

BALIKESİRLİ BİR İSLAM ÂLİMİ

İMAM BİRGİVİ

III. CİLT

EDİTÖRLER

Prof. Dr. Mehmet BAYYIĞIT

Doç. Dr. Mehmet ÖZKAN

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Ali ÇANAKCI

Dr. Öğr. Üyesi Asem Hamdy ABDELGHANY



BALIKESİR
BÜYÜKŞEHİR
BELEDİYESİ

KÜLTÜR YAYINLARI / EĞİTİM - 3

BALIKESİRLİ BİR İSLAM ÂLİMİ İMAM BİRGİVÎ – III. CİLT

BALIKESİRLİ BİR İSLAM ÂLİMİ İMAM BİRGİVÎ

III. CİLT

EDİTÖRLER

Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT

Doç. Dr. Mehmet ÖZKAN

Dr Öğr. Üyesi Ahmet Ali ÇANAKCI

Dr. Öğr. Üyesi Asem Hamdy ABDELGHANY

BALIKESİR – 2019

BALIKESİRLİ BİR İSLAM ÂLİMİ İMAM BİRGİVİ

III. CİLT

Yayına Hazırlayan
Balıkesir Büyükşehir Belediyesi

ISBN
978-605-80945-5-0 (3.c)

Editörler
Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT
Doç. Dr. Mehmet ÖZKAN
Dr Öğr. Üyesi Ahmet Ali ÇANAKCI
Dr. Öğr. Üyesi Asem Hamdy ABDELGHANY

Dizgi ve Mizanpaj
Asem Hamdy ABDELGHANY

Kapak Tasarımı
Nevfel AKYAR

Haberleşme
Tel : 0 (266) 249 61 79 / 0 (232) 329 35 35 & Faks : 0 (266) 239 87 46

Adres
Eski Kuyumcular Mah. Mekik Sokak No:25, BALIKESİR

Web
<http://birgivisempozyumu.balikesir.edu.tr/>
http://www.balikesir.edu.tr/baun/birim/ilahiyat_fakultesi

Mail
birgivisempozyumu@gmail.com

Yayın Tarihi
27.02.2019

Açıklama: Bu eserde ‘Kitaptan Bölüm’ olarak yer alan metinlerin tüm sorumluluğu, yazarlarına aittir.



© 2019 Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları/ Eğitim 3. Bu kitabın tüm yayın hakları Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş.’ye aittir. Yayıncının yazılı izni olmadan hiçbir şekilde kısmen veya tamamen çoğaltılamaz.

İçindekiler

TAKDİM

Prof. Dr. Huriye MARTI.....	9
Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK	10

ÖNSÖZ

Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT	14

BİRİNCİ BÖLÜM

İMAM BİRGİVÎ VE TEFSİR

Bakara Sûresi Tefsiri Perspektifinden İmam Birgîvî'nin İşarî Te'vîle Yaklaşımı

Yunus Emre GÖRDÜK	20

Birgîvî'nin Naslara Yaklaşımının Amaçsal Perspektiften Analizi: Ehl-i Hadîs ve Selefilik Sistematiği Çerçevesinde

Abdullah BAYRAM	28

Birgîvî'nin Fatiha Sûresi Tefsiri

Ali BİNOL	62

İKİNCİ BÖLÜM

İMAM BİRGİVÎ VE ARAP DİLİ VE EDEBİYATI

“Birgîvî'de Nahiv Tasavvuru; Muhteva ve Tasnif Yöntemi Olarak Nahve Dair Eserlerindeki İzdüşümü”

Âdem YERİNDE	92

Hakikat, Mecâz ve Kinâye Arasında “Kelime” Vaz’mı, İsti’mâl Mi?: İzhâr ve Şerhleri Çerçevesinde Kelime’nin Tanımı Üzerine Bir Soruşturma

Şükran FAZLIOĞLU 121

Tarîka Özelinde Birgivi’nin Üslubuna Dair Tespitler

Ahmed ÜRKMEZ 135

جهود البركوي النحوية والصرفية

عماد سامي عبد القادر عبد العزيز 151

تعليقات الإمام البركوي اللغوية في حاشية الهداية تعليقات على العناية

عاصم حمدي أحمد عبد الغني 171

آراء الإمام البركوي النحوية والصرفية واعتراضاته

عفيفي رمضان عفيفي أحمد 189

İmam Birgivî ve Arap Dilindeki Yeri

Muhammed ÇETKİN.....217

الإمام البركوي لغويا

مصطفى عبد الهادي عبد الستار محمد 237

العتبات النصية في رسائل البركوي باللغة العربية دراسة أسلوبية

هشام محمد إبراهيم مطاوع 265

Gramatik Kuralda Kapsam Geçerliliği Bağlamında Birgivi’nin Takdim-Kasr İlişkisine Yaklaşımı

Bünyamin AYDIN 290

الإمام البركوي واتجاهه النحوي في "إظهار الأسرار في النحو"

صلاح سالم عواد 308

Birgili Mehmet Efendi’nin Eserleri Vesilesiyle Arapçanın Bir Medeniyet Dili Olarak Değerlendirilmesi

Mehmet KAHRAMAN.....323

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İMAM BİRGİVÎ VE ESERLERİ

رسالة إنقاذ الهالكين

حسام الدين بن موسى عفانة.....332

İmam Birgivi'nin Eserlerini Telif Sebebi

Mehmet AKKUŞ.....348

The 1703 French Translation of Birgivi's *Waşiyya* : Presentation and assessment

Yahya M. MICHOT.....358

Birgivi Mehmed Efendi'ye İsnad Edilen “el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ıfrât ve't-tefrît” Adlı Risalenin Aidiyeti Üzerine Bir İnceleme

Ahmet İNANIR.....384

Zamanı Olsaydı Daha Kısa Yazacaktı: Birgîvî Mehmed Efendî (ö. 981/1573)'nin *Risāle Fi'l-Ādāb*'ı

Necmettin PEHLİVAN & Muhammet ÇELİK.....412

İmam Birgivi'nin Kitap ve Risalelerinin Azerbaycan Yazma Nüshaları

Naile SÜLEYMANOVA.....457

Birgili Mehmed Efendi'nin Mensur Vasiyetnâme'sinin Nazma Aktarılmış Biçimi: Manzûme-İ Birgili

Sezer ÖZYAŞAMIŞ ŞAKAR.....477

Birgivi'nin Kelime-İ Tevhîde Dair Lügâzı ve Üzerine Yazılan Şerhler

Recai ÇETRES.....495

İmâm Birgivi'nin Zuhru'l-Mute'ehhilîn Ve'n-Nisâ' Fî Ta'rîfi'l-Athâr Ve'd-Dimâ' İsimli Risâlesi'ne Ait Şerhlerle İlgili Kütüphane Kaydı Hataları

