلوم و نخلها والإلمام بها، ووفقا لذلك يكون الرد وبناء النسق الكلامي الملائم لذلك، وهذه الدعوى هي رؤية قديمة لابن خلدون ذكرها في المقدمة، يقول موسى كاظم في هذا الصدد:

”إنّ الطريق الذي يجب أن نسلكه اليوم هو أن يكون تأليف كتب الكلام وفقا للاحتياجات الراهنة، وهذا كيف يكون؟ أول الأمر يجب الاطلاع والإلمام بكل دعاوى المخالفين وآرائهم، لأننا إذا لم نحظ بها فلن نجد ما نرد به عليهم، وهكذا كان منهج المتكلمين الأوائل حيث حصلوا علوم الفلاسفة ثم ردوا عليهم بنفس أقوالهم.“²³

من أهم القضايا التي يشير إليها شيخ الإسلام موسى كاظم في منهجية التجديد الكلامي هو ضرورة التجديد على مستوى المسائل، فلا يرى بأسا في إضافة بعض المسائل الجديدة إلى مباحث علم الكلام، إضافة إلى المباحث الرئيسية التي تشكل صلب موضوعه المتعلّق بمباحث الألوهية، إلى جانب ذلك وبمفهوم المخالفة حذف بعض القضايا والأدوات التي لم يعد لها حاجة اليوم، مثل بعض وسائل الاستدلال التي استهلكتها، ويشير إلى ذلك بصريح العبارة في قوله: ”بنفس المنهج الذي سلكه علماء الكلام في الرد على الفلاسفة مع انتقال العلوم الفلسفية إلى العربية حيث رأوا ضرورة تجديد وإصلاح هذا العلم، وذلك بالتأكيد من خلال إضافة بعض العلوم والقضايا إلى جانب مسائل الألوهية، يتعيّن علينا كذلك نحن اليوم، أن نكيّف ونصلح من مؤلفات الكلام بالشكل الذي يتلاءم مع متطلبات عصرنا.“²⁴

²² İlyas Çelebi, Ziya Yılmaz, a.g.e., 48.

²³ İlyas Çelebi, Ziya Yılmaz, a.g.e., 51.

²⁴ İlyas Çelebi, Ziya Yılmaz, a.g.e., 52.

ثالثاً: تجربة شهبندر زاده أحمد حلمي فيله بلي

من أهمّ المرافعين كذلك عن ضرورة التجديد الكلامي في تركيا الحديثة الأستاذ فيله لي أحمد حلمي شهبندر زاده (Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi) (١٨٦٥-١٩١٤م)، الذي يعتبر مثل موسى كاظم أفندي، فهو كذلك أثّرت حوله العديد من التساؤلات حول ما إذا كان محافظاً أو حداثياً، ليس بسبب أفكاره المعلنة وإنما بسبب تحركاته السياسية، حيث إنّه أرسل إلى بيروت في دائرة الديون العمومية، وهناك اتصل بجمعية تركيا الفتاة، فتأثر بها ثم ترك مهمته وتوجه إلى مصر، فدخل في جمعية الاتحاد والترقي العثماني، وأصدر جريدة فكاهية، لما رجع عام ١٩٠١ إلى اسطنبول نفي إلى فزان، وهناك تعلّق بالتصوف، بعودته من المنفى إلى اسطنبول عام ١٩٠٨م أصدر مجلة الاتحاد الاسلامي و دافع عن الجامعة الإسلامية بما يشبه التراجع عن آرائه السابقة، وبعد إصدار ثمانية عشر عدداً منها أغلقت، فكتب في جريدة الإقدام، وشهال وتصوير الأفكار، ثم أصدر عام ١٩١٠م جريدة "حكمت" الإسلامية الأسبوعية وأنشأ مطبعتها في سنة ١٩١١م ثم أنشأ جريدة حكمت اليومية لكنها أغلقت بعد فترة لانتقادها سياسة حكومة الاتحاد والترقي التي كان قد دعمها من قبل، ما تسبب في نفيه مرة أخرى إلى بورصا، وقد عمل هناك في مجال الصحافة الإسلامية فترة لكنّه توفي فجأة فأنهت الماسونية والصهيونية بقتله، لما كان يكتب عنهما.^{٢٥}

يري أحمد حلمي حسب ما ذكره في رسالته العقائد الجديدة أنّ ذهنية الإنسان تتغيّر من عصر إلى آخر، لذلك فإنّ عقلية الإنسان اليوم لم يعد فيها المنطق والمعرفة القديمان كافيان للإقناع والمحاكاة، لذلك فإنّ المجتمعات الإسلامية اليوم بحاجة إلى ثورة معرفية وتجديد أكيد، وذلك عن طريق تمحيص وتدقيق الفكر القديم، وتغيير ما لا فائدة ترحى منه، والذي لم يعد مناسباً لاحتياجات المجتمعات الإسلامية في وقتنا الحاضر، وذلك بواسطة اجتهادات جديدة ممن يعرف ويعي الواقع بشكل جيد، بحيث يكتف مسائل هذا الفنّ وفقاً لمتطلباته، كما أنّ هذا العلم هدفه ليس إثبات قضايا الألوهية فقط، بل إثبات قضايا الدين كلها والمدافعة عنها، وهذا مقصد وهدف هام ينبغي توحيه.^{٢٦}

أحمد حلمي في رسالته تجديد العقائد، أو العقائد الجديدة يركّز على مفهوم الدين، إذ هو القضية الكبرى في يومنا الحاضر -حسب رأيه-، حيث إنّ الإنسان اليوم مع صعود التيارات المادية أصبح يسأل عن مفهوم الدين وإن كان الإنسان بحاجة إليه؟ وما مكانته في حياته؟ وغيرها من الأسئلة، ويعرض أحمد حلمي في سياق ذلك مناقشات مطولة مع فلاسفة غربيين خاصة أوغست كونت (Auguste Comte)، ويتناول في ذلك قضايا يراها ذات أهمية في الفكر الحديث على شاكلة:

²⁵ Süheyl Sapan, *Tetavvürü'l-evzâ'i's-sekâfiyye fi Türkiyâ min ahdi't-tanzîmât ila ahdi'l-cumhûriyye, 1839-1990*, (Herndon: el-Ma'hedü'l-Alemi li'l-Fikri'l-İslâmî, 2010), 85.

²⁶ Özervarlı, a.g.e., ٥٩.

التجربة، الحوادث، الموجودات، وصولاً إلى الحرية الشخصية، المسؤولية وغيرها،^{٢٧} ويدعو إلى ضرورة إعطاء أهمية أكثر إلى هذه المسائل حيث يقول: "إذا كان الدين يحوي اعتقادات واجب الوجود، فإنّه يحوي كذلك مجموعة من الأفكار والقضايا الأخرى..."^{٢٨} هو يرى أنّ العقيدة يجب أن تكون محرّكا حقيقيا للجوارح وليس مجرد مفاهيم يقينية نظرية يؤمن بها الإنسان، يقول في هذا الخصوص: "واجب الوجود يعني لنا المعلوم بأهمّ تجربة وهي هويتنا المادية، والكائنات المحيطة بنا، التي بها نفهمه ونستوضحه، ونحن بحاجة إلى ذلك، يعني أنّه حقيقة كلية وغائية."^{٢٩}

يدعو أحمد حلمي كما سبق إلى ضرورة كتابة الكلام الجديد بلغة موافقة للغة العصر وليس بلغة الاستدلالات المنطقية القديمة، التي يرى أنّها لا تتناسب مع إنسان اليوم، لذلك يقدّم لغة جديدة قريبة من لغة الفلسفة والعلم الحديث.^{٣٠}

رابعا: تجربة إسماعيل حقي الإزميري

إلى جانب كل هؤلاء المجددين السالف ذكرهم نجد أهمّ ممثل لهذه الحركة في تركيا وهو الأستاذ إسماعيل حقي الإزميري (İzmirli İsmail Hakkı) (١٨٦٨-١٩٤٦م)، الذي ألّف كتابا في هذا الصدد بهذا الاسم و كتب العديد من المقالات مرافعا عن هذا الأمر مبديا غيرة كبيرة لإنجاح هذا المشروع.^{٣١}

يرى الأستاذ إسماعيل حقي الإزميري أنّه ينبغي لنا أن نقوم بنفس العمل الذي قام به فخر الدين الرازي، لمّا انتقل بعلم الكلام من طور الباقلاني إلى طور جديد، كانت فيه الفلسفة عنصرا فاعلا، وذلك -حسب رأيه- بعد أن انتهى عصر أرسطو ودخول أنساق فلسفية جديدة إلى الفكر الإسلامي، فالمنطق أن تناقش تلك الفلسفات بدلا من تلك الأفكار التي ماتت، حيث دعا الإزميري إلى ضرورة أن يكون كلام اليوم مناقشا للنظريات الفلسفية الجديدة، ويتم تجديده بناء على ذلك، والاستغناء عن الفلسفة التي حكمت الفكر الكلامي منذ ثلاثة قرون سابقة واستبدالها بفلسفة جديدة تنافس الفلسفات القائمة باللغة المناسبة.^{٣٢}

يشير الإزميري في سياق حديثه عن ضرورة التجديد إلى قضايا مهمّة، منها أنّ الفلسفة الغربية الحديثة الوافدة إلى العالم الإسلامي لا تزال في مرحلة التقليد والترجمة، لذلك يجب علينا أن نبذل جهدا كبيرا للتعامل معها وتمحيصها، يؤكّد كذلك الأستاذ إسماعيل حقي ضرورة ثبوت الأركان الأساسية

²⁷ Ahmed Hemdi Filibeli, *Yeni Akâid İslâmiyye* (İstanbul: Metbaa İslamiyyesi, 1332), 7.

²⁸ Filibeli, *Yeni Akâid*, 4.

²⁹ Filibeli, *a.g.e.*, 4.

³⁰ Geçit, Mehmet Salih, "The New Theology Movement", 935.

³¹ Celaleddine İzmirlı, *İzmirlı İsmail Hakkı, İzmirlı İsmail Hakkı Sempozyumu: 24/25 Kasım 1995*, (Ankara, Türkiye diyanet vakfı yayınları, 1996).

³² Geçit, Mehmet Salih, *a.g.e.*, 935.

لماهية الدين خلال عملية التجديد، ويرى أنّ المنطق والفلسفة مجرّد علوم آلة، تخدم الغرض الأسمى لعلم الكلام فهو بذلك لا يرى حرجا في الاستعانة بآراء وفلسفات بعض المفكرين الغربيين، إذ أنّ علم الكلام الذي يسعى إليه ينبغي أن يؤسس وفق منطق جديد، لكن الاستعانة بهذه العلوم يكون بالقدر المحتاج إليه مع الاستفادة من الفكر المنهجي دون جوهر الفلسفات، يقول في هذا الصدد: "يجب على المفكرين قبول الأفكار والانتقادات النظرية الموافقة للأصول الإسلامية، وبالعكس، ردّ الفلسفات المخالفة لها، وفي هذا الباب ينبغي أن نحدّد أسلوبا جديدا، تستخدم فيه كافة المناهج والقواعد الحاكمة، كما هو الحال في المدرسة السكولاستية لإقامة العقائد والدفاع عنها، وتتمّ الاستفادة من المنطق الصوري والمنطق المادي على حد سواء..."³³

الأستاذ اسماعيل حقي لا يتوانى في التأكيد على أنّ التجديد الكلامي يكون عن طريق المحافظة على أمهات المسائل، لكن التغيير يكون في وسائل الإثبات والإيضاح حسب مقتضيات العصر والمناهج، وهي تختلف كذلك مع الزمن وحسب التيارات والفلسفات الحاكمة، ويضرب مثلا على ذلك، أنّ المتكلمين القدامى استخدموا دليل الحدوث في معرض الرد على الملحدين، ويتعين علينا اليوم - حسبه - استخدام أدلة أخرى مثل التجربة أو الدليل الطبيعي.³⁴

يعتبر إسماعيل حقي الإزميري من بين أكثر المفكرين في تركيا الذين قدّموا رؤية شاملة في محاولة التجديد الكلامي، نظرا لأنّه صرف أهمية كبرى لإنجاح مشروعه، وجمع كل أفكاره ورؤيته المتعلقة بهذا الشأن في أكثر من خمسة مصنّفات تركها، أهمّها على الإطلاق الكتاب المعنون بـ علم الكلام الجديد.³⁵

خاتمة

محاولة التجديد الكلامية في تركيا العثمانية حركة كبيرة و جديرة بالدراسة، بسبب وفرة الكتابة فيها تفاعلا مع الواقع والتي - كما يبدو - كانت بعيدة عن المؤثرات الاجتماعية والسياسية التي كان من شأنها أن تضغط بشكل سلبي على توجيه النسق العام للتفكير وخاصة في فترة ما قبيل القيام الرسمي للجمهورية، أين كان هامش الحرية أكبر مما صار عليه بعدها على الأقل، إضافة إلى أنّه لم تكن هناك سلطة تمارس الرهبة الدينية أو الوصاية على التفكير، لذلك كانت المحاولات من مفكرين مختلفي المشارب والتيارات، ما كان يساهم في إنضاج هذه الحركة، لولا التطورات السياسية السريعة التي عجّلت بقيام الجمهورية التركية، ما سبّب نوعا من القطيعة بين تركيا ومحيطها الثقافي، والذي حال

³³ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i kalem* (Ankara: Ankara okul yayınları, 2013), 18.

³⁴ Geçit, Mehmet Salih, "The New Theology Movement", 935.

³⁵ Geçit, Mehmet Salih, "The New Theology Movement", 935.

دون ترجمة هذه الأعمال إلى اللغة العربية على الأقل وتكوين تفاعل بين كل الشعوب التي كانت تعاني من نفس المشاكل الحضارية.³⁶

ضمن المحاولات التجديدية التي انحصرت في حدود بلاد الأناضول يمكن اعتبار تجربة إسماعيل حقي الإزميري أنصح المحاولات وأكثرها اكتمالا حيث إن الرجل كرس حياته لأجل هذا المشروع، وكانت أغلب إصداراته وكتاباته خدمة لهذا المشروع، الذي كتب فيه نظريا وتطبيقيا، إضافة إلى ذلك، تنال هذه التجربة حظا كبيرا من الثقة باعتبار أن إسماعيل حقي لم يتلبس بالتيارات الفكرية ذات التوجهات السياسية و الأيديولوجية المشبوهة، لكن لم يكتب لهذه التجربة أن تتلقف لدى الجماهير الإسلامية خارج تركيا باعتبار اللغة ثم بسبب التهميش الموجه الذي تعرّض له هذا التيار في تركيا بعد قيام الجمهورية.³⁷

إذا أردنا أن نقارن هذه المحاولات التركية والمحاولات التي تصدرت المشهد في هذه الفترة من الزمن تحديدا و نالت شهرة أكبر من المحاولات التركية بكثير، وأعني بها محاولات محمد عبده وجمال الدين الأفغاني و كل من نسج على منوال هذا الفكر، فإننا نستطيع القول عموما إن المحاولات التركية كانت أكثر جرأة وتفصيلا في طرح الفكرة وهذا بسبب البيئة الفكرية التي تتأثر في بلاد الأناضول بالسياسة والفكر أكثر من تأثرها بالمجتمع، كما هو الشأن في البيئات العربية التي أنتجت تجربة عبده والأفغاني، حيث إن عبده في رسالة التوحيد مثلا لا نجد عنده الطرح المباشر الذي نجده عند إسماعيل حقي، بل الأكثر من ذلك أنه في الوقت الذي يعلن فيه الكتاب الأتراك فكرة التجديد يشير عبده إلى ذلك إشارة؛ لذلك فإن رسالة التوحيد حسب الكثيرين ليست بذلك الحجم الذي يمكنها من وضع نسق في التجديد الكلامي، لكن إذا نظرنا إلى آثار محمد عبده مجتمعة فإننا نجد فيها المحاولة التجديدية لكنها تبقى إيماءات، إضافة إلى كون هذه المحاولة شملت كل ما يتعلّق بالتفكير الإسلامي وليس الكلامي فقط، وربما هذا هو السبب الذي جعل المحاولة الكلامية تخفتي أمام القضايا الثقافية والدينية الأخرى التي طرحها محمد عبده، لكنّه يتفوّق في موضوع السعي لشرح توجهه من خلال السفر والمحاضرات في مختلف بلاد العالم.³⁸

ما قيل عن تجربة عبده يقال كذلك عن جمال الدين الأفغاني فيما يتعلّق بمقارنتها بالتجارب التركية، وما قيل عن توجه تأليف عبده يقال كذلك عن الأفغاني، لكن الأفغاني يبدو أكثر قربا من نهج الأتراك من حيث تأثره بالسياسة و إمامه بالمحيط والشأن الخارجي بخلاف عبده الذي كان شيخا أزهريا ينحو أكثر إلى المنحى العلمي الخالص، إضافة إلى ذلك يظهر قرب نهج الأفغاني من نهج المؤلّفين الأتراك من خلال اهتمامه بقضية الإنسان وطرحها في فكرة التجديد الديني ويتداخل بشكل كبير في

³⁶ Geçit, Mehmet Salih, "Yeni İlm-i Kelam Hareketinin Kelam İlmine Kazandırığı Yenilikler", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 9/18 (2016), 103-162.

³⁷ Resul Öztürk, *Yeni İlm-i Kelam Hareketi ve Mehmed Vehbi Efendi*, (Konya: Eğitim yayınevi, 2018), 43-44.

³⁸ Muhammed Abduh, *Al Amâlu 'l-Kâmile* (Kahire: Dâru 'ş-şurûk, 1993), 191,369.

هذا الصدد مع محمد شرف الدين يالتقايا³⁹ (Mehmed Şerafeddin Yaltkaya) الذي جاء بمشروع علم الكلام الاجتماعي محاولاً جعل الإنسان هو محور التفكير الكلامي والديني عموماً، طبعاً مع مراعاة الفارق بين التوجّه الأيديولوجي للرجلين ووسائل كل واحد فيهما، لكن المنهج بينهما يشترك في هذه النقطة، لكن من حيث العموم كما ذكرنا حول تجربة عبده فإنّ محاولة الأفغاني كذلك تغلب عليها الإشارة و تفتقد لعنصر التطبيق، والوضوح الذي نجده عند محمد شرف الدين.⁴⁰

من جهة أخرى فإنّ تجربة موسى كاظم أفندي تتداخل بشكل كبير مع محاولة السيد أحمد خان الهندي (١٨١٧-١٨٩٨م) الذي قال صراحة أنّ المنهج الكلامي السابق كان موافقاً لفكر ولغة زمانه أما اليوم فيتعين علينا أن نصوغ نهجاً كلامياً جديداً يتماشى مع ذهنية و لغة اليوم،⁴¹ وإن كان أحمد أمين قد شبه محاولة الهندي بمحاولة عبده حين قال: "هو في الهند أشبه شيء بالشيخ محمد عبده في مصر، بعد مفارقتة للسيد جمال الدين وعودته من نفيه، الإصلاح عندهما إصلاح العقلية بالتحقيق والتهذيب، والنظر إلى الدين نظرة سماحة ويسر، والاستقلال يأتي بعد ذلك تبعاً، فلا استقلال لجاهل ولا مخرف، إنّما عماد الاستقلال العلم، العلم بالدنيا وبالدين، العلم بكلّ شيء أتت به المدنية الحديثة، من طبيعة وكيمياء، ورياضة وفلك، ونفس واجتماع، ونظام الحكم والإدارة، ذلك كله إلى دين يحيي القلب ولا يقيد العقل، ويغذي النفس ولا يشلّ التفكير"⁴² لكنّه في الأصل يتشابه أكثر مع محاولة شيخ الكلام موسى كاظم أفندي، لكن يبقى الإشكال كما ذكرنا سابقاً أن محاولة موسى كاظم كما بقية المحاولات المكتوبة باللغة التركية يُعتدّ أنّها لم تصل إلى أحمد أمين و العالم العربي والإسلامي بصفة عامة.⁴³

غير بعيد عن محاولات السيد أحمد خان الهندي نجد تجارب كلا من شبلي النعماني (١٨٥٧-١٩١٤م) ومحمد إقبال (١٨٧٦-١٩٣٨م)، الذين تتشارك وتتقارب تجاربهم بشكل كبير بسبب التقارب الجغرافي ما يعني نفس المعطيات المنتجة وهي بذلك تتقارب أكثر مع تجارب الأتراك خصوصاً موسى كاظم أفندي.⁴⁴

خلاصة لهذا البحث يمكننا القول إنّ لا يمكن فهم الخارطة الفكرية لتركيّا اليوم من دون العودة إلى التجاذب الفكري الذي كان حاضراً في الفترة ما بين المشروطية الثانية إلى قيام الجمهورية التركية، حيث إنّ الكثير من النقاشات هي نتاج تراكم فكري مبدؤه منذ تلك الفترة، ونالت فكرة علم الكلام الجديد الحظ الأوفر منها بسبب الأهمية الكبرى لعلم الكلام باعتباره المنافع والممثل لفلسفة الدين،

³⁹ İsmail Kara, "Yaltkaya, Mehmet Şerafettin", (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2013), 43/ 308-310.

⁴⁰ Mahmoud Benras, felsefetü'l-Kelam: Mebasu't-tecdid, *Nama Journal*, 1/2 (2017), 228-229.

⁴¹ Özervarlı, a.g.e., 55.

⁴² Ahmed Emin, *Zu'amû'l-islâh fi'l-'asri'l-hadis* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1954), 121.

⁴³ Christian, W. Troll, "Sayyid Ahmad Han (1817-1989) and the Nineteenth-Century Renewal of Ilm Al-Kelam", trans. Şaban Ali Düzgün, *İslâmî Araştırmalar* 8/1 (1995), 35-64.

⁴⁴ Özervarlı, a.g.e., 56-58.

لكن للأسف لم تنل الكثير من تلك الدراسات حقها من الدراسة والتمحيص وظلت لعقود طويلة من الزمن مهمشة لكثير من الاعتبارات، رغم أنّ البعض منها يحمل أفكارا تجديديا جادا ومتكاملا، لم تتح له الفرصة لينال حظّه من التجريب، لكن يبقى حسب نظري جديرا بالبحث والتقييم وإن كان قد مضى عليه زمن طويل منذ طرحه، لكنه يفيد الفكر الديني اليوم، إذ الكثير من المعطيات التي أفرزت هذه المحاولات التجديدية عادت لتفرض وجودها على الساحة العالمية اليوم.

Author contributions: Concept – Mahmoud BERNAS Data Collection & Processing – M.B.; Literature Search - MB.,; Writing - M.B.

Conflict of Interest: No conflict of interest was declared by the authors.

Financial Disclosure: The authors declared that this study has received no financial support.

المراجع/ Kaynakça

- Abduh, Muhammed, *Al Amâlu'l-Kâmile*, Kahire: Dâru'ş-şurûk, 1993.
- Benras, Mahmoud, felsefetu'l-Kelam: Mebasu't-teccid, *Nama Journal*, 1/2 (2017), 224-241.
- Çelebi, İlyas, Yılmaz, Ziya, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm düşüncesinde arayışlar*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- Duymaz, Recep, "Celâl Nuri İleri", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1993, 7/242-245.
- Ebû Dâvûd, Sünen, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1389.
- Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban, *Sahihu İbn Hibbân*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984/1404.
- Emin, Ahmed, *Zu'amâü'l-İslâh fi'l-'asri'l-hadîs*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1954.
- Filibeli, Şehbenderzade Ahmed Hilmi, *Yeni Akaid ilmi*, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1332.
- Geçit, Mehmet Salih, "The New Theology Movement in the Context of the Recent Representatives (Anatolia Example)", *The Journal of International Social Research* 9/46, (2016), 931-944.
- Geçit, Mehmet Salih, "Yeni İlm-i Kelam Hareketinin Kelam İlmine Kazandırdığı Yenilikler", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 9/18 (2016), 103-162.
- Harputi, Abdullatif, *kelam tarihi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i kalem*, Ankara: Ankara Okul Yayınları, 2013.
- İzmirli, Celaleddine, *İzmirli İsmail Hakkı*, İzmirli, İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu: 24/25 Kasım 1995, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Kara, İsmail "Yaltkaya, Mehmet Şerefettin", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2013, 43/308-310.
- Kazım, Musa, Şeyhülislam, *Külliyat-ı Şeyhülislam Musa Kazım: dini, ictimai makaleler*, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1336.
- Nuri, Celal *Tarih-i istikbal*, İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, 1331.
- Özervarlı, M. Sait, *Kelâmde Yenilik Arayışları, 19.Yüzl Sonu - 20 Yüzl Başı*, İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- Öztürk, Resul, *Yeni İlm-i Kelam Hareketi ve Mehmed Vehbi Efendi*, Konya: Eğitim Yayınevi, 2018.
- Sapan, Süheyl, *Tetavvürü'l-evzâ'i's-sekâfiyye fi Türkiyâ min ahdi't-tanzîmât ila ahdi'l-cumhûriyye, 1839-1990*, Herndon: el-Ma'hedü'l-Alemi li'l-Fikri'l-İslâmî, 2010.
- Troll, Christian, "Sayyid Ahmad Han (1817-1989) and the Nineteenth-Century Renewal of Ilm Al-Kelam", trans. Şaban Ali Düzgün, *İslâmî Araştırmalar* 8/1 (1995), 35-64.
- Uçman, Abdullah, "Şehbenderzâde Ahmed Hilmi", İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2010, 38/424-425.
- Yar, Erkan, *Abdullatif Harputi ve Yeni Kelam İlmi*, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Fırat Üniversitesi, Elazığ, 2 (1997), 241-262.
- Yurdagür, Metin "Harpûti Abdüllatif", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 16 (1997), 235-237.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 6, Sayı: 3, 2022, ss. 359-376/ Volume: 6, Issue: 3, 2022, pp. 359-376

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

MUSTAFA EL-BELGRADÎ'NİN TERŞİHAT İSİMLİ ESERİNDE TASAVVUFÎ DÜŞÜNCE*

Yusuf Bahri GÜNDOĞDU

Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Eğitimin Felsefi, Sosyal ve Tarihi Temelleri ABD, İstanbul
Assoc. Prof., Ondokuz Mayıs University, Department of Philosophical, Social and Historical Foundations of Education,
Istanbul/Türkiye

yusufbahri.gundogdu@omu.edu.tr

orcid.org/0000-0001-8305-8993

ror.org/028k5qw24

Öz

Terşihât, Nasûh Çelebi olarak da bilinen Mustafa el-Belgradî'nin bilinen tek eseridir. 16. yüzyılda yaşamış ve kaynaklarda hayatı hakkında çok az bilgi bulunan el-Belgradî, elliye yakın eserden yararlanarak derleme türünde bir eser te'lif etmiş ve bu eserlerin özünü eserinde topladığını ifade etmek üzere eserin adını Terşihât koymuştur. Eser bir bab ve dört maksaddan oluşmaktadır. Bâb bölümünde bazı âyet hadislerin anlam ve sembolleri zikredilmiştir. Birinci maksadda, genel itibarıyla ilk sûflerin hayatlarına ve çeşitli görüşlerine yer verilmiştir. İkinci maksadda kendisi de bir Nakşibendî olan Mustafa el-Belgradî, Hâcegân silsilesi ve esaslarını ele almıştır. Burada Hâcegân'dan bazı meşâyih'in menkıbeleri ve mertebeleri zikredilmiş, Nakşibendiyye tarîkinin kimi âdâb ve erkânı açıklanmıştır. Üçüncü maksad, felsefi bir ağırlık taşımaktadır. Bu bölümde, İshrâkî felsefenin nazârî yanları hakkında kısa bilgiler verilmiş ve bu geleneğin filozofları tanıtılmıştır. İshrâkî yöntemlerle tasavvufî yöntemler arasındaki benzerlik bu bölümde üzerinde durulan konular arasındadır. Son maksadda âlem-i misâl incelenmiştir. Burada merâtibü'l-vücûd hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra, vücûd mertebelerinden âlem-i misâlin özelliklerine değinmiştir. Eserin sonunda bir fihrist yer almaktadır. Müellif eserini derlerken yararlandığı kaynakları tek tek burada belirtmiştir. Eser, Nakşî ekolünden gelmekle beraber içinde felsefeye bir bölüm ayırması ve sonunda yararlanılan kaynakları belirten bir listeye yer vermesi yönüyle dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mustafa el-Belgradî, Nasûh Çelebi, Terşihât, Nakşibendilik, İshrâkî Felsefe, Âlem-i misâl.

* Bu makale, 2003 yılında Doç. Dr. Mahmut Erol Kılıç danışmanlığında yapılan "Nasuh Çelebi (Mustafa el-Belgradî)'nin Terşihât isimli eseri" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

MYSTICAL THOUGHT IN MUSTAFA EL-BELGRADE'S TARSHĪHĀT

Abstract

Terşihât is the only work by Mustafa el-Belgradî, also known as Nasûh Çelebi. El-Belgradî, who lived in the 16th century and about whose life there exists scant information, compiled a collection benefiting from approximately 50 works, and he named it Terşihât to express that he concentrated their essence in his work. The book consists of one bab and four maksad. In bâb section, meaning and symbols of some verse hadiths are alluded. In the first maksad, the lives and ideas of the first sufis are outlined in general. The second maksad, on the other hand, Mustafa el-Belgradî, who had submitted to Naqshbandî, elaborates Hâcegân events and principles. Here, the anecdotes and ranks of certain sheikhs' from Hâcegân are mentioned; customs and ways of Naqshbandi order are explained. The third maksad has a philosophical weight. This chapter gives short information about Illuminationist philosophy's doctrinaire aspects, and the philosophers of this tradition are introduced. The similarities between Illuminationist and Sufi methods are also highlighted in this section. The last maksad examines misâli world. Following the brief information about merâtibü'l-vücûd, misâli world's qualities are mentioned, which is one of the ranks of existence. The work includes an index at the end. The sources that benefited while compiling are identified here one by one. While part of the Nakshi tradition, the work attracts attention by sparing a section on philosophy and including a list that identifies used sources at the end.

Key Words: Sufism, Mustafa el-Belgradî, Nasûh Çelebi, Terşihât, Naqshbandi, Ishraqî Philosophy, Alam al-Mithal

Atf / Cite as: Gündoğdu, Yusuf Bahri. "Mustafa el-Belgradî'nin Terşihât isimli Eserinde Tasavvufî Düşünce". *Apjir* 6/3 (Aralık 2022), 359-376.

Giriş

İslâm dini 7. asırda Arap Yarımadası'nda cehaletin hüküm sürdüğü, ümmîliğin ve şifahî kültürün hâkim ve yaygın olduğu bir toplum içinde doğmuştur. Bununla birlikte gerek İslâm vahyinin mesajları gerekse bu vahyin hem mübelliği hem de muallimi olan Hz. Peygamber'in rehberliğiyle ümmî ve cahilî toplum çok kısa sürelerde kitabî ve medenî bir topluma dönüşmüştür.¹ Öncelikle dinin temelleri olan Kitap ve Sünnet tespit ve tedvin edilmiş, sonra bunlardan hareketle çeşitli İslâmî ilimler teşekkül etmeye başlamıştır. Tasavvuf da bu ilim dallarından bir tanesidir.

Eva de Vitray'a göre "İslâm'ın Güler Yüzü"² tasavvuf, içinde doğduğu dinin iç dinamiklerinden hayat bulmuş, gelişmiş ve yerelliğin de ötesinde pek çok evrensel ürünler ortaya koymuştur. 16. yüzyılda yaşamış Nasûh Çelebi olarak da bilinen Mustafa el-Belgradî de, tasavvufun ortaya koymuş olduğu bu geniş miras ve kıymetli ürünlerden önemli bir eser derlemiş ve eserine Terşihât adını vermiştir.

Nasûh Çelebi'nin eseri, bir bâb ve dört maksaddan oluşmaktadır. Eserin bâb bölümünde giriş mahiyetinde bazı ayet ve hadisler yer almaktadır. Birinci ve ikinci maksadlar genel itibarıyla tasavvufî konulara ağırlık verirken, üçüncü ve dördüncü maksadlar daha çok felsefî-tasavvufî bir içerik taşır. Terşihât derleme türü bir eser olması sebebiyle pek çok

¹ Yusuf Bahri Gündoğdu, *Alak Suresinin İlk Beş Ayetinin Eğitimsel Değeri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2021).

² Eva de Vitray-Meyerovitch, *İslâm'ın Güler Yüzü*, çev. Aydın (İstanbul: Sufi Kitap, 2020).

eserden alıntı yapılmıştır. Ancak bunlar içerisinde en çok Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye rağbet göstermiş ve onun eserlerine atıf yapmıştır.

el-Belgradî, eserinde pek çok düşünce gurubuna eleştiriler getirmiştir. Dehriyye, İttihâd ve Hulûl inancına sahip olanlar, İbâhiyye, Tenâsühiyye, el-Munkız'dan alıntılacağı şekliyle filozoflar ve hatta tasavvuf düşüncesinden doğmuş Melâmetîler bunlar arasında yer alır. Mustafa el-Belgradî, bilebildiğimiz tek eseri olan Terşîhât'ı, eserin te'lifinde yararlandığı kaynakların büyük bir kısmını belirten bir fihristle bitirmiştir.

1. Mustafa el-Belgradî'nin Hayatı

Mustafa el-Belgradî, elli aşkın meşhûr ve müteber kitaptan derlediği önemli bir esere sahip olmasına rağmen, mevcût tabakât kitaplarında hayatına dâir yeterli ma'lûmât bulunmamaktadır. *Şakâik-i Nu'mâniyye ve Zeyilleri*³ ve bu anlamdaki diğer tabakât kitapları dikkatli bir incelemeye tâbi tutulmasına rağmen yeterli ve derinlikli bir bilgiye ulaşamamıştır. Onun hayatına dâir bilgi edinebildiğimiz tek kaynak Münîrî el-Belgradî'nin *Silsiletü'l-mukarrabîn*⁴ adlı eseridir.

Mustafa el-Belgradî'nin doğum yeri ve târihi bilinmemektedir. Aklî ve naklî ilimleri tahsîl etmek için İstanbul'a gelen Mustafa el-Belgradî, zamanının meşhûr âlimlerinden istifâde etti. Bu arada Tophâne'de tanıştığı, Nakşibendiyye yolunun mensûblarından İskender Efendi'nin sohbetlerine devâm etti. O'nun ilim ve feyzinden istifâde etti. Yıllarca hizmetinde bulunup, kalbini tasfiye ve nefsini tezkiye etti. Ahlâkı güzelleşti. Yüksek makamlara erişip, kemâle erdi. Serhat boylarında, insanlara doğru yolu göstermek, Allah Teâlâ'nın rızâsı için cihâd maksadıyla Belgrad'a gitti.⁵

Nasuh Çelebi'nin *Terşîhât* dışında başka bir esere sahip olup olmadığı bilinmemektedir. Münîrî Belgradî *Terşîhât* hakkında şöyle demektedir: “*Terşîhât* nâm bir kitâb cem edip, hakâika ve maârife müteallık muhâzarât içine dercetmiştir ki, ol kelimât-ı tayyibe zamanında bir azîze müyesser olmamıştır.”⁶

Münîrî Belgradî, Mustafa el-Belgradî'nin bazı hâl ve kerâmetlerini de eserine almıştır. Buna göre Mustafa el-Belgradî, vefâtından önce, kendisi ile birlikte Belgrad'dan iki kişinin daha vefât edeceğini haber verir. Aynı anda üçü de vefât eder. *Silsile*'nin verdiği bilgileye göre diğer iki zât Hatîb Ahmed Çelebi ve Mahmûd adlı ümmî bir zât idi.⁷

Belgrad eşrâfından Ağa-zâde Mehmed Çelebi, Mustafa el-Belgradî'nin ölüm anını şöyle anlatır: “Merhum Mustafa el-Belgradî hastalanınca, ziyâretinde bulunup sünneti yerine

³ Mehmed Mecdî, *Şakâik-i Nu'mâniyye ve Zeyilleri* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989).

⁴ Münîrî el-Belgradî, *Silsiletü'l-mukarrabîn ve menâkibu'l-muttekin* (İstanbul: Süleymaniye Kütaphenesi, Şehit Ali Paşa).

⁵ el-Belgradî, *Silsiletü'l-mukarrabîn ve menâkibu'l-muttekin* (Şehit Ali Paşa), 99/a.

⁶ el-Belgradî, *Silsiletü'l-mukarrabîn ve menâkibu'l-muttekin* (Şehit Ali Paşa), 99/b.

⁷ el-Belgradî, *Silsiletü'l-mukarrabîn ve menâkibu'l-muttekin* (Şehit Ali Paşa), 99/b.

getirmek için evlerine gittim. Huzûruna girdiğimde, onda bir rahatlık hâli gördüm ve; “Elhamdülillah! Hâlinizde bir hayli düzelme ve hayır alâmetleri vardır” dedim. Kollarımı açtı. “Şu güller ve sümbüller”deyip kollarındaki kıyamıkları gösterdi. O sırada hanımı içeri girmek için haber gönderdi. “Bundan sonra bizim gözümüze görünmesi onun için uygun olmaz” cevâbını verdi. İçeri girmesine izin vermedi. Ölüm hâli görüldüğünde başını yastıktan kaldırdı. Sağına ve soluna işâret ederek: “Ve aleyküm selâm, ve aleyküm selâm” dedi. Sonra Yâsîn-i Şerîfi okumaya başladı. Tamamlayamadan rûhunu teslim etti.”⁸

Yine *Silsile*'nin bize verdiği bilgiye göre Mustafa el-Belgradî, h. 981 [m.1573] yılında vefat etmiştir.⁹ Ancak *Terşihât*'ın nüshalarının birinde, iç kapakta verilen bilgiye göre Çelebi, 27 Cemâziye'l-evvel 985'te [m.1577] vefat etmiştir.¹⁰

2. Terşihât'ın Tanıtımı

2.1. Eserin Adı

Terşihât, Arapça ra-şe-ha kökünden türemiştir. Terşih bu fiilin tef'îl kalıbındadır. Sözlükte “terlemek, nemlenmek, sızmak” anlamlarındaki reşh kökünden türeyen terşih “terbiye etmek, yetiştirmek, bir kimseyi bir göreve hazırlamak” demektir.¹¹ Edebiyatta ise terşih, “sözü özlü söyleme sanatı” diye isimlendirilmektedir.¹²

Yine aynı kökten gelen bir başka eser ise Sâfi'nin meşhûr çalışması *Reşehât*'tır. Açıkçası *Terşihât* sâhibi eserine isim verirken *Reşahât*'tan ilhâm almış gibi görünmektedir. Bu ilhâm yalnızca isim noktasında olmamış, Mustafa el-Belgradî, aynı eserden büyük alıntılar da yapmıştır. Hatta öyle ki, isim konusundaki benzerlik ve yoğun alıntılama *Terşihât*'ın *Reşahât*'ın bir kopyası olduğu tartışmalarına yol açmıştır. Belki de bundan dolayı, *Terşihât*'ın müstensihlerinden Muhammed Muhyiddîn el-Kâdirî *Terşihât*'ın kendi kaleme aldığı nüshanın iç kapağında bu iddialara cevap vermiş ve yeminle başlayan sözlerinde *Terşihât*'ın, *Reşahât*'tan bir kopya değil, onlarca müteber kitaptan telif edilmiş, benzeri bulunmaz bir eser olduğunu ifâde etmiştir.¹³

2.2. Eserin yazılış nedeni

Mustafa el-Belgradî (v.981/1573), eserini yazma sebebini “*Der zikr-i sebeb-i te'lif-i kitâb-ı şerif*”¹⁴ başlığı altında ifâde etmiştir. el-Belgradî, daha önceden tasarladığı üzere tasavvufî Farsça ve Arapça metinlerin tercümesi çalışmasına girişir. Ancak birden aklına bu iş için yeterli olmadığı düşüncesi düşer. Kendisinde bu çalışma için asla bir liyâkat olmadığı,

⁸ el-Belgradî, *Silsiletü'l-mukarrabin ve menâkibu'l-muttekîn* (Şehit Ali Paşa), 99/b, 100/a.

⁹ el-Belgradî, *Silsiletü'l-mukarrabin ve menâkibu'l-muttekîn* (Şehit Ali Paşa), 99/b.

¹⁰ Mustafa el-Belgradî, *Terşihât* (Süleymaniye Kütaphenesi, Fatih, 2594).

¹¹ Halil İbrahim Kaçar, “Terşih”, *İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/516.

¹² Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınevi, 1993), 1306.

¹³ Mustafa el-Belgradî, *Terşihât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud).

¹⁴ Mustafa el-Belgradî, *Terşihât* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, 1339), 5/a.

câhilliğin kendisinde bir şiâr olduğunu, bu iki dilden tercüme yapabilecek kadar bir dil bilgisine sâhip olmadığı düşüncesine kapılır. Bu düşünce onu başlamış olduğu tercüme çalışmasını bir kenara bırakmasına neden olur.

Mustafa el-Belgradî verdiği ara sonunda tekrar şöyle düşünür. Eğer rüyâsında bu çalışma için bir işâret görürse, bu kitabın tamamlanmasında tekrar bir gayret içerisine girecektir. Ancak vâkıasında herhangi bir işâret belirmez. Bu durum sebebiyle üzgün bir şekilde otururken bir kimse gelir ve selâm vererek şöyle der: “Bu gece bir vâkıam oldu, tabir edin”. Rüya şöyledir: el-Belgradî evinin bahçesinde pek çok gülü bir araya getirmiş bir şekilde görülür ve o gülleri kendisi dikmiştir. Rüyayı gören kişi o gülleri alıp eteğine koyar. Mustafa el-Belgradî'nin evinde misâfirler yemek yemek için toplanmışlardır. Misâfirler şöyle derler: “Bu bahçenin gülleri diğer bahçelerin güllerinden evvel açmıştır. Acabâ bu güllerden bize dahi hisse var mıdır?”¹⁵

Bu rüyânın müjdesi üzerine Mustafa el-Belgradî kendini bu eserin tamamlanmasında görevli kabul etmiştir. Bu vâkıadan sonra tercüme ve telif esnâsında yine pek çok vâkıasında çeşitli işâretler ve beşâretler gördüğünü ancak bunlardan bahsetmenin hikâyeyi uzatacağını ve ortalığın karışacağını ifade ederek bahsetmez.

2.3. Eserin içerik ve üslûbu

2.3.1. İçerik

Terşihât sahibi Mustafa el-Belgradî, eserine İslâm ilim geleneğine uygun olarak “hamdele ve salvele” ile başlar. Ardından eserin te'lîf sebebini belirtilir ve bu çalışmada başarı için münâcatta bulunur.

Mustafa el-Belgradî, kendi ifâdesiyle “birkaç ıstılâh ve mukaddemât ber-sebîl-i icmâl zikredelim tâ ki tâliblere kuvvet ve râgiblere fi'l-cümle miknet hâsıl olup murâdları vâzih olup fehvâ-i terkîb lâyah ola.” diyerek aralarında mâhiyyet, mevhum, sıfat, vücûd, taayyün, adem, isim gibi 23 ayrı kavram üzerinde durmuştur ve kısaca açıklamıştır.

Eser, bir bâb ve dört maksaddan oluşmaktadır. Bâb bölümünde bazı âyet hadîslerin anlam ve sembollerini zikreder. Birinci maksadda, ağırlıklı olarak ilk sûflerin hayatlarına ve hikmetli sözlerine, çeşitli görüşlerine yer verir. Ancak Mustafa el-Belgradî bu maksad altında Dehriyye, Melâmetiyye gibi gruplara eleştiriler getirmiştir. Kerâmet, evliyânın mahfûziyyeti, dört ölüm, adem gibi konu ve kavramlar yine bu bölümde ele alınmıştır.

İkinci maksadda kendisi de bir Nakşibendî olan Mustafa el-Belgradî, Hâcegân silsilesi ve esaslarını ele alır. Ve yine, Hâcegân'dan bazı meşâyihin menkıbelerini ve mertebelerini zikr eder, Nakşibendiyye tarîkinin bazı âdâb ve erkânını açıklar.

¹⁵ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 5/a.

Esâsen Nasûh Çelebi, bütün maksadlarda birtakım düşünce gruplarına, çeşitli eleştiriler getirmiştir. Ancak ikinci maksad bu eleştirilerin daha yoğun olduğu bölüm diyebiliriz. Bu bölümde, Dehriyye, Zenâdika, Hulûlî ve İttihâdiler, Tenâsühiyye ve hükemâ bazı hususlarda eleştiriyeye tâbi tutulmuşlardır. Yine bu maksadda fakr, uzlet, telvîn-temkîn, ledünnî ilm, urûc ve mi'râc, mürşidin zorunluluğu, ricâlî'l-gayb gibi konu ve kavramlar ele alınmıştır.

Üçüncü maksadın, felsefî bir muhtevaya sahip olduğu söylenebilir. Bu bölümde Belgradî, İshrâkî felsefe üzerinde durur. Bu felsefenin nazarî yanları hakkında kısa bilgi verir, filozoflarını tanıtır. İshrâkî yöntemlerle tasavvufî yöntemler arasındaki benzerlik ve uygunluk üzerinde durur. Zaman zaman da işrâkî filozofların bazı noktalardaki görüşlerini tasrîh eder. Bu bölümde ele alınan diğer konular ise ahlâk, ölüm, âlemin ve âdemin ömrü, kıyâmet türleridir.

Son maksad, Nasûh Çelebi'nin temelde âlem-i misâli incelediği bölümdür. Burada merâtibü'l-vücûd hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra, vücûd mertebelerinden âlem-i misâlin husûsiyyetlerine geçer. Yine bu bölümde *Mantiku't-tayr*'da geçen Sîmurg, Kaf Dağı Cabelkâ ve Cabelsâ gibi bazı sembolik kavramları ele alır. Zaman mefhûmu, ölüm, cennet ve cehennem Belgradî'nin bu bölümde ele aldığı konulardandır.

Eserin sonunda ise fihrist vardır. Müellif eserini derlerken yararlandığı kaynakları tek tek belirtmiştir. Buna rağmen eserinde alıntı yaptığı ama fihristte belirtmediği bazı kitaplar tarafımızdan yararlanılan kaynaklar bölümüne ilâve edilmiştir.

2.3.2. Üslûb

Eser, isminden de anlaşılacağı üzere “terşîh”lerden oluşmaktadır. Terşîh, lûgatte süzme, sızdırma anlamlarına gelmektedir. Edebiyatta ise sözü özlü söyleme san'atı diye ifade edilmektedir. Müellif konuları terşîh başlığı altında ele almaktadır. Terşîhlerin îzâhında, çeşitli mûteber kitâplardan birtakım alıntılar yapmaktadır. Pek çok yerde alıntılarının kaynağını bizzat ifâde ederken, yaptığı bazı alıntılarının kaynağını belirtmemiştir.

Terşîhler bâzen çok kısa olurken bâzen sayfalar sürebilmektedir. Eğer terşîh geniş kapsamlı ise “bu terşîhin altında pek çok nükte vardır” diye ardı ardına nükteler sıralamaktadır. Bu nüktelerin derin bir anlam taşıdığını düşündüğünde ise nüktelerin adı “nükte-i gâmiz” olmaktadır. Bazen de terşîhler altında akideler, şiirler, kıt'alar, nazımlar ve hikâyeler yer almaktadır.

Eser, XVI. yüzyıl Türkçesiyle yazılması hasebiyle dili bazen oldukça ağırlaşmaktadır. Eserin dili bazen devrik cümlelerle şiirsel bir görünüm arz ederken, bazen de anlaşılması güç bir hal almaktadır. Eserde yoğun bir şekilde alıntılama göze çarpmaktadır. Zaten eser bir derleme çalışmasıdır. Özellikle Mevlânâ'dan (Mesnevî) ve Attâr'dan alınan Farsça bölümler eserde oldukça geniş yer tutmaktadır. Yine *Gülşen-i Râz* ve *Muhammediyye* eserde alıntı yaptığı meşhur eserlerdendir.

3. Terşihât'ın Nüshaları

Süleymaniye Kütüphanesi/İstanbul

- Şehid Ali Paşa/1146/1, nesih, 100 vr.
- Esad Efendi/1360, h. 1091, 75 vr.
- Fatih/2594, h. 1073, 177 vr.
- Hacı Mahmud/2365, nesih, 191 vr.
- Hacı Mahmud/2377, h.1242, 157 vr.
- Lala İsmail/127, talik, h.975 116 vr.
- Reşid Efendi/364, 185 vr.

Millet Kütüphanesi/İstanbul

- Ali Emîrî / Şeriyye / 1339, 188 vr.

Çalışmaya bu nüsha esas alınmıştır.

Bâyezid Devlet Kütüphanesi/İstanbul

- Umûmî Kitaplık / 3702, h. 1029, 80 vr.

Müst: Abdullah Bosnevî (v. h.1054)

İBB Atatürk Kitaplığı /İstanbul

- Osman Ergin/701, h.1053, 146 vr.

Bayezid İl Halk Kütüphanesi/Amasya

- Demirbaş no: 946, 102 vr.

Milli Kütüphane/İzmir

- Demirbaş no: 1016/9 , 48b/65b vr. 41 str.

Topkapı Sarayı Kütüphanesi/İstanbul

- Revân Köşkü/398, m. 1619, 192 vr.

Hacı Selimağa Kütüphanesi/İstanbul

- Kemankeş/ 289, 98 vr.

4 Terşihât'ta Tasavvufî Düşünce

Mustafa el-Belgradî, eserini bir bâb ve dört maksad üzerine tasnîf etmiştir. Şimdi sırasıyla bu bölümler incelenecektir.

4.1. Giriş [Bab]

Mustafa el-Belgradî, bu bölümde bazı âyet ve hadîslerin taşıdığı anlam ve sembollerini açıklamaktadır. Müellif, her ayeti ayrı birer terşih hâlinde ele almıştır. Ayetin anlamını ya bizzat kendisi vermektedir ya da tasavvuf büyüklerinin o âyet hakkındaki yorum ve görüşlerine yer vermiştir. Müellif bu bölümde, 8 âyete yer vermiştir.

Ayet-i kerîmelerden sonra Mustafa el-Belgradî sırasıyla 53 hadîs-i şerîfe yer vermiştir. Bunları kendine has bir üslûbla tercüme etmiştir. Nasûh Çelebi, bu hadîs-i şerîfleri *Zahîretü'l-Mülûk* adlı eserden aldığını ifade etmektedir.

Belgradî, bundan sonra kısaca birkaç felsefî/kelâmî ıstılâh serdetmiştir. Bununla tâlib ve râğiblere bir mikdâr güç vererek murâdın hâsıl olmasını hedeflediğini belirtmiştir.¹⁶ Şey, mâhiyyet, mefhûm, cüz'î, küllî, sıfat, isim vücûd, adem, hüviyyet Nasûh Çelebi'in kısaca tanımladığı ya da kısaca açıkladığı ıstılâhlardandır.

4.2. Birinci Maksad: İlk Süfîler ve Çeşitli Tasavvufî Yaklaşımlar

Bu bölümde Mustafa el-Belgradî, ilk sūfîlerden başlamak üzere mutasavvıfların tasavvufî konulardaki birtakım görüşlerine yer vermiştir. Kerhî, Bişr Hafî, Muhâsibî, Bistâmî, Zünnûn Mısrî, Cüneyd Bağdâdî, Tüsterî, Kâzerûnî, Vâsîtî, Abdullah Bilyani, Mevlânâ Câmî, Konevî bu bölümde konu edindiği sūfîlerdendir.

Dinî ve tasavvufî literatür içerisinde, mutasavvıflardan bahseden eserler ayrı bir yer işgal eder. Bunlar her zaman ilgi ile okunmuş ve bulundurulmasına gayret gösterilmiştir. Bunlarda anlatılan hususlar, kültür tarihi bakımından oldukça kıymetli olduğundan, bu tür eserler, araştırma yapacaklar için günümüzde de önemli birer kaynak durumundadır.

Söz konusu eserler, içerikleri bakımından çeşitlilik arzederler. Bunların başlıcaları, çeşitli tarîkatlara mensup birçok mutasavvıfın hayatından bahseden evliyâ tezkireleridir. Bu tezkireler dışında, belirli bir tarîkatın kurucularını, onların halîfelerini ve meşhûr şeyhlerini anlatanlar olduğu gibi, sadece bir tek kişinin hayatını ve menkıbelerini anlatanlar da vardır.

Mutasavvıflardan bahseden ilk müstakil eserler Arapçadır. Bu eserler arasında Sülemî'nin *Tabakatü's-Sûfiyyesi*'ni ve Ebû Nuaym İsfehani'nin *Hilyetü'l-Evliyâ'sını* sayabiliriz. Sonraki dönemlerde yazılan Attâr'ın *Tezkire'si*, Mollâ Câmî'nin *Nefehât'ı* ve Sâfî'nin *Reşahât'ı* yine bu türdeki önemli eserlerdir.

¹⁶ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 16/b.

Pek çok tabakât kitabında, bir yöntem olarak önce sûfinin hayatı ve ardından onun söz ve menkıbeleri anlatılır. Mustafa el-Belgradî de eserinde, bâzen sûfinin adını verip ondan sözler naklederken, bâzen de onun hayatına dair birtakım bilgi ve görüşlere yer verir. Örnek olması bakımından aşağıdaki terşîhe yer vermeyi uygun gördük. “Şeyh Abdullah Bilyânî hazretleri buyurmuş ki: “Dervîşlik namaz ve oruç değildir. Ve ne geceyi ihyâ eylemektir. Bu cümlesi esbâb-ı ubûdiyyettir. Dervîşlik incinmemektir. Eğer bunu hâsıl edersen vâsıl olursun.”¹⁷

Terşîhât sâhibi, bu bölümde bunların dışında bazı kavramlar üzerinde de durmuştur: Âdem, kerâmet, evliyânın mahfûziyyeti, dört mevt, açlığın fâidesi bu maksadda ele aldığı konulardandır.

4.3. İkinci Maksad: Nakşibendîliğin silsilesi, esasları ve zikir âdâbı

Mustafa el-Belgradî bu maksadda, genel olarak Hâcegân tarîki üzerinde durmaktadır. Hicrî VI. (mîlâdî XII.) asırda kurulan tarîkâtlardan biri, sonraları Nakşibendiyye adıyla anılacak olan Hâcegân tarîkatıdır.¹⁸

4.3.1. Silsilesi

Mustafa el-Belgradî “Maksad-ı Sâni”ye öncelikle Hâcegân tarîkinin silsilesini vererek başlar. Çelebi, silsileyi Ubeydullah Ahrâr’dan başlatarak Abdülhâlık Gücdevânî’ye kadar götürür. Buna göre Ahrâr zikir ta’limini ve Hâcegân tarîkini Mevlânâ Ya’kûb Çerhî’den tutmuştur. O da Bahâeddîn Nakşibend’den, O da Emir Külâl’dan, O da Hâce Muhammed Semmâsî’den, O da Hâce Alî Râmitenî’den ve O dahi Gücdevânî hazretlerinden bu Hâcegân yolunu tutmuşlardır. Çelebi, Gücdevânî’nin bu silsilenin serhalkası olduğunu belirtir.¹⁹

Nasûh Çelebi bundan sonra silsileyi devam ettirecek ve Nakşibendîliğin Hz.Peygambere ulaşan üç kolunu tanıtacaktır. Gücdevânî, Hâce Yusuf Hemedânî’den ve O dahi Hâce Alî Farmedî’den ve O dahi Şeyh Ebû’l-Kâsım Kürkânî’den. Çelebi, Ebû’l-Kâsım’ın intisâbının ilm-i bâtında iki yöne olduğunu bildirir. Birisi Ebû’l-Hasen el-Harakânî’dir ki onun şeyhi Bayezid Bestâmî’dir. Harakânî’nin doğumu Bâyezîd’in vefâtından sonradır. Nasûh Çelebi’nin bildirdiğine göre, Harakânî’nin nisbeti ve eğitimi bâtın yönüyle olmuştur. Ve yine Bâyezîd’in nisbeti İmâm Ca’fer-i Sâdık’adır. Ancak az önceki durum burada da geçerlidir. Bâyezîd’in doğumu İmâm Ca’fer’in vefâtından sonra olmuştur. Burada da bir ma’nevî intisap söz konusudur.²⁰

Nasûh Çelebi’nin, *Kûtü’l-Kulûb*’ü kaynak göstererek verdiği bilgiye göre İmâm Ca’fer-i Sâdık için iki nisbet söz konusudur. Birisi İmâm Muhammed Bakır’adır. Ve O dahi İmâm

¹⁷ el-Belgradî, *Terşîhât* (Ali Emîrî, 1339), 30/a.

¹⁸ Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 17.

¹⁹ el-Belgradî, *Terşîhât* (Ali Emîrî, 1339), 36/b.

²⁰ el-Belgradî, *Terşîhât* (Ali Emîrî, 1339), 37/a.

Zeyne'l- Âbidîn ve O dahi İmâm Hüseyin'edir ve O dahi Hz. Alî'yedir. Ve Hz. Alî'nin nisbeti son olarak Hz. Peygamber'edir. Çelebi, Hz. Ali'ye ulaşan silsileye Hz. Peygamber neslinden bazı ehl-i beyt imamlarını ihtivâ ettiği için bir ululuk ve izzet ifâdesi olarak silsiletü'z-zeheb adı verildiğini belirtir.²¹

Ca'fer-i Sâdık'ın bir başka nisbeti ise Selmân Fârisî'yedir. Ve onun da nisbeti Hz. Ebû Bekr'edir.²²

Nasûh Çelebi, Nakşibendîliğin Hz. Peygamberde son bulan üçüncü kolunu şu şekilde tanıtır: Ebû'l-Kâsım'ın nisbeti Osman Mağribî'ye, onun nisbeti Ebû Ali Rudbarî'ye ve onun Cüneyd-i Bağdâdî'ye ve onun Serî Sakatî'ye ve onun nisbeti Ma'rûf Kerhî'yedir. Çelebi'nin verdiği bilgiye göre Ma'rûf'un iki nisbet vâki' olmuştur. Birisi Dâvûd-ı Tâî'ye ve onun nisbeti Habib A'cemî'ye ve onun nisbeti Hasan Basrî'ye ve Hasan Basrî'nin nisbeti Hz. Ali'ye şeklindedir. Ma'rûf'un diğer nisbeti ise Hz. İmâm Alî Rızâ'yadır. Ve onun nisbeti İmâm Mûsa Kâzım ve onun nisbeti ise İmâm Ca'fer-i Sâdık'adır.²³

4.3.2. Esasları

Nasûh Çelebi, Nakşibendiyye silsilesi hakkında verdiği bilgilerden sonra sekiz tanesi Abdülhâlîk Gucevânî tarafından konulan Nakşîliğin onbir esâsını ele alır. Bunların öncelikle isimlerini zikreder ve ardından onları açıklama yoluna gider. Çelebi “kelimât-ı kudsiyye” diye nitelendirdiği bu onbir esâsı, Hâcegân tarîkinin binâsı olarak kabul eder.²⁴

Hûş der dem, alınan her bir nefeste kişinin uyanık ve şuurlu olmasıdır, gaflet içerisinde olmamasıdır. Çelebi, bu söz hakkında Kaşgârî'den alıntı yaparak şöyle der: Kişi hiçbir tenefüsünde (nefes alıp-verişinde) Allah'tan gâfil ve hâlî olmamalıdır.²⁵

Nazar ber kadem, sâlikin şehir içinde veya şehir dışında gelip gitmesinde gözlerinin kendi ayakları üzerinde olmasıdır. Böylelikle sâlikin aklı dağılmayacaktır. Ve yine Çelebi'nin ifâdesine göre nazar ber kadem, sâlikin varlık mertebelerini ve vücûd perestlik engellerini hızlıca geçmekten ibârettir.²⁶

Nasûh Çelebi'ye göre sefer der vatan, sâlikin beşeriyet âleminde sefer eylemesidir. Yanî bir başka deyişle sâlikin beşerî sıfatlardan melekî sıfatlara; kötü sıfatlardan, yüce sıfatlara intikâlidir.²⁷

²¹ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 37/b.

²² el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 37/b.

²³ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 37/b-38/a.

²⁴ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 41/b.

²⁵ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 42/a.

²⁶ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 42/b.

²⁷ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 42/b.

Halvet der encümen, zâhirde halkla olup, bâtında Hak'la beraber olmaktır. Çelebi, Bahâeddîn Nakşibend'e sorulan bir soruya yer verir bu bölümde: Yolunuzun binâsı nedir, hangi temel üzerine kuruludur? Nakşibend buna halvet der encümen diye cevap verir.²⁸

Yâd kerd dilin kalble birlikte zikrinden ibârettir. Çelebi, bu terşîhte Saidüddîn Kaşgârî tarafından ta'lim-i zikrin yolu hakkındaki görüşlerine de yer vermiştir. Kaşgârî burada kelime-i tevhîd zikrinin mürîde nasıl ta'lim edileceğini anlatmaktadır.²⁹

Bâz geşt zâkirin her an kelime-i tayyibeyi söylemesidir. Ardınca hemen "Allah'ım sen benim maksudumsun. Ve matlûbüm senin rızândır" demesidir. Çelebi'ye göre, eğer mübtedîde zikrin başında bu söz bir "sıdk ve halâvet" meydana getirmese bile, bunu terk etmemelidir. O'na göre zamanla sıdkın eseri ortaya çıkacaktır.³⁰

Nigâh dâşt zihne doğan düşüncelerin murâkabesinden ibârettir. Buna göre sâlik ne kadar çok kelime-i tayyibeyi söylesse zihin o nispette dağılmamış olacaktır.³¹

Çelebi yâd dâştı zâkirin Hakk'a olan şuûrunun devâmından ibârettir diye tanımlamıştır.³²

Vükûf-i zamanî, kulun kendi hâline sürekli bir şekilde vâkîf olmasından ibârettir. Buna göre kişi her hâlini tetkik etmelidir, ömrü huzûr üzere mi geçmekte yoksa gaflet içerisinde mi?³³

Vükûf-i adedî zikirde sayıya olan riâyetten ibârettir. Hâce Alaeddîn Attâr'a göre zikirde çokluk önemli değildir. Önemli olan zâkirin zikrettiği zaman ne yaptığının şuûrunda olmasıdır.³⁴

Vükûf-i kalbî iki ma'naya mahmûldür: Birisi zâkirin kalbinin Hakk Teâlâ'dan âgâh olmasıdır. İkincisi ise zâkirin zikirde kalbe yönelmesidir.³⁵

4.3.3. Zikir Âdâbı

Allah'ı hatırlamak için yapılan zikir, tasavvufî eğitimin en önemli unsurlarından biridir. Nakşibendilik, bazı istisnaları olmakla birlikte genel prensip olarak hafî zikir yani sessiz zikretmeyi esas almıştır. Hafî zikir uygulaması bu tarîkatta h.VI ve VII. Asırlarda Hâcegân'ın kurucusu Abdülhâlık Gucdevânî ile başlamıştır. Ancak Ârif Rivgerî'nin halîfesi Mahmûd Encirfağnevî cehrî zikre yönelmiştir. Zamanla her iki zikir de benimsenmiştir.³⁶

²⁸ el-Belgradî, *Terşîhât* (Ali Emîrî, 1339), 43/a.

²⁹ el-Belgradî, *Terşîhât* (Ali Emîrî, 1339), 43/b.

³⁰ el-Belgradî, *Terşîhât* (Ali Emîrî, 1339), 44/b.

³¹ el-Belgradî, *Terşîhât* (Ali Emîrî, 1339), 45/a.

³² el-Belgradî, *Terşîhât* (Ali Emîrî, 1339), 45/b.

³³ el-Belgradî, *Terşîhât* (Ali Emîrî, 1339), 45/b.

³⁴ el-Belgradî, *Terşîhât* (Ali Emîrî, 1339), 46/a.

³⁵ el-Belgradî, *Terşîhât* (Ali Emîrî, 1339), 47/a.

³⁶ Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, 301.

Mustafa el-Belgradî, zikir hususunda, eserinde şu görüşlere yer vermiştir:

واذكروا الله كثيرا (Enfâl, 45) ayetinde bahsi geçen zikir dil zikri mi yoksa gönül zikri mi diye Şeyh Bedreddîn'e sorulur. Şeyh Bedreddîn buna cevap olarak der ki: Mübtedîlere dil zikri ve müntehîlere gönül zikri.³⁷

Abdurrahman Câmî'ye bir dervişin cehrî zikir çektiği ve bunun riyâdan uzak olamayacağı anlatılır. Bunun üzerine Câmî, o riyâyla yapılan zikrin sâhibine kifâyet edeceğini söyler. O zikirden bir nûrun peydâ olacağını ve kıyâmet alanını aydınlık kılacağını belirtir. Bundan sonra açık zikrin gizli zikirde olmayan bir özelliğini anlatır: “Zikr-i cehrîde bir hasse vardır ki zikr-i hafîde yoktur. Zîrâ çün nefs-i mefhûm zikrin ta'îkiyle mütehakkık ola. Evvela mütehayyile ol zikr lafzının tahayyülüyle müteessir olur. İkincede kuvvet-i nâtika tekellümle ve üçüncüde kuvvet-i sâmi'le ve dördüncüde tekrâren kuvvet-i mütehayyile müteessir olup ve buncaleyin nefis ve kuvvet-i âkıla dahi müteessir olur. Ve bu hareket devriyyey-i vücûdiyyedir. Tahakkukun talebinde ve dahi hareket-i ma'nevviyye ile ki ol tahakkuk husûlünü mümiddir.”³⁸

Belgradî, “zikr-i erre” için de bir terşih ayırır ve Kemâl Şeyh ile Ubeydullah Ahrâr arasındaki menkıbeyi anlatır. Buna göre Ubeydullah iltimas edip derler ki Kemal Şeyh için, bizim için zikr-i erreyi söyleyiniz. Cevâben Kemâl Şeyh, bu bir çeşit zikirdir ki, o zikir esnâsında iki başlı bıçku sesi zâkirin boğazından gelir. Bundan sonra Kemâl Şeyh yedi sekiz kere zikr-i erreyi söyler. Fakat Ubeydullah gönlümüzü dert tuttu, arşdan ferşe varıncaya kadar her şey yandı diyerek bıraktırır.³⁹

Nasuh Çelebi'nin zikir hususunda ele aldığı bir diğer konu ise kelime-i tevhîd zikridir. Bu zikrin “erbâb-ı basîret” katında “zikr-i muhtar” olduğunu söyler. Menzilleri nefy ve isbat adımlarıyla kat' eylemenin müyesser olacağını ifade eder. Ve şöyle devâm eder: “Ve dâimâ kelime-i nefy ile eşcâr-ı gayriyyet alâkasın kat' edip ve bostan-ı dilde kuvvet-i isbâtla tevhîd nihâlini sâbit eylemek gerek. Ve bu ma'nâ, “lâ ilâhe illallah” kelimesinin hakikatinden başka yerde bulunmaz. Ve ibadetlerden ve zikirlerden ve derecelerin urûcunda ve makamların terfîsinde bu kelimenin hızı gibi olmaz.”⁴⁰

4.4. Üçüncü Maksad: Kadîm Felsefe ve İşrâkîlik

Mustafa el-Belgradî'nin, bu maksadı diğer üç maksaddan farklı olarak ağırlıklı olarak İşrâkî Felsefeye ayırdığını görmekteyiz. Bu durum bizi, Nasûh Çelebi'nin İşrâkî felsefeye eğilimli olduğu fikrine götürmektedir.

³⁷ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 48/a.

³⁸ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 53/a.

³⁹ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 37/a.

⁴⁰ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 72/b.

İşrâkiyye terimi, İslâm düşünce tarihinde bilginin kaynağı olarak akıl yürütmeyi (istidlâl) temel alan rasyonalist Meşşâî felsefeye karşı mistik tecrübe ve sezgiye (keşf, zevk, hads) dayanan teosofik düşünce sisteminin adıdır. İşrâkiyyûn da bu düşünceyi izleyenlerin oluşturduğu akımı ifade etmektedir.⁴¹

Belgradî'nin bu maksadda ele aldığı ilk konu Hermes olmuştur. Hermesü'l-herâmise "âlimlerin âlimi" anlamında kullanılmıştır. Mustafa el-Belgradî de bu anlamda Hermesü'l-herâmise kavramını kullanmıştır.⁴²

Eski Mısırlılar ona üç kere büyük mürşid demişlerdir. Yunanlılar bunu "trismegistos" diye tercüme etmişlerdir. Müslüman düşünürler bu üçlü oluşu "müselles bi'l-hikme" ile karşılarken, anlam olarak da nimetler üçgeninin yani, nübüvvet, hikmet, hilâfetin Allah tarafından ona bahşedilmesini anlarlar. Diğer müellifler ise bundan üç ayrı Hermes olduğunu anlarlar.⁴³ Daha sonra Cebrâîl'in, Hermes'in tasnîflerini dilip denize attığı meşhûr rivâyeti zikreder ve felsefeye dâir bütün muktesebâtı Hermes'in o elinde kalan evrâklara bağlar.⁴⁴

Nasûh Çelebi, bu maksadda kadîm filozofları, eserlerini ve düşüncelerini zikreder. Ancak bunlar içerisinde en efdali olarak şu yedi tanesini sayar:⁴⁵ Thales, Aneksigarus, Aneksimenes, Embodokles, Fisaguris, Sokrat ve Eflâtun. Filozofların en üstünleri arasında Aristo'nun ismini zikretmemesi onun İşrâkî ve Meşşâî felsefe ayrımını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Zîrâ, bilindiği üzere Meşşâî felsefenin babası Aristo kabul edilmektedir.

Mustafa el-Belgradî, Sühreverdî'yi işrâkî hikmeti ihyâ eden kişi diye tanıtır. Yine O'nun dîni fesâda vermek suçlamasıyla, h.586 yılında öldürüldüğünün bilgisine eserinde yer verir.⁴⁶

Sühreverdî'nin *Telvihât*'ında zikrettiği meşhûr vâkıyı eserine almıştır. Buna göre vâkıyasında, Aristo'yu Eflâtun'a medh u senâ ederken görür. Ona sorar hiç felâsife-i İslâm'dan Eflâtun'un mertebesine ulaşan var mıdır? Aristo da onun bin de birine dahi ulaşamadıklarını söyler. Sonra Bayezid Bestâmî ve Abdullah Tüsterî ve bunların bazı akranlarını sorar. Bunların felâsife-i ve hükemâ-yı hak olduğunu söyler. Onların kelimâtı bizim kelimâtımız diyerek de görüş ve düşüncelerdeki örtüşmeyi ortaya koyar.⁴⁷

⁴¹ Mahmut Kaya, "İşrâkiyye", *İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/435.

⁴² el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 126/b.

⁴³ Mahmut Erol Kılıç, *İslâm Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1989), 2-3.

⁴⁴ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 112/a.

⁴⁵ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 113/a.

⁴⁶ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 121/a.

⁴⁷ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 121/b.

Mustafa el-Belgradî bütün hükemâyı iki fırka olarak tanımlar ve onların yöntemlerini belirtir: “Mecmû’-i hükemâ iki fırkadır: Biri meşşâiyân ve biri işrâkiyân derler. Meşşâiler şol kimesnelerdir ki ders okurlar ve üstâdla mükâleme ederler. Ve üstâdın elfâzından istifâde ederler. Ve işrâkîler anlardır ki üstâdla mükâleme eylemezler. Bil ki üstâdın mükâbelesinde meânî-i hikmeti ahzederler. Ve üstâdla hiç kelîmât etmezler ve üstâd dahi onlara söz söylemez. Hemân üstâd önünde bir mikdâr otururlar ve kalkıp giderler. Ve onların dersi tasfiye-i kalbdır. Ve ol meânîyi ki üstâdın kalbinde vardır, üstâd önünde oturmakla ol meânî onların kalbinde mun’akis olur.”⁴⁸

Müellif, işrâkî kelimesinin kaynağına bir görüş olarak da “üstatların arkaların güneşe verip, şâkirdleri güneşe mükâbil oturmalarını” göstermiştir.⁴⁹

Terşihât sâhibi, işrâkîliği tefekkürle tasavvuf arasında bir berzah olarak görmektedir. Onların da birtakım ince tetkîkâtları olduğunu beyan eder. Bütün eski hakîmleri işrâkî diye vasıflandırır. İşrâkîler arasında enbiya ve evliyâyı da sayar; lakin enbiyanın bunu vahiyle, evliyânın ilhâmıla elde ettiğini ifâde eder.⁵⁰

Ona göre Eflâtûn, işrâkî hakîmlerin hâtimidir. Aristo’nun Eflâtûn’un şâkirdi olduğunu belirtir. Ancak Aristo’nun hocasından farklı olarak nazar yöntemini benimsediğini belirtir. Hikmetin Muallim-i Evvel Aristo’dan sonra tahrîf bulunduğunu söyler.⁵¹

Aristo ve diğer bazı meşşâî filozoflar, *Terşihât*’ta işrâkî ve tasavvufî yöntemle benzeştiği yönleri itibarıyla yer alır. Mesela Eflâtûn’un Aristo’ya vasiyyeti⁵² *Terşihât*’ta yer almıştır. Bu vasiyyetinde Eflâtûn bilgi ve eylem birlikteliğinden bahseder. Bu da Sühreverdi’nin İşrâkî Hikmet tasavvuru çerçevesinde bir entellektüel tipolojisindeki hem teellüh hem de nazarî araştırmalarda derinleşmiş tiplemesindeki yaklaşımı ifade eder.⁵³

Yine Mustafa el-Belgradî yaklaşım benzerliği itibarıyla Aristo’nun şu görüşünü eserine almıştır: “Bir kimesne ki kefâfa kâdir ola ve iktisâdla dirlik etmeğe gücü yete, pes fazlaya tâlib olmaya ki ana nihâyet olmaz”.⁵⁴ Yine aynı şekilde nazar yöntemi yerine işrâkî ve tasavvufî bir metot olarak Aristo’nun halvet ve riyâzetini Üsûlûcyâ’dan alıntılamıştır. Aristo’nun bu yöntemle elde ettiği sonucu kitabında şöyle belirtmiştir:⁵⁵ “Ve Aristo *Kitâb-ı Üsûlûcyâ*’sında demiş ki halvet ihtiyâr ettim. Ve riyâzet çektim ve hal’-ı beden eyledim ve melâbis-i tabîattan mücerred oldum. Ve kendümde bir garîb his ve bir acîb nûr gördüm. Ve kendümü âlem-i rûhânî eczâsından bir cüz buldum. Pes Hazret-i Rubûbiyyete terakkî eyledim. Ve bir nûr müşâhede eyledim ki zebân vasfı onu demekliğe kâdir değildir ve ne

⁴⁸ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 126/a.

⁴⁹ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 126/b.

⁵⁰ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 126/b.

⁵¹ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 126/b, 127/a.

⁵² el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 115/b.

⁵³ İlhan Kutluer, *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 109.

⁵⁴ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 119/a.

⁵⁵ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 121/b, 122/a.

kulak anın vasfını iştmeğe kâdirdir. Nâgâh fikrim benimle ol nûrun ortasında hicâb oldu ve ben müteaccib kaldım ki ne tarikle ol âlemden tenezzül eyledim.”⁵⁶ Çelebi, bu şühûdun Sühreverdî ve Mevlânâ Kutbuddîn tarafından Eflâtûn’a nisbetini ifâde eder. Ancak kendisinin re’yi şudur ki, bunun her ikisine de vâki’ olması uzak bir görüş değildir.⁵⁷

4.5. Dördüncü Maksad: Vücûd Mertebeleri ve Misâl Âlemi

Mustafa el-Belgradî, her maksadın başında olduğu gibi bu maksadın başında da bölümün içeriğini anahatlarıyla vermiştir. Buna göre, Nasûh Çelebi, bu bölümde genel itibarıyla vücûd mertebeleri ve özeldede de âlem-i misâl konusunu ele almaktadır. Onun süflî ve ulvî, nûrânî ve zulmânî tabakaları ile ahlak ilişkisi [yakınlığı] ve nâkıs akıllar ile olan evsâf-ı redîenin ictimââtı üzerinde durur.

Merâtibü'l-vücûd yani varlık mertebeleri Vücûd’un ilk mebdeinden son tenezzülüne kadar olana bütün basamakları içine alan bir ta’bir olup, bâzen bunun yerine küllî mertebeler (el-merâtibü'l-küllîyye), tecellî mertebeleri (el-merâtibü't-tecelliyât), küllî mezâhir (el-Mezâhiru'l-küllîyye) veya Beş hazret (Hazerâtu'l-hamse) gibi başka tamlamaların kullanıldığı görülür. Sûfî muhakkilere göre vücûd her bir mertebede farklı tezâhürler gösterdiğinden dolayı farklı isimler altında arz-ı endâm eden aynı şeydir.⁵⁸ Vücûdun mertebeleri ile alakalı değerlendirmeler dörtlü, beşli, altılı ya da yedili olmak üzere sıralanmıştır:⁵⁹

4'lü merâtib	5'li merâtib	6'lı merâtib	7'li merâtib
Lâhût	Ahadiyyet	Lâ-taayyün	Lâ-taayyün
Ceberût	Vâhidiyyet	Vâhidiyyet	Taayyün-i evvel Taayyün-i sâni
Melekût	Mertebe-i ervâh Mertebe-i misâl	Mertebe-i ervâh Mertebe-i misâl	Mertebe-i ervâh Mertebe-i misâl

⁵⁶ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 121/b.

⁵⁷ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 121/b.

⁵⁸ Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve meratibu'l-vücûd* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1995), 61.

⁵⁹ Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve meratibu'l-vücûd*, 201.

Nâsût	Mertebe-i şehâdet	Mertebe-i ecsâm Mertebe-i insân	Mertebe-i ecsâm Mertebe-i insân
-------	----------------------	------------------------------------	------------------------------------

Mustafa el-Belgradî, vücûd mertebelerini beşli esâsa göre tasnîf etmektedir. Ancak müellif burada tüm mertebeleri değil esas itibariyle âlem-i misâli inceleme konusu yapmaktadır. el-Belgradî bu konuda şunları söyler:⁶⁰

“Avâlim-i külliyye beştir. Birincisi âlem-i zât ve âlem-i lâhuttur. Ve bu âleme hüviyyet-i gayb ve gayb-ı mechûl ve gaybu'l-guyûb ve aynu'l-cem' ve hakikatü'l-hakâik ve makâm-ı ev-ednâ ve gâyetü'l-gâyât ve nihâyetü'l-nihâyât gibi isimlerin de verildiğini bildirir.”

Ve ikincisi ilm-i sıfâttır. Ve buna âlem-i ceberût ve berzahu'l-berâzih ve berzahiyetü'l-ülâ ve mecmau'l-bahreyn ve kâbe kavseyn ve muhîtu'l-a'yân ve vâhidiyye ve amâ gibi isimler de verilir.

Ve üçüncüsü ki âlem-i ervâhdır ki ona âlem-i ef'âl ve âlem-i âhir ve âlem-i rubûbiyyet ve gayb-ı bâtın da derler.

Dördüncüsü âlem-i mülk ki âlem-i şehâdet ve âlem-i zâhir ve âlem-i âsâr ve halk ve âlem-i mahsûs demişlerdir.

Beşinci mertebe olarak âlem-i insânîyi gösterir ve bunu berzahu'l-berâzih diye sıfatlandırır. O'na göre bu mertebe âvâlim-i câmi'dir.”

Nasûh Çelebi bu beş âlemin üçünün âlem-i gayba dâhil olduklarını, zîrâ bunların duyum alanının dışında olduklarını ifâde eder. Ve son iki âlemi duyum alanı içinde gösterir.⁶¹

Terşihât sâhibi, âlem-i misâlin çeşitli tabakâtından bahseder ve onun her bir tabakatında çeşitli mahlûkların sâkin olduğunu zikreder. O'na göre bazı katmanlarında meleklerden bir kavim sâkindir. Ve yine insanlardan “ahyâr” diye isimlendirdiği bir topluluğun, cin ve şeytan da yine onda sâkin olduğunu bildirir. Ona göre bu katmanların sayısını Allah'tan başka kimse bilmez.⁶²

Yine Mustafa el-Belgradî, berzah kavramı üzerinde durur ve âlem-i misâlin bir berzah olduğunu söyler. Nasûh Çelebi berzahın lugatte iki nesne arasında hâciz (perde, bölen) olduğunu söyler. Ölümle yeniden diriliş arasına da berzah dendiğini ifâde eder.⁶³

Bu mertebeye, âlem-i misâl-i muallak ve âlem-i hayâl ve âlem-i eşbâh-ı mücerred gibi isimlerin de verildiğini ve hükemâ literatüründe bunun âlem-i nufûs-i muntebia olduğunu ifâde eder. Ve yine İshrâkî filozofların bu âleme iklîm-i sâmin ve misâl-i muallaka

⁶⁰ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 147/a, 147/b.

⁶¹ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 147/a.

⁶² el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 149/b.

⁶³ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 149/b.

ve âlem-i hayâl dediklerini de ilâve eder. Ve bu âlem-i misâlde ruhların mütecessed ve cesedlerin müterevveh olduklarını söyler.⁶⁴

Sonuç

Türkiye'nin çeşitli kütüphanelerinde 14 ayrı nüshasını tespit edebildiğimiz, 8 nüshasını ise bizzat görme şansını bulduğumuz *Terşihât*, 16. yüzyıl Osmanlı Türkçe'siyle yazılmış, elli aşkın tasavvufî ve felsefî eserden iktibâs edilerek oluşturulmuş derleme türü bir eserdir. Tasavvuf literatüründe benzerlerine az rastlanan bu türden bir eser, tasavvufî düşünce ile felsefî düşünce arasındaki irtibat ve ihtilaflarını ortaya koyarken, ilk sûfler ve çeşitli tasavvufî görüşleri, Nakşibendiyye ve âlem-i misâl konularında da kayda değer bilgiler sunmaktadır.

el-Belgradî, eserinde tasavvufun giriş mâhiyyetindeki konularından, en üst düzey meselelerine kadar pek çok konuyu ayrı ayrı ele almıştır. Eserde ele alınan konuların işleniş biçimi sistematik değil, dağınık bir görünüm arz etse de dikkatle incelendiğinde aslında konuların kendi içerisinde ilişkili ve anlamlı bir bütüne sahip olduğu görülmektedir.

Müellif, eserinde yalnızca tasavvufî konulara yer vermemiş, işrâkî felsefeye de geniş yer ayırmıştır. Kendisi işrâkî felsefeyi yöntem ve düşünüş tarzı olarak meşşâî felsefe ile tasavvuf arasında bir yerde (berzah) görmektedir.

Genel ahlaka ve tasavvufa dair elli aşkın bir sayıdaki kitabı okumak, belki tasavvufa özel bir ilgiyi gerektirecektir. Ancak bir okuyucu, *Terşihât*'ı okuma şansı bulursa, âdetâ tasavvufun seçkin bunca eserini bir arada, öz olarak okuma şansını bulmuş olacaktır.

el-Belgradî her ne kadar yetersizliğini ve liyâkatsizliğini neden göstererek eserinin te'lifi husûsunda bir süre mütereddit kaldığını söylese de eser hakkında yapılacak küçük bir inceleme dahi bunun bir hakikat değil yalnızca alçak gönüllülük olduğunu ortaya koymaya yetecektir.

Author contributions: Concept – Yusuf Bahri GÜNDOĞDU; **Data Collection & Processing** – Y.S.G.; **Literature Search** – Y.S.G.; **Writing** – Y.S.G.

Conflict of Interest: No conflict of interest was declared by the authors.

Financial Disclosure: The authors declared that this study has received no financial support.

⁶⁴ el-Belgradî, *Terşihât* (Ali Emîrî, 1339), 149/b.

Kaynakça

- Belgradî, Mustafa el-. *Terşihât*. Süleymaniye Kütaphenesi, Fatih, 2594.
- Belgradî, Mustafa el-. *Terşihât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud.
- Belgradî, Mustafa el-. *Terşihât*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, 1339, 188v.
- Belgradî, Münîrî el-. *Silsiletü'l-mukarrabin ve menâkibu'l-muttekin*. İstanbul: Süleymaniye Kütaphenesi, Şehit Ali Paşa.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınevi, 15. Basım, 1993.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri. *Alak Suresinin İlk Beş Ayetinin Eğitimsel Değeri*. Ankara: Nobel Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Kaçar, Halil İbrahim. "Terşih". *İslâm Ansiklopedisi*. C. 40. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Kaya, Mahmut. "İşrâkıyye". *İslâm Ansiklopedisi*. C. 23. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Kılıç, Mahmut Erol. *İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1989.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücut ve meratibu'l-vücut*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 1995.
- Kutluer, İlhan. *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Mecdî, Mehmed. *Şekâik-i Nu'maniyye ve Zeyilleri*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Tosun, Necdet. *Bahâeddîn Nakşibend*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Vitray-Meyerovitch, Eva de. *İslam'ın Gülüryüzü*. çev. Aydın. İstanbul: Sufi Kitap, 19. Basım, 2020.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 6, Sayı: 3, 2022, ss. 377-398/ Volume: 6, Issue: 3, 2022, pp. 377-398

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

BİR MENÂKIBIN AYNASINDAN 19. YÜZYIL OSMANLISINDA SİYASİ VE SOSYAL HAYAT: KEMAL-NÂME-İ DÜĞÜMLÜ BABA CİLD-İ SÂLİS ÖRNEĞİ

Şeydanur KÜÇÜK

Yüksek Lisans öğrencisi., Sakarya Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Sakarya
MA Student, Sakarya University, Department of Islamic History and Arts, Sakarya/Turkey

seydaerbas0@gmail.com

orcid.org/0000-0002-2356-228X

ror.org/04ttnw109

Öz

19. yüzyıl Osmanlı Devleti için sorunların, çözüm arayışlarının ve ıslahların hâkim olduğu bir dönemdir. Senelerce süren savaşlar, devletin zayıflığından faydalanarak çıkarılan isyanlar, idari ve mali zorluklar Osmanlı Devleti'ni ciddi sıkıntılara düşürmüştür. Bir yandan da Tanzimat'ın ilanı ile beraber toplumda Batı kültürünün izleri görülmeye başlanmış ve gösterişli bir yaşama temayül edilmiştir. Bu değişimin peşinden gidenler olduğu gibi Batılılaşmaya karşı duranlar da vardır. İsmail Sâdık Kemâl Paşa da bunlardan biridir. Bu çalışmada 19. yüzyıl Osmanlı münevverlerinden İsmail Sâdık Kemal Paşa'nın kaleme aldığı manzum bir menâkıb-nâme olan Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba adlı eserin 3. cildi siyasi ve sosyal hayata dair bilgiler çerçevesinde incelenmiştir. Çalışmanın başında müellifin ve Düğümlü Baba'nın hayatları hakkında kısa bilgiler sunulmuştur. Ardından Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba adlı eser şekil yönünden kısaca incelenmiş ve eserde geçen *konular savaşlar, siyasi hayat, salgınlar, yangınlar* ve son olarak *adı geçen şahıslar* başlıkları altında ele alınmıştır. Bu çalışmayla beraber manzum bir menâkıb-nâmenin tarihî bir vesika olarak Osmanlı Devleti'nin siyasi ve sosyal hayatını nasıl yansıttığı ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba, İsmail Sâdık Kemâl Paşa, Düğümlü Baba, menâkıb-nâme.

POLITICAL AND SOCIAL LIFE IN THE 19TH CENTURY OTTOMAN THROUGH THE MIRROR OF A MANAQIB: KAMAL-NÂME-I DUGUMLU BABA JILD-I SÂLİS EXAMPLE

Abstract

The 19th-century was a period of problems, a search for solutions, and reforms for the Ottoman Empire. Years of wars, rebellions that took advantage of the weakness of the state, and administrative and financial difficulties put the Ottoman Empire in serious difficulties. On the other hand, with the proclamation of the Tanzimat, Admiration of Western culture is becoming more and more common in society and a trend towards a flamboyant life has been observed. There were those who followed these changes as well as those who opposed westernization. Ismail Sadik Kemal Pasha was on the opposed westernization side. In this study, the third volume of Kemal-name-i Dugumlu

Geliş Tarihi: 18.11.2022

Doi: doi.org/10.52115/apjir.1206998

Kabul Tarihi: 05.12.2022

Baba, menakibname in verse written by Ismail Sadik Kemal, one of the 19th-century Ottoman intellectuals, is analyzed within the framework of information on political and social life. At the beginning of the study, brief information about the lives of the author and Dugumlu Baba is presented. Then, the work Kemal-name-i Dugumlu Baba was briefly analyzed in terms of form, and the subjects in the work were discussed under the headings of wars, political life, epidemics, fires, and finally the people mentioned in the work. With this study, it is revealed how a verse menakibname reflects the political and social life of the Ottoman Empire as a historical document.