Mustafa GENÇ.....	508
Muhammed b. Pir Ali el-Birgîvî'nin 'Avâmil'i İle Davudî Karsî'nin "Şerhu 'Avâmili'l-Cedîde" Adlı Eserinin Mukayeseli İncelenmesi	
Aladdin GÜLTEKİN.....	531
İmam Birgîvî 'Vasiyetnamesi'nde Toplumsal Değerlere Vurgular	
Selçuk KIRTEPE	544
كتاب الإيمان والاستحسان للإمام البركوي (ت 981هـ): عرض وتقييم محمود مصري.....	558
Birgîvî'yi Öven Manzûmelerin Kritiği	
Necmi SARI.....	578
'Avâmil-İ Birgîvî İle 'Avâmil-İ Cürcânî'nin Mukayesesi	
Selman YEŞİL	619
Birgîvî'nin <i>El-Avâmîl'</i>ine Yapılan Manzûm Tercümeler	
Kübra YILMAZ& Oğuz YILMAZ.....	629
Birgîvî Metinlerinde Cürcanî Etkisi ve İrfanî Muhteva	
Osman CENGİZ.....	664
Balıkesir'in Manevi Önderlerinden İmam Birgîvî ve Ona Atfedilen "Resmu'l-Mushaf" Risalesi	
Muhammet Sacit KURT	681
İmam Birgîvî'nin <i>İzhâru'l-Esrâr</i> İsimli Kitabı Bağlamında Bir Şerh Ve Haşîye Literatürü Değerlendirmesi	
Mehdi CENGİZ.....	701
İmam Birgîvî'nin 24 Saati	
Ahmet EŞER.....	719
Tarîkatü'l-Muhammediyye Tasavvufî Bir Eser midir?	
Yusuf Bilal KARA.....	740

**Birgivi'nin Tasavvuf Hakkındaki Görüşlerine Nablusî'nin
Penceresinden Bakış**

Mahmut AY 753

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İMAM BİRGİVİ ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER

Şerafeddin GÖLCÜK	777
Emrullah YÜKSEL	779
Saffet KÖSE.....	781
Huriye MARTI.....	785
Tevfik YÜCEDOGRU	788
Ahmet Turan ARSLAN	790
Yahya MİCHOT	794
Mehmet BAYYİĞİT	795

TAKDİM

Saygıdeğer Rektörüm,
Talebesi olmakla onur duyduğum Kıymetli Dekanım,
Çok değerli hocalarımız, müftülerimiz, akademisyenlerimiz,
Beyefendiler, Hanımefendiler

Her biriniz hoş geldiniz sefalar getirdiniz. Birgivi Mehmed Efendi’yi kendi şehrinde anmış olmanın derin mutluluğunu ve onurunu yaşıyoruz. Bize bu mutluluğu ve onuru yaşattığı için, bizi bir kere daha onun Sünnet’e bağlılık çağrısıyla ve güzel ahlâka davet eden mirasıyla buluşturduğu için Balıkesir Üniversitesine ve Büyükşehir Belediyesine teşekkürlerimi arz ediyorum.

Birgivi Mehmed Efendi, elli yaşında vefat etmiş, aslında ömrünün en bereketli zamanlarını yaşarken aramızdan ayrılmış bir ilim adamı. Birgivi Mehmed Efendi; hem bir vaiz hem bir mürşid hem de bir müderris ve mütefekkir. Onun bir taraftan halkla iç içe olan ve gündelik hayatın gerçekliğinden asla uzak kalmayan, bir taraftan da medresede ilimle meşgul olan çift yönlü velûd ömrü, aslında bizim için çok büyük bir örneklik. Birgivi Mehmed Efendi, bir anlamda akademinin, ilmin, irfanın hiçbir zaman halktan kopmaması gerektiğini, bunun bir âlim için büyük bir mesuliyet olduğunu gösteren model bir şahsiyet.

Her ne kadar “cism-i nazenini gurbet elde kalmış” olsa da, Birgivi Mehmed Efendi’yi memleketinde anmış olmaktan dolayı bahtiyarız. Onun bugün de aslında her birimize söyleyeceği çok kıymetli nasihatler var. Ve bunların başında emr-i bi’l-marûf nehy-i ani’l-münker ilkesini hayatımızda daima işletmemiz gerektiği yer alıyor. Hiçbir zaman gördüğü yanlışa müdahale etmekten çekinmeyen bu dürüst, samimi ve iyi niyetli ilim adamının tıpkı dün olduğu gibi bugün de bid’atlerin ortadan kalkması ve Sünnet’in ihyası yolunda bizlere anlatacakları var. Bu sempozyum vesilesiyle üç gün boyunca Birgivi’nin düşünce dünyasını paylaşma, eserlerini tetkik etme, fikirlerini tartışma fırsatı bulacağız.

Verimli ve bereketli bir sempozyum olması temennisiyle her birinize tekrar hoş geldiniz diyorum. Hayırlara vesile olsun, ruhu şâd olsun.

Prof. Dr. Huriye MARTI

Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı

TAKDİM

Değerli kardeşlerim;

التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ، وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلَامُ عَلَيْنَا
وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ.

Benim selamım bu. Bu selamda hepsi var. Zannediyorum ki, ümit ediyorum ki bu selam kendisinden bahsedeceğimiz İmam Birgivî'nin de çok hoşuna gidecektir. Ben Birgili'yim babam Birgili. Babam hafız Abdullah Gölcük, Birgi'de hafızlık yapıyor. Hafızlığından sonra Emsile, Bina, Maksut okuyor fakat İmam Birgivî'nin yazmış olduğu Avamil kitabını okuyamıyor. Niçin? Dedem birinci cihan savaşında şehit oluyor. Dedemin haberi gelince babam 12 yaşında, 7 yaşında bir erkek kardeşi var 3 yaşında da bir kız kardeşi var tuz torbası boynuma geçti derdi. Ama o babamın okuyamadığı Avamil kitabını Allah bu fakire İzmir kestanepazarı medresesinde okumayı nasip etti. Ben Avamil'i orada gördüm, orada tanıdım. Sonra Ödemiş'te liseyi okurken yine İmam Birgivî'nin İzhâr kitabını Ali Şan hocamdan okudum. Allah ondan da razı olsun. Şimdi Birgiden gelirken manen şöyle bir kendimi tarttım. İmam Birgivî'nin selamını sizlere getirdim size selam ediyor şunu söylüyor et-Tarikat'ı-Muhammediye'den ayrılmayın diyor. Esas zaman, esas zemin o diyor daha sonra alt başlıklar var, dün vardı bugün var yarın da olacaktır.

Birgivî'nin iki özelliğine temas etmek istiyorum. İmam nisbesini Osmanlı coğrafyasında alan tek kişidir. Görüyorsunuz Molla Fenarî var Osmanlı ilim geleneğini oluşturan zattır. Dört Osmanlı padişahı zamanında şeyhülislamlık yapmıştır. Ben hep derslerde şunu söyledim: Çocuklar, gençler kardeşlerim Molla Fenarî bizim bugün profesör ünvanı taşıyoruz ya, Molla Fenarî sekiz dalda kendisine profesörlük verilmesi gereken şahıstır. Ama ona imam ünvanını vermemişler. Onun talebesi Hızır Bey var. Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'a ilk tayin ettiği kadı, aynı zamanda İstanbul şehremini, bugünkü büyükşehir belediye başkanı, dehşet bir âlim, 105 beyit halinde Kelam ilmini Arapça yazan zat. Buna da biz imam ünvanı vermedik. Kadı ünvanı verdik, bugünkü Kadıköy ismi oradan geliyor. Teferruta girmeyeceğim. Biraz önce ismi geçti Ebu's-Suud Efendi, Zenbillî, Kemalpaşazâde bunlar Osmanlı Devletinin