Key Words: Kemal-name-i Dugumlu Baba, Ismail Sadik Kemal, Dugumlu Baba, menakibname.

Atf / Cite as: Küçük, Şeydanur. "Bir Menâkıbın Aynasından 19. Yüzyıl Osmanlısında Siyasi ve Sosyal Hayat: Kemal-Nâme-i Düğümlü Baba Cild-i Sâlis Örneği". *Apjir* 6/3 (Aralık 2022), 377-398.

Giriş

Osmanlı Devleti asırlarca İslam medeniyetinin en büyük temsilcisi olmuştur. 19. yüzyıla gelindiğinde özellikle Tanzimat Fermanı (1839)'nın ilanı ile Batı kültür ve medeniyetinin etkileri toplumda görülmeye başlanmıştır. Bu değişim birdenbire olmamıştır. İmparatorluğun son üç asrında yaşanan sorunlar ve çözüm arayışları neticesinde Batı'dan bazı teknik bilgiler nakledilmiş ve kimi sahalarda uygulanmıştır. 19. yüzyılda bu değişim hayatın hemen her safhasına yayılmıştır. Toplumda bu değişime ayak uyduranlar ve eskiye sadık kalanlar şeklinde iki kutup oluşmuştur.¹ 19. yüzyılda yaşanan bu yeniliklerle beraber Osmanlı Devleti'nde birçok siyasi, sosyal ve iktisadî problemler de yaşanmıştır. Osmanlı Devleti, önünde tatmin edilmesi gereken iki taraf, ya da en azından tatmin edilemeyecek bir taraf olduğu için; askeriye, eğitim, hukuk, ekonomi alanlarında ikili bir yol, belirginleşemeyen bir usûl takip etmek zorunda kalmıştır.² Uzun süren savaşlar, iç isyanlar, salgınlar, mali zorluklar devleti hem içte hem dışta büyük sıkıntıya düşürmüştür.

Tanzimat'tan sonra yaşanan değişimler edebiyatı da etkilemiştir. Nazım ve nesirdeki değişim büyük oranda muhteva kısmında olmuştur. Klasik Türk edebiyatının nazım biçimleri kullanılmaya devam edilmiştir. Genellikle tercih edilen nazım şekilleri terkîb-i bend, tercî-i bend, şarkı ve tarih kıtalarıdır.³ Öte yandan eski şiirde değişmez, mutlak olan hemen her şey bu dönemden itibaren yıkılmaya başlamıştır. Şair, hayat karşısındaki ağırbaşlı duruşunu birdenbire terketmiştir. Örnek olarak kensidinde bariz bir Nedim tesiri görülen dönemin önde gelen divan şairlerinden Enderunlu Vâsif verilebilir. Bu tesire rağmen Vâsif'te Nedim'de görülen klasik kültür, zevk ve tasarrufa ayrıca klasik tarzın yapı taşlarından olan mazmunlara rastlanmaz. Üslubundaki laubali ve samimi eda ile de bahsedilen ağırbaşlı duruştan uzaklaşmıştır.⁴

¹ Bkz. Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Dergah yay., 2012); Mustafa Karabulut, *Batılılaşma Açısından Tanzimat Dönemi Türk Romanı*, (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008).

² Kenan Mermer, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Değişen Metafizik ve Edebiyat*, (İstanbul: İz yay., 2014), 34.

³ Ahmet Atilla Şentürk-Ahmet Kartal, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 567.

⁴ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 91-99.

**BİR MENÂKIBİN AYNASINDAN 19. YÜZYIL OSMANLISINDA SİYASİ VE SOSYAL HAYAT: KEMAL-
NÂME-İ DÜĞÜMLÜ BABA CİLD-İ SÂLİS ÖRNEĞİ**

Yaşamına ve eserlerine bakıldığında İsmail Sâdık Kemâl'in Batılılaşma hareketlerine karşı bir konumda olduğu anlaşılmaktadır. Devletin önemli kademelerinde görev alan dolayısıyla bu değişime en yakından şahit olan İsmail Sâdık Kemâl'in alafranga yaşam tarzına uzak olması ve tabir-i caizse ömrünü İstanbul'un meşhur meczuplarından olan Düğümlü Baba'ya vakfetmesi hayrete şayandır. Öyle ki Düğümlü Baba'nın kerametlerini anlatmak maksadı ile on bir ciltten oluşan Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba isimli bir menâkıb-nâme kaleme almıştır. Menâkıb, velî zâtların kerametlerini nakleden hikâyeler anlamına gelir ve tahminen 9. yüzyıldan itibaren tasavvuf tarihinde kullanılmaya başlanmıştır.⁵ Menâkıb-nâmeler tarihî olaylara, şahsiyetlere, içtimaî, iktisadî ve kültürel hayata dair bilgiler barındırmaları bakımından birer kültür tarihi kaynağıdır.⁶ İsmail Sâdık Kemâl'in Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba isimli eseri de bir menâkıb-nâme olarak Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyılda yaşadığı kimi olayları da ihtiva etmektedir.

1. İsmail Sâdık Kemâl Paşa

1.1. Hayatı

İsmail Sâdık Kemâl b. Muhammed Vecîhî Paşa *Âsâr-ı Kemâl* adlı eserinin sonunda anne ve babasına dair birer terceme-i hâl kaleme almıştır.⁷ Burada geçen bilgilere göre İsmail Sâdık h.1240/m.1824-25 senesinde Edirne'de dünyaya gelmiştir. Babası üst düzey devlet görevlerinde bulunmuş Muhammed Sâlih Vecîhî Paşa (v.1284), annesi Hacı Müslime Hatun (v.1281)'dur. Müslime Hatun'un soyu Bünyamin Ayâşî Hazretleri'ne dayanmaktadır. Mehmet Salih Bey, Rıza Bey ve Aziz Bey isimlerinde üç erkek kardeşi vardır.⁸ İsmail Sâdık Kemâl Rumeli Beylerbeyliği, Meclis-i Maliye azalığı, Meclis-i Âyan azalığı, Kastamonu Mutasarrıflığı, Sicil-i Ahval Komisyonu azalığı gibi görevlerde bulunmuştur.⁹ Dindar ve fazilet sahibi bir zâttır.¹⁰ Dinî ilimlerde tahsil görmüş ve icazet almıştır.¹¹ Tefsir ve bin bir hadis şerhi sahibi olması da dinî ilimlere olan vukufunu gösterir.

Eserlerinde sade ve anlaşılır bir üslup görülür. Arapça, Türkçe, Farsça şiir yazma ve söyleme yetkinliğine sahiptir.¹² 19. yüzyıla ait olduklarından tabii olarak eserlerinde az da olsa Fransızca, İtalyanca, Yunanca kökenli kelimeler bulunmaktadır. 19. yüzyılda Tanzimat Fermanı (1839) ile hız kazanan Batılılaşma hareketi toplumda yeni bir hayat tarzını doğurmuştur. Hayatından ve eserlerinin satır aralarından anlaşıldığı üzere İsmail Sâdık Kemâl bu yeni hayat tarzına ve modernleşmeye karşı bir duruş sergilemektedir. Karşılaşmalarının ne vakit ve şekilde olduğu tam bilinmese de İsmail Sâdık Kemâl

⁵ Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu yay., 1992), 27.

⁶ Bkz. Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, 62-69.

⁷ İsmail Sâdık Kemâl, *Âsâr-ı Kemâl*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 1050), 256a.

⁸ Mehmet Süreyya, *Sicil-i Osmânî*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1996), 5/1655.

⁹ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BAO), *Sicil Defterleri* [DH.SAİD], Gömlek no. 18, 267.

¹⁰ Mehmed Süreyya, c.2, s.881.

¹¹ İbnülemin Mahmud Kemâl İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969), c.2, 842.

¹² İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, c.2, s.842.

Düğümlü Baba'ya çok derinden bağlanmışır. Konyalı onun için “*Fenâ fi Düğümlü Baba*” der.¹³ Hayatının büyük bir kısmını yalısında uzlette geçirmiştir.¹⁴ 10 Safer 1310 (3 Eylül 1892) tarihinde vefat etmiştir. Vasiyeti üzere Düğümlü Baba Tekke'sine defolunmuştur.¹⁵

1.2. Eserleri

İsmail Sâdık Kemâl Paşa velût bir yazardır. Tefsir, hadis ve tasavvuf alanlarına dair yazdığı pek çok eseri vardır. Şimdiye kadar tespit edilmiş eserleri maddeler halinde sunulmuş ve haklarında kısa bilgiler verilmiştir.

- 1.2.1. **Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba:** Makalenin konusu olan bu eser hakkındaki bilgiler ayrı bir başlık altında sunulmuştur.
- 1.2.2. **Âsâr-ı Kemâl:** Yazarın en meşhur ve matbu olan tek eseridir. Esmâ ve Akâid Şerhi ve Na't-ı Enbiya, Bin On Bir Hadis Şerhi, Şerh-i Esmâ-i Enbiyâ'nın Evliyânın Kıssası ve Gülşen-i Pend isimli dört kitaptan oluşur.
- 1.2.3. **Rûh-ı Kemâl:** Âsâr-ı Kemâl'in muhtasarı mahiyetinde olan bu eser Efendimiz'in manzum hilyesi, bir Esmâ-i Hüsnâ kasidesi, bir Esmâ-i Nebî kasidesi ve Şerh-i Delâ'il-i Keşf-i Düğümlü Baba isimli manzum bir metinden oluşmaktadır.
- 1.2.4. **Tefsîr-i Âyât-ı Kur'ân:** Üç ciltten oluşan manzum bir tefsir olup İsmail Sâdık Kemâl'in en önemli eserlerindedir.
- 1.2.5. **Terceme-i Fıkhu'l-Ekber:** İmâm-ı Azam Ebu Hanife'nin *Fıkhu'l-Ekber* adlı eserinin manzum tercümesidir. Her mısrası ebcedli yazılmışır.
- 1.2.6. **Şerh-i Nutk-ı Çehâr-yâr-ı Güzîn:** Eserde dört halifenin sözleri şerh edilmiştir. Hz. Ebubekir'e hakkındaki bir na't ile başlar.
- 1.2.7. **Şerh-i Delâ'il-i Keşf-i Düğümlü Baba:** Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî tarafından kaleme alınan “*Delâ'ilü'l-Hayrât*” isimli eserin manzum tercümesidir.
- 1.2.8. **Tefeyyüz:** Muhammed Bahaüddin Buharî'nin “*Evrâd-ı Bahâ'iyye*” isimli eserinin manzum tercümesidir. Nakşibendî tarikatının vird ve zikirlerini içerir.

¹³ İbrahim Hakkı Konyalı, *İstanbul Abidelerinden İstanbul Sarayları, Atmeydanı Sarayı, Pertev Paşa Sarayı, Çinili Köşk*, (İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1942), c.1, 260.

¹⁴ İnal, *İstanbul Abidelerinden İstanbul Sarayları*, c.2, s.842.

¹⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), c.1, s.223.

1.2.9. Zikr-i Ashâb-ı Küllî-i Düğümlü Baba: Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba'dan sonra en hacimli eserdir. Sahabe ve din büyüklerinin manzum terceme-i hallerinden oluşmaktadır.

1.2.10. Diğer Eserleri: Bu eserlere ek olarak İsmail Sâdık'ın çeşitli şiir mecmuaları, Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî'nin Mecmû'atü'l-Ahzâb isimli eserin manzûm tercümesi olan *Müflihîn-i Hazîne'si* ve *Sâdiku'l-Makâl* isimli bir eseri mevcuttur.

2. Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba

2.1. Düğümlü Baba

Hacı Hafız Mustafa Efendi h.1200/m.1786 senesinde Amasra Viranşehir'de doğmuştur. Düğümlü lakabını, tutulduğu cezbe sonrası eline geçen ip ve sicimleri elbisesine, sarığına ve esasına düğümlemesi sonucu almıştır.¹⁶ İsmail Sâdık Kemâl'in onun hakkında verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre Mustafa Efendi hafızdır ve tefsir, fıkıh, hadis, ahlak, tasavvuf gibi ilimlere hakimdir. İnsanlara nasihatlerde bulunan, onların sıkıntılarını gideren, yeri geldiğinde hata yapanları uyarın, kerametler gösteren bir zâttir. Batınî ilimlerde oldukça yüksek bir mertebededir. İsmail Sadık Düğümlü Baba'yı *gavs* ve *kutb* olarak nitelendirmiştir.¹⁷

Hacı Hafız Mustafa Efendi 1806 senesinde başlayan Osmanlı-Rus Savaşı'na katılmış ve harb sırasında Niş'de ikamet eden Şeyh Masum Halil Feyzi Efendi ile karşılaşmıştır. Şeyh Masum'un söylediği üzere bir süre sonra tekrar yanına gitmiş ve ona intisab etmiştir. Geçirdikleri bir saatlik halvet sonucu Mustafa Efendi cezbe-i ilâhîye kapılmış ve bu hal altmış sene sürmüştür. Düğümlü Baba h.1283 senesinde Şaban ayının ilk günü (9 Aralık 1866) Arabacıbaşı Tekkesi'nde ikamet ettiği odada vefat etmiştir. Eserde geçtiğine göre o sırada Cuma salâları okunmaktadır.¹⁸

2.2. Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba Hakkında

İsmail Sâdık Kemâl Paşa, Düğümlü Baba'nın menkıbelerini anlatmak maksadıyla on bir ciltten müteşekkil Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba isimli manzum bir menâkıb-nâme kaleme almıştır. İsmail Sâdık Kemâl kendisinin ifade ettiği üzere bu menkıbeleri kaydetmeyi Düğümlü Baba'ya bir hizmet olarak görür.¹⁹ İsmail Sâdık Kemal menâkıb-nâmesini güvenilir ravilerden Düğümlü Baba hakkındaki rivayetleri topladıkça kaleme almıştır. Eser çok az kaside ile birlikte daha çok kıta ve kıt'a-i kebîrelerden oluşmaktadır. Kasideleri

¹⁶ Semavi Eyice, *Küçük Amasra Tarihi ve Eski Eserler Kılavuzu*, (Ankara: MEB Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü yay., 1965), 51-52.

¹⁷ İsmail Sâdık Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba Koleksiyonu, 564, 8b, 24a.

¹⁸ İsmail Sâdık Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (Düğümlü Baba, 564), 3a.

¹⁹ İsmail Sâdık Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (Düğümlü Baba, 564), 2a.

de klasik üsluptan farklıdır zira içlerinde tasavvufi konulardan da bahsedilir. Eserin tamamına yakını remel bahri Fe'ilâtün (Fâ'ilâtün)/Fe'ilâtün/Fe'ilâtün/Fe'ilün (Fa'lün) ile kaleme alınmıştır ve çok az aruz kusuru vardır. Sade ve anlaşılır bir üslup hakimdir. Eserde yer alan ayet ve hadisler hariç metnin tamamı Türkçe'dir. İstiâre, teşbih, teşhis, kinaye gibi söz sanatları ve tenasüp, tezat, mübalağa gibi anlam sanatları çokça kullanılmıştır. Ayrıca eserde atasözleri ve deyimlere rastlamak da mümkündür. Eserin birinci cildi Nazım Taşan, ikinci cildi Nergiz Önce ve beşinci cildi Dilara Can tarafından Kenan Mermer danışmanlığında yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır.²⁰

İsmail Sâdık Kemâl, Dügümlü Baba'nın kerametlerini kaleme alırken arka planda 19. yüzyılda yaşanan siyasi ve sosyal hayata dair bilgilere de yer vermiştir. Bu bakımdan Kemâl-nâme-i Dügümlü Baba tarihî bir vesika niteliğindedir. Eserin satır aralarından çıkarılan malumat makalede başlıklar halinde sunulmuştur. Makalenin konusu 3. cilt ile sınırlı olup gerekli görülen yerlerde birinci, ikinci ve beşinci ciltlerden de yararlanılmıştır.

2.2.1 Savaşlar

2.2.1.1. 1806-1812 Osmanlı-Rus Harbi

Osmanlı Devleti Rus yanlısı Eflak ve Boğdan Beylerini azledince Rusya bu durumdan rahatsız olmuştur. Bunun yanında Rusya, Fransa ile Osmanlı toprakları arasına girerek bu iki devletin ittifakını engellemek istemektedir. Netice olarak Rusya iki kolordu olarak Bender ve Hotin üzerine yürümüş ve altı sene sürecek, pek çok cepheye yayılacak bir savaş başlamıştır. Savaş sırasında Kabakçı Mustafa isyanı, III. Selim'in hal'i, IV. Mustafa'nın tahta çıkışı ve kısa bir süre sonra tahttan indirilmesi, yeniçerilerin ortadan kaldırılma korkusu ile ayaklanıp saraya saldırmaları, II. Mahmud'un tahta çıkışı gibi birçok olay yaşanmıştır. Osmanlı Devleti için hem içte hem dışta oldukça sıkıntılı geçen bir dönemdir. Savaş 1812 senesinde imzalanan Bükreş Antlaşması ile sona ermiştir.²¹

Eserdeki bilgilere göre Hacı Hafız Mustafa bu savaşa katılmış ve ordu komutanı Laz Ahmet Paşa onu imam tayin etmiştir. Savaşın Bulgaristan'a yayıldığı sırada Hacı Hafız Mustafa bugün Sırbistan sınırları içerisinde yer alan Niş şehrinde Sa'dî Şeyh Masum Halil Feyzi Efendi ile karşılaşmış ve ondan inabet dilemiştir. Şeyh Masum ona savaşta düşmanları tarafından esir edileceğini, atının vurulacağını söylemiş ve esaretten kurtulunca yanına gelmesini istemiştir. Dedikleri gerçekleşmiş ve Hafız Mustafa Efendi savaş sırasında

²⁰ Nazım Taşan, *Kemâl-Nâme-i Dügümlü Baba Cild-i Evvel (İnceleme-Metin)*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Nergiz Önce, *Kemâl-nâme-i Dügümlü Baba Cild-i Sâni (İnceleme-Metin)*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Dilara Can, *Kemâl-nâme-i Dügümlü Baba Cild-i Hâmis (İnceleme-Metin)*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

²¹ Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, (İstanbul: İlgî Kültür Sanat yay., 2008), c.2, 85-249; Ahmed Rasim, çev. Hakkı Dursun Yıldız, *Osmanlı Tarihi*, (İstanbul: İlgî Kültür Sanat yay., 2011); Daniel Panzac, *Osmanlı Donanması*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası yayınları, 2018), 259-266.

**BİR MENÂKIBİN AYNASINDAN 19. YÜZYIL OSMANLISINDA SİYASİ VE SOSYAL HAYAT: KEMAL-
NÂME-İ DÜĞÜMLÜ BABA CİLD-İ SÂLİS ÖRNEĞİ**

yaralanıp düşmana esir düşmüştür. Esareten sonra Şeyh Masum'un yanına gitmiş ve kendisiyle bir saat halvette kalmıştır. Bu halvet sonrasında Hafız Mustafa altmış yıl boyunca cezbe-i ilâhîde yaşamıştır.

Vüzerâdan birine oldu evâ'ilde imâm

İtdi metbû'û Ĥaĥıĥatde Cenâb-ı Mevlâ

Buldı bir mürşid-i pür-feyzi inâbet diledi

Eylemiş idi vezîr ile me'ân Őazm-i ġazâ

Biñ iki yüzle yigirmi ikide Moskov'a Ĥarb

Ol vezîrûñ dinilür nâmı Laz Ĥmed Paşa²²

Yine bu savaş sırasında Düğümlü Baba Rusçuk'da Hz. Hızır ile görüşüğünü anlatır:

Hidmet-i ġayrılarından çok iden bir seyyâĥ

Dir Üveysi idi ol zât-ı kerâmât-pjirâ

Ki baña didi ki Rusçuk'da Cenâb-ı Hızır'ı

Gördüm evvel aña ger olmadı fehmim peydâ

Baĥdı haybetiyle hem de dehen-i pâkinden

Aġzıma virdi zihj nesneyi ki feyz-ârâ²³

2.2.1.2. 1853-1856 Kırım Savaşı

1847 senesinde Katolik-Ortodokslar arasında başlayan bir gerilim sonucu Osmanlı Devleti, kendi sınırları içerisinde yaşayan Katolikler adına taleplerde bulunan Fransa ile Ortodoksların haklarını koruduğu iddiasıyla hareket eden Rusya arasında kalmıştır. Rusya'nın talepleri Osmanlı idaresi tarafından reddedilince 1853 senesinde Rusya Boġdan'ı işgale başlamıştır. Sinop Baskını'ndan sonra Fransa ve İngiltere de Osmanlı ordusunun müttefiği olarak savaşa dâhil olmuştur. Avusturya da askerî yönden olmasa da Osmanlı Devleti ile ittifaka girmiştir. Birçok muharebe ve kuşatmanın yaşandığı bu savaş sonunda adı geçen devletler arasında Viyana görüşmeleri yapılmış ve 1856 senesinde Paris Antlaşması imzalanmıştır.²⁴

²² İsmail Sâdik Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (Düğümlü Baba, 564), 19a-19b.

²³ İsmail Sâdik Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (Düğümlü Baba, 564), 20a.

²⁴ Bkz. Togay Seçkin Birbudak, "1853-1856 Kırım Harbi'nde Osmanlı-Avusturya İlişkileri", *Belleten*, 82/293 (Nisan 2018), 241-263.

Eserde geçtiğine göre Osmanlı donanması Sivastopol'a sevk ediliğinde savaş daha başlamadan Düğümlü Baba zaferi muştulamıştır. Fransa ve İngiltere henüz Osmanlı Devleti'ne müttefik olmamışken Düğümlü Baba "O devletleri bize yardımcı ettim." demiştir. Savaş sırasında gerçekleşen Sinop Baskını'nda Rus gemilerinin Osmanlı donanmasını ateşe verdiği keşfen bilmiş hüznünü dile getirmiştir:

Ĥarbe başlanmadan evvel ĥaberin virmiş-idi

Hem žafer bizde diyü kılmış-ıdı keşf ü beyân

Hem o devletleri de bize muŖâvin itdim

Didi hiç müttefik olmak sözi yokdı o zemân

...

Sinop önündeki donanmamızı Rus yakup

Bildi keşfen o gün olmuş idi ĥâlen nâlân

Ŗoñra řalbe daĥi ĥüznin o gün itdi taşrĥĥ

Naķl ider bunı da nezdinde o gün çok bulunân²⁵

Kırım Savaşı'nda yaşanan ve zaferle sonuçlanan Sivastopol Muharebesi'nde Osmanlı donanmasının meşhur gemisi Mahmudiye Kalyonu da yer almıştır. Mahmudiye Kalyonu 19. yüzyılın başlarında Tersâne-i Âmir'e'de inşa edilmiş ve bir süre yalnızca Osmanlı'nın değil tüm dünyanın en büyük harp gemisi olarak kabul edilmiştir. Üç direkli, yelkenli ve üç ambarlı olarak yapılan birinci sınıf bir harp gemisidir. II. Mahmud döneminde inşa edilmesi dolayısıyla bu isim verilmiştir. Esas şöhreti Patrona Ahmet Paşa'nın komutasında ve Kaptan Ateş Mehmet Paşa'nın idaresinde Sivastopol'u bombardıman etmesi ile başlayan Mahmudiye halk arasında efsaneleşmiş ve insanların gönlünde uzun süre silinmez bir sevgiyle yaşamıştır.²⁶

Üç enbârlularıñ ekberi Maĥmüdiyye

Nice ĥidmette bulundı anı da kıldı Ŗıyân

...

²⁵ İsmail Sâdik Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (Düğümlü Baba, 564), 11a-11b.

²⁶ Bkz. Hacer Bulgurcuoğlu, *Deniz Tarihimizin Sembol Gemilerinden Mahmudiye*, (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Saanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.)

Eskiyüp kalmadı ammā o gemidir meşhūr

İsmi ni öyle koyup yapmış idi Maḥmūd Ḥān²⁷

Kırım Savaşı'ndan sonra Osmanlı Devleti'ne doğru yoğun bir göç meydana gelmiştir. Daha önce muhacir işleri emirnameler ve Şehremaneti ile yürütülürken bu yoğun hareketlilik karşısında özel bir komisyon ihtiyacı doğmuş ve 1860 senesinde *Muhacir Komisyonu* kurulmuştur.²⁸ Eserde bu komisyonun başkanı²⁹, Düğümlü Baba'nın kerametlerini aktaran ravilerden biri olarak geçer:

Der-sa'ādet'de muhācirlere var komisyon
Hem re'ois Ḥācī Ḥulūş denilen zāt ḥālā

Ol rivāyet idiyor müsli m olan tācir den
Yüz on biñ ğuruş eyler idi şarrāf da'vā³⁰

2.2.1.3. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı (93 Harbi)

Eserde bu savaştan Niş ve Leskofça'nın Sırp lar tarafından işgal edilmesi ekseninde bahsedilir. Düğümlü Baba'nın şeyhi Masum Halil Feyzi Efendi'nin tekke ve türbesi Niş şehrinde dir. Bu savaş esnasında yeni kurulan Sırp Devleti Niş, Leskofça, Kurşunlu ve İvranye'yi ele geçirmiş ve burada yaşayan Müslüman halkı zorla göç ettirmişlerdir. 1878 senesinde imzalanan Berlin Antlaşması'nın bir sonucu olarak Niş Sancağı Sırbistan'a bırakılmıştır. Şehir Avrupaî bir tarzda yeniden inşa edilmiş ve neredeyse tüm Osmanlı eserleri yok edilmiştir.³¹

Sırr-ı Bārī yine "lā yūs'elü Őammā yef'Ūal"³²
Niş ü Leskofça'yı Şırb itmesi de istîlā

Ma'Ūden içinde güher yine güherdir anı ger
Bilmeyen zābt u ḥarāb itse de usta farazā

²⁷ İsmail Sâdık Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (Düğümlü Baba, 564), 10b.

²⁸ Abdullah Saydam, "Muhacir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV yay., 2019), Ek-2/286-288; Ufuk Erdem, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Muhacir Komisyonları ve Faaliyetleri*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 72-76.

²⁹ İsmail Sâdık Kemâl, Muhacir komisyonu başkanının ismini Hacı Hulusi olarak zikretmiştir. Kaynaklarda komisyon başkanlığı yapan kişiler Hafız Paşa, İzzet Paşa, Vecihi Paşa ve Osman Paşa olarak geçmektedir. Sonraki tarihlerde kurulan Umûm Muhacir Komisyonu, İdare-i Umûmiye-i Muhacirin Komisyonu, Muhacirin Komisyon-ı Âlisi, Muhacirin-i İslamiye Komisyonu başkanlarına bakıldığında yine Hacı Hulusi isimli zâta rastlanmamıştır. Bkz. Erdem, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Muhacir Komisyonları ve Faaliyetleri*, 74-76.

³⁰ İsmail Sâdık Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (Düğümlü Baba, 564), 9b.

³¹ Machiel Kiel, "Leskofça", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV yay., 2019), Ek-2/155-157.

³² "Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir." Kur'ân Yolu (Erişim 10 11 2022), el-Enbiyâ 21/23.

Müştehir çamur içinde güher yine güher
Hâr içinde yine verd ehline verd-i raŕnâ

Žulümât içre bulunsa da zülâl yine zülâl
Kadrine yaŕni hâlel gelmedigidir iclâ³³

2.2.2. Siyasi hayat

2.2.2.1. Padişahlar

İsmail Sâdık Kemal beş padişahın yönetimine şahit olmuştur.³⁴ Eserin üçüncü cildinde dönemindeki padişahlardan II. Mahmud Han'ın ismi geçmektedir. Meşhur Mahmudiye kalyonuna II. Mahmud döneminde inşa edildiğinden bu ismin verildiği söylenmiştir. Düğümlü Baba'nın mürcidi Şeyh Masum Halil Feyzi Efendi için kaleme alınan terceme-i hâlde Osmanlı padişahlarından III. Selim Han zikredilmiştir. Şeyh Masum padişahın hal'ini önceden keşfen bilip söylemiş ve dediği gün padişah tahttan indirilmiştir:

Niş'deki hâkim ü müftî gelerek meŕmüren

İtdiler daŕvet-i şâhaneyi teblîğ ammâ

Viridi teŕvîllü cevâb gitmedi İstanbul'a

Mübrem olmakla birini bulacak çünkü kızâŕ

Maħramâne didigi bu da kızâŕ-i mübrem

Tahtdan halŕi fülân gün olacaktır icrâ

Didigi günde anıñ halŕi vâkıŕ oldu

Diyü naĖl itdi o Müftî-i Belğrad haĖĖâ³⁵

Eserin birinci cildinde II. Mahmud Han ve Abdülmecid Han; ikinci cildinde yine II. Mahmud Han, Abdülmecid Han ve farklı olarak Abdülaziz Han zikredilmiştir.³⁶ Düğümlü Baba II. Mahmud Han'ı adaleti sağlayamadığı gerekçesi ile değiştireceğini söylemiş ve çok geçmeden Sultan Mahmud vefat etmiştir. Yine Düğümlü Baba Rus Savaşı'nda birkaç ülkeyi Osmanlı Devleti'ne müttefik kıldığını fakat Sultan Abdülmecid Han'ın kendisini bilmediğini söylemiş, bunun için de onu tebdil edeceğini beyan etmiştir. Abdülaziz

³³ İsmail Sâdık Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (Düğümlü Baba, 564), 17b derkenar.

³⁴ II. Mahmud, Abdülmecid, Abdülaziz, V. Murad, II. Abdülhamit.

³⁵ İsmail Sâdık Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (Düğümlü Baba, 564), 18b.

³⁶ İsmail Sâdık Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba Koleksiyonu, 564-M1, 35; İsmail Sâdık Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba Koleksiyonu, 564-M2, 12a, 36a, 50a.

**BİR MENÂKIBİN AYNASINDAN 19. YÜZYIL OSMANLISINDA SİYASİ VE SOSYAL HAYAT: KEMAL-
NÂME-İ DÜĞÜMLÜ BABA CİLD-İ SÂLİS ÖRNEĞİ**

Han'dan tahta çıkışı münasebetiyle bahsedilmiştir. Düğümlü Baba Aziz isimli bir zâta cülusu ima etmiş ve ertesi gün Sultan Abdülaziz tahta çıkmıştır.

Didi bu rāḫi̇yi biz artık ideriz tebdīl
İdemez oldu ğanem ḥaḫḫını zīrā icrā
Añlayup her işiden baḫzısı olmaz diyerek
Cehl ile ḫarbını da istemiş-idi ḥāḫā
Şāh-ı devrān olan Ḥāzret-i Sultān Maḥmūd
Arası giçmedi çok eyledi Ḫāzm-i Ḫuḫbā
Ḥāzret-i ḪAbdü Mecīd Ḥan için de didi kim
Ḥārb-i Rus'da düveli kıldık iḫāne-baḫḫā
Ol bizi bilmedi tebdīl idelim didikde
Öyle söz dimemegi eyledi bir şeyḥ recā³⁷
Ḫādi-Ḫasker bulunan Mīr ḪAziz itdi beyān
Baña teşriḫ ü cülūs olacağın remz itdi
Ki müḫezzin nice bayrām nemāzi için
Niyyeti oḫur ise öyle ḫırāḫat kıldı
Vaşf olur anda ḪAziz ile imām irtesi gün
Ḥāzret-i ḪAbd-i ḪAziz Ḥān cülüsü oldu
On yedinci günü zi'l-Ḥiccenin olmaḫla cülūs
Buña imāsi dahi böylece ḫalbe geldi³⁸

2.2.2.2. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması (1826)

I. Murat döenminden beri devletin ücretli askerlerini yetiştiren Yeniçeri Ocağı'nda zamanla çıkan problemler, ocağın kaldırılmasını zorunlu hale getirmiştir. Yeniçeri Ocağı'nın üzerindeki otoritenin kalkması, iltimas ve himaye ile ocağa kanun dışı kişilerin alınması, makam hırsı ve can kaygısı ile vezirlerin ocağı isyan için tahrik edip kendi

³⁷ İsmail Sâdik Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (Düğümlü Baba, 564-M1), 35.

³⁸ İsmail Sâdik Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (Düğümlü Baba, 564-M2), 50a.

arzularına hizmet ettirmeleri gibi sebepler Yeniçeri Ocağı'nın bozulmasında etkindir.³⁹ Tüccar ve esnafın kazancına ortak olmaları ve hisse almaları, meyhanelerde rezalet çıkarmaları, kadın erkek demeden insanlara yönelik saldırıları, barikatlar kurup meydanlarda birbirleri ile mücadele etmeleri Yeniçeri Ocağı'ndaki fesadın son zamanlarda ne denli olduğunu göstermektedir.⁴⁰

Eserde Düğümlü Baba'nın o günlerde Fetih Suresi'ni çok okuduğu ve bunun bir hikmeti olarak akabinde Yeniçeri Ocağı'nın kaldırıldığı anlatılmıştır:

Böyle naql eyledi mîr günde müvâkkit ki o zât

Şurb-ı cāmi'ide muşaddem gelerek oturdu

Sûre-i Fetîh'i okur idi bilindi hikmet

ÖAşabinde Yeniçeri Ocağı lağv oldu

Gerçi dā'îm okuyor ise lafz-ı Şur'ân'ı

Şangısın çok okursa hikmeti çıkar idi

Hem de lağv olacağın remz ile İstanbul'da

Nice bildirmeli aña aşdem buña da yazıldı⁴¹

2.2.3. Salgın hastalıklar

Orta Çağ'dan itibaren salgın hastalıklar zaman zaman ortaya çıkıp dünyayı kasıp kavurmuş, milyonlarca insanı yok etmiş, göçlere ve kıtlığa sebep olmuş ve devletleri ekonomik açıdan zayıflatmıştır.⁴² Dünya tarihine bakıldığında savaş, göç ve ticaret gibi büyük kitle hareketleri salgın hastalıkların ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamaktadır.⁴³ 19. yüzyılda da Osmanlı Devleti'nde bu gibi sebepler neticesinde kolera, veba, çiçek, sıtma ve frengi gibi salgın hastalıklar görülmüştür.

2.2.3.1. Kolera

19. yüzyılda da çok ciddi tahribata neden olan kolera salgınlarının önemli dalgalarından biri 1865 yılında ortaya çıkmıştır. Bu tarihte kolera Bombay'dan denizyolu ile Mekke'ye taşınmıştır. Osmanlı Devleti bu salgın dolayısıyla hacılara her türlü yardımı yapmakla

³⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatında Kapıkulu Ocakları 1*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu yay., 1988), 477.

⁴⁰ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatında Kapıkulu Ocakları 1*, 515.

⁴¹ İsmail Sâdık Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (Düğümlü Baba, 564), 94a.

⁴² Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2016), 264.

⁴³ Oya Dağlar Macar, *Balkan Savaşları'na Salgın Hastalıklar ve Sağlık Hizmetleri*, (İstanbul: Libra yay., 2010), 30.

**BİR MENÂKIBİN AYNASINDAN 19. YÜZYIL OSMANLISINDA SİYASİ VE SOSYAL HAYAT: KEMAL-
NÂME-İ DÜĞÜMLÜ BABA CİLD-İ SÂLİS ÖRNEĞİ**

görevli Hicaz Karantina Teşkilatı'nı kurmuştur.⁴⁴ Eserin ikinci cildinde bu salgına işaret edilerek Düğümlü Baba'nın bir hacı adayına selameti için dua ettiği ve onun da bu hastalıktan korunduğu nakledilmiştir:

Biri Ĥacca gidecek idi vedāŖa gelicek

İtmeden ŗaŗŗ-ı ŗehf yine bilüp böyle didi

Ĥācıdır bu gidecek Ĥacca selāmet olsun

Yine gelsün diyerek ġayra Ĥıtābı itdi

Gittigi yıl ŗolerā olmuş-idi keŗŗr

Ĥaŗ oña Ĥıfŗ u selāmet virüp Ŗavdet ŗıldı⁴⁵

2.2.3.2. Sıtma

Eserde geçen diğer bir salgın hastalık da sıtmadır. Uzun müddet bünyeyi zayıf düşürüp kişinin bağışıklık sistemini çökerten sıtma hastalığı eserde bu etkileri ile geçmektedir. Cezbe-i ilāhıde olan kişilerde mükellefiyet bulunmadığını bilmeyen biri Düğümlü Baba'yı oruçsuz görmüş ve onu ayıplamıştır. Akabinde bu zāt sıtmaya tutulmuştur:

Der-Ŗaŗab sıtmaya tutuldu toŗuz ay çekerek

Ŗāresin bulmadı olmuş idi ġāyetle zaŖıf

Ŗoñra soŗaŗda görüp kendü yine Ŗafv iderek

Bir duŖā itdi hemān virdi ŗifā Rabb-i Latıf⁴⁶

Eserde o dönemlerde sıtma hastalığının tedavisinde kullanılan Sulfata isimli bir ilaçtan da bahsedilmektedir:

Altı üstine döner ŗulfata da sađ idemez

Söziniñ ardın öñin bilmeyüp olduġda saĥıf⁴⁷

2.2.3.3. Çiçek

Eserde çok eski yıllardan beri bilinen, çok büyük salgınlara neden olmuş, ani başlangıçlı, bulaşıcı ve ölümcül olabilen çiçek hastalığı⁴⁸ da geçmektedir. Rivayet edildiğine göre

⁴⁴ Gülden Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu yay., 1996), 1-17.

⁴⁵ İsmail Sâdik Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (Düğümlü Baba, 564-M2), 3a.

⁴⁶ İsmail Sâdik Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (Düğümlü Baba, 564), 62b.

⁴⁷ İsmail Sâdik Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (Düğümlü Baba, 564), 62b.

⁴⁸ Orhan Kılıç, *Genel Hatlarıyla Dünyada ve Osmanlı Devleti'nde Salgın Hastalıklar*, (Elazığ: Tarih Şubesi yay., 2004), 32.

Düğümlü Baba çiçek hastalığına yakalanan ve doktorların ümidini kestiği bir çocuğu kucağına alıp vücudunu sıkıştır. Akabinde çocuk şifa bulmuştur:

Böylece zıkr ü beyân itmededir bir zâkir

Bildigim çocuğı kucağda gezerken gördi

Kendü kucağına aḥz eyleyüp ol ğavş-ı güzün

Añladık ḥikmet-i Ḥaḥ var ki vücūdın şıkdı

YaŖni çiçek çıkarup buldı şifâ ḥalbukim

Şiddet üzre idi ümmjdi etıbbâ kesdi⁴⁹

2.2.3.4. Frengi

Osmanlı-Rus Savaşları neticesinde gerçekleşen yoğun göçlerle beraber Osmanlı Devleti'nde ilk frengi salgınları ortaya çıkmıştır. Bu salgınlar ciddi boyutlara ulaştığında hükümet, tüm vilayet merkezlerinde frengî hastalığının tedavi edileceği ayrı hastanelerin inşa edilmesini emretmiştir. Fakat devrin sıhhî ve sosyal şartları dolayısıyla frengi Osmanlı Devleti'nde tam olarak ortadan kaldırılamamıştır.⁵⁰ Bu hastalık esrin beşinci cildinde geçmektedir:

Evi üstinde frengi marazı ancak kim

Oluyor sūd-ı maḥarrın ile dirler ḥukemā

Düşürüpde seni erlikden ider soñra helāk

MaŖnevî sū-i maḥarrın daḥi böyle ḥaḥḥā⁵¹

2.2.3.5. İsmail Sâdık Kemâl'in tıbbî tedavi yöntemlerine bakışı

Eserde salgın yahut kişiye özel kimi hastalıklardan bahsedilen bölümlere bakıldığında İsmail Sâdık Kemâl'in doktorların önereceği ilaçlarla tedavi olmaktan ziyade halk arasında yaygın olan geleneksel tedavilere daha meyyal olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki ilginç bir tespit olarak doktor sayısı arttıkça ölen insan sayısının da arttığını ve Avrupa'da yapılan bir çalışmayı öne sürerek doktorların diğer meslek erbabına göre daha kısa yaşadığını söyler:

⁴⁹ İsmail Sâdık Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (Düğümlü Baba, 564), 92a.

⁵⁰ Bkz. Necati Çavdar, Erol Karcı, "XIX. Yüzyıl Sonları-XX. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Devleti'nde Frengi ile Mücadele Kapsamında Yapılan Yasal Düzenlemeler", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 11/2 (Aralık 2016), 157-175.

⁵¹ İsmail Sâdık Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba Koleksiyonu, 564-5), 23b.

Ne kadar çoksa hekim mevt o kadar çoğalıyor

Dir etıbbâ diler iken bula tıbb içre revâc

Sâbîr esnâfdan etıbbânîñ olur Őmri kâlîl

Avrupa itdi ĥesâb defterin öyle iĥrâc⁵²

İsmail Sâdık, kimyevi ilaçların kalp ve mideye rahatsızlık verdiğini ve bu yüzden ağza alınamayacağını ifade eder.⁵³ Ayrıca doktorların çeşitli bitkileri de hastalarına ilaç olarak vermesi gerektiğini söyleyen müellif, en güvenilir tedavi yöntemi olarak da Hz. Peygamber (sas)’in de tavsiyesi olan diyeti önerir:

Var ĥadıŝ miŐde olup ĥâne-i cümle Őileliñ

ĥimyedir reŐs-i Őilâc bilüp anı itmeli tâc⁵⁴

Bunun yanında ağır hastalıkların tedavisi için doktora ve ilaca muhtaç olduğunu da ifade eder:

YaŐni olmaz zararı fâŐide var çok maraža

Ağır Őillet yine ammâ ki tabıbe muĥtâc⁵⁵

Eserde Hz. Peygamber (sas)’in de tavsiye ettiği üzere her türlü hastalıktan korunmak için çörek otu yemenin faydasına değinilmiştir.⁵⁶ Düğümlü Baba çocuğu olmayan yaşlı bir çiftte keçiboynuzu yemelerini önermiştir.⁵⁷ Şifa ve korunma amacıyla Kur’an’dan bir bölümü, ilahî isim ve sıfatları okuyup üflemek anlamına gelen rukye⁵⁸ ve el ayasını, çizgilerini okuyarak hastalıklara dair çeşitli çıkarımlarda bulunmak da eserde geçen yöntemlerdendir.⁵⁹

2.2.4. Yangınlar

5 Eylül 1865 tarihinde Hocaapaşa’da 1007 binanın yandığı çok büyük bir yangın meydana gelmiştir.⁶⁰ Sultan Abdülaziz Han’ın anneleri Pertevniyal Vâlide Sultan bu yangında muhtaç düşen felaketzedelere yardımda bulunmuştur.⁶¹ Eserde geçtiğine göre Düğümlü

⁵² İsmail Sâdık Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (Düğümlü Baba, 564), 61b.

⁵³ İsmail Sâdık Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (Düğümlü Baba, 564), 60a.

⁵⁴ İsmail Sâdık Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (Düğümlü Baba, 564), 61a.

⁵⁵ İsmail Sâdık Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (Düğümlü Baba, 564), 61b.

⁵⁶ İsmail Sâdık Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (Düğümlü Baba, 564), 61a.

⁵⁷ İsmail Sâdık Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (Düğümlü Baba, 564), 59b.

⁵⁸ İlyas Çelebi, “Rukye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yay., 2008, 35/219).

⁵⁹ İsmail Sâdık Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (Düğümlü Baba, 564), 63a.

⁶⁰ İstanbul Büyükşehir Belediyesi (İBB), İstanbul İtfaiyesi, “İstanbul Yangınları” (Erişim 9 Kasım 2022).

⁶¹ Ali Akyıldız, “Pertevniyal Valide Sultan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yay., 2007), 34/239-240.

Baba'nın kerameti ile Mısır Valisi de bu yangından sonra erzak yardımında bulunmuştur. Bu erzaklar Düğümlü Baba'nın ikamet ettiği Arabacıbaşı Tekke'sinin ambarında muhafaza edilmiş ve halka dağıtılmıştır:

Pek büyük oldu Ĥarîk Ĥük-m-i ħazā-ı mübrem

Çok kişi zād için yardıma oldu muhtāc

Oldı devletce çadırlar ile erzāk taŕyın

Yine bıraĥmadı Ĥaĥ kimseyi de aĥık u aĥ

İdeyim ben de iŕāne aña anbār müddet

Diyü nuĥk eyledi ol zāt-ı kerāmet-minhāc

İşbu ħmā daĥi çok geçmeyerek itdi žuhūr

Yaŕni kim Vāli-i Mısr itdi iŕāne inhāc

Turdıĥı tekye şurresinde anbāra ĥonup

Rûĥan u urz virildi oradan bi'l-ihrāc⁶²

Bu büyük yangından başka eserde Düğümlü Baba'nın insanları yangından kurtarma kerametlerine de rastlanmaktadır. Örneğin bir zāta evini yanmaktan kurtardığını söyler ki ne o zātı tanımaktadır ne de evinin adresini bilmektedir:

Yaŕni ĥāneñ yanacaĥ idi ĥalās itdim anı

Üstündeki dāŕire taĥrĭb olur işĥātan aña

Žātını ĥānesini bilmez idi žāhirce

Beytiniñ semtini de keşf ile didi eclā

Ol gice ĥānesi ĥarĭbinde ĥarĭk itdi žuhūr

Oldı tulumbacılar çıĥmaĥa mecbūr zıřā

Yaŕni üst dāŕiresine çıĥaraĥ yangına

Eylemişlerdi tulumba sıĥup andan itfā

Söndi yangın ve anıñ ĥānesi ĥurtuldu

Faĥat üst dāŕiresi oldu ĥarāb ol ĥünā⁶³

⁶² İsmail Sâdik Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (Düğümlü Baba, 564), 27a.

2.2.5. Eserde adı geçen şahıslar

Eserde peygamberler, sahabiler, tasavvuf büyükleri gibi dinî şahsiyetlerin, devlet erkânından paşaların, geçmişte yaşamış veya Düğümlü Baba ile çağdaş olan bazı meşhur şahsiyetlerin isimleri geçmektedir. Makalenin konusu gereği eserde geçen 19. yüzyılda yaşamış birkaç önemli isim hakkında bu bölümde kısa bilgiler sunulacaktır.

2.2.5.1. Pertevniyal Vâlide Sultan

1810'da doğduğu tahmin edilen Pertevniyal Vâlide Sultan II. Mahmud'un beşinci kadını ve Sultan Abdülaziz'in annesidir. 1861 yılında oğlunun tahta geçmesiyle Vâlide Sultan unvanını almıştır. Devlet işlerine olan müdahaleleri ve Sultan Abdülaziz üzerindeki büyük nüfuzundan ötürü kendisine "ümmü'l-cihân" da denmiştir. Hüseyin Avni Paşa ve diğer muhalifleri tarafından Sultan tahtan indirilip kısa bir süre sonra da vefat edince inzivaya çekilmiştir.⁶⁴

Rivayete göre her akşam ile yatsı arası secdeye kapanmış ve her şeyi affedeceğini fakat oğlunun kanını helal etmeyeceğini gözyaşları içinde bağırmıştır.⁶⁵ Müsrif bir insan olarak tanımlanır fakat zorda kalmış kimselere yardım etmiş, Hocapaşa yangınından etkilenen felaketzedelere maddi yardımda bulunmuş, birçok çeşme ve sebil yaptırmış, tamir gerektirenleri onartmıştır. Bunların yanında Aksaray'da inşası iki sene süren ve içerisinde cami, mektep, türbe, muvakkithane ve sebil bulunan büyük bir külliye yaptırmıştır. 1884 senesinde vefat eden Pertevniyal Vâlide Sultan bu külliyenin türbesine defnedilmiştir.

2.2.5.2. Arabacıbaşı Hacı Arif Baba

Ser-arabacıyân-ı hâssa Hacı Ahmet Ağa'nın oğlu Arif Baba Sultanahmet'te yaşamış veli bir zâttir. Pek çok meczup gibi Düğümlü Baba da kendisine intisap etmiştir. Tekkesi meczupların meskenidir. Eserde geçtiğine göre bu meczuplara hürmet eyler fakat kimi zaman yaptıklarına sabredemez, azarlar. Hatta bir sefer Arif Baba bir bahane ile onlara kızmayı planlamış fakat Düğümlü Baba'nın bunu keşfen bilip nasihat etmesiyle Arif Baba bu düşüncesini itiraf etmiştir.⁶⁶ Arif Baba'dan sonra sırasıyla oğullarından Muhyiddin Efendi ve Mehmed Ragıp Efendi tekkenin şeyhliğini yapmıştır. Eserden anlaşıldığına göre Raşid adında bir oğlu daha vardır.⁶⁷ 1843 senesinde vefat etmiş ve Karacaahmet'e defnolunmuştur.⁶⁸

⁶³ İsmail Sâdik Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (Düğümlü Baba, 564), 84a-84b.

⁶⁴ Ali Akyıldız, "Pertevniyal Valide Sultan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yay., 2007), 34/239-240.

⁶⁵ M. Çağatay Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu yay., 1992), 124.

⁶⁶ İsmail Sâdik Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (Düğümlü Baba, 564), 28b.

⁶⁷ İsmail Sâdik Kemâl, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*, (Düğümlü Baba, 564), 7a.

⁶⁸ Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1996), 1/308.

2.2.5.3. Mehmed Sadeddin Efendi

İstanbul'da doğmuştur. 16. Yüzyılın tanınmış tarihçilerinden, padişah hocası ve şeyhülislamı olan Hoca Sâdeddin Efendi'nin soyundandır. Kadılık, müfettişlik, meclis-i Vâlâ üyeliği gibi devletin çeşitli kademelerinde görev almıştır. Liyakat sahibi olmasıyla, sağlam karakteri ve dirayetiyle dönemin padişahı Sultan Abdülmecid'in takdirini kazanmıştır. Şeyhülislam Meşrebzâde Ârif Efendi'nin vefatından sonra 1858'de kendisine meşihat görevi verilmiştir. Şeyhülislam olarak Sultan Abdülaziz'in cülus törenine katılmıştır. Tok sözlü ve dirayet sahibi biri olan Mehmed Sadeddin Efendi 1863 senesinde muhtemelen araları açık bulunan Fuat Paşa'nın etkisiyle görevinden azledilmiştir. Ömrünün geri kalanını yalısında geçirmiş ve 1866 senesinde vefat etmiştir.⁶⁹

2.2.5.4. Şeyhülislam Hasan Hayrullah Efendi

Muhtemelen 1834 yılında İstanbul'da doğan Hasan Hayrullah Efendi sesinin güzelliği, tecvid ve kıraat ilmine olan hakimiyeti ile dikkat çekmiş, akabinde kendisine Sultan Abdülmecid döneminde sarayda ikinci imamlık görevi verilmiştir. Daha sonra Sultan Abdülaziz'in tahta geçmesiyle birinci imâm-ı sultânî olmuştur. İki kez şeyhülislamlık makamına getirilen Hayrullah Efendi ikinci meşihatı sırasında siyasi faaliyetler ve polemiklerin merkezinde yer almıştır. Abdülaziz'i tahttan indirmek için kurulan komiteye katılmış ve bu yönde fetva hazırlatmıştır. Daha sonra tahta geçen V. Murad'ın her türlü faaliyeti sözü geçen komite tarafından kontrol altında tutulmuştur. Padişahın davranışlarındaki dengesizlik sebebiyle hal'i gündeme gelince hazırlanan fetvayı yine Hayrullah Efendi imzalamıştır. II. Abdülhamid kendisine güvenmemesine rağmen onu bir süre daha yanında tutmuş daha sonra kendi isteğiyle şeyhülharemlik göreviyle Medine'ye gönderilmiştir. Hayrullah Efendi'ye muhalif olan Şerif Abdülmuttalib emirliğe getirilince 1880 senesinde son görevinden azledilip Taife sürgüne gönderilmiş ve orada vefat etmiştir.⁷⁰

2.2.5.5. Laz Ahmed Paşa

Trabzonlu olması münasebetiyle "Laz Ahmed Paşa" olarak, İbrail nâzırlığı (içişleri bakanlığı) yaptığı için de "Nâzır Ahmed Paşa" olarak tanınmıştır.⁷¹ Kapıcıbaşı, mirahur, nâzırlık gibi rütbelere aldıktan sonra 1811'de Sadrazam ve Serdâr-ı ekrem olmuştur. Düğümlü Baba'nın da katıldığı 1806-1812 Osmanlı-Rus Savaşı'nda ordu komutanlığı yapmış, Rusçuk'u Rusların elinden almıştır. 1812 senesinde azledilince emekli olup Bursa'ya gitmiştir. Fakat sonrasında da Halep ve Erzurum illerinde valilik görevinde bulunmuştur. Bursa'da bulunduğu sırada Emir Sultan Türbesini restore ettirmiştir.

⁶⁹ Mehmet İspirli, "Sâdeddin Efendi, Mehmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yay., 2008), 35/388-389.

⁷⁰ Mehmet İspirli, "Hayrullah Efendi, İmâm-ı Sultânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yay.) 17/75-76.

⁷¹ İsmail Hâmi Danişmend, *Osmanlı Devlet Erkânı*, (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971), 71.

Kendisinden cesur, sabırlı ve saf bir kimse olarak bahsedilir. 1819 senesinde Erzurum valiliği görevindeyken vefat etmiştir.⁷²

2.2.5.6. Pertev Mehmet Said Paşa

Darıca'ya yerleşen Tatar asıllı bir aileye mensuptur. İlk olarak Divân-ı Hümâyûn Âmedî Kalemî'ne alınmıştır. Daha sonra beylikçi, reisülküttab ve kethüdâ-yı sadr-ı âlî olmuştur. II. Mahmud'un takdirini kazanan Pertev Paşa "tuğsuz padişah" şeklinde anılacak kadar önemli bir konuma sahiptir. Bu durum özellikle Akif Paşa ve bazı siyasi muhaliflerin kıskançlığına yol açmıştır. Şahsi menfaatler, siyasi görüş ayrılıkları ve tertiplenen bazı oyunlar sonucunda saray tarafından bu denli taltif edilen Pertev Paşa Edirne'ye sürgün edilmiş ve hakkında idam fermanı çıkarılmıştır. 1837 senesinde boğdurulmuştur. Akif Paşa'nın kaleme aldığı Tabsıra isimli eser bu rekabeti tayin etmektedir. Pertev Paşa alim, şair, tasavvufa hevesli ve cömert birçok adam yetiştirmeye çalışmıştır. Bu zatların çeşitli devlet görevlerinde bulunmaları ve yükselmelerinde rol oynamıştır.⁷³

Sonuç

Osmanlı Devleti 19. yüzyılda savaşlar, isyanlar, idari ve mali zorluklar gibi pek çok sıkıntı ile karşı karşıya kalmıştır. Bu sorunlara çözüm olarak özellikle askerî alanda Batı'dan bazı teknik bilgiler alınmış ve uygulanmıştır. 1839 senesinde ilan edilen Tanzimat Fermanı ile beraber Batı kültürü toplumun hemen her alanında görülmeye başlamıştır. Batılılaşmayı savunanlar olduğu gibi bu değişime karşı çıkanlar da olmuştur. 19. yüzyıl Osmanlı münevverlerinden İsmail Sâdık Kemâl Paşa, yaşamından ve eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla Batı karşıtı bir konumdadır. Devletin üst kademelerinde görev yapan bir aydın olarak İsmail Sâdık Paşa, sarayda ve toplumdaki batılılaşmaya yakından şahit olmasına rağmen yeni bir hayat tarzı olarak gelişen alafranga yaşama karşı durmuştur. Hatta ömrünü İstanbul'un meşhur meczuplarından Düğümlü Baba'ya vakfetmiştir. Bu bağlılığın bir sonucu olarak İsmail Sâdık Paşa, on bir ciltten oluşan Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba isimli manzum ve tamamı aruz vezni ile telif edilmiş bir menâkıb-nâme kaleme almıştır. Eser menâkıb-nâme olması bakımından yazıldığı döneme ait içtimaî hayata dair bazı bilgileri, tarihî olayları ve şahsiyetleri haizdir.

Çalışmamızın konusu olan üçüncü ciltte de 1806-1812 Osmanlı-Rus Savaşı, Kırım Savaşı, 93 Harbi, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması, sıtma ve çiçek gibi salgın hastalıklar, Hocapaşa yangını ve dönemin meşhur zatlarından isimler geçmektedir. Bu tarihî ve sosyal hadiseler Düğümlü Baba'nın hayatı ve kerametleri anlatılırken arka planda verilmiştir. Kırım Savaşı ile ilgili Düğümlü Baba'nın savaşın sonucunu ve harp sırasında gerçekleşen kimi olayları keşfen bildiği aktarılır. Bu bilgiler arasında Osmanlı Devleti'nin en büyük savaş gemilerinden olan Mahmudiye hakkında da malumat sunulur. Yine aynı savaştan sonra

⁷² Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 1/200-201.

⁷³ Carter Vaughn Findley, "Pertev Mehmed Said Paşa, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yay., 2007), 34/233-235.

büyük göç dalgaları sebebiyle kurulan Muhacir Komisyonu da ismen geçmektedir. Hastalıklar bahsinde İsmail Sâdık Kemâl Paşa'nın doktor sayısı arttıkça ölen insan sayısının arttığı ve Avrupa'da yapılan bir çalışmayı öne sürerek doktorların diğer meslek erbabına göre daha kısa yaşadığı gibi tespitleri ilginçtir. Kimyevi ilaçlara olan bakışından İsmail Sâdık'ın tıp alanında da geleneğe bağlı olduğu anlaşılır. Eserde Düğümlü Baba ile ilgili bazı rivayetler dönemin meşhur zâtları tarafından rivayet edilmiştir. Bu da Düğümlü Baba'nın toplumun her kesiminin gönlünde yer ettiğini gösterir. Netice olarak bu çalışmada edebiyatımıza ve kültür tarihimize ışık tutan manzum bir menâkıb-nâme olan Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba'nın yazıldığı dönemin siyasi ve sosyal hadiselerini nasıl yansıttığı ortaya konulmuştur.

Author Contributions: No other authors contributed.

Conflict of Interest: No conflict of interest was declared by the author.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

**BİR MENÂKIBİN AYNASINDAN 19. YÜZYIL OSMANLISINDA SİYASİ VE SOSYAL HAYAT: KEMAL-
NÂME-İ DÜĞÜMLÜ BABA CİLD-İ SÂLİS ÖRNEĞİ**

Kaynakça

- Ahmet Cevdet Paşa. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. İstanbul: İlgî Kültür Sanat yay., 2008.
- Akyıldız, Ali. "Pertevniyal Valide Sultan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/239-240. İstanbul: TDV yayınları, 2007.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Bayat, Ali Haydar. *Tıp Tarihi*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2016.
- Birbudak, Togay Seçkin. "1853-1856 Kırım Harbi'nde Osmanlı-Avusturya İlişkileri". *Belleten* 82/293 (Nisan 2018), 241-263.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sicil Defterleri [DH.SAİDd]*, Gömlek no. 18, 267.
- Bulgurcuoğlu, Hacer. *Deniz Tarihimizin Sembol Gemilerinden Mahmudiye*, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Çavdar, Necati, Erol Karcı. "XIX. Yüzyıl Sonları-XX. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Devleti'nde Frengi ile Mücadele Kapsamında Yapılan Yasal Düzenlemeler". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 11/2 (Aralık 2016), 157-175.
- Çelebi, İlyas. "Rukye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/219-222. (İstanbul: TDV yayınları, 2008.
- Danişmend, İsmail Hami, *Osmanlı Devlet Erkânı*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971.
- Erdem, Ufuk. *Osmanlı'dan Cumhuriyete Muhacir Komisyonları ve Faaliyetleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Eyice, Semavi. *Küçük Amasra Tarihi ve Eski Eserler Kılavuzu*, Ankara: M.E.B. Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü yay., 1965.
- Findley, Carter Vaughn. "Pertev Mehmed Said Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/233-235, İstanbul: TDV yay., 2007.
- İBB, İstanbul İtfaiyesi. "İstanbul Yangınları". Erişim 09.11.2022. <http://itfaiye.ibb.gov.tr/tr/istanbul-yanginlari.html>
- İnal, İbnü'l-Emin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2000.
- İsmail Sâdik Kemâl. *Âsâr-ı Kemâl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 1050, 256a.
- İsmail Sâdik Kemâl. *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba Koleksiyonu, 564.
- İsmail Sâdik Kemâl. *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba Koleksiyonu, 564-M1.
- İsmail Sâdik Kemâl. *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba Koleksiyonu, 564-M2.
- İsmail Sâdik Kemâl. *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba Koleksiyonu, 564-5.
- İşpirli, Mehmet. "Sâdeddin Efendi, Mehmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/388-389. İstanbul: TDV yayınları, 2008.
- İşpirli, Mehmet. "Hayrullah Efendi, İmâm-ı Sultânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/75-76. İstanbul: TDV yayınları, 1998.
- Karabulut, Mustafa. *Batılılaşma Açısından Tanzimat Dönemi Türk Romanı*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Kılıç, Orhan. *Genel Hatlarıyla Dünyada ve Osmanlı Devleti'nde Salgın Hastalıklar*. Elazığ: Tarih Şubesi yay., 2004.
- Kiel, Machiel. "Leskofça". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/155-157. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019.
- Konyalı, İsmail Hakkı. *İstanbul Abidelerinden İstanbul Sarayları, Atmeydanı Sarayı, Pertev Paşa Sarayı, Çinili Köşk*. İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1943.
- Kur'an Yolu*. Erişim 10 11 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Macar, Oya Dağlar. *Balkan Savaşları'na Salgın Hastalıklar ve Sağlık Hizmetleri*. İstanbul: Libra yay., 2010.
- Mehmed Süreyya. *Sicilli Osmani*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Mermer, Kenan. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Değişen Metafizik ve Edebiyat*. İstanbul: İz yay., 2014.
- Panzac, Daniel. *Osmanlı Donanması*. İstanbul: Türkiye İş Bankası yay., 2018.

- Rasim, Ahmed. *Osmanlı Tarihi*. çev. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul: İlgı Kültür Sanat yay., 2011.
- Sarıyıldız, Gülden. *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu yay., 1996.
- Saydam, Abdullah, "Muhacir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/286-288. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019.
- Şentürk, Ahmet, Kartal, Atilla. *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergah yayınları, 2014.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergah yayınları, 2012.
- Uluçay, M. Çağatay. *Padişahların Kadınları ve Kızları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu yay., 1992.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti Teşkilatında Kapıkulu Ocakları 1*, Ankara: Türk Tarih Kurumu yay., 1988.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 6, Sayı: 3, 2022, ss. 399-428/ Volume: 6, Issue: 3, 2022, pp. 399-428

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

KIRAATLERLE İSTİŞHÂDIN NAHİV KONULARININ ANLAŞILMASINDAKİ ROLÜ (ŞERHU İBN 'AKİL ÖRNEĞİ)*

Mehmet Maşuk ACAR

Öğr. Gör. Dr. Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'anı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi A.B.D., Kocaeli
Prelector. University of Kocaeli, Faculty of Theology, Department of Quran Reading and Recitation Science, Kocaeli/Turkey

mehmetmahsukacar@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-9353-8736

ror.org/0411seq30

Öz

İslâmî ilimler tarihinde ilk istişhâd uygulamalarına Kur'ân-ı Kerim'in garîp kelimelerini tefsir etmek amacıyla başlandığı bilinmektedir. Böylece bu kavramın gelişimi için henüz erken sayılan bir dönemde Kur'ân'la istişhâd ameliyesi başlamış olmaktadır. Bu süreçten sonra dilbilimciler tarafından Kur'ân'ı Kerim'in yanı sıra hadis ve Arap şiiriyle de istişhâdda bulunulmuştur. Özellikle gramer kurallarının temellendirilmesi için kullanılan Kur'ân kıraatleri bu anlamda çok etkili olmuştur. Buna bağlı olarak dil kurallarının tespitinde Kur'ân ve onun kıraatleriyle şahid getirilip bu konuda onların her bakımdan birincil kaynak olarak görülmesinde hiçbir âlimin itirazı olmamıştır. Çalışmadaki amacımız, kıraatlerin nahiv konularını temellendirmesindeki rolünü ortaya koymak olduğundan dilciler arasından söz konusu ihtimamı azami derecede gösteren Bahâüddîn İbn 'Akîl (ö. 769/1367) çalışmanın konusu olarak tercih edilmiştir. Nitekim o, Şerhu İbn 'Akîl adlı eserinde sahih kabul edilen on kıraatin yanı sıra bunların dışında kalan ve şâz diye isimlendirilen bazı kıraatlerle de istişhâdda bulunulmuştur. Çalışmamıza konu olan bu eserin pek çok yerinde nahiv kurallarının söz konusu kıraat farklılıklarıyla temellendirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu kıraatlerin mahiyet itibariyle ağırlıklı olarak 'aşere imamlarından seçilmiş olması ise İbn 'Akîl'in sahih-şâz tasavvurunu ortaya koymaktadır. Buna göre İbn 'Akîl'in sayısal anlamda on kıraatin dışındakileri şâz kabul ettiği söylenmelidir. Ancak söz konusu eserde İbn 'Akîl tarafından ihticâc edilen kıraatlerden bazısının 'aşerenin dışında kalanlardan seçilmiş olması onun dil kurallarına verdiği önemin bir nişanesi olarak kıraatler arasında ayırım yapmadığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, İstişhâd, Nahiv, İbn 'Akîl, Şerhu İbn 'Akîl, Sahîh, Şâz.

* Bu makale, 2015 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri alanında tamamlanan "Şerhu İbn 'Akîl'deki Şâhid Âyetlerin İncelenmesi" adlı yüksek lisans tezinden değiştirilerek ve geliştirilerek üretilmiştir.

THE ROLE OF ISTISHHĀD WITH RECITATIONS IN UNDERSTANDING SYNTAX ISSUES (*SHARĤU IBN 'AQIL* SAMPLE)

Abstract

It is known that the first Istishhād was started to be made in order to interpret the strange words of the Qur'an. Thus, in a period that is considered early for the development of this concept, the Istishhād operation with the Qur'an begins. After this process, Istishhād was made by linguists with Ḥadīth and Arabic poetry as well as the Qur'an. The Qur'anic recitations, which are used to justify grammatical rules, have been very effective in this sense. Accordingly, no scholar has objected to the fact that the Qur'an and its recitations are brought as witnesses in the determination of language rules and that they are seen as the primary source in all respects. Since our aim in the study is to reveal the role of recitations in grounding syntax, Bahā'uddīn Ibn 'Aqīl (d. 769/1367) was preferred among linguists, who showed the utmost care. As a matter of fact, in her work called Sharḥu Ibn 'Aqīl, she made Istishhād with the ten recitations accepted as authentic, as well as some other recitations called shādh. In many parts of this work, which is the subject of our study, it is seen that grammatical issues are tried to be determined based on the differences in recitation. The fact that these recitations are mainly selected from ten imams reveals Ibn 'Aqīl's vision of ṣaḥīḥ-shādh. According to this, it should be said that Ibn 'Aqīl considered shādh except for the ten recitations in the rest numerical terms. However, the fact that some of the Istishhād were chosen from shad recitations shows that besides the importance that Ibn 'Aqīl gives to the rules of language, she does not even separate the recitations for this subject.

Key Words: Recitations, Istishhād, Syntax, Ibn 'Aqīl, Sharḥu Ibn 'Aqīl, Ṣaḥīḥ, Shādh.

Atıf / Cite as: Acar, Mehmet Maşuk. "Kıraatlerle İstishādın Nahiv Konularının Anlaşılmasındaki Rolü (Şerhu İbn 'Akīl Örneği)". *Apjir* 6/3 (Aralık 2022), 399-428.

Giriş

Arap dilinde ilk olarak ne zaman, kimin tarafından ve hangi konuda istiṣhād edildiği kesin olarak bilinmemekle birlikte, kaynakların zikrettiğine göre, ilk istiṣhād'ın Kur'an-ı Kerim'in garîp kelimelerini tefsir etmek amacıyla başladığı söylenebilir.¹ İslâmî ilimlerden gerek tefsir ve kıraat gibi doğrudan Kur'an'la ilgili olsun gerekse gramer gibi dil çalışmalarıyla alakalı olsun Kur'an'ın, bunların ortaya çıkışları ve gelişim safhalarına etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Bu bakımdan ilk istiṣhādın Kur'an tefsirine bağlı olarak başlamış olması ve "garîbü'l-Kur'an" a dair ilk telif edilen eserlerde bu vakianın yer alması gerekirdi. Fakat bu tür eserler ancak hicrî I. asrın sonlarıyla, II. asırda kaleme alınmış olup, bunlardan bu güne kadar varlığını idame ettirebilenler son derece azdır.² Bu bağlamda Nâfi' b. Ezrak'ın (ö. 65/685) Kur'an'da geçen yaklaşık iki yüz kadar garîp kelimenin anlamına dair sorduğu sorulara Abdullah b. Abbâs'ın (ö. 68/687) kadim Arap şiirinden getirdiği şahitlerle açıklamalarda bulunduğu *Mesâ'ilü Nâfi' b. Ezrak*³ adlı risâlesi bu konuda bilinen en eski çalışmalardandır.⁴

¹ Mehmet Reşit, Özbalkıç, "Arap Dilinde İlk İstiṣhād", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/5 (1989), 369.

² Özbalkıç, "Arap Dilinde İlk İstiṣhād", 369.

³ Abdurrahman Celâlüddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Şuayb el-Arnâvût-Mustafa Şeyh Mustafa, (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2013), 258. Aynı soru ve cevaplar Muhammed İbrâhim Selîm tarafından

KIRAATLERLE İSTİŞHÂDIN NAHİV KONULARININ ANLAŞILMASINDAKİ ROLÜ
(ŞERHU İBN 'AKİL ÖRNEĞİ)

el-istişhâd (الاستشهاد) kelimesi 'ş-h-d' (شهد) kökünden türemiş istif'âl babından mastardır. Bu kelime hazır olmak, bulunmak; şahit getirmek, şahit göstermek, şahit olmak; görmek; bir haberi kesin olarak vermek ve bildirmek anlamlarına gelir.⁵ İstişhâd kavramıyla aynı kökten türeyip onunla yakın anlamlı olan ve konumuzun merkezinde yer alan kavramlardan şâhid (الشاهد) kelimesi de dil bilginlerine göre "Bir kaidenin ispatı için, Kur'ân-ı Kerim'den ve Arapçası'na güvenilen Araplar'ın sözlerinden kendisiyle istişhâd edilen kısımdır."⁶ Görüldüğü üzere şâhid kelimesi, istişhâdın sözlükteki karşılığı olan "şahit getirmek, şahit göstermek" manalarıyla paralel bir alanda bulunmaktadır. Şâhid kelimesinin yanı sıra istişhâd kavramıyla anlam yönünden birbirine yakın olan diğer kavramlar da "el-ihcâc" (الإحتجاج) , "el-istidlâl" (الاستدلال) ve "et-tavzîh" (التوضيح) ifadeleridir ki bunların zaman zaman istişhâdın yerine kullanıldıkları da görülmektedir.⁷ Örneğin edebî bir sanat olarak bedî' ilmi içinde yer alan istişhâd konusunu araştıran ilk müellifin Ebu Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) olduğu ve söz konusu kavramı "istişhâd ve ihticâc" başlığı altında ele aldığı bilinmektedir.⁸ Buna göre el-Askerî'nin istişhâd kavramını ihticâc tabiriyle eş anlamlı veya yakın anlamlı değerlendirdiği söylenebilir. Bunlara ilaveten "et-temsîl" (التمثيل) gibi daha başka tabirlerin de bu meyanda kullanıldığı vâridir.⁹ İstişhâd kavramının terim anlamı ise şöyle yapılmıştır: "Arapça'da bir kelime veya cümlenin kullanılış ve vaz'ının sıhhatininin yanı sıra bir kaidenin doğruluğunu, bir âyetle veya hafızası sağlam ya da konuşması fasih olan bir Arap'tan sahih senetle gelen diğer naklî bir delille ispat etmektir."¹⁰ Yine söz konusu kavram için, "Arap dilinde istişhâd, herhangi bir konuyu dildeki müşkil sözcükleri, gramerle ilgili bir meseleyi veya edebi bir sanatı açıklamak ya da ispatlamak üzere, bir

Garîbü'l-Kur'ân adıyla müstakil olarak yayımlandığı bildirilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Nâfi' b. Ezrak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 23/290.

- ⁴ İsmail Durmuş, "İstişhâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/397.
- ⁵ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmîrî, (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 3/398; Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerram İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdr, 1993), 3/238.
- ⁶ Muhammed Alî et-Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâtü'l-fünûn*, thk. Alî Duhrûc, (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1/1043; Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *İthâfî'l-emcâd fî mâ yasihhu bihi'l-istişhâd*, thk. Adnan Abdurrahman ed-Dûrî, (Bağdat: Matba'atü'l-İrşâd, 1982), 60.
- ⁷ Adnân b. Nâsîr el-Malham, *eş-Şevâhidü'l-Kur'âniyye fî Şurâhi İbn Bâbeşâz li Mukaddimetihi'l muhsibe -Dirâse Nahviyye-*, (Hüfuf: Câmi'atü'l-Melik Faysal, Külliyyeti't-Terbiyye Kısımü'l-Lügati'l-'Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 32.
- ⁸ Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbü's-Sinâ'ateyn el-kitâbe ve-ş-şî'r*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, (Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1952), 416-419; Durmuş, "İstişhâd", 23/396.
- ⁹ Mustafa Kırkız, Yaseen Jammol, "el-İstişhâd fi'l-lügati'l-'Arabiyye", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 /2 (2017), 74.
- ¹⁰ Abdurrahmân Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İktirâh fî 'ilmi usûli'n-nahv*, thk. Abdülhakîm Atiyye, (Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006), 45. Ayrıca bkz. Nusrettin Bolelli, "Nahivde Hadisle İstişhâd Meselesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1987-88), 165.

âyeti veya bir hadisi, ya da şiirleri delil olarak getirmektir.”¹¹ şeklinde başka bir tanım yapılmıştır. Verilen bu tariflerden de anlaşıldığı üzere istişhâd kelimesinin sözlük anlamı ile terim manasının birbirine çok yakın olduğu, ilk devirlerden günümüze kadar büyük bir anlam kayması yaşamadan çizgisini koruduğu söylenebilir.

Âlimler, hitâbet ve kitâbetin bulunduğu alanlarda Kur’ân-ı Kerim âyetlerinin istihdam edilmesini câiz görmüşlerdir. Bu bağlamda gerek takdim, tehir ve hareke gerekse i’râbla ilgili bir takım küçük değişiklikler yapılarak âyet parçalarının şiirde istihdam edilmesinde de bir sakınca görülmemiştir. Erken dönem ulemâsı, Kur’ân âyetlerini yahut hadisleri ilgili kaynak ismini vermeden şiirde yahut düz yazıda kullanma ameliyesine “tazmin” (ekleme / katma) tabirini kullanırken, geç dönem âlimleri ise onu “iktibâs” (alıntılama) şeklinde adlandırmışlardır.¹² Bununla birlikte özellikle gramer kurallarının doğruluğunu ispat ve temellendirmek için örnek kabilinden serdedilen şiir, hadis ve Arapların fasih rivâyetlerinin yanı sıra âyetlerle yapılan işlem için istişhâd tabiri kullanılmıştır.¹³

İslâm dininin ikinci kaynağı sayılan hadisler de Kur’ân-ı Kerim gibi Arapça’nın kelime yapısına, cümle yapısına, gramerine ve edebi sanatlarına tesir edip yüzyıllar boyunca dilin yozlaşmasını önlemiş, zenginleşmesini sağlamıştır.¹⁴ Fakat ilk dilciler, âyetlerle ve Cahiliye dönemi şiirleriyle bolca istişhâd ettikleri halde hadislerle daha az ihticâc etmişlerdir.¹⁵ Esasen Arap dilinde hadislerle istişhâdın caiz olup olmadığı konusunun âlimler arasında ihtilafın olduğu bilinmektedir.¹⁶ Bunun yanı sıra Arap lehçeleri¹⁷ ve

¹¹ Ali Eroğlu, “Şiirle İstişhâd ve İstişhâd Açısından Medârik”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/11 (1993), 326.

¹² Ali Akpınar, “Konuşmalarında Kur’ân’la İstişhâd Edenler”, *Ekev Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 38.

¹³ Süyûtî, *el-İktirâh*, 45.

¹⁴ Saîd el-Efgânî, *fi usûli’n-nahv*, (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1987), 46; Yusuf Sancak, “Hadisin Arap Dili Temel Kaynakları İçinde İstişhâd ve Edebi Yönü Arap Dili ve Edebiyatına Katkıları”, *Ekev Akademi Dergisi* 24/9 (2005), 196.

¹⁵ Âlûsî, *İthâfû’l-emcâd*, 77, 88; Bolelli, “Nahivde Hadisle İstişhâd Meselesi”, 172.

¹⁶ Bir kısım âlim, ilk hadisin şâhid getirilmesine tamamen karşı çıkarken diğer bir kısım âlim ise her halükârda bunu kabul edip gerekli olduğunu savunmaktadır. Bkz. Âlûsî, *İthâfû’l-emcâd*, 77, 78, 89. Bu bağlamda Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm’ın (ö. 224/838) *Garîbü’l-hadis* adlı eserinde hadisle istişhâdda bulunduğu bilgisi zikredilebilir. Bilgi için bkz. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Garîbü’l-hadis*, thk. Hüseyin Muhammed Şeref, (Kahire: el-Hey’etü’l-Âmme li Şuûni’l-Metâbi’l-Emîriyye, 1984), 2/572. Hadislerle istişhâd meselesinde mutedil bir yol izleyen üçüncü bir grup âlim ise red ile kabul arasında orta bir yol tutmuşlardır. Bkz. Abdülkadir el-Bağdâdî, *Hizânetü’l-edeb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, (Beyrut: Mektebetü’l-Hancı, 1997), 1/12; Efgânî, *fi usûli’n-nahv*, 46-58; Malham, *eş-Şevâhidü’l-Kur’âniyye*, 37. Ayrıca bkz. Bolelli, “Nahivde Hadisle İstişhâd Meselesi”, 170; Sancak, “Hadisin Arap Dili”, 197, 198. Netice olarak bazı âlimlerin, “Göğün belâgati Kur’ân’da, yerin belâgati Hz. Peygamber’de toplanıp zirveleşmiştir” sözlerinden hareketle hadislerle istişhâd yapılabileceği belirtilmelidir. Bkz. Mustafa Sadık er-Râfi’î, *İcâzü’l-Kur’ân ve’l-Belâgatü’l-Nebeviyye*, (Kahire: y.y., 1952), 362; Sancak, “Hadisin Arap Dili”, 203.

¹⁷ Bu lehçeler arasında Kur’ân’ın dili olması nedeniyle Kureyş lehçesinin öne çıktığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla denilebilir ki Kur’ân’ın farklı kırıatlarla okunmasına ruhsat verilmesine etki eden sebeplerden bir tanesi de bu lehçelerdir. Bkz. Kırkız-Jammol, “el-İstişhâd”, 82.

KIRAATLERLE İSTİŞHÂDIN NAHİV KONULARININ ANLAŞILMASINDAKİ ROLÜ
(ŞERHU İBN 'AKİL ÖRNEĞİ)

şairleriyle de istişhâd edilebildiği malumdur.¹⁸ Buna göre bazı âlimler istişhâd edilen metinleri şiir ve şiir dışı sözler olmak üzere ikiye ayırırlar.¹⁹ Edebi ilimlerden lügat, sarf ve nahiv için Arap edebiyatında şairlerin zamansal olarak tasnif edildiği dönemlerden ilk üçüne²⁰ dâhil olan şairlerin şiirleriyle istişhâd edilir²¹ ve en son 150 (767) yılına kadar devam eden bu devirlere “ihticâc (istişhâd) asrı” adı verilir. Şiirleriyle istişhâdın câiz görüldüğü en son şair ise İbrahim b. Herme'dir (ö. 150/767).²²

1. Kıraatlerle İstişhâd

Konumuzun özünü teşkil eden Kur'ân âyetleri ve onun kıraatleri ile istişhâd, şâhid makamında en güçlü delil, hasmı susturma noktasında da en sağlam hüccettir.²³ Aşağıda ele alacağımız gibi, şiirde iktibas sanatına nasıl müracaat ediliyorsa nesirde de ona müracaat edilmiştir. Hatta Kur'ân âyetlerine tam anlamıyla vukûfiyeti bulunanlar günlük diyaloglarını ilgili konularla bağlantılı âyetlerden seçtikleri pasajlarla güzelleştirerek bu konudaki kabiliyetlerini ortaya koymaya çalışmışlardır.²⁴

Cahiliye Arapları arasında belagat ve fesahat ile şiir söyleme sanatında mahir kişiler mensup olduğu kabilenin son derece saygın kimseleri, adeta kahramanı kabul ediliyor ve halk üzerinde bu kişilerin büyük bir etkisi bulunuyordu. Hatta onunla iftihar eder, düşmanlarına karşı onu kalkan yapar, yergi konusunda ona en ön sırada yer verirlerdi. Öyle ki bu şairler söyledikleri şiirlerle bazen savaş çıkmasına, bazen de sulh yapılmasına sebep olabiliyorlardı.²⁵ İşte böyle bir devirde nazil olan Kur'ân, muarızlarını susturma konusunda ve öne sürdükleri delilleri çürütmede en büyük mucize olmuş, belagat ve fesahatta onlara meydan okumuş ve onları aciz bırakmıştır. Bundan dolayı bu yüce kitabın istişhâd makamında zirveyi teşkil etmesi ve İslâmî ilimler noktasında temel kaynak olması artık kaçınılmaz bir durum haline gelmiştir. Nihayetinde şunu ifade etmek

¹⁸ Murat Yıldız, “Standart ve Yerel Arapçanın Tarihsel ve Filolojik Sınırları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 26. Bu konuda belli kriteri olan âlimler de bulunmaktadır. Mesela Abdülkâdir el-Bağdâdî, “Söyleyeni meçhul bir şiir veya söz ile istişhâdda bulunmak caiz değildir” demektedir. Bkz. Bağdâdî, *Hizânetü'l-edebe*, 1/15.

¹⁹ Âlûsî, *İthâfî'l-emcâd*, 63.

²⁰ “Arap edebiyatında şairler, istişhâd açısından, Câhiliyye dönemi (cahiliyyûn) şairleri, hem Câhiliyye dönemi görmüş hem de İslâm'a girmiş (muhadram) şairler, İslâm'ın ilk döneminde yetişen şairler (mütekaddimun) ve yeni şairler (müvelledûn/muhdesûn) olmak üzere dört gruba ayrılır. Bkz. Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fihûlî's-su'arâ*, thk. Mahmud Muhammed Şakir, (Cidde: Mektebetü'l-Medenî, ts.), 1/23-24; Bağdâdî, *Hizânetü'l-edebe*, 1/5-6; Hüseyin Tural, “Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/9 (1990), 69. Ayrıca bkz. Durmuş, “İstişhâd”, 23/396.

²¹ Bağdâdî, *Hizânetü'l-edebe*, 1/15.

²² Cumahî, *Tabakât*, 23-24; Bağdâdî, *Hizânetü'l-edebe*, 1/5-6; ayrıca bkz. Durmuş, “İstişhâd”, 23/396.

²³ Efgânî, *fi usûli'n-nahv*, 28-29; Âlûsî, *İthâfî'l-emcâd*, 76.

²⁴ Akpınar, “Konuşmalarında Kur'ân'la İstişhâd Edenler”, 38.

²⁵ Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, trc. Zeki Meğamiz, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1976), 3/43.

gerekir ki istişhâd sahasında birinci ve en temel kaynak, Arap dili ve edebiyatına büyük etkisi olan yüce kitabımız Kur’ân-ı Kerim olmuştur.²⁶

Arap dilinde Kur’ân ile yapılan istişhâdın önemini, nahiv ve sarfın esasını vazedilen ilk dilbilimsel teliflerin istişhâd yöntemlerinden anlamak da mümkündür. Zira bu eserlerde örneklemeler, hüccet ve delillendirme hususunda ağırlığın Kur’ân âyetlerine verildiği görülmektedir. Örneğin meşhur dil âlimi Halil b. Ahmed (ö. 175/791) *Kitâbü'l-Ayn* isimli eserinin pek çok yerinde dilbilimsel anlamda yaptığı analizlerde âyetlerden yararlanarak istişhâdda bulunmuştur.²⁷ Aynı şekilde Sîbeveyhi (ö. 180/796) *el-Kitâb*²⁸ isimli eserinde Kur’ân’dan üç yüz kadar âyetle istişhâdda bulunurken; *el-Muktadab*’ın²⁹ sahibi el-Müberred (ö. 286/900) gibi bazı âlimlerin ise şiirden daha fazla Kur’ân âyetleri ile istişhâdda buldukları anlaşılmaktadır.³⁰

Kur’ân’ın sahîh kıraatleri ile istişhâd etme konusunda sahâbenin önde gelenlerinden İbn Abbâs’ın (ö. 68/687-88) adını burada zikretmek gerekecektir. Onun şiirle³¹ olduğu kadar Kur’ân âyetleriyle de istişhâd ettiği bu meyanda örnek olarak zikredilebilir. Mesela onun, “نُنشِرُهَا” (nünşirühâ) ifadesini³² “ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ” âyetiyle³³ istişhâd ederek “نُنشِرُهَا” (nünşiruhâ) şeklinde okuduğu nakledilmektedir.³⁴ Dilci ve müfessir Ferrâ’ (ö. 207/822) İbn Abbas’la ilgili olarak (احتجّ بقوله)³⁵ ve (واحتجّ ابن عباس فقال)³⁶ gibi ifadelerle yer vererek; onun istişhâdda bulunduğunu bizzat sözlü olarak dile getirdiğini nakleder.³⁷ Daha pek çok

²⁶ Sancak, “Hadisin Arap Dili”, 195.

²⁷ Bazı örnekler için bkz. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/101, 112, 140, 146, 206, 232, 241, 2/79, 122, 150, 191, 196, 208, 3/78, 93, 132, 143, 4/8, 27, 70, 102, 140.

²⁸ Bazı örnekler için bkz. Ebû Bişr ‘Amr Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Harûn, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988), 1/15, 141, 286, 381, 2/61, 83, 179, 209, 3/109, 117, 121, 4/79, 83, 184, 221, 222, 396.

²⁹ Bazı örnekler için bkz. Ebü'l-Abbâs Muhammed Umeyr el-Müberred el-Ezdî, *el-Müktedâb*, thk. Muhammed Abdülhâlık ‘Azîma, (Beirut: ‘Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1/10, 50, 55, 83, 129, 2/12, 28, 30, 36, 101, 120, 143, 144, 149, 181, 216, 298, 321, 3/23, 28, 34, 104, 105, 112, 196, 202, 288, 305, 4/59, 162.

³⁰ Malham, *eş-Şevâhidü'l-Kur’âniyye*, 34.

³¹ İbn Abbas’ın, Kur’ân’ın garîb kelimelerini açıklamada, şiiri delil olarak kullananların ilki olduğu kabul edilmektedir. Bkz. Özbalkıç, “Arap Dilinde İlk İstişhâd”, 372.

³² Bakara, 2/259.

³³ ‘Abese, 80/22.

³⁴ Ferrâ’ya göre Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) de bu kıraati tercih etmiştir. Bkz. Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-‘Absî el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâti v.d., (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 1/173;

³⁵ Ferrâ, *Meâni'l-Kur’ân*, 1/173.

³⁶ Ferrâ, *Meâni'l-Kur’ân*, 1/174.

³⁷ Özbalkıç, “Arap Dilinde İlk İstişhâd”, 371.