büyük hocaları, büyük âlimleri, bunların hiçbirisine biz imam demedik, ama arkamızda bulunan zat, önümüzde bulunan zat bugün üç gün boyunca kendisinden bahsedeceğimiz zata imam unvanı verdik. Kim gibi, İmam-ı Âzam gibi, İmam-ı Şafî gibi, İmam-ı Malik gibi, İmam-ı Maturidî gibi, İmam Fahrüddin er-Razî gibi hep imam dedik niye? Biraz önce bahsettik. Huriye hanım (Martı), Konya'dan hem lisans talebem, hem de İmam Birgivî hakkında doktora tezi yazanlardan birisi. Ahmet Turan (Arslan) kardeşimiz de onlardan bir tanesi. Benim Emrullah Yüksel diye bir arkadaşım var o ne yaptı Paris'te beraber ben “Kur'an ve Mekke”yi çalışırken o da İmam Birgivî üzerine Paris'te Fransa'da doktora tezi hazırladı. Onun doktora tezini de diyanet vakfında teşehhüt miktarı çalıştım bir dönemde. O zaman onun da doktora tezini neşretme fırsatı buldum. O tez gerçekten güzel bir çalışmadır. Dolayısıyla İmam Birgivî üzerinde çalışılan, kaydedilen büyük bir âlim. Kendisine İmam unvanı verdiğimiz bu zata bugün memleketi olan Balıkesir'de anmaya çalışıyoruz. Selamı o şekilde.

İmam Birgivî'nin ikinci önemli özelliği, eserlerini hep Arapça yazmıştır. Sadece vasiyetnamesi Türkçedir. Onu da biraz önce kardeşimiz bahsetti. Halkla alakayı tesis etmek için onun vasiyetnamesi gerçekten özlü, akaitten, ilmihalden bahseden bir kitaptır. Fransız müsteşrik Garcin de Tassy 1822 yılında “Exposition de la foi musulmane” adıyla Fransızcaya çevirmiştir. Bundan hemen hemen 200 sene önce Fransızcaya çevrilmiş bir eserin sahibi İmam Birgivî. Dolayısıyla, bir imam unvanına haiz, ikincisi de yazmış olduğu eserler dün olduğu gibi bugün de revaçta. Arap şairlerinden birisi şunu diyor: “Sen Anadolu'nun İmam-ı Gazalîsisin” İmam Birgivî neden bu unvanı aldı? Doğru sözden vazgeçmediği için. Dün olduğu gibi bir takım hurafelerle uğraştığı için. Değerli kardeşlerim Selçuk ünversitesinde bir zamanlar Halil Cin isminde çok gayretli bir rektörümüz vardı. Huriye Hanım, Mehmet Bayyigit hatırlar... Halil Cin beni Selçuklu Araştırmaları Merkezi başkanı yapmış. Hadimî üzerine araştırma yaptık. Hadimî kimdir? İmam Birgivî'nin Tarikat-ı Muhammediyesi üzerine beş cilt halinde 200 sene sonra o Taşkent'in dağlarında şerh yazmış kişidir. Oraya gittim dedim ki ben Birgiliyim, Birgiyi temsil ediyorum bugün burada siz de Hadimîyi temsil ediyorsunuz. İmam Birgivî ile Hadimî hazretlerini burada bir araya getirmiş olduk. Onlar bundan çok mutlu oldu. Sempozyumlar yapıyoruz bir ara Halil Cin'e dedim ki şurada

Sadrettin Konevî hazretleri var, Mevlanadan bahsediyoruz da onu epeyce kimliğini, kişiliğini ortaya koyduk. Bir de bundan bahsedelim nasıl olur hocam dedim, olur dedi. Konyada Sadrettin Konevî sempozyumunu ilk defa biz başlattık devam ediyor, geliyor şimdi. Bu arada Ergün Tezel adında Ödemişli bir mali yardımcımız var Konya’da. O da ödemişten Birgi’den bahsederken içime bir ilham beliriverdi. Ben Birgili olduğum halde İmam Birgivî’yi niye hatırlamayayım. 1991 yılında başlattık Konya’da, Mehmet (Bayyigit) hatırlar mı bilemiyorum.. Sempozyumu ödemişte yapacağız biraz sıkıntı olacak dedim ki biz bu işi İzmir İlahiyata ihale edelim, Mehmet Şeker diye bir arkadaş üstlendi. Ruhi Fırlalı karşı çıkmadı. İzmir İlahiyattan gelen hocalar, Konya’dan bendeniz, Ergün Tezel, Süleyman Toprak ve Ramazan Ayvallı gelerek ilk sempozyumu 1991 yılında Ödemiş’te yaptık. Gerçekten büyük alaka uyandırdı. İki gün boyunca devam etti. Halk büyük ilgi gösterdi. Ondan sonra tekrar 2013 olacak değil mi Ahmet Turan, hem ona da katılmışım evet 2013 yılında tekrar Birgi’de bir panel yaptık. Huriye kızımız da gelmişti. Tekrar tesis ettik. Şunu gördüm: İmam Birgivî gerçekten bereketli bir şahıstır, gerçekten halis muhlis bir zatı muhteremdir. Bence Balıkesirli olması tabi önemli bir şey, ama Birgili, İmam Birgivî’ye sahip çıkmıştır. Ben Birgili olarak İmam Birgivî’yi size vermek istemiyorum. Ama şu Balıkesir de bizim, Balıkesir’i ben çok seviyorum, çok geldim gittim. Benim için Balıkesir biraz Mehmet Bayyigit demektir. Şöyle düşünüyorum 50 yıla yakın fakültelerde hocalık yaptık, beş bin kadar erkek öğrenci, üç bin, dört bin kadar da kız öğrenci, bunların hepsini ben kızlarım oğullarım olarak görüyorum. Mehmet Bayyigit, Huriye Martı bunlardan iki örnektir. Mehmet Bayyigit gerçekten benim çok yakınım olmuştur. Ta Erzurum’da tanıştık hoca talebe münasebetimiz oldu. Konya’da beraber çalıştık. Benim doktora Tezim Kur’an ve Mekke. Kur’an, vahiy ve sosyal çevresi hakkında. Mehmet o doktora tezini biliyor, okumuş, gelip gider hocam şu tezi ne yapalım, Türkçeye çevirelim, Mehmet diyorum basma işi zor diyorum. Bu işi sen bana bırak dedi. 7-8 sene önce oturduk, bir yaz boyunca o doktora tezini Türkçeye çevirdim. Mehmet Bayyigit onu “Kur’an ve Mekke” adıyla iz yayıncılık aracılığıyla neşredilmesini sağlayan delikanlıdır. Ona teşekkür ediyorum.

Şimdi burada tekrar İmam Birgivî’yi anlatacağız. İmam Birgivî’yi değil kardeşlerim Rabbimizi hatırlayacağız, onu zikredeceğiz. Hz Muhammed (s.a.v) dan bahsedeceğiz. Tasavvuf diyeceğiz, fıkıh

diyeceğiz, kalam diyeceğiz, İslam-Türk edebiyatı diyeceğiz, diyeceğiz ama hepsi nedir hepsi tarikat-ı muhammediyede toplanıyor. Dolayısıyla bunlar güzel şeyler. Programa baktım gerçekten çok zengin bir program. Daha ziyade gençler üstlenmiş bu işi ve şundan da çok mutluluk duyuyorum: Biz değerli kardeşlerim Yunus Vehbi Yavuz bey var burada Hamdi Döndüren hocamız var. Bizler ilkleriz. Ellili yıllarda yirmi sene bir tek parti istibdadından sonra ortaya çıkmış kişileriz. Dolayısıyla biz ilk nesiliz. Hep şunu düşünmüşümdür: Ödemiş'te okurken Birgi'de okurken acaba biz şu Osmanlı bakiyesi olarak gördüğümüz hocalarımız yerine hayru'l-halef olabilir miyiz? Onu düşündük, gayret ettik, olduk olamadık bilemiyorum fakat şunu görüyorum şundan çok büyük mutluluk duyuyorum. Allaha hamd ediyorum gerçekten bugün bizim yerimize geçecek bizim yerimizi alacak gerçekten hayru'l-halefler yetişmiştir. Bakınız ben 1949 yılında ilahiyat açılıyor ama o zamanki başbakan, ki ilahiyatçı olarak bilinir değildir. Şemseddin Günaltay şunu söylüyor ilahiyat fakültesini açıyoruz ama velakin orada kesinlikle fıkıh okutmayacağız. İfade bu. Ben ilahiyat talebesiyim 1963 yılında ilk defa hukuk tarihinde İslam hukuku dersi bizim fakülteye konuldu. Esat Kılıçer hocamız geldi bize, bu derslerin serencamına girmiyorum. Dolayısıyla o günlerden bugünlere geldik. Balıkesir'de İmam Birgîvî sempozyumu yapmak rüyamızda görsek inanamazdık. Bizim için hayaldi. Ben şimdi bu yaşımda severek buraya geldim. Sizlerle beraber olmaktan büyük mutluluk duyuyorum. Ama bilin ki burada sadece siz yoksunuz. Burası şimdi dolu. Burası şimdi Kiramen Katibin var ya “ya'lemûne ma tef'alûn” kesintisiz kamera şu anda çekim halinde hepinizi çekiyor. İmam Birgîvî yarın diyecek ki -karşılaşırsak onunla- siz orada şöyle bir konuşma yaptınız. Orada şunlar vardı. Sizden hepinizden Allah razı olsun beni hayırla yad ettiniz. Dolayısıyla sizi de hayırla yad eden nesiller gelsin peşinizden diyecek bizi karşılayacak kucaklayacak. Evet, hepinizden Allah razı olsun diyorum. Bilhassa bu sempozyumun başarılı bir şekilde icrasında rol alan Mehmet Bayyigit ve ekibi olmak üzere rektörlüğümüze, belediyemize, valimize Balıkesir'de katkısı olan herkese ayrı ayrı teşekkür ediyorum. Dualar ediyorum. Allah ne muradınız varsa versin diyorum. İnşallah Rabbimin inayetiyle, rahmetiyle cennette buluşmak ümidiyle sizleri Allaha emanet ediyorum. Selamün aleyküm.

Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK

Necmettin Erbakan Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi

TAKDİM/ÖNSÖZ

Bismillah, Elhamdülillah, ve'Selatü ve's- Selamü alâ Resulillah

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültemizce düzenlenen Balıkesirli Bir İslam Alimi: İmam Birgivi” sempozyumumuza hoşgeldiniz.

Sizleri selamların en güzeli Allah'ın selamı ile selamlıyorum. Esselamü Aleyküm

İlahiyat Fakültemiz 2012 yılında kurulmuş, kısa zaman içinde akademik ve idari yapılanmasını tamamlayarak, 2013 yılında Eğitim Öğretime başlamıştır. Fakülte olarak eğitim öğretim ve bilimsel araştırma faaliyetlerimizin yanısıra, kültürel-sosyal ve manevi sorumluluğumuz çerçevesinde hizmet üretmenin, yani bölgemizin dini-manevi, sosyal, kültürel hayatına da katkılar sağlayıcı çalışmalar yapmanın gereğine inandık ve bu bağlamda kısa sayılabilecek zaman diliminde sempozyum, çalıştay, paneller, konferanslar ve benzeri etkinlikler gerçekleştirdik. Bütün bu çalışmalarımızı bugün burada İmam Birgivi sempozyumuyla taçlandırmış olacağız.

Balıkesir tarih boyunca jeo-stratejik ve politik konumu ve verimli toprakları itibariyle, önemli bir yerleşim bölgesi olmuş, yetiştirdiği ulema, meşayih, edip, şair ve devlet adamlarıyla da bu önemini pekiştirmiş, Osmanlı döneminde olduğu kadar, Kurtuluş Savaşında ve Cumhuriyet döneminde de ülkeye büyük hizmetler yapmış bir şehrimizdir.

Ancak, bölgemizin 19. Yüzyıl sonu ve 20. Yüzyıl başlarında geçirdiği büyük deprem ve yangın felaketleri, şehri adeta harabeye dönüştürmüş, maddi-manevi büyük bir yıkıma sebep olmuştur. İlerleyen yıllarda devletin içine düştüğü zafiyet, toplumun fakr-u zarureti ve işgal yılları, şehrin yeniden imarını mümkün kılmamıştır.

Dönemin Karesi Mutasarrıfı Ömer Âli Beyin özel çabaları ve halkın da yardımıyla Balıkesir'in yeniden inşa ve imarı için gayret sarf edilmişse de, ancak az sayıda eserin ihyası gerçekleştirilebilmiştir. Diğerleri zaman içinde kaderine terk edilmiş, ilerleyen yıllarda da maalesef sahip çıkılamamıştır. Güzelim şadırvanlar, çeşmeler, hanlar, medreseler, namazgahlar, camiler... şehrin kimliğini oluşturan, ona ruh

veren medeniyet unsuru eserlerin gelecek nesillere aktarılması sağlanamamıştır.

Balıkesir'in yok olan tarihi eserlerini geri getirmek belki mümkün olmayacaktır. Fakat Balıkesir'de yetmiş ve önemli eserler bırakmış, bilim, düşünce ve devlet adamlarının ve eserlerinin bugünün insanına tanıtılması ve gelecek nesillere de bu mirasın aktarılması mümkündür.

Bu düşünceyle, Balıkesir'li Hasan Basri Çantay'la başlattığımız sempozyum serimizin ikincisi XVI. yüzyılın büyük Osmanlı alimi Balıkesirli İmam Birgivi ile sürdürüyoruz.

Kanuni Sultan Süleyman'ın padişahlık döneminin önemli alimlerinden olan Muhammed b.Pir Ali b. İskender el-Birgivi, miladi 27 Mart 1523'de Balıkesir'de dünyaya gelmiştir. İmam Birgivi'nin dedesi, Balıkesir'in Kepsut ilçesinin Bektaşlar köyünden İskender Efendi'dir. İskender Efendinin babası da Hacı Bayram Veli'nin halifesi Şeyh Lütfullah'tır. Şeyh Lütfullah, Bayramiyye zaviyesi şeyhi iken Balıkesir'de vefat etmiştir. Kabri, kendi adıyla anılan Şeyh Lütfullah Camii haziresindedir. Babası ise Balıkesir'de müderrislik yapan, zaviye ashabından, ilim ve fazilet sahibi bir kişi olan Pir Ali Efendinin kabri Başçeşme mezarlığındadır.

Birgivi ilk öğrenimini müderris olan babasından almış, Arapça öğrenmiş ve hafızlığını tamamlamıştır. Babası, Pir Ali Efendinin medresesinin bugünkü İncirli Caminin bulunduğu yerde olduğu ve bu medresede Birgivin babasından ders aldığı kaynaklarda ifade edilmektedir.