KIRAATLERLE İSTİŞHÂDIN NAHİV KONULARININ ANLAŞILMASINDAKİ ROLÜ
(ŞERHU İBN 'AKİL ÖRNEĞİ)

müfessirin âyetleri açıklama yöntemi olarak aynı yaklaşımı benimsediklerini söyleyebiliriz.³⁸

Nahiv ilminde kaidelerin ispatı için Kur'ân'ın farklı kıraat vecihleriyle yapılan istişhâd yönteminin bu konuda son derece önemli bir yer tuttuğunu belirtmek gerekir. Nahiv ilminin belli başlı eserlerinde söz konusu farklı kıraatlerle çokça istişhâd yapıldığı malumdur. Hatta nahivcilerin bir kaideyi temellendirmek adına şâz kıraatlerle dahi ihticâc etmekten imtinâ etmedikleri vakidir. Mesela *Muğni'l-lebîb* isimli eserin sahibi İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360), sahih kıraatlerle istişhâdda bulunduğu gibi şâz olanlarla da pek çok yerde temellendirmelere gitmiştir.³⁹ Bundan dolayı Kur'ân kıraatleriyle yapılan istişhâdın İslâmî ilimler alanında çok etkili olduğunun altını çizmek gerekir. Mamafih söz konusu ilimlerin ana kaynağı sayılan Kur'ân'la istişhâd ameliyesi noktasında hiçbir âlim aksi görüş beyan etmemiştir. Kur'ân, gerek kurallı gerekse kuralsız, Arapların süre gelen hemen tüm dil kaidelerini zaten içinde barındırmaktadır. Bu nedenle nahiv ve lügat âlimlerinin gramer kurallarını ve genel kaidelerini oluştururken her şeyden önce temel referansları Kur'ân'ın âyetleri olmuştur.⁴⁰ Binaenaleyh Kur'ân kelimelerinin farklı şekillerde okunuşu olan kıraatler için de aynı temellendirmenin uygulanması kaçınılmaz olmaktadır.

Bazı âlimlerin mütevâtir, âhâd ve şâz olmasına bakılmaksızın Kur'ân kıraatleri ile istişhâdda bulunmanın caiz olduğuna dair ileri sürdükleri görüş⁴¹ göz önüne alınırsa kıraat farklılıklarının istişhâd meselesindeki önemi daha iyi anlaşılabilir olur. Zira Süyûtî'ye (ö. 911/1505) göre kendileriyle okumanın câiz olduğu (sahîh, âhâd, şâz gibi) tüm kıraat vecihleriyle ihticâc yapılabildiği gibi bu konuda İslâm âlimlerinin -neredeyse- hiç birinin itirazı vârid olmamıştır.⁴² Dolayısıyla Kur'ân, fesahat ve belağat noktasında en sağlam söz kabul edildiğinden âlimlerin çoğu onun sahih kıraatlerinin yanı sıra şâz olanlarıyla da istişhâd edilebildiğini belirtmişlerdir. Bu âlimlerin başında İbn Cinnî⁴³ (ö. 392/1001), Abdülkadir el-Bağdâdî⁴⁴ (ö. 993/1682) ve Celâlüddîn es-Süyûtî⁴⁵ gibi âlimler zikredilebilir.

³⁸ Bu örnekler daha çok rivâyet tefsirlerinde geçtiği bilinmekle beraber dirayet tefsirlerinde de görülebilmektedir. Misaller için bkz. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), 1/634, 675, 2/447, 3/424, 4/35; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Şemsüddîn el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdunî-İbrahim Atfîş, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 1/86, 105, 140, 214, 2/51, 3/117, 161.

³⁹ Bazı örnekler için bkz. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*, thk. Mâzin el-Mübârek-Muhammed Hamid Hamdullah, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 165, 210, 211, 239, 351, 413, 420, 451, 654, 718, 736, 749, 780.

⁴⁰ Malham, *eş-Şevâhidü'l-Kur'âniyye*, 35.

⁴¹ Süyûtî, *el-İktirâh*, 39.

⁴² Süyûtî, *el-İktirâh*, 39.

⁴³ Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzi'l-kirâât ve'l-idâhi 'anhâ*, thk. Alî en-Neccâr Nâsîf vd., (Mısır: Vizâretü'l-Evkâf el-Meclisü'l-'A'lâ li'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1966-1969), 2/321.

⁴⁴ Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, 1/9.

Örneğin hem dil hem de kıraat alanıyla alakalı önemli eserler telif eden İbn Cinnî'ye göre Kur'ân âyetleri en fasih ve en beliğ söz kabul edildiğinden onun sahîh ve şâz kıraatleriyle istişhâd edilebilmektedir.⁴⁶ İbn Cinnî, sahîh kıraatlerle istişhâdda bulunduğu gibi onun şâz olanları da bu anlamda bolca istihdam ettiği görülmektedir. Nitekim *el-Muhteseb* adlı eserinde onun, Kur'ân'ı tefsir etme noktasında bazı sahîh kıraatleri desteklemek amacıyla şâz bir kıraat vechini örnek olarak sunup onunla istişhâdda bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda o, “فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ”⁴⁷ ifadesinin izahında bazı sahâbeye⁴⁸ nispet ettiği “فَأْمُضُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ” şeklindeki şâz okuyuşun⁴⁹ sahih kabul edilen bu kıraati tefsir ettiğini dile getirmektedir. Ona göre, şâz olan “فَأْمُضُوا” kıraatindeki “gidin” şeklindeki mana, sahih kıraatte geçen “koşun, acele edin” anlamının açıklaması hatta asıl maksadadır.⁵⁰ Dolayısıyla İbn Cinnî'ye göre bu âyette “koşmak” değil “gitmek” kastedilmiş olup bu sonuca şâz kıraatin delaletiyle ulaşılmıştır. İbn Cinnî ile alakalı şunu da ilave etmek gerekir ki onun şâz kıraatlere olan bakış açısı, başka âlimlerin yaklaşımlarıyla karşılaştırıldığında bu konuda daha esnek bir tutum sergilediği gözden kaçmayan hususlardandır.⁵¹

Kıraatlerle istişhâd etme konusunda Süyûtî'nin de İbn Cinnî gibi düşündüğü görülmektedir. Ona göre, Kur'ân'dan daha fasih ve beliğ bir kelim bulunmamaktadır. Dolayısıyla o, mütevâtir kıraatlerin nahivde hüccet sayılıp kendileriyle istişhâd edilebilmesinde olduğu gibi âhâd ve şâz olanlarla da istişhâd edilebildiğini, fakat şâz kıraatlerin fıkıh mevzularında delil olmasının ihtilafı olduğunu ifade etmiştir.⁵² İbn-i Cinnî'den etkilenen bir başka isim ise Abdülkâdir el-Bağdâdî'dir. O, ilahî kelâmın var olan sözler arasında en fasihi ve beliği olduğunu, dolayısıyla gerek mütevâtir gerekse şâz olsun onun bu tür kıraat vecihleriyle istişhâdda bulunduğu belirtmektedir.⁵³ Bazı nahivciler ise kıraatlerle yaptıkları istişhâdda o kıraatin sahîh veya şâz, seb'a veya 'aşereden gelmiş olmasını değil, daha ziyade dil kurallarına uygun olup olmamasını gerekli görmüşlerdir.⁵⁴

⁴⁵ Süyûtî, *el-İktirâh*, 39.

⁴⁶ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/321. Ayrıca bkz. Durmuş, “İstişhâd”, 23/396.

⁴⁷ Cuma, 62/6.

⁴⁸ Bu sahâbe-i kirâmın arasında; Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b, İbn Ömer ve İbnü'z-Zübeyr gibi önde gelen isimler zikredilmektedir. Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/321; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/534.

⁴⁹ Şâz kıraatleri ihtiva eden bazı eserlerde bunu görmek mümkündür. Örnek olarak bkz. Ebû Abdillâh Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-bed'î*, (Kahire: Mektebetü'l-Mutenebbî, ts.), 157.

⁵⁰ Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/321.

⁵¹ Bayram Demircigil, “İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/35 (Haziran 2007), 93.

⁵² Süyûtî, *el-İktirâh*, 39.

⁵³ Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, 1/9.

⁵⁴ Efgânî, *fî usûli'n-nahv*, 39, 40; Malham, *eş-Şevâhidü'l-Kur'âniyye*, 36.

KIRAATLERLE İSTİŞHÂDIN NAHİV KONULARININ ANLAŞILMASINDAKİ ROLÜ
(ŞERHU İBN ‘AKİL ÖRNEĞİ)

Mesela bazı dilciler⁵⁵ tarafından kıraat-i seb‘adan olan İbn Âmir (ö. 118/736) ve Hamza’nın⁵⁶ (ö. 156/773) bazı kıraat vecihleri,⁵⁷ gramer kaidelerine uygun olmadığı gerekçesiyle sert bir dille eleştirilmiş ve mezkûr vecihlerin nahivde hüccet sayılamayacağı ileri sürülerek onlarla istişhâdda bulunulmamıştır.⁵⁸ Dil kuralları ile Kur’ân-ı Kerîm’in kıraat vecihleri arasında bir müvâzene yapıp bu noktada dilcileri sert bir dille eleştiren Sa‘îd el-Efgânî ise Kur’ân’ın mütevâtir, âhâd ve şâz; yani tüm kıraatlerinin Arap dilinde hüccet ve delil olduğunun altını çizdikten sonra nahivcilerin en büyük kusurunun Kur’ân-ı Kerîm’in kıraatlerini tam anlamıyla idrak edememiş olmaları ve kendilerine ihtiyaç duyulan yüzlerce şâhidi ihmal etmeleri olduğunu kaydetmektedir. O, sözlerini, “eğer o kıraatleri kullanmış olsalardı, kuralları çok daha muhkem olurdu”⁵⁹ şeklinde tamamlamaktadır.

Kıraatlerle istişhâd meselesinde “hangi kıraatler?” sorusuna gelince; araştırmacılara göre, Kur’ân’ın sahîh kıraâtleri ile istişhâd etme noktasında dikkat edilmesi gereken nokta, o kıraatlerin sahâbenin veya tâbîin neslinin kurrâsından rivâyet edilmiş olmasıdır. Zira bu iki tabaka, hadisleri Hz. Peygamber’den duydukları şekliyle rivâyet etme konusunda büyük ölçüde azami hassasiyet göstermişlerdir. Dolayısıyla onların rivâyet ettikleri nakiller şöyle dursun, bunların çoğu normal konuşmalarındaki sözleriyle dahi istişhâd edilmesi câiz olan kimselerdir.⁶⁰

İstişhâde konu olan sahîh kıraatlerle ilgili şu hususu belirtmekte fayda vardır. Yukarıda “sahâbe ve tâbîinden gelen rivâyet olması gerekliliği” çerçevesinde değerlendirilen sahîh

⁵⁵ Zemahşerî, İbnü’l-Hâcib (ö. 646/1249), Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ve Basralı bazı âlimler bu meyanda zikredilebilir. Örnek olarak bkz. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf İbn Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-muhît fi’t-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, (Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1999), 4/657.

⁵⁶ Kırâat-i seb‘a imamları hakkında bilgi için bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs İbn Mücâhid, *Kitabü’s-seb‘a fi’l-kirâât*, thk. Şevkî Dayf, (Kahire: Dâru’l-Maârif bi Mısır, 1972), 1-125; Ebû’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kirââtî’l-aşr*, thk. Muhammed ed-Dabbâ’, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2016), 1/82-144.

⁵⁷ Hamza’nın eleştirilen kırâat vecihi için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/462. Râzî tam tersine Hamza’yı savunarak bu konudan rahatsız olduğunu şu ifadelerle ortaya koymaktadır: “Hamza, kırâat-ı seb‘a imamlarından biri olup tenkit edilen kırâatini heva ve hevesine göre değil bilakis Hz. Rasûlullah’tan rivâyet almıştır.” Bkz. Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fadl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb (et-Tefsîrü’l-kebîr)*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1999), 9/479, 480. İbn Âmir’in eleştirilen kırâat vecihi için örnek olarak bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/566; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 4/657.

⁵⁸ İstişhâdda bulunduğu halde bir kıraati hoş karşılamayan dilcilerden örnek olarak Ahfeş’e bakılabilir. Mesela Ahfeş, Nisâ sûresi 1. âyetinde Hamza’ya ait olan وَالْأَرْحَامِ (mîm’in kesrasiyla) kırâatının “gayr-i hasen” olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. Ebû’l-Hasen Sa‘îd b. Mes‘ade el-Ahfeş, *Meâni’l-Kur’ân*, thk. Hüdâ Mahmûd Kirâ’e, (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1990), 1/243. Daha detaylı bilgi için bkz. Râdî Abdurrahmân, “Esbâbü’l-‘itirâd ‘ale’l-kirââtî’l-Kur’âniyye el-mütevâtira -‘Ard ve Nakd-“, *el-Câmi’atü’l-Ürdüniyye Dirâsâtü ‘Ulûmi’-Şar‘ati ve’l-Kânûn Kulliyeti’d-da’ve ve Usûli’d-Dîn* (2015), 1/42.

⁵⁹ Efgânî, *fi Usûli’n-nahv*, 45; İsmail Demir, “İbn Mu’tî’nin Kitâbü’l-fusûl fi’n-Nahv Adlı Eserinde İstişhâd”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 19.

⁶⁰ Mehmet Reşit Özbalkıç, *Kur’ân ve Hadislerin Arap Dilindeki Rolü*, (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 66.

kıraat türünün esasen, şöhet bulmuş ve kıraat imamlarının da üzerinde ittifak etmiş olduğu şu özelliklere sahip olması gerekir: Resmü'l-mushafa uyması, Arapça'nın herhangi bir vechine uygun düşmesi, sahih bir senetle Hz. Rasûlullah'a ulaşmış olmasıdır.⁶¹ İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) bu üç kriterden sonra bu şartların hepsini taşıyan kıraatlerin “ister yedi ister on imamdan, isterse bunların dışındaki diğer kabul edilen imamlardan gelsin; reddedilmesinin caiz olmadığını, hatta bunların inkârının haram olduğunun altını çizmektedir.” O, bu değerlendirmesine şu hususu da ilave eder: “Bu şartlardan herhangi birini taşımayan kıraatler'in şâz, zayıf veya bâtil olarak addedilmesi gerekir.”⁶² Böylece bir kıraatin sıhhatinin kimden geldiği veya rakamsal açıdan hangi imamlara nispet edildiği değil, anılan kriterlerin o kıraatte mevcut olup olmadığına bakılır.

Sonuç olarak, Kur'ân-ı Kerim'in nakli, lafzen tevâtür ile sabit olan Allah'ın kelamı olduğuna⁶³ göre; gerek dilin kelimeler ve kurallarının tespitinde, gerekse diğer konularda Kur'ân ve kıraatleriyle ihticac edilmesi, onlarla şâhid ve delil getirilmesi ve onların her bakımdan birincil kaynak olarak görülmesinde dalciler⁶⁴ dâhil hiçbir âlimin itirazı olmamıştır.⁶⁵ Çalışmamıza konu olan Bahâüddîn İbn 'Akîl'in de (ö. 769/1367) sahih kabul edilen on kıraatin yanı sıra bunların dışında kalan kıraatlerle de istîshâdda bulunabileceğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Zira ilerleyen sayfalarda da görüleceği üzere o, sahih-şâz ayırımı yapmadan pek çok kıraat çeşidi ile istîshâdda bulunmuştur.

2. İbn 'Akîl ve *Şerhu İbn 'Akîl* Adlı Eseri

Kaynaklarda, eserini araştırmamıza konu edindiğimiz dil ve fıkıh âlimi Ebu Muhammed Bahâüddîn İbn 'Akîl'in, hicrî 698'de Halep civarında, Bâlis kasabasında doğduğu zikredilmiştir.⁶⁶ Kaynaklar İbn 'Akîl'i, güçlü bir dirayete sahip olup devlet erkânı

⁶¹ Örnek kaynaklar için bkz. Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş el-Kaysî, *el-İbâne 'an meâni'l-kırâât*, thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî, (Mısır: Dâru Nahda, 1977), 51; Ebü'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'allaku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç, (Beyrut: Dâru Sâdr, 1975), 171-172; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/15.

⁶² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.

⁶³ Muhammed Abdü'l-Azîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 17-21.

⁶⁴ Dalcilerin kırâat farklılıklarıyla istîshâdda bulunurken genelde eleştirel bir tutum içine girdiklerini yukarıda zikretmiştik. Fakat bu eleştirinin her zaman menfi olmadığını da belirtmekte fayda var.

⁶⁵ Sancak, “Hadisin Arap Dili”, 194.

⁶⁶ Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/386; Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Düraru'l-kâmine*, (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1993), 2/266; Abdurrahmân Celâlüddîn es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fi tabâkâti'n-nahviyyin ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 2/47; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi tarîhi Mısır ve'l-Kahire*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.), 1/537; Ebü'l-Meâlî Takiyyüddîn Muhammed İbn Râfi', *el-Vefeyât*, thk. Sâlih Mehdi Abbas - Beşşar Avvâd Marûf, (Dimaşk: Müssetü'r-Risâle, 1982), 2/327; Salahuddîn Halîl b. Aybeg es-Safedi, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Turkî Mustafa, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2000), 17/132; Ebu'l-Felâh Abdullhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, thk. Mahmûd el-Arnaût, (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 8/367-369; Mehmet Sami Benli, “İbn 'Akîl”, *Türkiye Diyanet*

KIRAATLERLE İSTİŞHÂDIN NAHİV KONULARININ ANLAŞILMASINDAKİ ROLÜ
(ŞERHU İBN 'AKİL ÖRNEĞİ)

tarafından sözü dinlenen, itibar edilen bir zat olarak nitelendirmektedir.⁶⁷ O, kısa bir süreliğine de olsa Mısır kadılığı ve naipliğini yapmıştır.⁶⁸ İbn 'Akîl, hicrî 769 senesinde vefat etmiş,⁶⁹ Kahire'de İmam Şafî'nin kabrine yakın bir yerde defnedilmiştir.⁷⁰

İbn 'Akîl, Alâeddîn Konevî'den (ö. 729/1328) Arap dili ve edebiyatı, tefsir, kelam, mantık, fıkıh, hilâf⁷¹ ve usûl; Hatîb el-Kazvînî'den (ö. 739/1339) belagat; bölgenin meşhur kurrâlarından İbnü's-Sâîğ'den (ö. 725/1325) de kıraat⁷² dersleri almıştır.⁷³ Kaynaklar, İbn 'Akîl'in öğrencilerine yönelik ders halkalarında bütün Kur'ân'ı Kerîm'in tamamını tefsiriyle beraber hatmettiğini de kaydeder.⁷⁴ Onun, İslâm'a hizmet etmiş ve meşhur olmuş pek çok öğrencisi bulunmaktadır.⁷⁵

İbn 'Akîl'in ilmî kişiliği ve bu alandaki üstün kabiliyeti, kaleme aldığı eserlerden de açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu anlamda kaynaklarda İbn 'Akîl'e isnâd edilen pek çok eser zikredilmiştir.⁷⁶ Bunlardan *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik (Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik veya Şerhu İbn 'Akîl)* adlı eser çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır. Bu eser, İbn Mâlik

Vakfi İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/300. Süyûtî ve İbnü'l-Kâdî, İbn 'Akîl'in aslen Hemedânlı olduğunu savunurlar. Bkz. Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2/47; Ebü'l-Abbâs Ahmed İbnü'l-Kâdî, *Dürratü'l-hicâl -Zeylü Vefeyâtü'l-a'yân-*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr, (Kahire: Dâru't-Türâs, ts.), 3/65. Ayrıca "el-Halebî" diye isimlendirildiğini, dolayısıyla aslen Halepli veya Bâsilli olduğunu özellikle vurgulayan müellifler de bulunmaktadır. Bunun için bkz. el-Askalânî, *ed-Düraru'l-kâmine*, 2/267; Muhammed Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv ve târîhu eşheri'n-nuhât*, thk. Ebü Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İsmâil, (y.y.: Mektebetü İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, 2005), 221.

⁶⁷ Askalânî, , *ed-Düraru'l-kâmine*, 2/267-268.

⁶⁸ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/386; Benli, "İbn 'Akîl", 19/300. Söz konusu "azil meselesi" ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Askalânî, *ed-Düraru'l-kâmine*, 2/267; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2/47; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/386.

⁶⁹ İbn Râfi', İbn Akîl'in rabî'u'l-evvelin 13'ünde; başka yerde ise hicrî 762'de vefat ettiği bilgilerin mevcut olduğunu, fakat bu bilgilerin ikisinin de yanlış olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbn Râfi', *el-Vefeyât*, 2/327.

⁷⁰ Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2/47; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/368. Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 221-222.

⁷¹ Hilâf ilmi veya hilâfiyyât; bazı dini ilimlere, özellikle fıkıh konularına uyarlanmış cedel tekniğini ve fıkıh mezhepleri arasındaki ihtilafları konu edinen ilim dalını ifade eder. Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Pasifik Ofset, 2013), 198.

⁷² İbn Hacer, bunun 'aşere değil de kıraat-i seb'a olduğunu zikreder. Bkz. Askalânî, , *ed-Düraru'l-kâmine*, 2/268; ayrıca bkz. Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/386.

⁷³ Bu konuda Safedî, *el-Vâfi* adlı eserinde; İbn 'Akîl'in ilim tahsil ederken okumuş olduğu eserlerin isimlerine, hangi eseri hangi hocada okuduğuna; bir hocada bir kitabın hangi babından hangi babına kadar okuduğuna varıncaya kadar detaylı bir bilgi sunmuştur. Teferruatlı bilgi için bkz. Safedî, *el-Vâfi*, 17/132-134.

⁷⁴ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/368; Askalânî, *ed-Düraru'l-kâmine*, 2/268.

⁷⁵ Öğrencileri arasında şu isimler sayılabilir: Damadî Şeyhü'l-İslâm Sirâcüddin Ömer b. Raslan el-Bulkînî (ö. 805/1403), torunları Kâdilkudât Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ömer el-Bulkînî (ö. 824/1421), Bedruddîn Muhammed b. Ömer el-Bulkînî (ö. ?), Veliyyüddîn el-İrâkî (ö. 826/1423), Cemalüddîn b. Zahîre (ö. 817/1414). Bkz. İbnü'l-Kâdî, *Dürratü'l-hicâl*, 3/66; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2/48; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/369.

⁷⁶ İbn 'Akîl'e ait diğer eserler için bkz. Safedî, *el-Vâfi*, 17/133; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 1/467; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Ğayetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, thk. G. Bergstrasser, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2006), 1/383; Benli, "İbn 'Akîl", 19/301; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/467.

et-Tâî'nin (ö. 672/1274) *el-Hulâsa* veya *el-Elfiyye* adlarıyla tanınan manzum eserinin şerhi olup birçok baskısı yapılmıştır.⁷⁷ Söz konusu eserin *el-Elfiyye* şerhleri arasında en kolay ve öğrenciler için en istifadeli şerh olduğu⁷⁸ ve üzerinde pek çok çalışma yapıldığı kaydedilmektedir.⁷⁹ Çalışmamızda da adı geçen meşhur eserdeki nahiv konularında istişhâd edilen kıraat farklılıklarının Arap gramerine etkisi araştırılmıştır.

3. Şerhu İbn 'Akîl de Nahiv Kaideleri İçin İstişhâd Edilen Örnek Kıraatler

Bu bölümde Şerhu İbn 'Akîl'deki gramer konularına istişhâd olarak getirilen kıraat farklılıklarına yer verilirken öte yandan bu işlemin yukarıdaki mevzu bahis ihtimamın bir yansıması olacak şekilde sunulmasına dikkat edilmiştir. Dolayısıyla mezkûr eserde istişhâd edilen kıraat farklılıklarının analizi bu çerçevede dikkatlere sunulmaya çalışılmıştır. Ayrıca söz konusu şerhte aktarılan tüm kıraatleri analiz etmekten ziyade sahîh diye nitelenen 'aşere kıraati ile bunların dışında kalıp şâz diye nitelenen sair kıraat vecihlerinden öne çıkanlara odaklanılmıştır. Bununla birlikte genel olarak İslâm dünyasında İmâm Âsım'ın (ö. 127/745) Hafs (ö. 180/796) rivâyeti dışındakilerin -iki kıraat hariç- pek tercih edilmediği bilinen bir vakiydir.⁸⁰ Zaten çalıştığımız eserin müellifi İbn 'Akîl'in de yoğun olarak Âsım'ın kıraati ile istişhâd edip onun dışında kalan vecihleri sayılı yerlerde kullanmasının bunun açık bir göstergesi olduğunu düşünmekteyiz. Dolayısıyla çalışmada, sahîh kıraatler arasından daha çok Âsım kıraatinin dışında kalanlar ele alınmaya gayret gösterilmiştir. Netice olarak bu muvazenede azınlıkta kalan gerek sahîh gerek şâz vecihlerin gramere olan etkileri İbn 'Akîl perspektifiyle tahlil edilirken aynı zamanda onun bu konudaki bakış açısı da analize tabi tutulmuştur.

⁷⁷ Bulak 1251/1835; nşr. Fr. Dietrich, (Leipzig: 1851); (İstanbul: 1293), nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, (Kahire: 1370/1951); Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, (Kahire: 1966-1967); nşr. Muhammed el-Kinâvî-Muhammed Muhammed Halife, (Kahire: 1393/1973); nşr. Muhammed Abdülmün'im Hafacî, (Kahire 1979); nşr. Hannâ el-Fahûrî, (Beyrut ts.); Benli, "İbn 'Akîl", 19/301.

⁷⁸ Benli, "İbn 'Akîl", 19/301.

⁷⁹ Bu çalışmalardan birkaçı şunlardır: M. Muhyiddîn Abdülhamîd, *Mînhatü'l-celil bi tahkiki Şerhi İbn Akil* (Kahire: 1370/1951) adı altında Şerhu İbn 'Akîl üzerine şerh ve haşiye yazmıştır. Âsım Behcet el-Beytâr tarafından yazılan *Adva' alâ Şerhi İbn 'Akîl'i* (Riyâd: 1399/1979); Muhammed Abdülazîz en-Neccâr'a ait *et-Tavzîh ve't-tekmîl li Şerhi İbn 'Akîl'i* (Kahire: 1386/1967); Ahmed b. Muhammed es-Sucâî'nin *Fethu'l-celil 'alâ Şerhi İbn 'Akîl'i* (Bulak: 1270), (Kahire: 1302); Muhammed b. Mustafa el-Hudarî'nin *Hâşiye 'alâ Şerhi İbn 'Akîl'i* (Kahire: 1282, 1287, 1291; İstanbul: 1885). Kâsım Muhammed Ahmed, *İ'râbü'ş-şevâhidi'l-Kur'âniyye ve'l-ehâdîsi'n-nebeviyye fi Şerhi İbn 'Akîl'*inde (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003) mezkûr eserde istişhâd edilen âyet ve hadisleri açıklamıştır. Ayrıca İbn 'Akîl'in şerhi, Fr. Dieterici (Leipzig: 1852) tarafından Almanca'ya çevrilerek asıl metniyle birlikte yayımlanmıştır. Bkz. Benli, "İbn 'Akîl", 19/301.

⁸⁰ Günümüzde üç rivâyet okunmakta olup bunlar; Nâfi'den Verş, Ebû 'Amr'dan Sûsî ve Âsım'dan Hafs'ın rivâyetleridir. Bu üç rivâyet İslâm beldelerinde yeterince şöhrate kavuşarak sadece onlar tercih edilir hale gelmiştir. Bkz. Esat Şahin, *İnişinden İtibaren Kıraatlar ve Bunların Tahlili*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 124.

KIRAATLERLE İSTİŞHÂDIN NAHİV KONULARININ ANLAŞILMASINDAKİ ROLÜ
(ŞERHU İBN 'AKİL ÖRNEĞİ)

3.1. Sahîh Kıraatlerle İstişhâd

İbn 'Akîl'in istişhâd ettiği kıraatlere bakıldığında genel anlamda 'aşere imamlarının okuyuşlarını tercih ettiği görülmektedir. Aşağıda örnek olarak sunulan kıraatler de bu bağlamda ele alınan sahih kıraatler arasından ve gramere etkisi açıkça görülenlerden seçilmiştir. Bir sonraki başlıkta ise bu kıraatlerin dışında kalan ve tarihte şâz diye nitelenen kıraatlere yer verilmiştir.

1. Örnek

İbn 'Akîl'in de ifade ettiği gibi ism-i mevsûllerden biri olan "الَّذِي"nin müennesi "الَّتِي" gelmektedir. Ona göre ellezî (الَّذِي) ism-i mevsûlünü tesniye kalıbına sokmak için; ref halinde yâ (ي) harfi düşürülüp yerine elif (ل) getirilir. Dolayısıyla söz konusu sözcük "الَّذَانِ" olur. Nasb ve cer hallerinde ise yâ üzerine bırakılır ki bu durumda "الَّذَيْنِ" olur. Fakat sahih kıraate göre hazfedilen yâ (ي)'ya ivaz olmak üzere sondaki nûn şeddenerek "الَّذَانِ" şeklinde okunur.⁸¹ Bunun delili şu kıraattir: "وَالَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُّوهُمَا"⁸² "Sizlerden fuhuş (zina) yapanların her ikisini de incitip kınayın."⁸³ Kıraat eserlerinde Âsım kıraatine göre nûnun şeddesiz, İbn Kesîr'e (ö. 120/738) göre ise şeddeli okunduğu bilgisine yer verilmektedir.⁸⁴ Bununla beraber sahih kıraatten biri olan İbn Kesîr'in okuyuşunun, istişhâd edilen konuyla alakalı sağlam bir hüccet olduğunu,⁸⁵ Kur'ân-ı Kerîm'in dışında ise söz konusu tesniyelerin genelde İmam Âsım'ın okuduğu şekliyle, yani nûnun şeddesiz okunması ile şöhret bulduğunu gerek klasik gerekse günümüzdeki eserlerde müşahade etmekteyiz.⁸⁶ Dolayısıyla İbn 'Akîl, burada İbn Kesîr'in kıraatine işaret etmiş ve nûnun şeddesinin hazfedilen "yâ" harfinin yerine geçtiğini belirtmiştir.⁸⁷ Aynı şekilde "رَبَّنَا (...)"⁸⁸ "Rabbimiz! Cinlerden ve insanlardan bizi

⁸¹ Bahâüddîn Abdullah İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 1/141.

⁸² Nisâ: 4/16.

⁸³ Komisyon, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 79.

⁸⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/186, 187; Abdülfettâh Pâlûvî, *Zübdetü'l-'irfân*, (Üsküdar: Âsitâne, ts.), 46.

⁸⁵ Tesniye nûnunun şeddesi ile alakalı detay için bkz. Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *'ilelü't-tesniye*, thk. Sabîh et-Temîmî, (Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.s.), 73.

⁸⁶ Örnek olarak bkz. Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî, *el-Cümel fi'n-nahv*, thk. Fahrüddîn Kabâve, (y.y.: b.y., 1995), 183; Mustafa b. Muhammed Selîm el-Galâyîni, *Câmi'u'd-dürûsi'l-'Arabiyye*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1993), 1/130.

⁸⁷ İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 1/141.

⁸⁸ Fussilet, 41/29.

saptıranları bize göster (...).”⁸⁹ ayetinde geçen “أَلَّذِينَ” ifadesinde Âsım kıraatine göre nûn şeddesiz okunurken İbn Kesîr’e göre ise nûn, müşedded olarak “أَلَّذِينَ” diye kıraat edilir.⁹⁰

2. Örnek

Muhaffef olan en’in (أَنْ) haberi mutasarrıf bir fiil cümlesi olup duâ kabilinden olursa bu takdirde İbn Mâlik ve İbn ‘Akîl’e göre fâsıla gerekmemektedir.⁹¹ Şu âyette olduğu gibi: “وَالْخَامِسَةَ أَنْ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ”⁹² “Beşinci defada da eğer kocası doğru söyleyenlerden ise Allah’ın gazabının kendi üzerine olmasını dilemesi...”⁹³ Âyette altı çizili cümlede bulunan “غَضِبَ” fiili mutasarrıf olup أَنْ’in haberidir, duâ makamında gelen bu cümleyle âmili arasına herhangi bir fâsıla girmemiştir. Burada geçen أَنْ’yi muhaffef olarak (أَنْ) okuyan İmâm Nâfi’e (ö. 169/785) göre takdir böyle olur. Ayrıca bu kıraatte “غَضِبَ” kelimesi, “dât”ın kesrası ile fiile dönüşür, “الله” lafzı da merfû olarak fâil olur. Ya’kûb el-Hadramî’nin (ö. 205/821) okuduğu diğer bir kıraatte ise “غَضِبُ اللهُ” şeklinde, yani bâ’nın zammesi ve lafzatullahın muzâfun ileyh olarak mecrûr okunmasıyla olur ki “غَضِبَ” kelimesi bu durumda masdar olur.⁹⁴ Bu iki kıraatte de “وَالْخَامِسَةَ” kelimesi merfû okunmuştur. İmâm Âsım’ın da aralarında bulunduğu bu iki kıraat dışında kalan okuyuşta ise âyet, “وَالْخَامِسَةَ أَنْ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهَا”⁹⁵ şeklinde malum vechiyle okunur.

3. Örnek

Zanne “ظَنَّ” fiilinin ‘töhmət’ (vehim) mânasında kullanıldığına dair İbn ‘Akîl şu âyetle istişhâdda bulunmaktadır: “وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ”⁹⁶ “O, gayb hakkında cimri değildir.”⁹⁷ Kıraat imamlarından İbn Kesîr, Ebû ‘Amr (ö. 154/771), Kisâî (ö. 189/805) ve Ya’kûb’un râvilerinden Ruveys (ö. 238/852), âyette geçen “ضَنِينٍ” kelimesini “ظَنِينٍ” olarak okurlar. Geri kalan İmamlar ise malum olan vech ile okumuştur.⁹⁸ İkisi de sahîh kıraattir. Birinci kıraat esas alınırsa âyette geçen “ظَنِينٍ” kelimesi “مَتَّهَمٌ” mânasında olup bir mef’ûl alır. İbn

⁸⁹ Komisyon, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, 478.

⁹⁰ İbn Mücâhid, *Kitabü’s-seb’a*, 229, 87; Pâlûvî, *Zübde*, 121; Galâyînî, *Câmi’u’l-dürûs*, 1/130.

⁹¹ İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, 1/386.

⁹² Nûr, 24/8-9.

⁹³ Komisyon, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, 349.

⁹⁴ Abdüllatîf el-Hatîb, *Mu’cemü’l-Kırâât*, (Dimaşk: Dâru Sa’duddîn, 2002), 6/233.

⁹⁵ İbn Mücâhid, *Kitabü’s-seb’a*, 453; Pâlûvî, *Zübde*, 98.

⁹⁶ Tekvîr, 81/24.

⁹⁷ Komisyon, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, 586.

⁹⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/298; Pâlûvî, *Zübde*, 142-143.

KIRAATLERLE İSTİŞHÂDIN NAHİV KONULARININ ANLAŞILMASINDAKİ ROLÜ
(ŞERHU İBN 'AKİL ÖRNEĞİ)

'Akîl'in de bu kıraatle istişhâd ettiği görülmektedir.⁹⁹ Önemli tefsirlerden biri sayılan *Bezvâvî*'ye bakılırsa orada İmâm Âsım ve ona paralellik arzeden imamların okuyuşu olan "صَنِين" kıraati esas alınmış olup tefsirinde; "صَنَّ" kökünden türetildiği, bunun da "cimrilik etmez", yani "talim ve tebliğde cimrilik etmez" mânasına geldiği şeklindeki bir yaklaşımın kaydedildiği görülür.¹⁰⁰

4. Örnek

Kîle (قِيلَ) ve Gîda (غِيضٌ)'da işmâm yapılmaktadır. İbn 'Akîl, meçhul sığalı, sülâsî, 'aynü'l-fiil'i mu'tel (ecvef) olan bir fiilin fâu'l-fiilinin üç vecih ile okunabildiğini zikretmiştir.¹⁰¹ Bunlar sırasıyla şunlardır: ihlâsul-kesr (hâlis kesra ile okuma/بِعَ ، قِيلَ gibi), ihlâsu'd-damm (hâlis zamme ile okuma/بُوعَ ، قُولَ gibi), işmâm (fâ'nın harekesini zamme ile kesra arası bir şekilde okumak).¹⁰² İbn 'Akîl'e göre işmâm, sadece telaffuz esnasında ortaya çıkabilir, yazıya aktarılamaz.¹⁰³ Bu bağlamda İbn 'Akîl, Kur'ân-ı Kerîm kıraatleri arasında işmâm ile okunan bazı kelimelerin olduğunu, konuya uygun olarak da şu âyetin şâhid olabileceğini zikreder: "وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَفْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ" ¹⁰⁴ "Ey yeryüzü! Yut suyunu. Ey gök! Tut suyunu" denildi. Su çekildi, iş bitirildi. Gemi de Cûdî'ye oturdu ve "Zalimler topluluğu, Allah'ın rahmetinden uzak olsun!" denildi."¹⁰⁵ Âyette mezkûr olan "قِيلَ" ve "غِيضَ" kelimeleri işmâm ile okunmuştur. Bu, yazıda belli olmayıp telaffuzda belirginleşen bir okuyuştur.¹⁰⁶ Ayrıca bu gibi kelimelerde Yûsuf sûresinin 11. âyetinin haricinde İmâm Âsım'ın kıraatine göre işmâm yapılmadığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁷ Fakat işmâmın uygulama boyutunu iyi kavrayabilmek için bir fem-i muhsinden¹⁰⁸ bu vechin okunuşunu öğrenmek gerekir.

⁹⁹ İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 2/52.

¹⁰⁰ Muhammed b. Muslihiddîn Şeyhzâde, *Hâşiyetu Şeyhzâde 'alâ tefsîri'l-Kâdi'l-Beydâvî*, (İstanbul: Hakikât Kitabevi, 1991), 4/533.

¹⁰¹ İbn 'Akîl, 1/502.

¹⁰² İşmâm: lügatte, "koklatmak" mânasına gelir. İstilahta ise "Sükûndan sonra damme harekeye işaret ederek dudakların ileriye doğru toplanmasıdır" şeklinde tarif edilir. Bkz. İsmail Karaçam, *Kur'ânı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, (İstanbul: Lord Matbaacılık, 2009), 270.

¹⁰³ İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 1/505.

¹⁰⁴ Hûd, 11/44

¹⁰⁵ Komisyon, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 225.

¹⁰⁶ Kâsım Muhammed Ahmed, *İ'râbü's-şevâhidil-Kur'âniyye ve'l-ehâdisi'n-nebeviyye fi Şerhi İbn 'Akîl*. (Beirut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003), 76.

¹⁰⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/278; Pâlûvî, *Zübde*, 72.

¹⁰⁸ Fetullah Bakırcı, *Kur'ân Kıraatinde Fem-i Muhsin Kavramı*, (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2020), 1-85.

5. Örnek

Meçhul bir fiilden sonra; mef'ûlün bih, mastar, zarf, car ve mecrûr gelirse, Basralılar - Ahfeş (ö. 215/830 [?]) hariç- hazfedilen fâilin yerine mef'ûlün bih'in geçmesi gerektiği kanaatindedirler. Zira mef'ûlün bih var olduğu sürece başka bir şeyin nâib olması caiz değildir. Bunun aksine vârid olan durumlar ise şâz veya müevveldir. Kûfeliler ise mef'ûlün bih'in varlığına rağmen başkasının da fâilin naibi olabileceği görüşündedirler.¹⁰⁹ Onların delilleri ise Ebû Ca'fer'in (ö. 130/747-48) şu kıraatidir: “قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ”¹¹⁰ “İnananlara söyle, Allah'ın (ceza) günlerinin geleceğini ummayanları (şimdilik) bağışlasınlar ki Allah herhangi bir topluma (kendi) kazandığının karşılığını versin.”¹¹¹ Kûfeliler, kıraat imamlarından Ebû Ca'ferin yücâ (يُجْزَى) kıraatine¹¹² istinaden bu âyette geçen “يُجْزَى” fiili muzârisini ardından gelen “قَوْمًا” kelimesine mef'ûlün bih yapmakta, “بِمَا” câr ve mecrûrunu ise mahallen merfû nâibi fâil kabul etmektedirler. Buna mukabil Basralılar, bu kıraatin şâz olduğunu öne sürerler.¹¹³ Burada normalde sahîh kabul edilen kıraatler arasında sayılan, başka bir ifadeyle aşere imamları arasında yer alan Ebû Ca'fer'in¹¹⁴ okuyuşuna bazılarınca “şâz kıraat” tabirinin kullanılmasının ne denli doğru bir iddia olduğu tartışılabilir.

6. Örnek

İbn Mâlik, hâl cümlesinin, müsbet (başında nefy bulunmayan) muzâri fiil ile başlıyorsa bu durumda vâv harfi ile beraber gelemeyeceğini ve sadece bir zamir olması gerektiğini ifade eder.¹¹⁵ Fâdıl es-Sâmerrâî'ye göre, bu vâvın cümleye kattığı mâna şudur: Vâv harfi ile beraber gelen cümle sonrakiyle musâhaba/eşlik etmesinin bir sağlamasıdır.¹¹⁶ İbn 'Akîl'in zikrettiğine göre İbn Mâlik, başka bir eserinde; tıpkı müsbet muzâri fiil gibi menfî muzâri fiil için de aynı kuralın geçerli olduğunu dile getirmiştir. O, bu kurala aykırı gibi görünen durumları ise mahzûf bir mübtedânın varlığına tevîl edileceğini sözlerine eklemiştir.¹¹⁷ Şu kıraatte olduğu gibi: “وَلَا تَتَّبِعَنَّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ”¹¹⁸ “Öyleyse dürüst olmakta devam edin

¹⁰⁹ İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 1/508-509.

¹¹⁰ Câsiye, 45/14.

¹¹¹ Komisyon, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 499.

¹¹² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/278; Pâlûvî, *Zübde*, 125.

¹¹³ Kâsım, *İ'râbü'ş-şevâhidi'l-Kur'âniyye*, 78.

¹¹⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/139; Karaçam, *Kur'ânı Kerîm'in Faziletleri*, 158.

¹¹⁵ Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik et-Tâî, *Metnü'l-Elfiyye*, (Beyrut: el-Mektebetu's-Şa'beniyye, ts.), 24.

¹¹⁶ Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, (Ummân: Dâru'l-Fikr, 2000), 2/297.

¹¹⁷ İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 1/659.

¹¹⁸ Yûnus, 10/89.

KIRAATLERLE İSTİŞHÂDIN NAHİV KONULARININ ANLAŞILMASINDAKİ ROLÜ
(ŞERHU İBN 'AKİL ÖRNEĞİ)

ve sakın bilmeyenlerin yolunda gitmeyin” dedi.”¹¹⁹ Âyette mezkûr “وَلَا تَتَّبِعَانَّ” kelimesinin sonundaki nûn, ‘aşere imamlarından İbn Âmir’in ravisi İbn Zekvân’a (ö. 242/857) göre muhaffef okunur.¹²⁰ Bu kelime menfî bir muzâri fiil olup vâv ile gelmiş, fakat hâl cümlesi olmamıştır. Fiilden önce bir mübtedânın mahzûf olduğunu zikreden İbn ‘Akîl, âyetin takdirini ise “وَأَنْتُمْ لَا تَتَّبِعَانَّ” şeklinde yapmaktadır.¹²¹

7. Örnek

İbn Mâlik, *el-Elfiyye*’inde; fiile benzeyen muzâf ile muzâfun ileyh arasına muzâfın nasb ettiği bir şeyin fâsıla olarak girebileceğini belirtir.¹²² İbn ‘Akîl, bu fâsılanın; mef’ûl, zarf veya şibih zarf olabileceğini zikreder. O, mef’ûl için şu iki kıraatle istişhâd eder.¹²³ “وَكَذَلِكَ”
زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ¹²⁴ “Yine, Allah’a ortak koşanların çoğuna, koştukları ortaklar, çocuklarını öldürmelerini güzel gösterdi.”¹²⁵ “فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفًا وَعْدِهِ”
رُسُلَهُ¹²⁶ “Sakın Allah’ın, peygamberlerine verdiği sözden cayacağını sanma!”¹²⁷ İlk âyette geçen “قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ” kelimesi kırâat-i seb’a İmamlarından İbn Âmir’in okuyuşuyla “قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ” şeklindedir. Bu durumda ‘katlü’ kelimesi zammeli, ‘evlâd’ kelimesi fethalı, ‘şürekâ’ kelimesi de kesralı okunur.¹²⁸ Bu kıraate göre muzâf olan “قَتَلَ” ile muzâfun ileyh olan “شُرَكَائِهِمْ” arasına muzâfın mef’ûlu olan “أَوْلَادَهُمْ” kelimesi fâsıla olarak girmiştir.