Daha sonra babasının teşvikiyle, İstanbul'a giderek Semaniye medresesinde tahsilini tamamlamıştır. İstanbul'da bazı medreselerde müderrislik yapan İmam Birgivi'nin ikinci, aynı zamanda ilk ve son resmi görevi ise Edirne'de “kassam-ı askeri”liktir.

Bu görevi sırasında devlet bürokrasiyle tanışan Birgivi, orada gördüğü bir takım usulsüzlüklerin, su-i istimallerin ve adaletsizliklerin etkisiyle görevinden ayrılarak İstanbul'a dönmüştür.

Bayramiyye tarikatı şeyhlerinden Abdullah Karamani'ye intisab eden Birgivi, memuriyet görevinden elde ettiği gelirleri de, eski görev yerine giderek sahiplerine iade etmiştir.

Şeyhinin tavsiyesiyle yeniden ilmi hayata dönen İmam Birgivi, II.Selimin hocası Ataullah Efendiyle tanışır ve aralarında samimi bir dostluk oluşur. Ataullah Efendi memleketi Birgi’de yaptırdığı yeni medresenin başına geçmesi için Birgivi’ye ricada bulunur. Bu teklifi kabul eden Birigivi, ömrünün son on yılını Birgi’de eğitim-öğretimle, halkı irşadla, vaazla, çok sayıda eser yazarak geçirmiştir. Birgi medresesinde çok sayıda talebeye ders veren Birgivi, bu talebelerin çoğunun da memleketi Balıkesir’den olduğunu “Nefs-i Birgi’den bir danışmendimiz yoktur. Olancanın ekseri bizim yerdendir.” Söyleriyle ifade etmiştir. Birgivi’nin eserlerinin bir kaçı hariç tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, ahlak, akaid, kelam, arap dili ve belegatı alanlarındadır.

Ömrünün son yıllarında gözlerinden rahatsız olan Birgivi, çıktığı bir İstanbul yolcuğu sırasında veba hastalığına yakalanmış ve miladi 21 Eylül 1573’de vefat etmiştir. Cenazesi Birgi’ye getirilerek defnedilmiştir.

Eskiden kabir taşında: “Cism-i nazenini kaldı gurbet elde/Balıkesir’li b.Pir Ali” şeklinde bir kitabe bulunduğu bilinen kabrin üzerinde bugün “Büyük Alim İmam-ı Birgivi Mehmet Efendi” yazmaktadır.

Birgivi, Kur’an ve Resulullahın sünneti ile onun yolundan giden selefi salihinin yolunu benimsemiş, buna uymayan söz ve davranışlarla, bidat olmaları gerekçesiyle “emri bil maruf ve nehyi amil münker” ilkesi gereği mücadele etmiştir. Samimi bir Müslüman olarak yoplumda çoğalan bid’atlarla kıyasıya mücadele etmiş, kamusal hayatta ortaya çıkan ahlaki yozlaşmalar karşısında yöneticileri uyarmıştır.

Yapı itibariyle sert mizaçlı, doğru bildiğini söylemekten çekinmeyen bir alim olan İmam Birgivi’ nin uyarılarından müderris ve kadılara, şeyhülislam Ebussuud Efendiden Osmanlı Sadrazamı Sokullu Mehmet Paşa’ ya kadar her mertebeden kişi nasibini almıştır.

Yaşadığı dönemde tarikatlara da eleştiri getiren Birigivi, şan ve şöhretten hoşlanmayan, maddi menfaatleri öncelemeyen ve yönetici kadrolarla samimi olmayan bir alimdi.

Türkçe kaleme aldığı ve Osmanlı matbaasında basılan ilk dini kitap olma özelliğini de taşıyan, Vasiyatnamesi yüzyıllar boyu Anadolu başta olmak üzere Osmanlı coğrafyasında okunmuş, Tarikat-ı Muhammediyesi de yine Müslümanların adeta başucu kitabı olmuştur.

Ancak, çok sayıda eseri, risalesi yazma halindedir. Ve gün yüzüne çıkmayı beklemektedir. Bu sempozyumun, böylesine hayırlı bir işe kapı aralaması en büyük temennimizdir.

Sempozyumda 99 tebliğ sunulacaktır. Bu tebliğlerle bu büyük alimi, inşallah tanıma, anlama, istifade etme, tanıtma yolunda önemli bir mesafe alınacağına inanıyorum.

Sözlerime son verirken sempozyumumuzun hayırlara, kazanımlara vesile olmasını, yeni açılımlar sağlamasını diliyor, sempozyumumuza yurt içi ve yurt dışından teşrif ederek katkı sağlayan bilim insanlarımıza teşekkür ediyorum.

Sempozyumumuzun gerçekleşmesinde birçok kişi ve kuruluşun katkısı olmuştur. Balıkesir Büyükşehir Belediyemizin Başkan ve yöneticilerine teşekkür ediyorum. Yine sempozyumumuzun bilim ve danışma kurulu üyelerine, düzenleme kuruluna, sekreteryaya görevi yapan araştırma görevlilerimize teşekkür ediyor, tekrar çalışmanın hayırlara vesile olması dileğiyle saygılarımı sunuyorum.

Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT
İlahiyat Fakültesi Dekanı
Editör Ekibi Adına

BİRİNCİ BÖLÜM

İMAM BİRGİVÎ VE TEFSİR

Bakara Sûresi Tefsiri Perspektifinden İmam Birgivî'nin İşârî Te'vîle Yaklaşımı

Yunus Emre GÖRDÜK*

Özet

Genelde Birgivi'nin tasavvufa ve mutasavvıflara karşı olduğuna dair yaygın ama yanlış bir kanaat bulunmaktadır. Bu tebliğde Birgivî'nin Bakara sûresi tefsirindeki tasavvufî-işârî te'vîl ve yorumlar incelenmiştir. Kısa tefsiri içinde dört ayetin yorumunda işari tevile yer vermiş olan müellif, bu tavrıyla tasavvufa karşı olmadığını göstermektedir. Karşı olması bir yana, onun doğru istikamet üzere olan sufileri benimsediği, hatta İbnü'l-Arabî'den etkilendiği görülmektedir. Nitekim yorumlarındaki vahdet-i vücûd etkisi bize bunu göstermektedir. Sonuç itibarıyla onun farklı eserlerinde yer aldığı bilinen sert eleştirilerinin, sufilik iddiasında bulunan bir takım ehliyesiz ve sahtekârlara yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Birgivî, tasavvuf, işârî, te'vîl, vahdet-i vücûd.

* Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi, yunusemre.gorduk@gmail.com

The Approach of Imam Birgivî to Ishari Tawil from The Perspective of Tafsir of Surah al-Baqara

Abstract

In general, there is a widespread but wrong opinion that Birgivi is against Sufism and sufis. In this paper, Birgivî's mystical interpretations in his tafsir (Surah al-Baqara) are examined. In his short tafsir on the four verses, who gave Sufi interpretations/ta'wils, shows that he is not against sufism with his attitude. Aside from being opposed, it is understood that he adopted Sufis about the right direction and even he was influenced by Ibn al-‘Arabi. Indeed, the effect of wahdat al-wujud on his interpretations/ta'wils shows us this. As a result, it is understood that his harsh criticisms, which were known to be included in his different works, were directed towards a number of dishonest persons who claimed to be sufi.