Bazı araştırmacılar, burada musannifin bu kıraatle istişhâdda bulunmasını hatalı bulmuşlardır. Şöyle ki onlar, yukarıdaki durumun ancak şiir zaruretinde meydana gelebileceğini, âyetle bunu isitşhad etmenin câiz olmadığını iddia eder.¹²⁹ Ancak doğrusu, Hz. Rasûlüllah’tan günümüze kadar intikal eden ‘aşere kıraati gibi sahîh okuyuşlarla istişhâdda bulunmanın câiz oluşuyla alakalı şüphe bulunmamaktadır.

¹¹⁹ Komisyon, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, 218.

¹²⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/210; Pâlûvî, *Zübde*, 29.

¹²¹ İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, 1/660.

¹²² İbn Mâlik, *el-Elfiyye*, 28.

¹²³ İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, 2/80-82.

¹²⁴ En’âm, 6/136.

¹²⁵ Komisyon, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, 144.

¹²⁶ İbrâhîm, 14/47.

¹²⁷ Komisyon, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, 260.

¹²⁸ İbn Mücâhid, *Kitabü’s-seb’a*, 270; Pâlûvî, *Zübde*, 57.

¹²⁹ Kâsım, *İ’râbü’ş-şevâhidil-Kur’âniyye*, 123.

İkinci âyette ise istişhâd noktası, İbn ‘Akîl’in de ifade ettiği gibi seleften bir kısım kurrânın okuyuş şekli olan “مُخْلِيفٌ وَعَدَةٌ رُسُلِهِ” kıraatidir. Burada mef’ûl olan “وَعَدَةٌ” kelimesi, muzâf ile muzâfun ileyh arasında fâsıla olarak girmiştir. Fakat bu vechin sahîh kıraatler arasında yer almadığı anlaşılmaktadır.¹³⁰

8. Örnek

İsmin mecrûr bir zamire atfedilmesi konusunda İbn Mâlik, nahiv konusunda cumhûrun; bir isim, harf-i cer ile mecrûr olmuş bir zamire atfedilmesi durumunda o harf-i cerrin tekrarının gerektiği görüşünde birleştiklerini, fakat kendi kanaatinin bu yönde olmadığını; zira sema’ yoluyla nesir ve nazımlarda, zamire atfedildiği halde zamirin iadesinin gerçekleşmediği isimlerin bulunduğunu kaydeder.¹³¹ İbn ‘Akîl, yukarıdaki satırlara yakın bir şerh yaptıktan sonra, İbn Mâlik’in söz konusu görüşünü destekleyen şu kıraati delil getirir: “وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ”¹³² “Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah’a karşı gelmekten ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının.”¹³³ Hamza b. Habîb’in (ö. 156/773) kıraatine göre âyette geçen “وَالْأَرْحَامَ” kelimesi, “بِهِ” nin mecrûruna atfedilerek mecrûr okunur.¹³⁴ İbn ‘Akîl de bu okuyuşla; “وَالْأَرْحَامَ” isminin بِهِ’de bulunan zamire atfedildiği halde bâ (ب) harf-i cerrinin iade etmediğine dair istişhâdda bulunarak İbn Mâlik’in görüşünü desteklemiştir.¹³⁵

9. Örnek

Cevab-ı şarttan sonra gelen gelen fiil konusunda İbn ‘Akîl, aşağıdaki âyette geçen “فَيَغْفِرُ” fiilinin üç vecihle (ref’, nasb, cer) okumanın câiz olduğunu ifade etmektedir: “وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ”¹³⁶ “İçinizdekini açığa vursanız da, gizleseniz de Allah sizi, onunla sorguya çeker de dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder.”¹³⁷ Burada şart edatı olan إِنَّ’ın cevabı, “يُحَاسِبْكُمْ” cümlesidir. Bu cümleden sonra başında “فَا” harfi bulunan “يَغْفِرُ” fiili muzârisi gelmektedir. İbn ‘Akîl, bu fiili ref’, nasb ve cezimle okumanın caiz olduğunu belirtmiştir.¹³⁸ Burada şunu belirtmekte fayda vardır:

¹³⁰ Ebü'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin el-'Ukberî, *İrâbü'l-kirââtî's-şevâz*, thk. Muhammed es-Seyyid Ahmed Azzûz, (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1996), 2/739; Pâlüvî, *Zübde*, 77-78.

¹³¹ İbn Mâlik, *el-Elfiyye*, 37.

¹³² Nisâ, 4/1.

¹³³ Komisyon, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 76.

¹³⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/186; Pâlüvî, *Zübde*, 45.

¹³⁵ İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, 2/240.

¹³⁶ Bakara, 2/284.

¹³⁷ Komisyon, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 48.

¹³⁸ İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, 2/377.

KIRAATLERLE İSTİŞHÂDIN NAHİV KONULARININ ANLAŞILMASINDAKİ ROLÜ
(ŞERHU İBN 'AKİL ÖRNEĞİ)

İbn 'Akîl'in ifade ettiği bu üç vecih hakkında aslında 'aşere imamlarının sadece iki vecih ile okuduğunu anlamaktayız. Bunlar: ref' ve cezimdir. Ref' ile kıraat eden imamlar; Âsım ve İbn Âmir olup cezim kıraatında bulunanlar ise Nâfi', İbn Kesîr, Ebû 'Amr, Hamza, Kisâî, Halef'tir (ö. 229/844).¹³⁹ Nasb kıraatinin ise sahihin dışında kalıp şâz diye tesmiye edilen kıraatlerden olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴⁰ Bu arada sahîh kıraatlerden biri olan ref' okuyuşunda "... وَيُعَذِّبُ مَنْ ..." cümlesinin "يَغْفِرُ" fiiline atfedilmesi hasebiyle onun hükmünü alacağı ifade edilmelidir. Bu bağlamda mezkûr yeri belirtildiği üzere kıraat eden imamların okuyuşlarıyla ve sondaki "ب" harfinin "م"e idğâmı gibi konuların farklılık arzettiğini söyleyebiliriz.

10. Örnek

İbn 'Akîl'e göre yüz (مائة) ve bin (ألف) ism-i adedleri izafe edilmesi gereken rakamlardandır. Bunlar, "عِنْدِي مِائَةٌ رَجُلٍ وَ أَلْفٌ دِرْهَمٍ" örneğinde olduğu gibi ancak müfrede izafe edilirler. Bununla beraber aşağıdaki sahîh kıraatte görüleceği üzere, çoğula izafe edilmesi de kullanımları arasında kabul edilmiştir:¹⁴¹ "وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ" "¹⁴² "Onlar mağaralarında üç yüz yıl kaldılar. Buna dokuz daha eklediler."¹⁴³ Yüz (مائة) ism-i adedinin, normal şartlarda müfrede izafe edilmesi kıyasın gereğidir. Fakat kırâat-i seb'a imamlarından Hamza ve Kisâî; kırâat-i 'aşereden de Halef'in okuyuşu olan izafeli kıraatta "مائة" sayısı çoğul olan "سِنِينَ" kelimesine izafe edilmiştir. Bu kıraate göre âyet şöyle okunur: "وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ". Ancak bu sayıların söz konusu izafe türü, az rastlanılan bir durumdur.¹⁴⁴ Bu arada Zemahşerî (ö. 538/1144) aynı kıraati aktarmakla beraber şu kısa bilgiye de yer verir: "ثَلَاثِمِائَةٍ سِنِينَ" olarak izafeli şekilde de okunabilir. Zira bu okuyuş tarzında temyîz olan "sinîne" ifadesi cem' olup, müfredin yerine kaim etmiş olur."¹⁴⁵

11. Örnek

İbn 'Akîl, "يَقْرُونَ" olan muzâri fiille "يَقْرُونَ"; "اَقْرُونَ" olan emir fiili, "قَرْنَ" diye okunacağını ifade etmektedir. O, buna, şu âyette geçen emir fiilini örnek gösterir: "وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ"¹⁴⁶

¹³⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/178; Pâlûvî, *Zübde*, 39.

¹⁴⁰ 'Ukberî, *İ'râbü'l-kırâati's-sevâzz*, 1/296; Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, 1/430.

¹⁴¹ İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 2/407.

¹⁴² *Kehf*, 18/25.

¹⁴³ Komisyon, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 295.

¹⁴⁴ İbn Mücâhid, *Kitabü's-seb'a*, 389, 390; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/233; Pâlûvî, *Zübde*, 84.

¹⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/652.

¹⁴⁶ *Ahzâb*, 33/33.

“Evlerinizde oturun.”¹⁴⁷ İmâm Nâfi’, Âsım ve Ebû Ca’fer’in kıraati olan “قَرَنَ”, fethayla okunur, geri kalan imamlar kâfin kesrasıyla okuyup “قَرَنَ” diye kıraat etmişlerdir.¹⁴⁸ İlk kıraate göre kelimenin aslı, “اَقْرَزَنَ” şeklinde olup “يَقْرُزُ” mânasında olan “قَرَزَ/يَقْرُزُ” fiilinden gelir. Ardından ‘aynü’l-fiil olan birinci ر’ın harekesi fâu’l-fiile, yani ق’a verilir “قَرَزَنَ” olur. Yine harekesiz kalan birinci “ر” tahfif amaçlı hafzedilir, geriye “قَرَنَ” kalır. Bu durumun nadir olduğunu belirten İbn ‘Akîl, bunun nakl, kalb vs. durumlarda ‘aynü’l-fiilin meksûr olması halinde gerçekleşeceğini zikreder.¹⁴⁹

3.2. Şâz Kıraatlerle İstişhâd

Yukarıda serdedilen örneklerin kırâat-i ‘aşereden seçildiği daha önce ifade edilmişti. Şimdi ise söz konusu kıraatlerin dışında kalıp tarihte genelde “şâz” diye isimlendirilen kıraatlerin nahiv konularının anlaşılmasında istişhâd edilmelerine değinilecektir.

1. Örnek

İbn ‘Akîl’in “أَيُّ” ile ilgili dikkat çektiği husus, Araplar’ın bu isme mutlak olarak irâb vermiş olmalarıdır. Yani bu ifade izafe edilse ve sadr-ı sılası hafzedilse bile onun mebnî olmasına imkân tanınmamasıdır. O halde; ref’ halinde zamme (أَيُّ), nasb halinde fetha (أَيْ), cer halinde de kesra (أَيِّ) üzere murab olur. İbn ‘Akîl de “ثُمَّ لَنْتَرَعَنَّ مِنْ كُلِّ شَيْعَةٍ أَيْهُمُ”¹⁵⁰ “Sonra her milletten, rahmân olan Allah’a en çok âsi olanlar hangileri ise çekip ayıracağız.”¹⁵¹ (eyyehüm) şeklinde sahîh olmayan bir kıraati¹⁵² bu minvalde ele aldığı görülmektedir.¹⁵³ Böylece o, mef’ûl makamında bulunması sebebiyle “أَيْهُمُ” kelimesinin fetha üzere okunduğuna işaret etmiş, sahîh kabul edilmeyen bir vecihle istişhâd etmiştir.

2. Örnek

İbn ‘Akîl, cezm konusunda Sıbeveyhi ve ona tabi olanların şu görüşünü paylaşır: Cezmedilen fiilin sonunda sâkin bir nûn kalırsa o nûn düşmez. Örneğin: “لَمْ يَكُ الرَّجُلُ قَائِمًا” şeklinde bir cümle kurulamaz. Fakat o, dilcilerden Yûnus b. Habîb’in (ö. 182/798) şu

¹⁴⁷ Komisyon, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, 421.

¹⁴⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/261; Pâlûvî, *Zübde*, 111.

¹⁴⁹ İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, 2/585.

¹⁵⁰ Meryem, 19/69.

¹⁵¹ Komisyon, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, 309.

¹⁵² Bkz. Celalüddîn es-Süyyûtî, *el-Behcetü’l-mardıyye*, (Kahire: Dâru’s-Selâm, 2000), 105; ‘Ukberî, *İrâbü’l-kirâati’ş-şevâzz*, 2/54-55; Muhammed b. Alî b. Abdillâh eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1993), 3/406; Hatîb, *Mu’cemü’l-Kırâât*, 1/430.

¹⁵³ İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, 1/165.

KIRAATLERLE İSTİŞHÂDIN NAHİV KONULARININ ANLAŞILMASINDAKİ ROLÜ
(ŞERHU İBN 'AKİL ÖRNEĞİ)

şâz kıraatle istişhâd ederek buna cevaz verdiğini belirtir:¹⁵⁴ “ لَمْ يَكُنْ (لَمْ يَكُ) الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ ”¹⁵⁵ “*Kitap ehlinde inkâr edenlerle Allah'a ortak koşanlar, kendilerine apaçık delil gelinceye kadar (küfürden) ayrılacak değillerdi.*”¹⁵⁶ Yukarıdaki âyetle ilgili Yûnus b. Habîb'in, iddiasını “...لَمْ يَكُ الَّذِينَ كَفَرُوا...” şeklinde bir kıraate dayandırdığı, bu kıraatin ise sahih kategorisinde yer almadığı anlaşılmaktadır.¹⁵⁷ Fakat yukarıda zikredilen kural (cezmlı olan fiilin sakın bir harf ile karşılaşması durumu...) gereği, burada “يَكُنْ” fiilinin sonunda bulunan nûnun hafzedilmemesi gerekirdi. Kâne “كَانَ” fiilinin muzârîsi eğer harekeli bir harfe uğrarsa bu durumda müteharrik olan şey ya muttasıl bir zamir veya onun dışında başka şey olur. Eğer muttasıl zamire uğrarsa, âlimlerin ittifakıyla sondaki nûn hafzedilmez. Fakat onun dışında bir şey olursa hafz de caiz olur. İbn 'Akîl bu açıklamadan sonra İbn Mâlik'in bu konuda “كَانَ” fiilinin tâmmе veya nakıs olması arasında bir fark gözetmediğini vurgulamıştır.¹⁵⁸ Ayrıca İbn 'Akîl, İbn Mâlik'in böyle bir farkı gözetmemesini haklı gösterme gayretiyle şu kıraat ile istişhâdda bulunur: “وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً (حَسَنَةً) يُضَاعَفُهَا”¹⁵⁹ “(Yapılan) çok küçük bir iyilik de olsa onun sevabını kat kat arttırır.”¹⁶⁰ İbn 'Akîl, “تَكُنْ” da bulunan nûnun burada hafzedildiğini ve âyetin sahih kıraate göre “حَسَنَةً”¹⁶¹ (Hasenetün) şeklinde yani merfû okunduğunu belirtmiştir. O, “تَكُ” fiilinin burada meczûm olup, arkasından harekeli bir harf geldiğini ve bu kıraate istinaden mezkûr fiilin tâmmе şeklinde söz konusu olacağını vurgulamak istemiştir. Neticede ardından gelen “حَسَنَةً” sözcüğü, merfû' olup ona fâil olmuştur.¹⁶²

3. Örnek

Basralıların çoğu ve Kûfelilerden Ferrrâ (ö. 207/822) gibi âlimler nefiy anlamı taşıyan in (نُ) harfinin hiçbir şekilde amel etmeyeceği görüşünü savunurlar. Buna mukabil Ferrrâ dışındaki Kûfeliler ve Basralı Müberred, İbn Serrâc (ö. 316/929), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) ve İbn Cinnî bu harfin “لَيْسَ” gibi amel ettiği görüşündedirler. Bu bilgileri aktaran İbn 'Akîl, İbn Mâlik'in de söz konusu harfin “amel ettiği” görüşünü benimsediğini

¹⁵⁴ İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 1/300.

¹⁵⁵ Beyyine, 98/1.

¹⁵⁶ Komisyon, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 598.

¹⁵⁷ Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, 10/523; Sahîh kırâat için ayrıca bkz. Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/579; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfu fudelâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-arba'ate 'aşer*, thk. Enes Mehera, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 593.

¹⁵⁸ İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 1/300.

¹⁵⁹ Nisâ, 4/40.

¹⁶⁰ Komisyon, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 84.

¹⁶¹ Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/249.

¹⁶² İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 1/300.

belirtmektedir.¹⁶³ Bu bağlamda İbn Cinnî, *el-Muhteseb* adlı eserinde Sa'îd b. Cübeyr'den (ö. 94/713 [?]) rivâyet edilen bir kıraate istinaden in harfinin amel ettiğine dair şu âyeti aktarır:¹⁶⁴ “إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ”¹⁶⁵ “Allah'ı bırakıp tapındıklarınızın hepsi sizin gibi (yaratılmış) kullardır.”¹⁶⁶ Zemahşerî bu konuda şöyle der: Sa'îd b. Cübeyr'in kıraatine göre âyette geçen “إِنَّ”, “إِنْ” olarak okunurken “عِبَادٌ” kelimesi de mansûb okunup “عِبَادًا” şeklinde irâb alır. Dolayısıyla “إِنْ” harfi, burada مَ'nın amelini yapar ve “الَّذِينَ” ism-i mevsûlî ona isim “عِبَادًا” de ona haber olur. O halde mâna şöyle olur, “Allah'ı bırakıp kendilerine ibadet ettiklerinizin hepsi sizin gibi kullar değildir.”¹⁶⁷ İbn 'Akîl de burada “إِنْ” harfinin “لَيْسَ” gibi amel ettiği görüşünü benimsektedir. Zira o, semâ' yoluyla buna delil olabilecek şiirler serdetmekte ve bu harfin isim ve haberinin nekra olmasının zorunlu olmadığına işaret ederek mezkûr harfin amel etmesi durumunu hüccetlendirmeye çalışmaktadır.¹⁶⁸

4. Örnek

İbn 'Akîl, ibtidâ lâmi'nin إِنْ'den başka diğer harflerin haberlerinde gelmeyeceğini, ancak Kûfelilere göre لَكِنَّ'nin,¹⁶⁹ Müberred'e göre de fethalı olan اَنَّ'nin haberinde gelebileceğini nakletmiştir.¹⁷⁰ İbn 'Akîl, enne (أَنَّ)'nin haberinde lâm'ın geldiğine dair şu şâz kıraatle istişhâd etmektedir: “وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ (أَنَّهُمْ) لِيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ”¹⁷¹ “Senden önce gönderdiğimiz bütün peygamberler de şüphesiz, yemek yerlerdi.”¹⁷² Bu âyet, şâz olan kıraate göre “أَنَّهُمْ” (fethalı) okunmuş olup haberinde lâm gelmiştir.¹⁷³ Fakat bu durumda bu lâm'a “muzahleka lâm”¹⁷⁴ denilmez. Zira o takdirde “أَنَّ”nin kesralı okunması

¹⁶³ İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 1/317.

¹⁶⁴ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/270.6

¹⁶⁵ A'râf, 7/194.

¹⁶⁶ Komisyon, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 174.

¹⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/176.

¹⁶⁸ İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 1/317.

¹⁶⁹ İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 1/363.

¹⁷⁰ İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 1/367.

¹⁷¹ Furkân, 25/20.

¹⁷² Komisyon, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 360.

¹⁷³ Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, 6/335.

¹⁷⁴ Lâm-ı muzahleka: Bir cümlede inne (إِنَّ) bulunursa lâm harfi inne'den uzaklaştırılarak onun haberinin başına yazılır ve böylece habere vurgu yapılır. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, 304.

KIRAATLERLE İSTİŞHÂDIN NAHİV KONULARININ ANLAŞILMASINDAKİ ROLÜ
(ŞERHU İBN 'AKİL ÖRNEĞİ)

gerekirdi. O halde bu kiraate göre buradaki lâm, zâiddir. “أَنَّ” ise masdariyye olup takdiri şöyle olur: ¹⁷⁵إِلَّا أَنَّهُمْ يَأْكُلُونَ.

5. Örnek

İbn 'Akîl, muzâfun ileyhin bazen hafzedildiğini ve izâfe edildiği hal üzere bırakıldığını, buna bağlı olarak tenvîninin hafzedildiğini ve bunun da çoğu zaman bazı şartların yerine gelmesine bağlı olduğunu ifade etmektedir. Bu durumun ise çoğunlukla muzâf bir ismin başka bir muzâf isme atfedilmesiyle gerçekleştiğini belirtmektedir. Böylece bu izâfede birinci ismin muzâfun ileyhisinin hazfi ikincisinin delaletiyle anlaşılmalı olmaktadır.¹⁷⁶ Ayrıca o, Müberred'in de bu görüşte olduğunu zikretmektedir.¹⁷⁷ Fakat bazen de yukarıda zikredilen “atıf” olayı gerçekleşmeden muzâfun ileyhin hazfi söz konusu olabileceğini kaydeden İbn 'Akîl, şu şâz kırâatle¹⁷⁸ istişhâdda bulunmaktadır: “فَلَا خَوْفٌ (خَوْفٌ) عَلَيْهِمْ”¹⁷⁹ “(...) sonra da dosdoğru olanlara hiçbir korku yoktur, onlar üzülmecekler de.”¹⁸⁰ Bu kiraate göre muzâf olan “خَوْفٌ” kelimesinin muzâfun ileyhisi mahzûf olup olduğu hal üzere (tenvinsiz/ötre harekesiyle) ibkâ edilmiş ve kendisine herhangi bir isim de atfedilmemiştir. İbn 'Akîl, ayetin takdirini şöyle yapar: فَلَا خَوْفٌ شَيْءٍ عَلَيْهِمْ. Görüldüğü üzere söz konusu takdire göre muzâfun ileyh mahzuftur. Bu arada mezkûr kırâatin sahîh kırâatlerden olmadığını, şâz statüsünde değerlendirildiğini müellifin bizzat kendisi de ifade etmiştir.¹⁸¹

6. Örnek

Yukarıda sözünü ettiğimiz “أَنَّ” ile alakalı; haberinin mutasarrıf bir fiil olmasını ve duâ olmaması durumunda fâsıla olmaksızın, olduğu gibi fiile bitişikliğini kabul edenlerin görüşüne delil olarak İbn 'Akîl, şu âyetle istişhâd eder:¹⁸² “لَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتِمَّ (يَتِمَّ) الرِّضَاعَةَ”¹⁸³ “Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için... (...)”¹⁸⁴ Bu âyette mezkûr “يَتِمُّ” kelimesi mutasarrıf bir fiil olup duâ makamında gelmemesine rağmen fâsılasız ve merfû gelmiştir.

¹⁷⁵ Kâsım, *İ'râbu'ş-şevâhidi'l-Kur'âniyye*, 54.

¹⁷⁶ İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 2/79.

¹⁷⁷ İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 2/80.

¹⁷⁸ Söz konusu kiraatin şâz olduğuna dair bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/274; Hatîb, *Mu'cemü'l-Kirâât*, 8/487.

¹⁷⁹ Ahkâf, 46/13.

¹⁸⁰ Komisyon, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 502.

¹⁸¹ İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 2/80.

¹⁸² İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 1/388-389.

¹⁸³ Bakara, 2/233.

¹⁸⁴ Komisyon, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 36.

Bu görüş, burada geçen “أُن” harfini muhaffefe kabul edenlere göredir. Bu durumda şâz bir kıraat olarak “يَتِيمٌ” fiili merfû okunup en’in haberi yapılır.¹⁸⁵ Ayrıca diğer bir şâz yaklaşımı benimseyenlere göre de “أُن”i nasb edatından kabul etmelerine rağmen “يَتِيمٌ” fiilinin sonu yine merfû okunmuştur.¹⁸⁶ Bu iki kıraat de şâz okuyuşlardır. Burada sahîh olan kıraat ise أُن’in nasb edatı sayılıp ardından gelen fiilin mansûb okunmasıdır.¹⁸⁷

7. Örnek

Hattâ (حَتَّى): İntihâu'l-ğâye (bitiş ve sonuç) için kullanılan bu harf, ancak sonda olan ismi veya sonda olan isme bitişik olanı mecrûr kılar.¹⁸⁸ Ayrıca İbn ‘Akîl’e göre ism-i zâhirin başında gelmesi kıyasî olup zamirde gelmesi şâzdır.¹⁸⁹ Bu kelime, bazen farklı Arap lehçelerinde değişik harflerle telaffuz edilmiştir. Şu âyette olduğu gibi: “إِنَّ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ بِهِ”¹⁹⁰ “Bu, ancak cinnet getirmiş bir adamdır. Öyle ise bir müddet onu gözetleyiniz.”¹⁹¹ Bu harfin, Hüzeyl kabilesi lügatine göre “حَتَّى” yerine “عَتَّى” olarak (ع harfi ile) telaffuz edildiği rivâyet olunmuştur.¹⁹² İbn ‘Akîl, bu meyanda İbn Mes’ûd’un (ö. 32/652-53) da mezkûr şekilde kıraat ettiğine dikkat çekerek onunla istişhâdda bulunmuştur.¹⁹³ Fakat bu vechin sahîh bir kıraat olmadığı ifade edilmelidir.¹⁹⁴ Dolayısıyla İbn ‘Akîl nahvî bir mülahazadan dolayı şâz bir kıraatle istişhâdda bulunmuştur.

8. Örnek

İbn ‘Akîl, hemze-i tesviyelerin¹⁹⁵ bazen hafzedilebildiğini, bu takdirde muttasıla em (أَمْ)’in olduğu hal üzere kalacağını, ancak bunun bir kapalılığa, karışıklığa sebebiyet vermemesi gerektiğini, aksi takdirde caiz olmayacağını belirtirken aynı zamanda İbn Mâlik’in söz konusu hemzelerle ilgili şu beyitlerini de şerh etmiştir:¹⁹⁶

(وَرُبَّمَا أَسْقَطَتِ الْهَمْزَةُ إِنَّ كَانَ خَفَا الْمَغْنَى بِحَدْفِهَا أَمْرًا)

¹⁸⁵ Hatîb, *Mu‘cemü'l-Kırâât*, 1/321.

¹⁸⁶ Kâsım, *İrâbü’ş-şevâhidi’l-Kur’âniyye*, 65.

¹⁸⁷ Pâlûvî, *Zübde*, 35.

¹⁸⁸ Kâsım, *İrâbü’ş-şevâhidi’l-Kur’âniyye*, 99.

¹⁸⁹ İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, 2/11.

¹⁹⁰ Mü’minûn, 23/25.

¹⁹¹ Komisyon, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, 342.

¹⁹² Hatîb, *Mu‘cemü'l-Kırâât*, 6/165.

¹⁹³ İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, 2/12.

¹⁹⁴ Sahîh kıraat için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/246, 247; Pâlûvî, *Zübde*, 96-98.

¹⁹⁵ Eşitleme hemzesi. Bunun için bkz. A. Yaşar Koçak, “Nahivde Hemze”, *Şarkiyat Mecmuası* 0 (2011), 90.

¹⁹⁶ İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, 2/229.

KIRAATLERLE İSTİŞHÂDIN NAHİV KONULARININ ANLAŞILMASINDAKİ ROLÜ
(ŞERHU İBN 'AKİL ÖRNEĞİ)

Beytin anlamı şöyledir: “Hazfleri sebebiyle mânada bir iltibâs (karışıklık) olmuyorsa bazen tesviye/muğniye hemzeleri hafzedilebilir.”¹⁹⁷ O, söz konusu hazfi destekleyen şu âyette vârid olan şâz kıraatle delil getirir: “إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ”¹⁹⁸ “Küfre saplananlara gelince, onları uyarsan da, uyarmasan da, onlar için birdir, inanmazlar.”¹⁹⁹ İbn Muhaysın’ın (ö. 123/741) kıraatine²⁰⁰ göre “ءَأَنذَرْتَهُمْ” cümlesinde bulunan “tesviye hamzesi” hafzedilir ve tek hemzeyle, yani kelimenin aslından olan hemzeyle: “أَنذَرْتَهُمْ” şeklinde okunur.²⁰¹ Bu durumda cümle lafız bakımından inşâî değil artık ihbârîdir, fakat yine de itibar-ı mâna ile istifhâm hemzesi kastedilir. Hafzedilmesinin sebebini, tahfîf olarak değerlendiren araştırmacı Ahmed Kâsım, hemzenin hazfine, “muâdile” (muttasıla) diye tabir edilen em (أَمْ)’in delaletiyle cevaz verildiğini kaydeder.²⁰²

9. Örnek

İbn ‘Akîl, lâte “لَاتٌ”nin leyse “لَيْسٌ”ye benzeyen harflerden biri olduğunu kaydettikten sonra diğer detayları şöyle açıklamaktadır: Bu kelime, nefiy için kullanılan “لَا” ile fethalı te’nîs “ت”sından meydana gelmiştir. Söz konusu kelime ile ilgili cumhûr’un görüşü, “لَيْسٌ” gibi amel etmesidir. Fakat bunun ayırıcı bir özelliği isim ve haberinin bir arada zikredilemez olmasıdır. Zira biri varsa diğeri olmaz. Binaenaleyh, incelemeler sonucunda Arap dilinde daha çok isminin hafzedildiği belirtilmelidir.²⁰³ Buna örnek olarak da o, kelâmların en belîği Kur’ân’dan istişhâd etmektedir: “كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ فَنَادَوا “وَلَاتٌ حِينَ مَنَاصٍ”²⁰⁴ “Biz onlardan önce nice nesilleri helâk ettik. Onlar da feryat ettiler, ama artık kurtuluş zamanı değildi.”²⁰⁵ Zemahşerî, bu âyetin tefsirinde “لَاتٌ” kelimesinde bulunan “ت”nin tenîs ve aynı zamanda te’kîd için olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca o, لَاتٌ’nin sadece “حِينَ” (zaman) zarfına dâhil olduğuna dikkat çekmiştir.²⁰⁶ İbn ‘Akîl, لَاتٌ’nin sadece

¹⁹⁷ İbn Mâlik, *el-Elfiyye*, 37.

¹⁹⁸ Bakara, 2/6.

¹⁹⁹ Komisyon, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, 2.

²⁰⁰ Bilindiği üzere söz konusu İmam sahîh kıraat imamlarından olmayıp kıraati şâz kabul edilmektedir. Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 10. Ayrıca ‘aşere imamlarına ilave edilen başta İbn Muhaysın olmak üzere dört şâz kıraat ile meşhur olmuş kurrâ için bkz. Dimyâtî, *İthâfu fudelâi’l-beşer*, 6.

²⁰¹ Bkz. ‘Ukberî, *İ’râbü’l-kırâati’ş-şevâz*, 1/114-115; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Nasr el-Kirmânî, *Şevâzül-Kırâât*, thk. Şemrân el-Acelî, (Beyrût: Muessesetü’l-Belâg, ts.), 49.

²⁰² Kâsım, *İ’râbü’ş-şevâhidi’l-Kur’âniyye*, 148.

²⁰³ İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, 1/319.

²⁰⁴ Sâd, 38/3.

²⁰⁵ Komisyon, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, 452.

²⁰⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/634.

“حِينَ” zarfında amel ettiği görüşünü savunanlardan birinin de Sîbeveyhi olduğunu zikretmiştir.²⁰⁷ İbn ‘Akîl bu âyeti, لَاتْ’nin isminin mahzûf olduğuna, haberinin bâkî kaldığına şâhid olarak getirmiştir. O, âyetin takdirini de şöyle yapmıştır: “وَلَاتِ الْحَيْنُ حِينَ” مَنَاصٍ. Burada geçen “الْحَيْنُ” sözcüğü, mukadder isim olup ikinci “حِينَ” ise haber olmuştur. Öte yandan şâz olan bir kıraatte “وَلَاتِ حِينَ مَنَاصٍ” ifadesinde yer alan “حِينَ” kelimesi merfû okunmuş ve bu durumda “لَاتْ”nin ismi olmuştur. Haberi de mahzûf olan “لَهُمْ” zarfıdır. Bu durumun takdiri ise şöyle olur: “وَلَاتِ حِينَ مَنَاصٍ لَهُمْ”.²⁰⁸

Sonuç

Arapça’da bir kelime veya cümlenin kullanılmasını veya bir kaidenin sıhhatini naklî bir delille ispat etme işlemine istişhâd, ihticâc veya istidlâl denmiştir. Bu anlamda İslâm âlimleri gramer kurallarının doğruluğunu ispat ve temellendirme sadedinde Kur’ân ayetleri, hadis, Arap şiiri ve Arap’ların fasih rivâyetleriyle istişhâdda bulunmuşlardır. Bunlardan Kur’ân’la yapılan istişhâdı ayrı bir yere koymak gerekir. Zira Kur’ân-ı Kerim Arapça’nın kelime ve cümle yapılarına, gramerine ve edebi sanatlarına tesir etmiştir. Buna ilaveten sahîh kıraatleriyle Kur’ân’ın yüzyıllar boyunca dilin yozlaşmasını önlediği ve zenginleşmesini sağladığı ifade edilmelidir. Söz konusu istişhâdın Kur’ân kıraatleri ve şiirle icra edilmesine kimsenin karşı çıkmadığı, buna mukabil ilk dilcilerin hadislerle daha az istişhâd ettikleri sonucuna ulaşılmıştır.

Arap dilinde Kur’ân ile yapılan istişhâdın önemi, ilk dilbilimsel çalışmalar yapan âlimlerin çalışmalarından anlaşılmaktadır. Çünkü bu çalışmalara bakıldığında istişhâd hususunda ağırlığın, Kur’ân âyetleri ve kıraatlerine verildiği görülmektedir. Hatta bu kimselerin, sahîh kıraatlerle istişhâdda buldukları gibi şâz olanlarla da pek çok yerde temellendirmelere gittikleri görülmüştür. Ancak sahîh kıraatlerle daha fazla istişhâdda bulunulduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bu bağlamda kıraat-i seb’a veya ‘aşere şeklinde sınırlandırılan kıraatlerin daha etkili kullanıldığı söylenmelidir. Nitekim dilbilimsel çalışmaların, bir kaidenin ispatı veya bir görüşün temellendirilmesinde ağırlıklı olarak seb’a veya ‘aşere kıraatlerini esas aldıkları görülmüştür. Ancak bazısının ise kıraatlerle yaptıkları istişhâdda o kıraatin sahîh veya şâz olmasına değil, dil kurallarına uygun olup olmamasına dikkat ettikleri anlaşılmıştır. Buradan hareketle nahiv âlimlerinin bir kısmının dil kurallarına uygunluk şartına riâyeti aradıkları, fakat kâhîr ekseriyetinin şâz kıraatlerle daha az istişhâdda buldukları söylenmelidir. Bunun pek çok nedeni sıralanmaktadır. Ne var ki bunun temelinde, tarihi süreç içerisinde söz konusu kıraatler hakkında oluşan olumsuz yaklaşım, hatalı içerik ve yanlış tanımlamalar yatmaktadır.

²⁰⁷ İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, 1/320.

²⁰⁸ Sîbeveyhi, *el-Kitâb* 1/58. Ayrıca aynı yere bkz. 1. dipnot.

KIRAATLERLE İSTİŞHÂDIN NAHİV KONULARININ ANLAŞILMASINDAKİ ROLÜ
(ŞERHU İBN 'AKİL ÖRNEĞİ)

İbn 'Akîl, nahiv konularının temellendirilmesinde kıraat farklılıklarıyla istişhâdda bulunan önemli dil âlimlerindedir. Onun, medreselerde çokça okutulan *Şerhu İbn 'Akîl* adlı eserinde bu meyanda pek çok örnek bulunmaktadır. Çalışmamıza esas teşkil eden bu eser ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde İbn 'Akîl'in, daha çok sahîh bilinen kıraat-i 'aşere ve râvilerinin okuyuşuyla şahid getirdiği, az da olsa şâz kıraatleri de kullandığı saptanmıştır. Bu bağlamda çalışmada serdedilen örneklerden onun istişhâd makamında kıraatlere son derece önem verdiği anlaşılmıştır. Böylece İbn 'Akîl'in asıl odaklandığı nokta, sadedinde bulunduğu nahiv konusunu olabildiğince aydınlatabilmek, üzerindeki sis perdesini aralayabilmek ve muğlaklığı izale edebilmektir. Bu uğurda onun, sahîh kıraatlerin yanı sıra şâz kıraatleri de kullanmaktan imtina etmediği görülmüştür.

Author Contributions: Mehmet Maşuk ACAR

Conflict of Interest: No conflict of interest was declared by the author.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Abdurrahman, Râdî. "Esbâbü'l-i'tirâd 'ala'l-kirââtî'l-Kur'âniyye el-mütevâtira -'Ard ve Nakd". *Dirâsâtü 'Ulûmi's-Şer'i'ati ve'l-Kânûn Külliyyeti'd-da'Ve ve Usûli'd-Dîn*. 42/1 (2015), 305-336.
- el-Ahfeş, Ebû'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade. *Meâni'l-Kur'ân*. 2 Cilt. thk. Hüdâ Mahmûd Kirâ'a. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.
- Akpınar, Ali. "Konuşmalarında Kur'ân'la İstişhâd Edenler". *Ekev Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 33-42.
- el-Âlûsî, Mahmûd Şükrî. *İthâfî'l-emcâd fî mâ yasihhu bihi'l-istişhâd*. thk. Adnan Abdurrahman ed-Dûrî. Bağdat: Matbaatü'l-irşâd, 1982.
- el-Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbü's-Sinâ'ateyn el-kitâbe ve-ş-ş'r*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1952.
- el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer. *ed-Düruru'l-kâmine*. 6 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Mearifi'l-Osmâniyye, 1993.
- el-Bağdâdî, Abdülkadir İbn Ömer. *Hizânetü'l-edeb*. 2 Cilt. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Beyrut: Mektebetü'l-Hancî, 1997.
- el-Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Benli, Mehmet Sami. "İbn 'Akîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/300-301. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Bakırcı, Fetullah. *Kur'ân Kıraatinde Fem-i Muhsin Kavramı*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Bolelli, Nusrettin. "Nahivde Hadisle İstişhâd Meselesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1987-88), 165-175.
- el-Cümahî, Muhammed b. Sellâm. *Tabakâtü fühûli's-şu'arâ*. 2 Cilt. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Mektebetü'l-Medenî, ts.
- Demir, İsmail. "İbn Mu'tî'nin Kitâbü'l-Füsûl fi'n-Nahv Adlı Eserinde İstişhâd". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 16-35.
- Demircigil, Bayram. "İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/35 (Haziran 2007), 77-101.
- ed-Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ. *İthâfu fudelâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-arba'ate 'aşer*. thk. Enes Mehera. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2006.
- Durmuş, İsmail. "İstişhâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/397-398. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. 10 Cilt. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Ebû Şâme, el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-veciz ilâ 'ulûmin teta'allaku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdr, 1975.
- el-Efgânî, Saîd. *fi Usûli'n-nahv*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1987.
- Eroğlu, Ali. "Şiirle İstişhâd ve İstişhâd Açısından Medârik". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/11 (1993), 326-358.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Pasifik Ofset, 2013.
- el-Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-'Ayn*, 8 Cilt. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmîrrâî. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- el-Ferâhidî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *el-Cümel fi'n-nahv*. thk. Fahrüddîn Kabâve. y.y.: b.y., 5. Basım, 1995.
- el-Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Meâni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâti v.d. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, t.y.
- el-Galâyîni, Mustafa b. Muhammed Selîm. *Câmi'u'd-dürûsi'l-'Arabiyye*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 28. Basım, 1993.
- el-Hatîb, Abdüllatîf. *Mu'cemü'l-Kırâât*. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru Sa'duddîn, 2002.
- İbn 'Akîl, Bahâüddîn Abdullah. *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik*. 2 Cilt. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*. 2 Cilt. thk. Muhammed ed-Debbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.

KIRAATLERLE İSTİŞHÂDIN NAHİV KONULARININ ANLAŞILMASINDAKİ ROLÜ
(ŞERHU İBN 'AKİL ÖRNEĞİ)

- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Ġâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. 2 Cilt. thk. G. Bergstrasser. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâât ve'l-îdâhi 'anhâ*, 2 Cilt. Kahire: Vizâratü'l-evkâf-el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1966-1969.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *İlelü't-tesniye*. thk. Sabîh et-Temîm. Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.s.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh Ahmed. *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-bedî*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh. *Muğni'l-lebîb 'an kütübî'l-e'ârîb*. thk. Mâzin el-Mübârek-Muhammed Hamid Hamdullah. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbnü'l-Kâdî, Ebû'l-Abbâs Ahmed. *Dürratü'l-hicâl -Zeylu Vefeyâtî'l-a'yân-*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr. Kahire: Dâru't-Türâs, ts.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî. *Metnü'l-Elfiyye*. Beyrut: el-Mektebetü's-Şa'beniyye, ts.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-seb'a fî'l-kırâât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Me'ârîf bi Mısır, 1972.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerram. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 3. Basım, 1993.
- İbn Râfî', Ebû'l-Meâlî Takiyyüddîn Muhammed. *el-Vefeyât*. 2 Cilt. thk. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşar Avvâd Ma'rûf. Dımaşk: Müssetü'r-Risâle, 1982.
- İbn Sellâm, Ebû Ubeyd el-Kâsım. *Ġarîbü'l-hadîs*. 5 Cilt. thk. Hüseyin Muhammed Şeref. Kahire: el-Hey'etü'l-'Âmme li Şüûni'l-Metâbi'il-Emîriyye, 1984.
- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. 11 Cilt. thk. Mahmûd el-Arnaût. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ânı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*. İstanbul: Lord Matbaacılık, 2009.
- Kâsım, Muhammed Ahmed. *İ'râbü'ş-şevâhidi'l-Kur'âniyye ve'l-ehâdisi'n-nebeviyye fî Şerhi İbn 'Akîl*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003.
- Kırgız, Mustafa-Jammol, Yaseen. "el-İstişhâd fî'l-lügati'l-'Arabiyye". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017), 70-96.
- el-Kirmânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Nasr. *Şevâzül-Kırâât*, thk. Şemrân el-Acelî, Beyrût: Muessesetü'l-Belâg, ts.
- Koçak, A. Yaşar. "Nahivde Hemze". *Şarkiyat Mecmuası* 0 (2011), 83-103.
- Komisyon. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 10. Basım, 2012.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Şemsuddin. *el-Câmî' li ahkâmî'l-Kur'ân*. 20 Cilt. thk. Ahmed el-Berdunî-İbrahim Atfîş. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye. 2. Basım, 1964.
- el-Malham, Adnan b. Nâsır. *eş-Şevâhidü'l-Kur'âniyye fî Şürûhi İbn Bâbeşâz li Mukaddimetihi'l-muhsibe -Dirâse Nahviyye-*. Hüfuf: Câmî'atü'l-Melik Faysal, Külliyyeti't-Terbiyye Kısmü'l-Lügati'l-'Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Mekkî, b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-İbâne 'an meâni'l-kırâât*. thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî. Mısır: Dâru Nahda, 1977.
- el-Müberrađ, Ebû'l-Abbâs Muhammed Umeyr el-Ezdî. *el-Müktedâb*. thk. Muhammed Abdülhâlık 'Azîma. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb. t.y..
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "Arap Dilinde İlk İstişhâd". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/5 (1989), 369-383.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit. *Kur'ân ve Hadislerin Arap Dilindeki Rolü*. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Öz, Mustafa. "Nâfi' b. Ezrak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/289-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Pâlûvî, Abdülfettâh. *Zübdetü'l-irfân*. Üsküdar: Âsitâne, ts.
- er-Râfî'î, Mustafa Sadık. *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-Belâgatü'n-Nebeviyye*. Kahire: y.y., 1952.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fadl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-ğayb, (et-Tefsîrül-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî. 3. Basım, 1999.
- es-Sâmerrâî, Fâdil Sâlih. *Meâni'n-nahv*. 4 Cilt. Ummân: Dâru'l-Fikr, 2000.
- es-Safedî, Salâhüddîn Halîl b. Aybeg. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. 29 Cilt. thk. Ahmed el-Arnaût-Turkî Mustafa. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2000.
- Sancak, Yusuf. "Hadisin Arap Dili Temel Kaynakları İçinde İstişhâd ve Edebi Yönü Arap Dili ve Edebiyatına Katkıları". *Ekev Akademi Dergisi* 24/9 (2005), 191-208.