Key words: Birgivî, tasawwuf, ishari, ta'wil, wahdat al-wujud.

Asıl adı Takıyyüddîn Muhammed olan Birgivî'nin (v. 981/1573) kendi döneminde en seçkin ulemâdan sayıldığı, ayrıca dînî ve ahlâkî şahsiyeti açısından da son derece mümtaz, dürüst ve tavizsiz bir insan olduğu bilinmektedir. Hayatının bir döneminde ise halkın bidatleri terk etmesinden ümidini keserek İstanbul'a gidip Bayramiyye tarikatı şeyhi Abdullah Karamanî'ye intisap ettiği ve inzivaya çekildiği nakledilmektedir.¹ Başta fıkıh ve Arap Dili olmak üzere farklı alanlarda eser veren Birgivî, bizâtihi tarikat müntesibi olduğu halde, Sünnî esaslardan sapmış ve bidatlere dalmış olarak kabul ettiği sûfileri şiddetle eleştirmiştir.

Müellifin Fatiha ile Bakara sûresinin ilk 98 âyetinin izâhını ihtivâ eden tek ciltlik eseri, tefsir alanındaki bilinen yegâne eseridir. Söz konusu eser, onun işârî te'vîle karşı ne tür bir tutum içinde olduğuyla ilgili önemli veriler içermektedir. Eserin Abdurrahman b. Sâlih b. Süleyman ed-Dehş tarafından yapılan tahkîki yedi yüz sayfayı aşkın bir formda “*Mukaddimetü'l-Müfessirîn*” adıyla 2004 yılında basılmıştır.² Söz konusu tahkikte Medîne İslam Üniversitesi'nde bulunan iki nüshanın mikrofilmleri kullanılmış, bunların aslının Medîne'deki “el-Medresetü'l-Mahmûdiyye”de olduğu belirtilmiştir.³ Eser “*Tefsîru Sûreti'l-Bakara*” ve “*Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Kerîm*” gibi farklı isimlerle de anılmıştır.⁴

Bu tebliğde ed-Dehş'in yapmış olduğu tahkik çerçevesinde İmam Birgivî'nin işârî yöntemle yapmış olduğu te'villerine dikkat çekilecektir. İlgili veriler sunulduktan sonra bunlardan ne gibi bir sonuç çıkarılabileceğine dâir bazı saptamalar yapılacaktır. Birgivî'nin “*Mukaddimetü'l-Müfessirîn*” adlı tefsirindeki konumuzla ilgili veriler, gelecek olan alt başlıklarda âyet tertibine göre ele alınacaktır.

Birgivî'nin Yapmış Olduğu İşârî Te'viller

¹ Emrullah Yüksel, “Birgivî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), VI: 192.

² İmam Muhammed b. Su'ûd İslam Üniversitesi/yüksek lisans tezi.

³ Muhammed b. Pir Ali Birgivî, *Mukaddimetü'l-müfessirîn*, dırâse ve tahkik: Abdurrahman b. Sâlih b. Süleyman ed-Dehş, (Medîne: Mecelletü'l-Hikme, 2004), 106

⁴ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 51-52.

a) Birgivî, “الَّذِينَ يَنْفُسُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ”⁵ âyetinde; Yüce Allah’ın birleştirilmesini emrettiği oysa fâsıklar/kâfirler tarafından kesilip koparılan şey hakkında Şöyle der: “Bunun, Yüce Allah’ın razı olmadığı bütün kopuş ve ayrılıklar olması muhtemeldir. Sıla-i rahmi kesmek, peygamberler ve kutsal kitaplar arasında ayırım yapmak ve buna benzer şeyler olabilir. Âyetteki tavsif zâhiren fâsıklar için kullanılmıştır.”⁶ ‘قَطَعَ’ lafzının manası ise Yüce Allah’ın rızası olmaksızın, mahlûkatın hakkını zayi etmektir.”⁷

Müellif “أَنْ يُوصَلَ” ifadesiyle ilgili olarak “Onun (âyetin yahut lafzın) te’vîli” başlığıyla şu çerçevede bir açıklama yapar: “Müteferrik şeylerin birleştirilmesi; kesretin nisbî bir kesretle, ancak bunun yanında hakîkî bir vahdetle vâhid olarak görülmesiyle olur. Oysaki onlar bu emrin aksini yaparak, hakîkî vahdete sahip olan Vâhid’in kesir olduğuna itikad ederler. Böylece kesret ile vahdeti perdelemiş olurlar. Farklı şeyleri bir araya toplamazlar; aksine toplu olanı dağıtarak Allah’ın birleştirilmesini emrettiği şeyi koparır, tefrika erbabının fitnelerini harekete geçirmek ve kulluk vecihlerini yönlendirmekle onların ubudiyet arzında bozgunculuk yapmış olurlar.”⁸

Kendisinin vahdet-i vücûd görüşünü hangi ölçüde benimsediğini ve nasıl anladığını ayrıntılarıyla bilemiyoruz ancak İmam Birgivî’nin bu te’vîlinde vahdet-i vücûdun etkisi açık bir şekilde görülmektedir.

⁵ el-Bakara 2/27: “Onlar (fâsıklar) ki, Allah’a kesin söz verip antlaştıktan sonra ahitlerini bozarlar. Allah’ın birleştirilmesini buyurduğu şeyi ayırıp koparırlar ve yeryüzünde bozgunculuk yaparlar; zarara uğrayanlar işte onlardır.”

⁶ Müfessirler bu konuda ihtilaf etmiştir. Kimileri âyetin fâsıklardan bahsettiğini, bozulan ahdin taat ahdi olduğunu söylerken; diğerleri âyetin Ehl-i Kitap’tan olan kâfirler ve münafıklar hakkında indiğini, bozulan ahdin ise gerçeği bildikleri halde bozdukları tasdik ve iman ahdi olduğu kanaatindedir. Bazı müfessirler ise kastın bütün kâfirler olduğunu söylemiştir. (Bkz. İbn Kesîr Ebû’l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm* (Beyrut: Dâru’t-Taybe, 1999), I: 210.

⁷ Birgivî, *Mukaddimetü’l-Müfessirîn*, 361-362.

⁸ Birgivî, *Mukaddimetü’l-Müfessirîn*, 363.

Detaylıca ele alınması gereken bir mesele olan vahdet-i vücud tebliğimizin asıl konusu değildir.

b) Birgivî yukarıda ele alınan âyeti takip eden “*كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْوَانًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ*”⁹ âyetiyle ilgili de çeşitli açıklamalar yaptıktan sonra “Âyetin te’vîli” kaydıyla şöyle bir izah yapar: “*كَيْفَ تَكْفُرُونَ: Allah’ı nasıl inkâr ediyorsunuz?*”: -Yani, ‘Ey sâlikler nefsânî düşüncelerinizi O’ndan nasıl gizliyorsunuz?’ - Halbuki siz cehâlet ölümüyle ölmüş idiniz, sonra sizi ilimle diriltti. Bunun ardından nefsânî hevânın zaptettiği nefislerinizi sizin vahdette fenâ bulma irâdenizle öldürecek, sonra da sizi hakîkî hayatla tekrar ihyâ edecektir. Bu hakiki hayat ise Yüce Allah’ın bekâsıyla bâkî olmaktır; fenâ bulmanın ardından karşılıksız bir şekilde verilmiş hakkânî bir vücuddur. *ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ: En sonunda ona döndürüleceksiniz*: (Bu dönüş); şayet vahdet sıfatların vahdetiye müşâhede için, zâtın vahdetiye şuhûd içindir.”¹⁰

Yine vahdet-i vücûd meşrebinden esintiler taşıyan bu te’vîlde müellif cehâleti ölüme, ilmi dirilişe benzetmektedir. Ardından kulun vahdette fânî olma irâdesiyle nefsi öldürülecek, sonra da hakîkî hayatla tekrar ihyâ edilecektir. Bu hakîkî hayat ise O’nun bekâsıyla bâkî olmaktır.

c) Birgivî, üzerinde çalıştığımız tefsirinde son olarak “*وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ*”¹¹ âyetiyle bir sonraki âyetin izâhı sadedinde işârî te’vîle yer vermiştir.