- Sıbeveyhi, Ebû Bişr Amr. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn, 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.
- es-Süyûtî, Abdurrahmân Celâlüddîn. *el-İktirâh fî 'ilmi usûli'n-nahv*. thk. Abdülhakîm Atiyye. Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2. basım, 2006.
- es-Süyûtî, Abdurrahmân Celâlüddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb el-Arnâvût-Mustafa Şeyh Mustafa. Dımaşk: Müessesetu'r-Risâle, 2013.
- es-Süyûtî, Abdurrahmân Celâlüddîn. *Buğyetü'l-vu'ât fî tabâkâti'n-nahviyyîn ve'n-nühât*. 2 Cilt. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- es-Süyûtî, Abdurrahmân Celâlüddîn. *el-Behcetü'l-mardiyye*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2000.
- es-Süyûtî, Abdurrahmân Celâlüddîn. *Hüsnü'l-muhâdara fî tarîhi Mısr ve'l-Kahire*. 2 Cilt. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.
- Şahin, Esat. *İnişinden İtibaren Kırsatlar ve Bunların Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Alî. *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Abdillâh. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1993.
- Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihiddîn. *Hâşiyetü Şeyhzâde 'alâ tefsîri'l-Kâdi'l-Beydâvi*. İstanbul: Hakikât Kitabevi, 1991.
- Tantâvî, Muhammed. *Neş'etü'n-nahv ve târihu eşheri'n-nühât*. thk. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İsmâil. y.y: Mektebetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 2005.
- et-Tehânevî, Muhammed Alî. *Keşşâfı istilâhâti'l-fünûn*. 2 Cilt. thk. Alî Duhrûc. Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1996.
- Tural, Hüseyin. "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişâd". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/9 (1990), 67-79.
- el-'Ukberî, Ebü'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin. *İrâbü'l-kırâati's-şevâz*. thk. Muhammed es-Seyyid Ahmed Azzûz. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1996.
- Yıldız, Murat. "Standart ve Yerel Arapçanın Tarihsel ve Filolojik Sınırları". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 23-41.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil ve 'uyûni't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 3. Basım, 1987.
- Zeydan, Corci. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. trc. Zeki Meğamiz. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1976.
- Zürkânî, Muhammed Abdü'l-Azîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 6, Sayı: 3, 2022, ss. 429-455/ Volume: 6, Issue: 3, 2022, pp. 429-455

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

ARAP DİLİNDE EDAT VE BAĞLAÇ KAVRAMLARININ ELE ALINMASI*

Halil İbrahim KOCABIYIK

Dr. Öğr. Üyesi Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati A.B.D., Uşak
Assist. Prof. Uşak University, Faculty of Islamic Studies, Department of Arabic Language and Rhetoric, Uşak/Turkey

ibrahim.kocabiyik@usak.edu.tr

orcid.org/0000-0002-0941-6980

ror.org/05es91y67

Yeliz AÇAR

Doktora Öğrencisi, Uşak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagati,
Uşak

PhD Student, Uşak University, Graduate Education Institute, Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and
Rhetoric, Uşak/Turkey

yelizacar.acar@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-9139-8784

ror.org/05es91y67

Öz

Edatlar ve bağlaçlar isim ve fiil gibi tek başlarına anlamları olmayan ama kelimeler ve cümleler arasında bağlantıyı sağlayan yardımcı kelimelerdir. Şüphesiz cümlelerin ve metnin anlaşılması bu tür kelimelerin yerinde ve doğru kullanımına bağlıdır. Arapçada bu kelimeler çok fazla işleve sahiptir. Arapçadaki öğrenme zorluğu da bunların tam olarak kavranamamasından kaynaklanmaktadır. Ne yazık ki her dilde olduğu gibi Arapçada da bunların öğretimi geri planda kalmaktadır.

Bu çalışmada edat ve bağlaçların Arapçada lügat ve istilah manasında nasıl kullanıldıkları dil bilginlerinin yaptığı tanımlamalar ve açıklamalar ışığında ele alınmıştır. Özel bir edata ve bağlaça değinmeden genel itibarıyla edat ve bağlaç hakkında fikir edinilmesi amaçlanmıştır. Konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlaması açısından bunların Türkçede kullanımlarına da değinilmiştir.

Edatlar ve bağlaçlar Türkçede görevli kelimeler sınıfında yer alıp diğer kelimeler ve cümleler arasında bağlantı kurarak cümleleri anlamaya yardımcı olurlar. Edatlar bağlaçlardan daha genel bir kavramdır. Bağlaçlar ayrı olarak ele alındığı gibi edat başlığı altında da incelenmiştir. Edatların lafızlar arasında anlam ilgileri kurma, bağlaçların ise bağlama görevleri ön plana çıkmaktadır. Arapçada da benzer görev üstlenen edat ve bağlaçlar isim, fiil ve harf

* Bu makale, Yeliz Açar'ın Uşak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde hazırladığı "Arap Dilinde Bağlaçlar ve Farklı Kullanımları" adlı Doktora Tezinden Yeliz Açar ve Halil İbrahim Kocabiyik iş birliği ile türetilmiştir.

şeklinde taksim edilen kelime çeşitlerinden harfe tekabül etmektedir. Burada kastedilen harfler hece harfleri olmayıp anlam ifade eden me'ânî harfleridir. Mana harfleri edat olmakla beraber edatlar sadece bunlardan ibaret değildir. Harf anlamı taşıyan isim ve fiillerden de edat olanlar vardır.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Edat, Harf, Bağlaç, Kelime.

HANDLING THE CONCEPTS OF PREPOSITIONS AND CONJUNCTIONS IN THE ARABIC LANGUAGE

Abstract

Prepositions and conjunctions are auxiliary words, such as nouns and verbs, that do not have meanings on their own, but provide a connection between words and sentences. Undoubtedly, the understanding of sentences and text depends on the appropriate and correct use of such words. In Arabic, these words have many functions. Learning difficulties in Arabic are also due to the inability to fully understand them. Unfortunately, as in every language, their teaching in Arabic remains in the background.

In this study, how the prepositions and conjunctions are used in the meaning of lexicon and terminology in Arabic is discussed in the light of the definitions and explanations made by linguists. It is aimed to get an idea about the preposition and conjunction in general without mentioning a special preposition and conjunction. In order to contribute to a better understanding of the subject, their use in Turkish is also mentioned.

Prepositions and conjunctions are included in the class of words in charge in Turkish and help to understand sentences by establishing connections between other words and sentences. Prepositions are more general than conjunctions. Conjunctions are studied separately as well as under the title of prepositions. The task of establishing semantic relations between the words of prepositions and the connecting tasks of conjunctions come to the fore. Prepositions and conjunctions, which have a similar function in Arabic, correspond to letters, which are word types that are divided into nouns, verbs and letters. The letters meant here are not syllabic letters, but me'ânî letters that have meaning. Although mana letters are prepositions, prepositions are not just about them. Nouns and verbs that have the meaning of letters also have prepositions.

Key Words: Arabic, Preposition, Letter, Conjunction, Word.

Atıf / Cite as: Kocabıyık, Halil İbrahim-Açar, Yeliz. "Arap Dilinde Edat ve Bağlaç Kavramlarının Ele Alınması". *Apjir* 6/3 (Aralık 2022), 429-455.

Giriş

Arapçada edat ve bağlaçlar kelime çeşitlerinden harfe karşılık gelmektedir. Harf, hece ve mana harfleri olarak iki anlamda kullanılmaktadır. Hece harfleri, kelimeleri oluşturmada yapı taşı görevi gördüğü için "hurûfu'l-mebânî", kelimeleri hecelere bölüp onların hecelerini oluşturdukları için "hurûfu'l-hicâ" (hurûfu't-teheccî, hurûfu't-tehciye)", bazılarına nokta koyarak benzer olanlar arasındaki karışıklığı önlemek için ya da kelimeleri oluşturmakla onlardan meydana gelen sözün açıklığa kavuşturulması sebebiyle "hurûfu'l-mu'cem" olarak da anılmıştır.¹ Mana harfleri ise hurûfu'l-me'ânî olarak ifade edilmektedir. Edat ve bağlaçlar bu gruba dâhildir.

¹ İsmail Durmuş, "Harf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1997), 16/158; Hüseyin Dursun, "Arap Dilinde Hurûfu'l-Me'âniler ve Çok Anlamlılığa Etkisi (Necm Suresi İlk Yirmi Üç Ayet Örneği)", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2021), 231.

Arapçada hurûfu'l-me'âniler tek başlarına anlamları olmayıp diğer kelimelerle birlikte anlam ifade ettikleri için bu ismi almakla birlikte terkip içerisinde isimleri fiillere bağladıkları ya da bu kelimeler arasında anlam ilişkisi kurdukları için “rabt harfleri” ve “edevât” olarak da kullanılmıştır.² Hurûfu'l-me'ânilerin çoğu harftir fakat içinde isim ve fiil olanlar da vardır. Çoğu harf olduğu için tağlîb yoluyla diğerleri de bu gruba dâhil olmuştur.³

Hurûfu'l-me'âniler Sibevehi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ı, Müberred'in (ö. 286/900) *el-Müktedab*'ı, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Mufasssal*'ı gibi klasik nahiv kitaplarının hemen hepsinde ele alınmıştır. Ayrıca sadece bu harfleri içeren eserler de kaleme alınmıştır. Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Kisâi (ö. 189/805), Ebû Amr eş-Şeybânî (ö. 213/828), Müberred ve İbn Düreyd'in (ö. 321/933) *el-Hurûf* isimli eserleri mevcuttur. Zeccâcî (ö. 337/949) ve er-Rummânî (ö. 384/994)'nin *Me'âni'l-Hurûf*, Cafer el-Kazâz'ın (ö. 412/1021) *el-Hurûf fi'n-Nahv*, Ahmed b. Abdinnûr el-Mâleki'nin (ö. 102/1302) *Rasfu'l-Mebânî fi Şerhi Hurûfi'l-Me'ânî*, el-Murâdî'nin (ö. 749/1348) *el-Cene'd-Dânî fi Hurûfi'l-Me'ânî*, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *Me'âni'l-Edevât ve'l-Hurûf*, İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-E'ârîb* isimli kitapları da bu alanda kaleme alınmış başlıca eserlerdendir.

Muhammed Ahmed Hudayr'ın *el-Edevâtü'n-Nahviyye ve Delâlatuhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli kitabı ile Mahmûd Ahmed es-Sağîr'in *el-Edevâtü'n-Nahviyye fi Kütübi't-Tefsîr* isimli kitabı, Mecdûlîn Merzûk Ahmed 'Abdu Rabbi'nin “Edevâtü'r-Rabt Nahviyye fî Luğati'l-İ'lâmî'l-Filistiniyyi "Sahîfetü'l-Hayâti'l-Cedîde" Enmüzeçâ” isimli yüksek lisans tezi, Muhammed Han'ın “el-Edevâtü'n-Nahviyye Binyetuhâ ve Vazîfetuhâ” isimli makalesi de bu alana katkı sağlayan çalışmalardandır.

Edatlarla ilgili ülkemizde yüksek lisans ve doktora düzeyinde tezler mevcuttur. Ahmet Isparta'nın “Metin Oluşturmada Edatların Yeri” adlı doktora tezi Türk Dili alanında yapılmıştır. Abdullah Hacibekiroğlu'nun “Arap Dilinde Edatların Metinde Kurduğu Anlamsal İlişkiler” adlı doktora tezi ve Güler Koca'nın “Arap Dilinde Edatların İşlevselliği” adlı yüksek lisans tezi Arap Dili alanındaki tezlerdendir. Hüseyin Dursun'un “Arap Dilinde Hurûfu'l-Me'âniler ve Çok Anlamlılığa Etkisi (Necm Suresi İlk Yirmi Üç Ayet Örneği)” adlı makalesi ve Ahmet Yüksel'in “Arap Dilinde Me'âni'l-Hurûf İlmîne Dair Literatür Çalışmaları” isimli makalesi yine bu alanla ilgili çalışmalardır.

Bağlaçlarla ilgili ülkemizde Arap Dili alanında yüksek lisans düzeyinde tezler olup doktora düzeyinde teze rastlanmamıştır. Ahmet Kazım Ürün'ün 1989 yılında yapmış olduğu “Arapçada Bağlaçlar” isimli yüksek lisans tezi, Halil İbrahim Şanverdi'nin “Arapça Yazılı Basınında Sık Kullanılan Bağlaçların İncelenmesi ve Arapça Öğrenimindeki Yeri” isimli yüksek lisans tezi, Alaa Mohammed tarafından yapılan “Türkçe ve Arapçada Söylem Bağlaçlarının Karşılaştırmalı Betimlemesi” adlı yüksek lisans tezi bu alanla ilgili tezlerdir.

² Durmuş, “Harf”, 16/163.

³ Dursun, “Arap Dilinde Hurûfu'l-Me'âniler”, 227-228.

Serdar Yavuz'un "Türkiye Türkçesi Ağzlarında Bağlaçlar" isimli doktora tezi ve makalesi Türk Dili alanında yapılmış bağlaçlarla ilgili çalışmalardır.

Bu çalışmada edat ve bağlaç kavramlarının ilk nahiv kitaplarından, bu alanda yazılmış hurûfu'l-me'ânî eserlerinden, tez ve makalelerden yararlanılarak Arapçada nasıl ele alındığı ortaya konmaya çalışılacaktır. Edat ve bağlacın Arapçada incelenmesinden önce Türkçede ne anlama geldiklerini incelemenin daha uygun olacağı kanaatiyle öncelikle kendi dilimizde nasıl ele alındığına değinilecektir.

1. Türkçede Edat ve Bağlaç Kavramları

Türkçe kelimeler genel olarak anlamlı ve görevli olmaları bakımından iki kısımda sınıflandırılmaktadır. Anlamlı kelimeler asıl kelimeler olup isim ve fiilleri kapsar. Görevli kelimeler ise isim ve fiiller gibi tek başlarına bir anlam taşımayan yardımcı kelimelerdir. Eklendikleri kelime veya kelime gruplarının yardımı ile anlam kazanırlar ve geçici gramer görevleri yüklenirler. Edatlar, bağlaçlar, ünlemler bu tür kelimelerdendir.⁴

Osmanlı gramer anlayışını benimsemiş olan dilciler görevli kelime türlerinin hepsini edat başlığı altında toplamıştır.⁵ Zeynep Korkmaz ise görevli kelimeleri edatlar ve bağlaçlar olarak ikiye ayırmaktadır.⁶ Edatlar son çekim edatları, bağlama edatları ve ünlem edatları olarak üç grupta incelenebilir.⁷

Muharrem Ergin kelimeyi mana ve görev bakımından üçe ayırmıştır. Bunlar isim, fiil ve edatlardır. İsim ve fiiller manaları olan, edatlar ise görevleri olan kelimelerdir. Edatların tek başlarına anlamları yoktur. Ancak manalı kelimelerle anlam kazanırlar. İçlerinden bir kısmı tek başına bir ifadeye sahip olsa da bu ifadenin anlaşılabilmesi için diğer kelime, kelime grupları ya da cümlelere bağlanması gerekmektedir.⁸

Edatlarla ilgili kaynaklarda geçen birkaç tanım aşağıda verilmiştir:

"Edat, çeşitli dillerde, önünde yer aldığı ya da ardından geldiği birimle başka bir birim ya da tümcenin geri kalan bölümü arasında ilgi kurmaya yarayan, anlamı, aynı bağlamdaki öbür birimlerle belirginleşen işlevsel biçimbirim (örn. ile, göre, üzere, gibi, dolayı, için, vb.)."⁹

"Edatlar yalnız başlarına anlamları olmayan, ad ve ad soylu kelime ve kelime gruplarından sonra gelerek anlam bakımından bunlarla sıkı sıkıya bağlı bulunan, gramer

⁴ Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)* (Ankara: TDK, 2019), 893.

⁵ Korkmaz, *Türkiye Türkçesi*, 893.

⁶ Korkmaz, *Türkiye Türkçesi*, 893-894.

⁷ Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi* (İstanbul: Bayrak Basım/Yayım/Tanıtım, 2009), 348.

⁸ Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, 216-217.

⁹ Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, 2. Bs (İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2007), 120.

bakımından onlara hâkim olan ve eklendikleri kelimeler ile cümlenin öteki kelimeleri arasında çeşitli anlam ilişkileri kuran görevli sözlere dir.”¹⁰

“Edat, tek başına anlamı olmayan, sonuna geldiği sözle cümledeki diğer kelimeler arasında ilişki kuran kelime türü, ilgeç.”¹¹

Bu tanımlardan edatların yalnız başlarına bir anlamlarının olmadığı görülmektedir. Ancak kastedilen mananın anlaşılabilmesi için diğer kelime ve kelime gruplarıyla ilgili kuran edatlara ihtiyaç duyulmaktadır. İçin, kadar, gibi, göre, doğru, başka, dolayı, ötürü, itibaren, üzere...gibi kelimeler edattır.¹²

Edatlar, Türk dili çalışmalarında en çok isim verilen kelime türüdür. Bu isimlerden bazıları edat, harf, çekim edatı, son çekim edatı, ilgiç, ilgeç, takı, son takı, son ek, artlaç, önleç'tir. Bu isim çeşitliliği edat olan kelimenin ne edatı olduğu ile ilgili isimlerle devam etmektedir.¹³

Edatlarla ilgili yapılan bu kısa açıklamalardan sonra Türkçede bağlaçlar ile ilgili açıklama ve tanımlara göz atılabilir.

Bağlaçlar Türk Dili kaynaklarının çoğunda edat başlığı altında incelenmesinin yanı sıra “bağlaç” başlığı altında da incelenmiştir. Muharrem Ergin *Türk Dil Bilgisi* isimli kitabında bağlaçları “bağlama edatları” ismiyle ele almıştır.¹⁴ Zeynep Korkmaz *Türkiye Türkçesi Grameri* adlı eserinde, Mehmet Hengirmen *Türkçe Temel Dilbilgisi* adlı kitabında bağlaçları edatlardan ayrı olarak “bağlaçlar” başlığı altında incelemiştir.¹⁵

Türkçede aslında bağlaç bulunmadığı, yabancı dillerin etkisiyle sonradan ortaya çıktığı yönünde genel kanaat vardır.¹⁶ Mecdut Mansuroğlu Uygur döneminden itibaren dinî metinlerin aslına uygun aktarılma isteği ile bağlama edatlarının Türkçeye girdiğini dile getirmektedir.¹⁷

Zeynep Korkmaz, aslında Türkçede bağlaç bulunmadığı, sonradan ortaya çıktığı yönündeki görüşleri kabul etmemektedir. O, Eski Türkçede bağlaç görevini gören birçok kelime, edat ve zarf fiillerinin olduğunu söylemektedir. Meselâ Türkçede bağlaç yapılmak istenirse “Aldı ve kesti” yerine “Alıp kesti” denir. Her dilde olduğu gibi Türkçede de bağlaça ihtiyaç olmuştur. Korkmaz'a göre Türkçede aslında bağlaç olmadığını söylemek

¹⁰ Korkmaz, *Türkiye Türkçesi*, 895.

¹¹ Güncel *Türkçe Sözlük*, “Edat” (TDK) (Erişim 11 Ekim 2022).

¹² Korkmaz, *Türkiye Türkçesi*, 895; Mehmet Hengirmen, *Türkçe Temel Dilbilgisi* (Ankara: Başkent Repro, 2006), 167.

¹³ Ahmet Isparta, *Metin Oluşturmada Edatların Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010), 23-24.

¹⁴ Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, 352.

¹⁵ Bkz. Hengirmen, *Türkçe Temel Dil Bilgisi*, 175-196; Korkmaz, *Türkiye Türkçesi*, 923-957.

¹⁶ Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, 352; Mecdut Mansuroğlu, “Türkçede Cümle Çeşitleri ve Bağlayıcıları”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 3 (1955), 59; Korkmaz, *Türkiye Türkçesi*, 923.

¹⁷ Mansuroğlu, “TDAY Belleten”, 59.

yerine bağlaç görevinin hangi yollarla karşılandığını, bunun için hangi ek ve kelimelerin kullanıldığını söylemek daha doğrudur. Türkçede eş değerli kelime ve kelime grupları yan yana sıralanabilir, virgül veya noktalı virgülle bağlanabilir. Türkçede asıl bağlaç olan kelimelerin oluşması ise aşamalı bir şekilde olmuştur.¹⁸

Karahanlı Türkçesi döneminden itibaren Türkçede bağlaçların sayısı oldukça artmıştır. Eski Türkçede bağlaçların sayısının çok fazla olmaması ve zamanla bağlaçların sayısının artmasının nedenlerini Serdar Yavuz şu şekilde sıralamaktadır:¹⁹

- a) Türkçenin gelişmesi sonucunda bağlaçların ihtiyaç halini alması
- b) Bazı isim ve fiillerin sonradan bağlaç haline dönüşmesi
- c) Yabancı dillerden tercüme edilen eserlerin etkisi ve bu dillerden geçen bağlaçlar nedeniyle Türkçedeki bağlaçların sayısının artması
- d) Eski Türkçede elimizde bulunan metinlerin sayısının az olması. Daha fazla metne sahip olunsaydı bağlaçların sayısı artabilirdi.

Bağlaç ile ilgili bazı tanımlar aşağıda verilmiştir:

“Bağlaç, eş görevli kelimeleri veya önermeleri birbirine bağlayan kelime türü, rabıt, rabıt edatı: Ve, ya, veya, ya da birer bağlaçtır.”²⁰

“Bağlaç, bir tümcede işlev açısından iki sözcüğü, iki sözcük öbeğini ya da hem aynı türden hem de ayrı işlevli iki tümceyi birbirine bağlayan biçimbirim.”²¹

“Bağlaçlar, başlı başlarına anlamları olmayan, fakat eş görevli kelimeleri ya da kelime öbeklerini hem biçimce hem de anlamca birbirine bağlayan kelimelerdir.”²²

“Eş görevli sözcükleri, sözcük öbeklerini ve cümleleri birbirine bağlayan sözcüklere bağlaç denir.”²³

“Bağlaçlar; kelimeleri, kelime gruplarını, cümleleri ve kimi zaman da paragrafları şekil ve anlam bakımından birbirine bağlayan ve yükledikleri işlevler ile bağlandıkları sözler arasında türlü anlam ilişkileri kuran gramer öğeleridir.”²⁴

Bağlaç olarak en çok “ve, ama, çünkü, fakat, eğer, lâkin, oysa, yahut, ancak, veyahut, yalnız, halbuki” kelimeleri kullanılır.²⁵

¹⁸ Korkmaz, *Türkiye Türkçesi*, 923-924.

¹⁹ Serdar Yavuz, *Türkiye Türkçesi Ağızlarında Bağlaçlar* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010), 19.

²⁰ *Güncel Türkçe Sözlük*, “Bağlaç” (TDK) (Erişim 20 Ekim 2022).

²¹ Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, 32.

²² Haydar Ediskun, *Türk Dilbilgisi (Sesbilgisi, Biçimbilgisi, Cümlebilgisi)* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 302.

²³ Hengirmen, *Türkçe Temel Dilbilgisi*, 175.

²⁴ Korkmaz, *Türkiye Türkçesi*, 24.

Yapılan tanım ve açıklamalara göre edat ile bağlacın genel olarak görevli kelime grubunda sayıldığı, isim ve fiil gibi asıl kelimelerden olmayıp yardımcı kelimeler grubunda yer aldığı anlaşılmaktadır. Bağlaçlar çoğu kez edat başlığı altında incelenirse de ayrı bir konu olarak da incelenmektedir.

Bağlaçların kelimeleri, kelime öbeklerini ve cümleleri birbirine bağlama görevleri ön plana çıkmaktadır. Bu görevden hareketle edat ile bağlaç ayrımı yapılabilir.

Haydar Ediskun, edat ile bağlaç arasında iki ayrımdan bahseder. Birinci olarak, bir edatın ilk görevinin kelimelere, kelime gruplarına ve cümlelere anlam kazandırmak olduğunu, bunu yaparken bağlayıcılık görevinin de sezildiğini fakat bunun ikinci planda kaldığını söyler. Bağlacın görevinin ise ilk olarak kelimeleri, kelime gruplarını ve cümleleri birbirine bağlamak olduğunu, bunu yaparken de birtakım anlam ilgileri de sezildiğini fakat bunun da ikinci planda olduğunu vurgular. İkinci ayrımın ise edatların sıfat takımları ve zarf öbekleri kurabilmeleri, bağlaçların ise asla sıfat takımları ve zarf öbekleri kuramamaları olduğunu belirtir.²⁶

Mehmet Hengirmen, edatların eş görevli kelimeleri ve cümleleri birbirine bağladıkları zaman bağlaç görevini üstlendiğini ifade eder. Edatlar cümleden çıkarıldığında anlam bozulurken bağlaçlar cümleden çıkarıldığında ise anlamda fazla bir değişiklik meydana gelmez. Meselâ “Ali ile Ahmet okula gitti.” cümlesinde “ile” sözcüğü bağlaçtır. Burada iki cümle bulunmaktadır: “Ali okula gitti.” ve “Ahmet okula gitti.” İlk cümledeki “ile” bağlacını ortadan kaldırdığımızda anlamda bir değişiklik olmaz. “Ali, Ahmet okula gitti.” şeklinde olur. “Ali, okula otobüs ile gitti.” cümlesindeki “ile” sözcüğü edattır. Bu edatı cümleden çıkardığımızda anlam bozulur. “Ali, okula otobüs ... gitti.” şeklinde anlamsız bir cümle olur.²⁷

Edatlar, bağlaçları da içine alır. Bu bakımdan edatlar bağlaçlara göre daha kapsamlıdır. Her bağlaç aynı zaman da edattır fakat her edat bağlaç değildir.²⁸

2. Arapçada Edat ve Bağlaç Kavramları

Arap dilinde edatın tanımı ve sınıflandırılması konusunda dil bilginleri arasında benzer ve yakın tanımlama yapılmış olmasına rağmen tam bir birliktelik yoktur. Bağlaç ile edat arasında da net bir ayrım söz konusu değildir. Bu bölümde Arapçada edat-bağlaç kavramları dil bilginlerinin yapmış olduğu tanım ve açıklamalar ışığında ele alınıp konu hakkında fikir oluşması sağlanacaktır.

²⁵ Hengirmen, *Türkçe Temel Dilbilgisi*, 175.

²⁶ Ediskun, *Türk Dilbilgisi*, 302.

²⁷ Hengirmen, *Türkçe Temel Dilbilgisi*, 174.

²⁸ Güler Koca, *Arap Dilinde Edatların İşlevselliği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 27.

2.1. Arapçada Edat Kavramı

2.1.1. Lügatte Edat

Arapçada اداة kökünden gelen اداة/edat kelimesi sözlükte “araç, alet” anlamına gelmektedir.²⁹ *Lisânü'l-Arab*'ta “her zanaatkârın bir edatının/aletinin olduğu, işini yaparken bu aleti kullandığı” açıklanmıştır.³⁰

İbn Fâris (ö. 395/1004), *Mu'cemu'l-Mekâyisi'l-Luga* isimli eserinde “istenilen şeye ulaşana kadar çok çalışma”nın da edat/araç olduğunu söylemiştir. الخدع ve الختل “aldatma” ve “kandırma” da istenilen amaca ulaşmak için çok çabalama gerektirdiği için bunları da edat olarak değerlendirmektedir.³¹

2.1.2. Istılahta Edat

Terim olarak edatın kullanımına bakıldığında çoğu zaman harf kavramıyla karşılandığını görülür. Arap dilinde kelime isim, fiil, harf şeklinde sınıflandırılmıştır. Burada kastedilen harfler, hece harfleri olmayıp mana harfleridir. Bu kelime çeşitlerinden harf, edat kavramına karşılık gelmektedir. Ama edatlar kullanım açısından Arapçadaki harflere benzeseler de isim ve fiil olan edatlar da vardır. Arapçadaki mana harfleri görev bakımından edat kavramına karşılık gelmektedir, denilebilir.

Edatlarla kastedilenin harfler, isim, fiil ve zarflardan harfe benzeyenlerdir. İlk dönem âlimlerinin edatlarla ilgili görüşleri tefsirlerde, dîvan, dil, nahiv ve belâğat kitaplarında dağınık haldeydi. Bunların bir araya getirilmesine ihtiyaç vardı. Edatlarla ilgili ilk kapsamlı eserin Câfer el-Kayrevânî tarafından yazıldığı ifade edilmiştir.³²

Arapçada harf ve edatların anlamlarının incelenmesi tefsir ilmiyle beraber gelişmiştir.³³ Müfessirler, Kur'ân'daki hükümleri açıklamak ve ondaki güzel sırları ortaya çıkarmak için edatların manalarını açıklamış ve inceliklerini detaylandırmışlardır. Kur'ân âyetlerinde geçen harf ve edatların değişik anlamlarını vermişlerdir.³⁴

²⁹ Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 8. Bs (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 2005), 1258; Muhammed b. Muhammed Murtaza Zebidî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Mecmû'atün mine'l-Muhakkikîn (Dâru'l-Hidâye, t.y.), 37/52.

³⁰ Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1. Bs (Beyrut: Dârus-Sâdır, t.y.), 14/24.

³¹ Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya İbn Fâris, *Mu'cemu'l-Mekâyisi'l-Luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Dâru'l-Fikr, 1979), 1/73.

³² Murâdî, *el-Cene'd-Dâni*, 4.

³³ Mahmûd Ahmed es-Sağîr, *el-Edevâtü'n-Nahviyye fî Kütübi't-Tefsîr* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2001), 32; Ahmet Yüksel, “Arap Dilinde Me'âni'l-Hurûf İlimine Dair Literatür Çalışmaları”, *EKEV Akademi Dergisi* 8/20 (Yaz 2004), 296.

³⁴ es-Sağîr, *el-Edevâtü'n-Nahviyye*, 32.

Edat kavramı Kufeli dil bilginleri tarafından erken dönemlerde kullanılmıştır. Kûfe dil mensupları mana harflerine “الأدوات” demektedirler.³⁵ Buna rağmen harf ve hurûfu'l-me'âni isimlendirmesi daha çok yaygınlık kazanmıştır.³⁶

Harf/ حَرْف sözlükte “Bir şeyin tarafı, kenarı, sınırı, yanı, seferlerden yorgun düşmüş deve”³⁷ gibi anlamlara gelmektedir. Araplar حَرْفُ الرُّأْس dediklerinde başın iki yanını, حَرْفُ السَّفِينَةِ dediklerinde geminin ucunu, kenarını, حَرْفُ الْجَبَلِ dediklerinde dağın en üstünü, eteğini kastetmektedirler.³⁸ Kemâleddîn Enbârî (ö. 577/1181) harfin bir sözde diğer kelimelere göre kenarda, yanda kalmasından dolayı bu ismi aldığını söyler.³⁹

İbn Fâris, harfin tanımında “O, işinde bir harf üzerinedir, yani bir yol üzerinedir.” diyerek harfin aynı zamanda yol, yön anlamına geldiğini açıklamıştır.⁴⁰ Kur'ân-ı Kerim'de “وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ كِمْيَ اللَّهِ إِلَى اللَّهِ يَأْتِيهِ الْيُوسُفُ بِمِثْلِ الْيُوسُفِ”⁴¹ âyetinde harfin yön, kıyı, kenar gibi anlamlarını görmekteyiz.

Harf ayrıca Kur'ân kıraatleri ve lehçe anlamlarına da gelmektedir. Meselâ حَرْفُ ابْنِ مَسْعُودٍ dendiğinde İbn Mes'ûd'un kıraati kastedilmektedir.⁴²

Terim olarak harfin edat manasında kullanılmasına örnek olarak aşağıda aktaracağımız dil bilginlerinin ifadelerine yer verilecektir.

Elimize ulaşan ilk Arap grameri kitabı olan *el-Kitab*'da Sibeveyh , الحَرْفُ مَا جَاءَ لِمَعْنَى لَيْسَ , “Harf, isim ve fiil dışında bir mana için gelen kelimelerdir”⁴³ şeklinde harfin tarifini yapmıştır. Bu tarif Türkçedeki kelime çeşitlerinden “isim ve fiil gibi anlamlı kelimeler grubunda olmayan” edatların tarifine benzemektedir.

³⁵ Muhammed b. Ahmed b. Yusuf Hârizmî, *Mefâtihu'l-'Ulûm*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1989), 63.

³⁶ Abdullah Hacibekiroğlu, *Arap Dilinde Edatların Metinde Kurduğu Anlamsal İlişkiler* (Doktora Tezi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2015), 24.

³⁷ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgaffûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-'İlmi lil-Melâ'în, 1987), 4/1342; Ebu'l Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed Ragıp el-İsfehânî, *el-Müfradât fi Çarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halîl 'Aytânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010), 121.

³⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 9/41.

³⁹ Ebu'l-Berakât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. 'Ubeydillâh Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1999), 40.

⁴⁰ İbn Fâris, *Mekâyîsi'l-Luga*, 2/42.

⁴¹ Hacc 22/11.

⁴² Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbi'l-Luga*, thk. Muhammed İvaz Mür'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasî'l-'Arabî, 2001), 5/10; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 9/41.

⁴³ Ebû Bîşr Amr b. Kanber Sibeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncı, 1982), 1/12.

İbn Serrâc (ö. 316/929), harfi tanımlarken *ما لا يجوز أن يخبر عنه كما يخبر عن الإسم* "İsimden haber alındığı gibi kendisinden haber alınamayan"⁴⁴ ifadesine yer vermiştir.

Zeccâcî, *el-İdâh fî 'İleli'n-Nahv* isimli eserinin harf bölümünde harfin mu'cem harfleri, isim ve fiil gibi kelimelerin cüzünü oluşturan hece harfleri ve mana harfleri olarak üç şekilde ele alındığını belirtmiştir. Mana harfleri için nahiv bilginlerinin yaptığı *الحَرْفُ مَا دَلَّ عَلَى* "Harf kendisinden başkasıyla bir manaya delâlet eden kelimedir" şeklindeki tarifi aktarmıştır. Burada *من* ve *ال* harflerinin kullanımlarını örnek olarak vermiştir. *من* harfinin ba'zıyyet manasının ancak bir sözde bu anlamda kullanınca ortaya çıkacağını, yoksa kendisinde bu mananın bizzat olmadığını, *ال* harfinin ise bizzat kendinde sonuca ulaşma manası taşımayıp bir cümlede ancak bu anlamda kullanıldığı zaman bu mananın ortaya çıkacağını söylemiştir.⁴⁵

Bazı nahiv âlimleri Zeccâcî'nin tanımında yer alan *دَلَّ* ifadesinden dolayı, bu tanım, istifhâm isimlerini, *أين* ve *مغتي* gibi şart isimleri de kapsadığı ve muğlak bir tanım olduğu için buna itiraz etmişlerdir.⁴⁶

Ezherî (ö. 370/980), *Tehzîbu'l-Luga* isimli eserinde hem harf hem de edat kelimesine birlikte yer vermiştir. *وَكُلُّ كَلِمَةٍ بَيِّنَتْ أَدَاءَ عَارِيَّةٍ فِي الْكَلَامِ لِتَفْرِقَةَ الْمَعَانِي فَاسْمُهَا حَرْفٌ* "Her kelime, bir kelimada manayı ayırt etmek için ödünç olarak alınan bir edat üzerine inşa edilir. Bunun ismi harftir"⁴⁷

İbn Cinnî (ö. 392/1002) *el-Lüma* isimli eserinde harfin isim ve fiilin âlametlerini taşımadığını belirtmiştir. *والحرف ما لم تحسن فيه علامة من علامات الأسماء ولا علامات* "Harf; kendisinde isim ve fiilin âlametlerinin bulunması uygun olmayan kelimedir ve ancak kendisi dışında bir mana için gelir."⁴⁸ Bu tanımında isim ve fiile ait özelliklerini taşımayan kelimelerin harf/edat olduğu söylenmiştir. Yani edat, fiil ve isim gibi anlamlı olmayıp ancak kendisi dışındaki kelimelerle manası anlaşılan kelimedir.

⁴⁴ Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî İbn Serrâc, *el-Usûl fî'l-Nahv*, thk. 'Abdülhüseyn el-Fetlî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/20.

⁴⁵ Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk Zeccâcî, *el-İdâh fî 'İleli'n-Nahv*, thk. Mâzin el-Mübârek (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979), 54; Muhammed Ahmed Hudayr, *el-Edevâtu'n-Nahviyye ve Delâlatuhâ fî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Mektebetü'l-Ancelo el-Misriyye, 2001), 9.

⁴⁶ Sâdık Halîfe Râşîd, *Devru'l-Harfî fî Edâi Ma'na'l-Cümle* (Bingâzî: Câmî'atu Kâryûnus, 1996), 34.

⁴⁷ Ezherî, *Tehzîbi'l-Luga*, 5/10.

⁴⁸ Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Luma' fî'l-'Arabiyye*, thk. Semih Ebû Muğlî (Ammân: Dâru'l-Mecidîlâvî li'n-Neşr, 1988), 16.

İbn Bâbeşâz (ö. 469/1077) harfin tanımında şöyle demiştir: *الْحَرْفُ مَا أَبَانَ عَنْ مَعْنَى فِي غَيْرِهِ*: “Harf isim ve fiil gibi cümlelerin bir parçası olmayan, manası kendisinden başkasıyla açığa çıkan kelimedir”⁴⁹

Zemahşerî harfin tanımında “*مَا دَلَّ*” ifadesine yer vermiştir. *الْحَرْفُ مَا دَلَّ عَلَى مَعْنَى فِي غَيْرِهِ*. “Harf kendisi dışında bir lafızda bulunan manaya delâlet edendir.”⁵⁰ Zemahşerî, fiilin hazfedildiği ve harfle sınırlı olduğu belirli durumlar hariç harfin kendisine eşlik eden isim ve fiilden ayrılması nedeniyle kendisinden başkasıyla bir anlama delâlet edeceğini söylemiştir.⁵¹

Ukberî (ö. 616/1219), ulemânın yaptığı harfin tanımında yer alan *مَا دَلَّ* ifadesine yer vermiştir. *الْحَرْفُ مَا دَلَّ عَلَى مَعْنَى فِي غَيْرِهِ فَقَطَّ*. “Harf sadece kendinden başkasıyla bir manaya delâlet edendir.” tanımının daha doğru olduğunu söylemiştir. Ona göre *مَا جَاءَ لِمَعْنَى* ifadesi illeti açıklamaktadır. Gerçek tanım ise illeti değil, bizzat tanımlanan şeyi açıklamalıdır. Çünkü illet kendisinden başka bir şeydir. O, *أَيْنَ* ve *كَيْفَ* gibi kelimelerin hem kendinden başkasıyla bir manaya delâlet ettiğini, hem de mekân ve hâl işaret etmeleri nedeniyle kendilerinde bizzat mananın olduğunu söyler. Tanımda yer alan *فَقَطَّ* lafzıyla çelişkinin ortadan kalktığını ifade eder.⁵²

İbn Yâ’îş (ö. 643/1245), isim ve fiilin manalarının kendilerinde olduğunu, harfin manasının ise kendi dışındaki kelimelerle anlaşılacağını açıklamıştır. Meselâ *إلتاكيس*ın tek başına manası yoktur. *إلتاكيس* dendiğinde ise *إلتاكيس* isme birleşerek bu ismin mârife olduğunu göstermiştir.⁵³

Murâdî (ö. 749/1348), harfin kelime olarak tarifinin yapılmasının ve sınırının belirlenmesinin gerekliliğine vurgu yapmıştır. Çünkü herhangi bir çelişki durumunda tarife bakılır. Ona göre vasıl ve nakl hemzesi ve tasgîr yâ’sı gibi kelime olmayan harflerin harf tanımından çıkarılması gerekir. Bunlar sadece kelimeleri oluşturan hece harfleridir. Oysa harf ile kastedilen kelime olan me’ânî harfleridir. Murâdî harfin tanımına bazı dil bilginlerinin “*فَقَطَّ*” kaydını eklediğini ve böylece sınırının belirlendiğini ifade etmiştir.

⁴⁹ Ebu’l-Hasen Tâhir b. Ahmed b. İdrîs İbn Bâbeşâz, *Şerhu’l-Mukaddimeti’l-Muhsibe*, thk. Halid Abdülkerîm (Küveyt: Matbaatü’l-Asriye, 1977), 215.

⁵⁰ Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. ‘Umer b. Ahmed Zemahşerî, *el-Mufasssal fi San’ati’l-İrâb*, thk. Ali Ebû Mulhîm (Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 1993), 379.

⁵¹ Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 379.

⁵² Ebu’l-Bekâ Muhibbiddîn Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah Ukberî, *el-Lübâb fi ‘İleli’l-Binâ ve’l-İrâb*, thk. Abdullah el-Nebhân (Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1995), 1/50.

⁵³ Muveffikuddîn Ebu’l-Bekâ b. Ali İbn Ya’îş, *Şerhu’l-Mufasssal li’z-Zemahşerî*, thk: Emîl Bedî’ Ya’kûb, 1. Bs (Beyrut: Dâru’l-Kütubi’l-‘İlmiyye, 2001), 437.

“الحَرْفُ كَلِمَةٌ تَدُلُّ عَلَى مَعْنَى، فِي غَيْرِهَا، فَفَقَطُ” Harf, sadece kendinden başkasıyla bir manaya delâlet eden kelimedir.” tanımını aktarır.⁵⁴

Murâdî, yukarıdaki tanımda bizzat kendisiyle bir manası olan fiillerin ve birçok ismin tanımdan çıkarıldığını söylemiştir. فَفَقَطُ lafzı ile hem kendisinden başkasıyla bir manaya delâlet eden hem de bizzat kendisiyle manaya delâlet eden istifham ve şart isimlerini tanımın dışında tutmuştur.⁵⁵

Harf, غَيْرِهِ الحَرْفُ هُوَ مَا دَلَّ عَلَى مَعْنَى غَيْرِ مُسْتَقِيلٍ بِالْفَهْمِ، بَلْ آلَةٌ لِفَهْمِ (ö. 981/1573) Birgivî anlamdan bağımsız olmayan bir manaya işaret edip kendinden başka kelimeleri anlamak için bir araçtır.”⁵⁶ tanımını yapmıştır.

ilk dönemlerde harf kavramıyla birlikte nadir de olsa edat ismi de kullanılmıştır. Nahviciler ve mantıkçılar mana harflerine edat ismini vermişlerdir.⁵⁷ Edat ıstilahî olarak genel nahiv ve hurûfu'l-me'ânî kitaplarında kullanılmıştır.⁵⁸

Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn* isimli eserinde mana harfleri için أداة kelimesini kullanmıştır. الحَرْفُ مِنْ حُرُوفِ الْهَجَاءِ . وَكُلُّ كَلِمَةٍ بُيِّنَتْ أَدَاءً عَارِيَةً فِي الْكَلَامِ لِتَفْرِقَةَ الْمَعَانِي. “Harf; hece harflerindedir. Bir sözdeki farklı manaları ayırt etmek için حتى, هل, بل, ve ولعل gibi yapısı iki veya daha fazla harften oluşsa bile ödünç alınan bir edat olarak inşa edilmiş her kelime harf olarak isimlendirilir.”⁵⁹ Bu tanımda harfin hem hece hem de mana harfleri için kullanıldığını göstermiştir. Mana harfleri için ayrıca edat/ أداة terimini kullanmıştır.

و للقسَم و المُقسَم به أدواتٌ في حُرُوفِ الْجَزِّ وَ أَكْثَرُهَا الْوَاوُ ثُمَّ الْبَاءُ Sibeveyhi *el-Kitâb*'ında “Yemin ve kendisiyle yemin edilenler için harf-i cerlerden edatlar vardır. Bunlardan en çok kullanılanı vâv, sonra bâ harf-i ceridir.” diyerek edat ismini kullanmıştır.⁶⁰

Edatın Arapça kaynaklarda bu isimle kullanımı incelendiğinde Kûfeli dil bilginleri tarafından erken dönemlerden itibaren kullanıldığı belirtilmişti. Basralılar ve Kûfelilerde harf kelimesi ortak kullanılmakla birlikte Kûfeliler Basralılardan daha hassas davranarak

⁵⁴ Murâdî, *el-Cene'd-Dâni*, 20.

⁵⁵ Murâdî, *el-Cene'd-Dâni*, 21; Râşîd, *Devru'l-Harfi*, 37.

⁵⁶ Mehmed Birgivi, *İzhârü'l-Esrâr fi'n-Nahv* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2009), 50.

⁵⁷ Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî Tehânevî, *Mevsû'atu Keşşâfi Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/127, 651.

⁵⁸ Hodayr, *el-Edevâtü'n-Nahviyye*, 7.

⁵⁹ Halil b. Ahmed Ferâhîdî, *Kitabu'l-'Ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî - İbrâhîm Sâmirrâî (Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 3/210-211.

⁶⁰ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/496.

İbn Uşfûr (ö. 669/1270) ve İbn Nazzâm (ö. 686/1287) edat kavramını istisnâ, nidâ, istifhâm, harf-i cerler gibi bölümleri genel olarak adlandırmada kullanmışlardır. Bu terimin içine isim, fiil ve harf olan edat manasındaki bütün kelimeler girmektedir. Harf terimini ise sadece harf-i cerler, atıf harfleri, nasb eden harfler gibi isim ve fiil olmayan harflerin olduğu bölümler için kullanmışlardır.⁶⁹

İbn Manzûr (ö. 711/1311) *Lisânü'l-'Arab*'ta kelime çeşidi olan harfin bizzat edat olduğunu zikretmiştir. الحَرْفُ الأداة التي تسمى الرابطة لأنها تَرْبُطُ الاسم بالاسم والفعل بالفعل "Harf; isimle isimi, عن ve على gibi harf-i cerlerle fiille fiili birbirine bağladığı için râbıt/bağlaç olarak isimlendirilen edattır."⁷⁰ tanımını yapmıştır.

Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) de *İrtişâfu'd-Darb* isimli eserinde cezmeden edatlardan bahsederken أدوات الجزم حروف وأسماء "Cezmeden edatlar harf ve isimdir."⁷¹ diyerek أدوات ifadesini kullanmıştır.

İbn Hişâm , edatlar için مفردات ifadesini kullanmıştır. Müfredât lafzı ile harf ve harf manası taşıyan isim ve zarfları kastettiğini ifade etmiştir.⁷² İbn Hişâm ayrıca *Muğni'l-Lebîb* isimli eserinde الشرط أداة /şart edatı,⁷³ أداة النفي /nefi edatı⁷⁴, أداة الغموم /genel edatlar⁷⁵ terkiplerini kullanmıştır.

Suyûtî (ö.911/1505), edat kelimesinin çoğulu olan الادوات lafzını *el-İtkân* isimli eserinde "müfessirlerin ihtiyaç duyduğu edatların manalarının öğrenilmesi" bahsinde kullanmıştır. وأعني بالأدوات الحروف وما شاكلها من الأسماء والأفعال والظروف "Edatlarla harfleri ve isim, fiil ve zarflardan harfe benzeyenleri kastediyorum."⁷⁶ Suyûtî bu açıklamasıyla edatların mana harfleri ile harf manası taşıyan isim, fiil ve zarf olabileceğini açıklamıştır.

⁶⁹ Mecdülîn Merzûk Ahmed 'Abdu Rabbi, *Edevâtü'r-Rabt Nahviyye fî Luğati'l-İ'lâmi'l-Filistiniyyi "Sahifetü'l-Hayâti'l-Cedîde" Enmûzeca* (Filistin: Câmi'atü Birzeit, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 12.

⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 9:41.

⁷¹ Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-Darb min Lisâni'l-'Arab*, thk. Receb Osman Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 4/1855.

⁷² Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh en-Nahvî İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-E'arîb*, thk. Mâzin el-Mübârek - Muhammed Ali Hamdullah (Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, 1985), 17.

⁷³ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, 86, 120, 310, 413.

⁷⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, 171.

⁷⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, 267.

⁷⁶ Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmetün lil-Kütübi, 1974), 425.

Temmmâm Hassân, edatların cümlelerin diğer bölümleri arasına bağlantı kurmaya yaradığını ve mananın anlaşılmasını sağladığını belirtmiştir. Edatların sözlük manaları olmayıp işlevsel manaları vardır.⁷⁷

Edatlar çeşitli sınıflamalar yapılarak incelenebilir:

2.1.3. Asıl ve Dönüştürülmüş Olmaları Açısından⁷⁸

a. Asıl edatlar: Bunlar harf-i cerler ve atıf harfleri gibi mana harfleridir. Bu edatlar mebnîdir.

b. Dönüştürülen edatlar: Bunlar zarf, isim, fiil ya da zamirden dönüştürülmüştür. Zarflar soru ve şart cümlelerini anlamada kullanılır. İsim olanlar *كم التكاثير* ve *الاسفهام كم* gibi bazı mübhem isimlerdir. Fiilden dönüşmüş olanlar *كان* ve *كاد* gibi nâkis fiiller ve onların benzerleridir. Zamir olanlar ise *ما* ve *أي* gibi isimlerin şart, istifhâm, masdariyyet, zarfiyyet ve taaccüb manasına nakledilmesiyle olanlardır.

2.1.4. İhtisâs Bakımından

İhtisâs/ *إختصاص* “özgü olma” anlamına gelmektedir.⁷⁹ Edatlar isme ve fiile özgü olmaları açısından üç kısma ayrılır:⁸⁰ Bu edatlardan sadece isimle, sadece fiille veya her ikisiyle ortak kullanılanlar vardır.⁸¹

a) Sadece isme özgü edatlar: Bunlar harf-i cerler, te'kîd ve nidâ harfleri gibi edatlardır.

b) Sadece fiile özgü edatlar: Cezmeden edatlar, masdar harfleri, istikbâl harfleri gibi edatlar bu gruba girer.

c) Hem fiil hem isimle müşterek kullanılan edatlar: Bunlar *هل* soru harfi ve atıf harfleri gibi isim ve fiillerin her ikisiyle de kullanılabilen edatlardır.

2.1.5. Âmil ya da mühmel olması bakımından

Edatlar, lafzen ve manaya etkisi bakımında altı kısma ayrılır:⁸²

⁷⁷ Temmmâm Hassân, *el-Lüğatü'l-'Arabiyyetü Ma'nâhâ ve Mebnâhâ* (Beyrut: 'Alemü'l-Kütübî, 2006), 123; Ahmet Kazım Ürün, *Arapçada Bağlaçlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1989), 10-11.

⁷⁸ Hassân, *el-Lüğatü'l-'Arabiyyetü*, 123.

⁷⁹ Temmmâm Hassân, *el-Beyân fî Revâ'i-l-Kur'ân Dirâse Lugaviyye ve Uslûbiyye li'n-Nassî'l-Kur'ânî* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1993), 154-155.

⁸⁰ Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Suyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi' fî Şerhi Cem'i-l-Cevâmi'*, thk. Abdülhamîd Hendâvî (Mısır: Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 46; Râşîd, *Devru'l-Harfî*, 38..

⁸¹ İbn Serrâc, *el-Usûl*, 42; Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh en-Nahvî ibn ibn Hişâm, *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb fî Ma'rifeti Kelâmi'l-'Arab*, thk. Abdulğânî ed-Dakr (Suriye: eş-Şeriketu'l-Muttahide li't-Tevzî', ty.), 31.

- a. Hem lafızda hem manada değişiklik meydana getirenler: Bunlar; ليت, لعل ve hicâz lehçesindeki mâdır.
- b. Manada değişiklik yapmaksızın lafızda değişiklik yapanlar: إن nasb edatı gibi. Bu edat ismini nasb edip haberini refederek etki eder. Fakat anlamı değiştirmez.
- c. Lafzı değiştirmeksizin manayı değiştirenler: Bu gruba سهل edatı örnek verilebilir. Bu edat, yalanlama ya da doğrulama ihtimali olan haber cümlesini inşâ cümlesine dönüştürür fakat fâilin harekesine etki etmez.
- d. Lafız ve manayı değiştirip hükmü değiştirmeyenler. لا يدى لزيد cümlesinde lâm harfi ismi cer etmekle lafzı değiştirmiştir. İhtisâs anlamında olduğu için manayı da değiştirmiştir. Ama hükmü değiştirmemiştir.
- e. Lafız ve manayı değiştirmeyip hükmü değiştirenler. ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ "Münafıklar sana geldiklerinde, 'Tanıklık ederiz ki sen gerçekten Allah'ın elçisisin' derler. Senin hiç kuşkusuz kendi elçisi olduğunu Allah elbette biliyor; ama Allah tanıklık eder ki münafiklar (inandık derken) kesinlikle yalan söylemektedirler."⁸³ âyet-i kerimedeki lâm harfi gibi.
- f. Lafzı, manayı ve hükmü değiştirmeyenler. ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ "Sen onlara sırf Allah'ın lütfe ettiği merhamet sayesinde yumuşak davrandın."⁸⁴ âyet-i kerimedeki ما harfi gibi. Burada ما harfi رَحْمَةٍ kelimesinin mecrûr olmasını engellememiş, manayı ve hükmü de değiştirmemiştir.

3. Arapçada Bağlaç Kavramı

Daha önce ifade edildiği gibi Arapçada bağlaçları ayrı bir başlık altında bulmak zordur. Özellikle ilk dönem eserlerine baktığımızda bu ayrımın yapılmadığını görürüz. Hatta bağlaçlardan daha genel olan edatlar için bile aynı durum söz konusu olup onlar da daha çok harf kavramıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Arapçada bağlaçları ifade etmek için أدوات الربط ya da حروف الربط ifadeleri kullanılır.

⁸² Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, 40,41.

⁸³ Münâfikûn 63/1.

⁸⁴ Âl-i İmrân 3/159.

3.1. Lügatte رَبَط/Bağlaç

رَبَط fiilinin masdarı olan رَبَط/bağlaç sözlükte “bir şeyi bağlamak, sıkmak, sıkılaştırmak, hayvanı bağlamak”⁸⁵ gibi anlamlara gelmektedir. *Lisânü'l-'Arab*'ta رَبَط fiilinden türeyen رَبَط fiilinin kullanımına şu örnek verilmiştir: “فَالنَّاسُ يَرْبِطُونَ كَذَا رَأْسًا مِنَ الدَّوَابِّ”⁸⁶ Falanca kişi hayvanları başlarından bu şekilde bağlar.”⁸⁶

Fîrûzâbâdî, hadisi şerifte geçtiği şekliyle “انتظار الصلاة بعد الصلاة” “Namazdan sonra namazı bekleme”nin رِبَاط/bağ anlamına geldiğini söylemiştir.⁸⁷ Ebû Hureyre'den nakledilen hadisi şerifte Peygamber Efendimiz şöyle buyurmuştur: “أَلَا أَدُلُّكُمْ عَلَى مَا يَمْخُورُ اللَّهُ بِهِ الْخَطَايَا وَيَرْفَعُ بِهِ الدَّرَجَاتِ قَالُوا بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ إِشْبَاغُ الْوُضُوءِ عَلَى الْمَكَارِهِ وَكَثْرَةُ الْخَطَى إِلَى الْمَسَاجِدِ وَانتِظَارُ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ فَذَلِكُمْ الرِّبَاطُ فَذَلِكُمْ الرِّبَاطُ” “Allah'ın hatalarınızı sildiği, dereceleri yükselttiği şeyi size haber vereyim mi? ‘Evet yâ Resulullah’ dediler. ‘Sıkıntı anında güzelce abdest almak, mescitlere çok adım atmak ve namazdan sonra namazı beklemek. İşte bağ budur, işte bağ budur.’”⁸⁸

3.2. İstılahta رَبَط/Bağlaç

رَبَط/Bağlaç ismi terim olarak ilk dönem eserlerinin çoğunda geçmemektedir. Bazı dil bilginleri eserlerinde sonraki kelime ya da cümlelerle öncesine bağlantı kurmayı gerektiren durumlarda bağlaç/ رِبَاط ismini kullanmayıp العائد، الوضلة، التعلیق gibi isimlerle bu bağlantıya değinirler.⁸⁹

Sibeveyhi *el-Kitab*'ında Halil b. Ahmed'e bir ayet-i kerime hakkında sorduğu soruyu nakletmiştir. Halil b. Ahmed verdiği cevapta مَعْلُق lafzını kullanmıştır. سَأَلْتُ الْخَلِيلَ عَنْ قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿وَإِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمْتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾ وَقَالَ هَذَا كَلَامٌ مُعْلَقٌ بِالْكَلامِ الْأَوَّلِ كَمَا كَانَتْ الْفَاءُ مَعْلَقَةً بِالْكَلامِ الْأَوَّلِ وَهَذَا هَا هُنَا فِي مَوْضِعِ فَانْطَوَا، كَمَا كَانَ الْجَوَابُ بِالْفَاءِ فِي مَوْضِعِ الْفِعْلِ “Halil'e Allah'(c.c)'ın şu sözü hakkında sordum ‘(İnsanlar) kendi elleriyle yaptıkları yüzünden başlarına bir belâ gelse hemen ümitsizliğe düşerler.’”⁹⁰ Halil şöyle

⁸⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 3/1127; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 667; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/302.

⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 7/302.

⁸⁷ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 667.

⁸⁸ en-Nemerî el-Kurtubî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Me'âni ve'l-Esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-'Alevî ve Muhammed Abdülbekir el-Bekrî (Mağrib: Vizâratü 'Umûmi'l-Evkâfi ve'l-Şuûni'l-İslâmiyyeti, 1967), 20/224.

⁸⁹ 'Abdu Rabbi, *Edevâtü'r-Rabt Nahviyye*, 35.

⁹⁰ Rûm, 30/36.

diğerine bağlamayı vurgulamak için dahil oldu.” şeklinde açıklama getirmiştir. Burada *ربط* kelimesini kullanmıştır.⁹⁷

Zemahşerî *ربط* kelimesinin Kur’ân’da şu ayette mecaz anlamda kullanıldığını ifade eder ve bu kelimeyi *صَبَّرَ* fiili ile açıklar.⁹⁸ *﴿إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾* “Eğer, inanıp güvenen biri olması için onun kalbini pekiştirmemiş olsaydık neredeyse işi meydana çıkaracaktı.”⁹⁹ ayetinde “kalbini rahatlatma, pekiştirme, dayanıklı yapma” anlamlarına gelmektedir.

İbn Yâ‘îş, *Şerhu Mufassal* isimli eserinde hâl vâv’ı bahsinde *ربط* fiilini kullanmıştır. “أَقْبَلَ” *بَكَرَ* و *خَالِدٌ يَقْرَأُ* و *أَمَّا جَارٌ اسْتِغْنَاءَ هَذِهِ الْجُمْلَةِ* عن *ضَمِيرٍ يَعُودُ مِنْهَا إِلَى صَاحِبِ الْحَالِ* من *قَبْلِ أَنْ* *الْوَاوِ أُغْنِيَتْ* عن ذلك *بِرَبْطِهَا* ما بعدها بما قبلها، فلم *تَحْتَجْ* إلى *ضَمِيرٍ* مع وجودها، *فَأَنْ جِئْتَ بِالضَمِيرِ* معها، *فَجِيءَ*، لأنَّ في ذلك تأكيد *رَبْطِ الْجُمْلَةِ* بما قبلها، و *أَمَّا* إذا لم تذكر هناك واوا فلا بد من *ضَمِيرٍ* “ ‘Bekir, Halit okurken geldi’ cümlesinde sahibü’l-hâle dönen zamirin getirilmemesi câizdir. Çünkü vâv sonrasını öncesine bağladığı için zamirin yerini almıştır. Onunla zamire ihtiyaç yoktur. Vâv’la beraber zamir getirirsen bu güzeldir. Çünkü burada cümleyi öncesine bağlayan te’kîd vardır. Fakat cümlede vâv getirilmezse mutlaka zamir gereklidir.”

İbn Hâcib (ö. 646/1249), *Emâli İbn Hâcib* isimli kitabında *الضامات الواقعة للربط* “Bağlaç zamirleri” tabirini kullanmıştır. *هو أن تَرْبُطَ الثَّانِي بِالْأَوَّلِ، عَلَى ثَلَاثَةِ* *الضامات الواقعة للربط،* üç durumda ikinci kelimeyi birinciye bağlar. Bunlar sıla, sıfat ve mübtedadır.”¹⁰⁰

İbn Uşfûr, *Şerhu Cümel ez-Zeccâcî* adlı kitabında *رَابِطُ الْجُمْلَةِ الْوَاقِعَةِ خَبْرًا بِالْمُبْتَدَأِ* başlıklı bölümde *رَابِطُ* kelimesini kullanmıştır. *وقد تَقَدَّمَ أَنَّ الْجُمْلَةَ لَا بَدَّ فِيهَا مِنْ رَابِطٍ يَرْبُطُهَا بِالْمُبْتَدَأِ* *وهو إما ضَمِيرٌ، إما اسْمٌ إِشَارَةٌ و إما تَكْرِيرُ الْمُبْتَدَأِ بِلَفْظِهِ* ya da mübtedanın tekrarı gibi onu mübtedaya bağlayan bir bağlaç içermesi gerektiği daha önce belirtilmiştir.”¹⁰¹

⁹⁷ Zemahşerî, *el-Mufassal*, 401.

⁹⁸ Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. ‘Umer b. Ahmed Zemahşerî, *Esâsu’l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûnu’s-Sûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-‘İlmiyye, 1998), 1/331.

⁹⁹ Kasâs 28/10.

¹⁰⁰ Ebû Amr Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yunus İbn Hâcib, *Emâli İbn Hâcib*, thk. Fahr Sâlih Süleymân Kadâra (Ammân-Beyrut: Dâru’l-‘Ammâr-Dâru’l-Ceyl, ts.), 683.

¹⁰¹ Ebu’l-Hasen Ali b. Mü’min b. Muhammed b. Ali İbn Uşfûr el-İşbilî, *Şerhu Cümel ez-Zeccâcî*, thk. Fevâz eş-Şî‘âr, 1. Bs (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-‘İlmiyye, 1998), 1/333.

İbn Hişâm *Muğni'l-Lebîb* isimli kitabında bağlaçları detaylı şekilde ele almıştır. روابط
 الْجُمْلَةُ بِمَا هِيَ خَيْرٌ عَنْهُ وَهِيَ عَشْرَةٌ “Cümle bağlayıcıları.....onlar on tanedir” diyerek bunları
 şu şekilde sıralamıştır.¹⁰²

1. Zamir: زيدٌ ضَرَبْتَهُ “Zeydi dövdüm” örneğinde zamiri fiilden önce zikredilen mef’ûle
 bağlanmıştır.

2. İsm-i işaret: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ “Âyetlerimizi asılsız
 sayan ve büyükleşen onlardan yüz çevirenlere gelince, işte onlar cehennemliklerdir.”¹⁰³ Âyeti
 kerimde geçen أُولَٰئِكَ ism-i işareti bağlaç görevi görmektedir.

3. Mübtedanın lafzî olarak tekrar edilmesi: أَلْحَاقَةَ مَا أَلْحَاقَةَ “O gerçekleşecek büyük olay
 (kıyamet)! Nedir o büyük olay?”¹⁰⁴ Bu âyet-i kerimde mübtedâ olan أَلْحَاقَةَ kelimesi soru
 yoluyla tekrarlanmıştır.

4. Mübtedanın mana olarak tekrar edilmesi: زيدٌ جَاءَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ “Ebû Abdullah’ın babası
 Zeyd bana geldi” Bu örnekte Ebû Abdullah künye ise mübtedayı mana olarak tekrar
 etmiştir.

5. Umûmun mübtedayı kapsamı: زيدٌ نِعْمَ الرَّجُلُ وَقَوْلُهُ “Zeyd ne güzel adam ve sözü ne
 güzeldir.”

6. Fâ-i sebebiyenin zamirli bir cümleyi zamirsiz bir cümleye birleştirmesi ya da tersi
 ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾ “Görmüyor musun ki, Allah gökten su indiriyor da yeryüzü
 yemyeşil oluveriyor.”¹⁰⁵

7. Vâv ile atıf: زيدٌ قَامَ وَقَعَدَتْ هِنْدٌ “Zeyd ayağa kalktı ve Hind oturdu.” Burada vâv harfi iki
 cümleyi bağlamıştır.

8. Haber ile cevabına işaret eden bir zamir içeren şart (شَرَطٌ يَشْتَمِلُ عَلَى ضَمِيرٍ مَدْلُولٍ عَلَى)
 زيدٌ يَقُومُ عَمْرُوٌّ إِنْ قَامَ (جَوَابُهُ بِالْخَيْرِ) “Zeyd, Amr ayağa kalkarsa ayağa kalkar.”

9. Zamirin yerini alan altakısı: {وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ} “Rabbinin huzurunda (hesap vermekten) korkan ve nefesine kötü arzuları

¹⁰² İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, 647-652.

¹⁰³ A’raf, 7/36.

¹⁰⁴ Hakka, 69/1-2.

¹⁰⁵ Hac, 22/63.

yasaklayana gelince, onun barınağı da şüphe yok ki cennetin ta kendisidir.”¹⁰⁶ المأوى ’nın aslı مأواه’dır. Altakısı ezamirinin yerini almıştır.

10. Manada aynı mübtedaya sahip olan cümle (كَوْنِ الْجُمْلَةِ نَفْسِ الْمُبْتَدَأِ فِي الْمَعْنَى): Bunlar zamiru’ş-şen ve zamiru’l-kissadır. قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ “De ki O, Allah birdir.”¹⁰⁷âyetindeki هُوَ zamiru’ş-şen, ﴿فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ “Bir de bakarsın ki inkârcıların gözleri yerinden fırlamış...”¹⁰⁸ âyetinde هِيَ zamiru’l-kissa olarak gelmiştir.

İbn Hişâm aynı eserinde الأَشْيَاءُ الَّتِي تَحْتَاجُ إِلَى الرَّابِطِ وَهِيَ أَحَدُ عَشْرَ “Bağlaçlara ihtiyaç duyulan durumlar on bir tanedir.” diyerek devam etmiş ve bunları şu şekilde sıralamıştır:¹⁰⁹

1. Haber cümlesi: (الْجُمْلَةُ الْمُخْبِرُ بِهَا وَقَدْ مَضَتْ وَمَنْ ثُمَّ كَانَ مُرْدُودًا) “Eğer Zeyd olmasaydı sana ikramda bulunurdum.”

2. Sıfat cümlesi: Bu cümle ya zikredilen ya da takdirî bir zamirle cümleye bağlanır. ﴿حَتَّىٰ تَقْرُوهُ﴾ “Bize okuyacağımız bir kitap indirmedeğin sürece...”¹¹⁰ âyetinde تَقْرُوهُ cümlesi وَأَتَقُوا يَوْمًا لَا ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا﴾ kelimesinin sıfatıdır ve hû/ ezamiri ile bağlantı sağlanmıştır. “Oyle bir günden korkun ki, o gün kimse başkası için bir şey ödeyemez; hiç kimsenin yerine başkası kabul edilmez, kimseye şefafta fayda vermez, onlara asla yardım da yapılmaz.”¹¹¹ âyet-i kerimede يَوْمًا’dan sonra gelen sıfat cümlesinde takdirî olarak فِيهِ (o günde) lafzı vardır.

3. Sıla cümlesi: Bu cümle önceki cümleye zikredilen veya mukadder bir zamirle bağlanır. ﴿وَمَا عَمَلُهُ﴾ “Orada canların istediği her şey vardır.”¹¹² âyetinde ve ﴿أَيْدِيهِمْ﴾ “Kendi elleriyle ürettiklerinden”¹¹³ âyetinde ism-i mevsûlden sonra zamir açıkça zikredilmiştir.

4. Hal cümlesi: Hal cümlesi önceki cümleye ya و/vâv ve zamirle birlikte ya sadece و/vâv ya da sadece zamirle bağlanır. ﴿لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ﴾ “Sarhoşken namaza

¹⁰⁶ Nâziât, 79/40-41.

¹⁰⁷ İhlas, 112/1.

¹⁰⁸ Enbiyâ, ٢١/97.

¹⁰⁹ İbn Hişâm, Muğni'l-Lebib, 653-663.

¹¹⁰ İsra, 17/93.

¹¹¹ Bakara, 2/123.

¹¹² Zuhruf, 43/71.

¹¹³ Yâsin, 36/35.

yaklaşmayın...”¹¹⁴ Bu âyette و/vâv ve zamir birlikte kullanılmıştır. جَاءَ زَيْدٌ وَالشَّمْسُ طَالِعَةٌ “Zeyd, güneş doğarken geldi.” Bu cümlede hal vâvı zamir olmadan gelmiştir. وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ “Artık kıyamet gününde Allah hakkında asılsız inançlar ileri sürenleri, yüzleri kararmış göreceksin”¹¹⁵ âyet-i kerimede ise hal vâvı gelmeyip sadece zamir gelmiştir.

5. Meşgûlün an¹¹⁶ olan ismin âmilini açıklamak için: زَيْدًا ضَرَبْتُهُ “Zeyd’i dövdüm.” Bu cümlede Zeyd mahzûf ضَرَبَ fiilinin mef’ûlü olarak gelmiştir. Fiilden sonra gelen hû/ zamiri Zeyd’e dönmektedir. Zeyd meşgûlün an¹¹⁶ olarak mansubtur.

6. Bedel-i Ba’z¹¹⁷: Bu bedel çeşidinde açıkladığı kelimeye(metbûya) ait bir zamir bulunmalıdır. ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ “Sonra içlerinden birçoğu yine görmezden ve duymazdan geldiler.”¹¹⁸ Bu âyet-i kerimede مِنْهُمْ bedel-i ba’z olarak gelmiştir.

7. Bedel-i iştimâl¹¹⁹: Bu bedel türünde de metbûya ait bir zamir bulunmalıdır. يَسْتَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ “Sana haram ayı, onda savaşmayı soruyorlar” âyetinden قِتَالٍ den sonra gelen فِيهِ kelimesinde الشَّهْرِ الْحَرَامِ’a ait zamir bulunmaktadır.

8. Sıfat-ı müşebbehin ma’mûlü: Ma’mûl sıfatı müşebbehe zâhir ya da takdir edilen bir zamirle bağlanır. زَيْدٌ حَسَنٌ وَجْهُهُ “Zeyd’in yüzü güzeldir.” Bu cümlede حَسَنٌ sıfat-ı müşebbehe olup وَجْهُهُ kelimesini kendine fâil edinmiştir. Bu kelime hû/ zamiri sıfat-ı müşebbehe dönmektedir. زَيْدٌ حَسَنٌ وَجْهًا “Zeyd yüz olarak/bakımından/yüzü? güzeldir. Bu cümlede ise zâmir açıkça zikredilmemiştir. Buraya كَمَنْ kelimesi takdir edilerek bağlantı sağlanır.

9. Mübteda olarak merfu’ olan şart isminin cevabı: Şartın cevâbında şart isme dönen zâhir ya da takdiri bir zamir olmalıdır. {فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أَعَذِّبُهُ} “Fakat bundan sonra içinizden kim inkâr ederse onu cezalandırırım.”¹²⁰ âyetinde cevap olarak gelen cümlede

¹¹⁴ Nisâ, 4/43.

¹¹⁵ Zümer, 39/60.

¹¹⁶ Mef’ûl fiilden önce gelip fiilin sonunda da bu mef’ûle ait zamir bulunursa bu mef’ûle meşgûlün an¹¹⁶ denir. Bkz: Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Nahiv* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2020), 282.

¹¹⁷ Önündeki kelimeyi açıklamak için gelen ve bu kelimenin bir kısmını veya bir parçasını içine alan bedeldir. Bkz:Çörtü, *Nahiv*, 366.

¹¹⁸ Mâide, 5/71.

¹¹⁹ Bedel-i iştimâl, kendinden önce gelen kelimeyi açıklayan, bu kelimeye tam olarak uymayan, onun da bir parçası olmayan ancak başka yönden ilgisi bulunan, daha çok bu kelimenin özelliğini ve durumunu bildiren bedeldir. Bkz: Çörtü, *Nahiv*, 366.

¹²⁰ Mâide, 5/115.

{فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِيهِ} şarta dönen zamir bulunmaktadır. *فِي الْحَجِّ* “Kim o aylarda hacca karar verip niyet ederse, bilsin ki hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapmak ve tartışıp çekişmek yoktur.”¹²¹ Bu âyette *فِي الْحَجِّ* kelimesinde hû/ zamiri takdirî olarak *فِي الْحَجِّ* şeklinde bulunur.

10. Tenâzu¹²² da iki âmil olması: İki âmilin bağlantısı ya atıfla ya birincisi ikincisinde amel ederek ya da ikincisi birincinin cevabı olarak sağlanır. *“İki kardeşin kalktılar ve oturdular.”* Bu cümlede bağlantı atıf vâvî ile sağlanmıştır. *وَأَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا* “Demek aramızdaki beyinsiz, Allah hakkında yalan yanlış şeyler söylüyormuş.”¹²³ Bu ayette *سَفِيهُنَا* kelimesi *كَانَ* ve *يَقُولُ* fiillerinin ma‘mûlüdür. Burada bağlantı atıf ile sağlanmayıp birincisi ikincisinde amel etmiştir. *تَعَالَوْا يَسْتَعْفِفْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ* “Gelin, Allah’ın resulü sizin için bağışlama dilesin...”¹²⁴ Bu âyette ikinci cümle birinci cümleye cevap olarak gelmiştir.

11. Mânevî te’kîd lafızları: Bu lafızlarda bağlantı zâhir zamirlerle sağlanır. *جَاءَ زَيْدٌ نَفْسُهُ* “Zeyd kendi geldi.”, *جَاءَ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ* “Kavmin hepsi geldi.” Bu örneklerde tekil, müsennâ ve cemi‘ isimlere mânevî te’kîd olarak gelen kelimelerde bağlantının zamirlerle sağlandığı açıkça görülmektedir.

Temâm Hassân *el-Lûgatu’l-‘Arabiyye* adlı eserinde bağlaç için şu bilgiyi vermiştir: “الرَّبْطُ: “Bağlaç: Bu aynı zamanda birbirine bağlı olan iki şeyden birinin diğerine bağlı olduğunu gösteren lafzî bir işarettir.” Hassân, *ism-i mevsûl* ile sılası, mübteda ile haberi, hal ve sahibi, men‘ût ve na‘tı, kase ve cevabı, şart ve cevabı vb. arasında bağlaç gerektiğini söylemiştir. Bu bağlantının âid zamiri, harf, lafzın tekrarı, mananın tekrarı, *İltakısı* ile ve birbirine bağlı olan iki bağlantıdan birinin diğerinin umûmuna dahil olması ile sağlandığını açıklamıştır.¹²⁵

Mustafa Hamîde *Nizâmu’l-İrtibât ve’l-Rabt* adlı kitabında *الإرتباط* ve *الرابط* kavramlarını ele almış, bunların birbirine karıştırıldığını ve mütekaddim âlimlerin bunların sınırlarını belirlemediğini söylemiştir. İbn Hişâm’ın da bazı konularda bu iki kavramı birbirine

¹²¹ Bakara, 2/197.

¹²² Tenâzu‘, iki âmilin (fiil veya şibh-i fiilin) bir mâ‘mûl almasıdır. Bkz: Çörtü, *Nahiv*, 259.

¹²³ Cin, 72/4.

¹²⁴ Münâfikûn, 63/5.

¹²⁵ Hassân, *el-Lûğatü’l-‘Arabiyyetü*, 1/213.

karıştırdığını dile getirmiştir. Dilin kurduğu lafzî alakanın bağlaçlarla, zamirle sağlandığını belirtmiştir.¹²⁶

Mu‘cemu’l-Mufassal fi ‘Ulûmi’Arabiyye adlı eserde hurûfûl-meânî'nin tanımında edat ve bağlaç terimlerine yer verilmiştir. *حُرُوفُ الْمَعَانِي: هِيَ الَّتِي تَدُلُّ عَلَى مَعَانٍ وَ لَيْسَتْ بِأَسْمَاءٍ وَلَا أَفْعَالٍ، وَ نَحْوَ "هَل" وَ "مَنْ" وَ "إِنَّ". وَ تُسَمَّى أَيْضًا: حُرُوفُ الرَّبْطِ، وَ أَدْوَاتُ الرَّبْطِ، وَ جُرُوفُ الصِّفَاتِ* “Hurûfu’l-Me‘ânî: Bunlar هل, مَنْ ve إِنَّ gibi kelimeler olup isim ve fiil dışında bir manaya işaret eder. Aynı zamanda “bağlaç harfleri”, “bağlaç edatları” ve “sıfat harfleri” olarak da isimlendirilir.¹²⁷

Sonuç

Tek başlarına bir anlam ifade etmeyen edat ve bağlaçlar, cümlelerin ve metnin anlaşılmasında büyük rol sahibidirler. Söz dizimlerinin yerinde ve doğru ifade edilebilmesi bağlaçların doğru kullanımına bağlıdır. Arapça öğrenimi sunan eğitim merkezleri ve Arapça eğitimi alan öğrenciler tarafından edatların önemi geri plana atıldığından dolayı dil öğreniminin zor olduğu söylene gelmiştir.

Cümleleri doğru anlamak için edat ve bağlaçlar önemli yere sahiptir. Arapçada bu iki terimin isimlendirme ve sınıflandırma konusunda âlimler arasında tam birliktelik yoktur. Bu çalışma ile edat ve bağlaç kavramları dil bilginlerinin görüşlerine başvurularak ele alınmış ve bunlar hakkında genel bir fikir oluşması amaçlanmıştır.

Edatlarla kastedilenin harfler, isim, fiil ve zarflardan harfe benzeyenlerdir. İlk dönem âlimlerinin edatlarla ilgili görüşleri tefsirlerde, dîvan, dil, nahiv ve belâğat kitaplarında dağınık haldeydi. Bunların bir araya getirilmesine ihtiyaç hasıl olmuş ve edatlarla ilgili ilk kapsamlı eserin Câfer el-Kayrevânî tarafından yazıldığı ifade edilmiştir.

İbn Yâ‘îş, isim ve fiilin manalarının kendilerinde olduğunu, harfin manasının ise kendi dışındaki kelimelerle anlaşılacağını açıklamıştır. Murâdî, herhangi bir çelişki durumunda onun için yapılan tariflere müracaat edileceğinden dolayı harfin kelime olarak tarifinin yapılmasının ve sınırının belirlenmesinin gerekliliğine vurgu yapmıştır. Ayrıca vasıl-nakl hemzesi ve tasgir yâ’sı gibi kelime olmayan harflerin harf tanımından çıkarılması tezini ileri sürmüştür.

Author Contributions: Concept – B.G.; Data Collection &/or Processing – B.G.; Literature Search – B.G.; Writing –B.G. **Conflict of Interest:** No conflict of interest was declared by the author. **Financial Disclosure:** The author declared that this study has received no financial support.

¹²⁶ Mustafa Hamîde, *Nizâmu’l-İrtibât ve’l-Rabt fi Terkîbi’l-Cümleti’l-Arabiyyeti* (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1997), 192-196.

¹²⁷ Muhammed et-Tüncî- Râcî el-Esmer, *el-Mu‘cemu’l-Mufassal fi ‘Ulûmu’l-Luga* (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2001), 283.

Kaynakça

- 'Abdu Rabbi, Mecdûlîn Merzûk Ahmed. *Edevâtü'r-Rabt Nahviyye fî Luğati'l-İ'lâmî'l-Filistiniyyi "Sahîfetü'l-Hayâti'l-Cedîde" Enmûzecâ*. Filistin: Câmî'atü Birzeit, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Birgîvî, Mehmed. *İzhârü'l-Esrâr fi'n-Nahv*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2009.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgaffûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Dilbilgisi Nahiv*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 23. Basım, 2020.
- Durmuş, İsmail. "Harf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/158-163. İstanbul, 1997.
- Dursun, Hüseyin. "Arap Dilinde Hurûfu'l-Me'âniler ve Çok Anlamlılığa Etkisi (Necm Suresi İlk Yirmi Üç Ayet Örneği)". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2021), 225-244.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *İrtişâfu'd-Darb min Lisâni'l-'Arab*. thk. Receb Osman Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- Ediskun, Haydar. *Türk Dilbilgisi (Sesbilgisi, Biçimbilgisi, Cümlebilgisi)*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 6. Basım, 1999.
- Enbârî, Ebu'l-Berakât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. 'Ubeydillâh. *Esrârü'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1. Basım, 1999.
- en-Nemerî el-Kurtubî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Me'ânî ve'l-Esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-'Alevî - Muhammed Abdülbekîr el-Bekrî. Mağrib: Vizâratü 'Umûmî'l-Evkâfi ve'l-Şuûnî'l-İslâmiyyeti, 1967.
- Ergin, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Basım/Yayımlar/Tanıtım, 2009.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbi'l-Luga*. thk. Muhammed İvaz Mür'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasî'l-'Arabî, 1. Basım, 2001.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitabu'l-'Ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî - İbrâhîm Sâmîrrâî. Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'ânî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî - Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1. Basım, 1955.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muhîd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Güncel Türkçe Sözlük. TDK. Erişim 11 Ekim 2022. <https://sozluk.gov.tr/>
- Güncel Türkçe Sözlük. TDK. Erişim 20 Ekim 2022. <https://sozluk.gov.tr/>
- Hacibekiroğlu, Abdullah. *Arap Dilinde Edatların Metinde Kurduğu Anlamsal İlişkiler*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Hamîde, Mustafa. *Nizâmu'l-İrtibât ve'l-Rabt fî Terkîbi'l-Cümleti'l-'Arabiyyeti*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1. Basım, 1997.
- Hârizmî, Muhammed b. Ahmed b. Yusuf. *Mefâtihu'l-'Ulûm*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Basım, 1989.
- Hassân, Temmâm. *el-Beyân fi Revâ'i'l-Kur'ân Dirâse Lugaviyye ve Uslûbiyye li'n-Nassi'l-Kur'ânî*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1993.
- Hassân, Temmâm. *el-Lüğatü'l-'Arabiyyetü Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*. Beyrut: 'Alemlü'l-Kütübî, 5. Basım, 2006.
- Hengirmen, Mehmet. *Türkçe Temel Dilbilgisi*. Ankara: Başkent Reprö, 5. Basım, 2006.
- Hudayr, Muhammed Ahmed. *el-Edevâtü'n-Nahviyye ve Delâlatuhâ fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetü'l-Ancelo el-Mısıriyye, 2001.
- Isparta, Ahmet. *Metin Oluşturmada Edatların Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- İbn Bâbeşâz, Ebu'l-Hasen Tâhir b. Ahmed b. İdrîs. *Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Muhsibe*. thk. Halid Abdülkerîm. Küveyt: Matbaatü'l-'Asriye, 1977.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Alî Neccâr. Beyrut: 'Alemlü'l-Kütübî, ts.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Luma' fi'l-'Arabiyye*. thk. Semih Ebû Muğlî. Ammân: Dâru'l-Mecidlâvî li'n-Neşr, 1988.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî. *Sırru Smâ'ati'l-İ'râb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerîyya. *Mu'cemu'l-Mekâyisî'l-Luga*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Dâru'l-Fikr, 1979.

- İbn Hâcib, Ebû Amr Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yunus. *Emâlî İbn Hâcib*. thk. Fahr Sâlih Süleymân Kadâra. Ammân-Beyrut: Dâru'l-'Ammâr-Dâru'l-Ceyl, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh en-Nahvî. *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-E'ârîb*. thk. Mâzin el-Mübârek - Muhammed Ali Hamdullah. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 6. Basım, 1985.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh en-Nahvî İbn. *Şerhu Şuzûri'z-Zehab fî Ma'rifeti Kelâmi'l-'Arab*. thk. Abdülğânî ed-Dakr. Suriye: eş-Şeriketu'l-Muttahide li't-Tevzî', ty.
- İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh el-Endelüsî el-Ceyyânî. *Elfiyyetü'bni Mâlik fî'n-Nahv ve's-Sarf*. Mekke: Dâru't-Te'âvün, ts.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dârus-Sâdr, 1. Basım, ty.
- İbn Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *el-Usûl fî'l-Nahv*. thk. 'Abdülhüseyn el-Fetlî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, ts.
- İbn Usfûr el-İşbilî, Ebu'l-Hasen Ali b. Mü'min b. Muhammed b. Ali. *Şerhu Cümel ez-Zeccâcî*. thk. Fevâz eş-Şifâr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- İbn Ya'îş, Muveffikuddin Ebu'l-Bekâ b. Ali. *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemaşerî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- Koca, Güler. *Arap Dilinde Edatların İşlevselliği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Korkmaz, Zeynep. *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*. Ankara: TDK, 6. Basım, 2019.
- Mahzûmî, Mehdî. *Medresetü'l-Kûfe ve Menhecehâ fî Dirâseti'l-Luğati ve'n-Nahvi*. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1958.
- Mansuroğlu, Mecdut. "Türkçede Cümle Çeşitleri ve Bağlayıcıları". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 3 (1955), 59-71.
- Murâdî, Ebû Muhammed Bedreddîn Hasen b. Kâsım b. Abdullah. *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî*. thk. Fahreddin Kabâve - Muhammed Nedîm Fâdil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1992.
- Müberred, Ebû Abbâs Muhammed b. Zeyd. *el-Müktedab*. thk. Muhammed Abdü'l-Hâlik Azime. Kahire, 1994.
- Ragıp el-İsfehânî, Ebu'l Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfradât fî Ğaribi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halîl 'Aytânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 6. Basım, 2010.
- Râşîd, Sâdik Halîfe. *Devru'l-Harfi fî Edâi Ma'na'l-Cümle*. Bingâzî: Câmî'atu Kâryûnus, 1996.
- Sağır, Mahmûd Ahmed es-. *el-Edevâtü'n-Nahviyye fî Kütübi'l-Tefsîr*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 2001.
- Sırma, İhsan Süreyya. "II. Abdülhamid'in Çin Müslümanlarını Sünnî Mezhebine Bağlama Gayretlerine Dâir Bir Belge". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi [Ord. Prof. İ. Hakkı Uzunçarşılı Hâtıra Sayısı]* 32 (1979), 559-562.
- Sibeveyhi, Ebû Bîşr Amr b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1982.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmmetün lil-Kütübi, 1974.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Hem'u'l-Hevâmî' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmî'*. thk. Abdülhamîd Hendâvî. Mısır: Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.
- Şevlebbî, Ebû Alî Ömer b. Muhammed b. Ömer b. Addillâh el-Ezdî. *et-Tavtiyü*. thk. Yusûf Ahmed el-Mutavva'. Kahire, 1981.
- Tahirî'l-Mevlevî. *Matbuat Âlemindeki Hayatım İstiklal Mahkemesi Hatıraları*. Haz. Nurcan Boşdurmaz, İstanbul: Büyüyenay yayınları, 2016.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî. *Mevsû'atu Keşşâfî Istilâhâti'l-Funân ve'l-'Ulûm*. thk. Alî Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1. Basım, 1996.
- Temel, Mehmet. "Atatürk Devrimlerinin Çin Aydınlarınca Algılanışı ve XX. Yüzyılın İlk Yarısındaki Türkiye-Çin İlişkilerine Yansıması". *Türkiyat Araştırmalar Dergisi* 21 (2007), 105-123.
- Toros, Taha. "Çin'e Giden Nasihat Heyeti". *Yakın Tarihimiz* 19 (Nisan 1982).
- Tüncü, Muhammed et- - Esmer, Râcî el-. *el-Mu'cemu'l-Mufassal fî 'Ulûmu'l-Luga*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- Ukberî, Ebu'l-Bekâ Muhibbiddîn Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah. *el-Lübâb fî 'ileli'l-Binâ ve'l-İ'râb*. thk. Abdullah el-Nebhân. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Ünal, Mehmet. *Bandırmalızade Mustafa Haşim Efendi'nin Divân-ı Manzumesi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2019.
- Ünal, Mehmet. *Mestî Divanı*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2020.

- Ünal, Mehmet. *Türk İslam Edebiyatı*. İstanbul: Lisans Yay. 2020.
- Ürün, Ahmet Kazım. *Arapçada Bağlaçlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Vardar, Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Yavuz, Hakan. "Pan-İslamizmin Yanlış Yorumlanması- Bir Değerlendirme Yazısı". *Türkiye Günlüğü* 17 (1991).
- Yavuz, Serdar. *Türkiye Türkçesi Ağzlarında Bağlaçlar*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Yüksel, Ahmet. "Arap Dilinde Me'âni'l-Hurûf İlimine Dair Literatür Çalışmaları". *EKEV Akademi Dergisi* 8/20 (Yaz 2004), 295-306.
- Zebidî, Muhammed b. Muhammed Murtaza. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Mecmû'atün mine'l-Muhakkikîn. Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *el-İdâh fi 'İleli'n-Nahv*. thk. Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 3. Basım, 1979.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *Hurûfu'l-Me'ânî*. thk. Ali Tevfik el-Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1984.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer b. Ahmed. *el-Mufassal fi San'ati'l-İ'râb*. thk. Ali Ebû Mulhîm. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1. Basım, 1993.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer b. Ahmed. *Esâsu'l-Belâğ*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.