Yüce Allah’ın ineği kesme emri konusunda müellifin yorumu şöyledir:

⁹ el-Bakara 2/28: “Siz ölümler iken (henüz yokken) sizi diriltten (dünyaya getiren) Allah’ı nasıl inkar ediyorsunuz? Sonra sizleri öldürecek, sonra yine diriltecektir. En sonunda ona döndürüleceksiniz.”

¹⁰ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 371-372.

¹¹ el-Bakara 2/67: “Hani Mûsâ kavmine, ‘Allah size bir inek kesmenizi emrediyor.’ demiş; onlar da ona ‘Bizi alaya mı alıyorsun!’ demişlerdi. Mûsâ, ‘Câhillerden olmaktan Allah’a sığınırım!’ dedi.”

“Kim bâkî olan hayatı isterse bilsin ki bu ancak hakîkî düşmanın helâkiyle olur. O düşman da Hz. Peygamber’in (sas) “أَعْدَىٰ عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي ¹²” kavline göre nefistir. Burada ineği kesmeye yönelik emirde, nefsin hevâsını riyâzet bıçağıyla ve şeriata imtisal ile kontrol altına almaya îma vardır.”¹³

Birgivî’nin yorumunda iki husus dikkat çekmektedir. İlki, yapmış olduğu te’vîli hadîse dayandırması ve şeriata imtisal yoluyla nefsi gemlemenin gerekliliğini söylemesidir. İkincisi ise Tasavvuf ehlinin olmazsa olmazı mesâbesinde bulunan riyâzeti adeta bir bıçak gibi görüp, ancak bununla nefsin hevâsının kesileceğini belirtmesidir.

d) Müellif yukarıdaki yorumunun hemen ardından bir sonraki “قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا ¹⁴” âyetiyle ilgili şöyle der: “عَوَان” lafzında, ona gereksinim duyulan (muztar kalınan) bir zamana îma vardır ki bu, çocukluk ile yaşlılık arasındaki zaman olan gençliktir. Çocukluğun yetersizliği ile yaşlılık zafiyetinin olmaması için ona gerek vardır.¹⁵

Müellifin vurguladığı nokta tasavvuf yolunda nefisle yapılması gereken asıl mücadele ve riyazetin zamanının gençlik çağı oluşudur. Nitekim çocukken nefis insana hakim değildir. Keza yaşlılıkta da nefis insan üzerinde gençlikteki kadar hükümferma değildir. Ayrıca hem çocuklukta hem de yaşlılıkta insan bedeni, tasavvuf yolunun riyazet sürecini kaldıramayacak zafiyettedir. O halde hevâsından korunmak için hayvânî nefis ineğini riyâzetle kesmenin zamanı ne vücutça zayıflığın baş gösterdiği yaşlılık, ne de riyâzete tahammül edemeyecek mahiyette bir

¹² “*Senin en şiddetli düşmanın iki yanın (iki kaşın, iki kaburgan) arasında (içinde) bulunan nefsidir.*” Bkz. Ebû Bekir Muhammed b. Ca’fer es-Sâmirî el-Harâitî, *Î’tilâhu’l-Kulûb* (Mekke, 2000), 26.

¹³ Birgivî, *Mukaddimetü’l-Müfessirîn*, 568.

¹⁴ el-Bakara 2/68: “*Bizim için Rabbine dua et de onun nasıl olacağını bize açıklasın.*” dediler. Mûsâ ‘Rabbim diyor ki: O, ne yaşlı, ne körpe, ikisi arası bir sığırdır. Haydi emrolduğunuz işi yapın.’ dedi.”

¹⁵ Birgivî, *Mukaddimetü’l-Müfessirîn*, 568.

çağ olan çocukluk ve ergenliktir. Bu mücâhede için en uygun zaman kemâl çağıdır.

Sonuç itibariyle;

İmam Birgivî Fâtîha ile Bakara sûresinin ilk 98 âyetini ele aldığı tefsirinin dört ayrı yerinde (27, 28, 67 ve 68. âyetler) işârî te’vîle yer vermiştir. Birgivî’nin bizzat işârî te’viller yapmış olması; “Batınîler”in sapkın yorumlarıyla, şeriat ehli sûfilerin yapmış oldukları te’villerin özdeş sayılamayacağını fiilen göstermektedir. Nitekim işârî te’vil erbâbı olan sûfiler, tasavvuf karşısı bazı kimseler tarafından “Bâtınîlik”e sapmakla itham edilmektedir. Müellifin tefsirinde işârî te’villere yer vermesi ise bu bakımdan başlı başına bir tavır ortaya koymakta, önemli bir duruş arz etmektedir. Birgivî’nin yorumlarından, tasavvuf yolunda vahdet-i vücûd etkisi altında kaldığı da anlaşılmaktadır. Bu etkinin Bayramiyye tarikatı dolayısıyla olduğu kuvvetle muhtemeldir. Şer’î ahkâmın sınırlarına riâyet konusunda son derece tavizsiz olduğu bilinen Birgivî’nin; vahdette fânî olmak, Bâki-i Hakîkî’yi bulmak, kesrette vahdeti görmek gibi mânevî hâllerden bahsetmesi son derece ilgi çekicidir. Bu durum onun sufilik iddia eden bir takım kimselere yönelik sert eleştirilerinin, onların ehliyetsizliği ve sahtekarlığı ekseninde olduğuna açıkça delâlet etmektedir.

KAYNAKÇA

Birgivî, Muhammed b. Pir Ali. *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*. Dırâse ve thk. Abdurrahman b. Sâlih b. Süleyman ed-Dehş. Medîne: Mecelletü'l-Hikme, 1425/2004.

el-Harâitî, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer es-Sâmirî. *İ'tilâlu'l-Kulûb*. Thk. Hamdî ed-Demirdaş. Nşr. Nizâr Mustafa el-Bâz. Mekke/Riyad: y.y., 2000.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî el-Basrî ed-Dımaşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 cilt. Beyrut: Dâru't-Taybe, 1999.

Yüksel, Emrullah. “Birgivî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. VI: 191-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

**Birgivî'nin Naslara Yaklaşımının Amaçsal Perspektiften Analizi:
Ehl-i Hadîs ve Selefilik Sistematiikleri Çerçevesinde**

Abdullah BAYRAM*

Özet

İmam Birgivî (ö. 981/1573), Kanûnî Sultan Süleyman döneminde (1520-1566) doğmuştur. Arap dili, Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Tasavvuf olmak üzere, İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında eserler vermiştir. Kendi anlayışı doğrultusunda çağının gerek ilmî gerekse sosyal meseleleriyle yakından ilgilenmiş ve bu çerçevede Kitap ve Sünnet'le uyuşmayan her türlü bidat ve hurafelerle mücadelesinin yanında kadılar arasında rüşvetin yaygınlaşması ve zengin çocuklarına ücretle ilmî pâyeler verilmesi gibi sosyal bozulmaları da şiddetle eleştirmiştir. İnsanları gerçek İslam'a ve dinin özüne çağırmıştır. Onun söz konusu tutum ve davranışlarının etkileri kendi zamanını aşırp yaklaşık yarım asır sonra Kadızâdeliler hareketinin fikrî ve ideolojik temeline kaynaklık yapmıştır. Bu eğilim Osmanlı Devleti'ndeki en mühim ve en uzun devam eden bir dinde tasfiye hareketidir.

Sunum İmam Birgivî'nin naslara yaklaşımını amaçsal perspektiften analiz etmektedir. Bu konu üç ana başlık altında incelenmiştir. Bunlar, “Birgivî'nin Naslara Yaklaşımının Tefsirdeki Usûlü Açısından Analizi”, “Birgivî'nin Naslara Yaklaşımının Düşünce Sistemi Açısından Analizi” ve “Birgivî'nin Naslara Yaklaşımının Bazı Sosyal ve Fıkıhî Meseleler Örneğinde Amaçsal Perspektiften Analizi” adlı konulardan oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Birgivî, Tefsir, Te'vil, Amaçsal Yaklaşım, Ehl-i hadîs, Selefilik

* Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
abdullahbayram61@hotmail.com

The Analysis of Birgewî's Approach to the Texts from a Teleological Perspective: within the framework of Ahl al-Hadith and Salafism

Abstract

Imām Birgewî (929-981/1523-1573) was born under Suleiman the Magnificent's rule (1520-1566). He just as having many works in the field of Tafsir, Hadith, Fiqh, Tasawwuf and Arabic language. He struggled closely with the problems of his era and struggled with his attitudes and behaviors that were contrary to the Qur'an and Sunnah. According to this understanding, he struggled with the bid'ahs with his works and statements and tried to implement the principle of "al-amr bi'l-ma'ruf we'n-nehy ani'l-munkar" throughout his life. He criticized all kinds of beliefs and practices that are not at the essence of Islam in his works and sermons and stimulated people to return the real Islam in this direction. The influences of Birgewî's ideas were not limited to the period in which he lived, but approximately half a century later formed the intellectual and ideological basis of the Kadızadelis movement, which was a liquidation movement in the most important and long-standing religion in Ottoman history. As a matter of fact, in terms of our subject, the relation of Birgewî with the Salafism school and his understanding of the Salaf's exegesis were evaluated.

The Presentation analyzes Imām Birgewî's approach to the texts from a teleological perspective. This subject is examined under three main headings. These consist of the titles "The Analysis of Birgewî's Approach to the Texts in terms of His Tafsîr Methodology", "The Analysis of Birgewî's Approach to the Texts in terms of His Thought System" and "The Analysis of Birgewî's Approach to the Texts on Social and Juridical Problems from a Teleological Perspective".

Keywords: Birgewî, Tafsîr, Ta'wîl, Teleological Approach, Ahl al-Hadith and Salafism

GİRİŞ

Sunumumuz Birgivî'nin (ö. 981/1573) Kur'an ve Sünnet'e yaklaşımının Ehl-i hadîs ve Selefilik sistematikleri çerçevesinde amaçsal perspektiften analizini hedeflemektedir.

Balıkesir'de doğan ve asıl adı Takıyyüddin Mehmed olan Birgivî Osmanlı Medrese öğretim ve eğitiminin ana direklerinden biridir ve Osmanlı Devleti'nin güçlü olduğu XVI. asırda yaşamıştır. Muhtelif sahalarda eser veren Birgivî Kitap ve Sünnet'e ters düşen her türlü bidat ve hurafelerle mücadele etmiştir. Bu çerçevede güncel meselelerle ilgilenen Birgivî toplumun ihtiyaçlarını takip edip çözümler önermiş ve genellikle kendi açısından yeniliğe açık olmuştur. Halkı Kur'an ve Sünnet'e uymaya davet eden Birgivî İslam'a ters düşen itikadları ve uygulamaları şiddetle eleştirmiştir. Bu doğrultuda kabirler üzerine türbe yapılıp buralarda mum yakılması ve ücretle Kur'an okunması gibi bid'atları ve bâtıl itikad ve hurafeleri hedef almıştır. Diğer kesimlerde olduğu gibi kadılar arasında da rüşvetin yaygınlaşması ve zengin çocuklarına ücretle ilmî pâyeler verilmesi türündeki bazı sosyal bozulmalara dikkat çekmiştir.¹ Diğer taraftan ilmî konuları da izleyen Birgivî henüz yirmi üç yaşında iken Osmanlı medreselerinde Arapça sarf kitabı olarak okutulan *el-Maksûd* adlı esere *İm'ânü'l-enzâr ale'l-Maksûd* adlı bir şerh yazmış ve dilin daha kolay ve daha iyi öğretilmesini amaçlamıştır. Yine *Risâle fî usûli'l-hadîs* adlı eserini de hadis ilmini talebelere kolaylaştırmak için yazdığını belirtmiştir. Güncel ilmî konularla ilgilenmesinin diğer bir örneğini de para vakıfları hususundaki yaklaşımı oluşturmaktadır. Para vakfetmenin câiz olmadığını ileri süren Birgivî İmam Züfer'in görüşüne ve örfe dayanarak bu tür vakıfların cevazına fetva veren Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'yi ve onun görüşünü kabul eden Kadı Bilâlîzâde'yi tenkit etmiş ve *İnkâzü'l-hâlikîn*, *İkâzü'n-nâ'imîn* ve *ifhâmü'l-kasırîn* ve *es-Seyfü's-sârim* adlı risâleleri onlara

¹ Meselâ bk. Muhammed b. Pir Ali el-Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* (İstanbul: y.y., 1307), 72, 92, 182, 215-216, 219; a.mlf., *Şerhu'l-Ehâdîsi'l-erba'in* (İstanbul: y.y., 1304), 1-4.

reddiye olarak kaleme almıştır. Bu örneklerde olduğu gibi diğer eserlerinin de çağının sosyal hayatını ve meselelerini içeren bir nitelik taşıdığını ileri sürebiliriz zira onun ilmî ve ahlakî şahsiyetinin ekseninde toplumun problemleri ve ihtiyaçları yer almıştır. Nitekim “Birgivî birçok Osmanlı ulemâsından farklı olarak sosyal gelişmeleri de tenkitçi bir yaklaşımla takip etmiştir. Nitekim daha sonraki birçok Osmanlı ilim ve devlet adamının, imparatorluğun içine düştüğü gerilemenin bünyevî sebepleri olarak gösterdiği ve başta devlet adamları, ulemâ, mutasavvıflar gibi seçkin zümreler olmak üzere toplumun çeşitli kesimlerinde hissedilen olumsuz sosyal ve ahlâkî gelişmeleri ve bunların doğuracağı tehlikeli sonuçları Birgivî’nin daha o zamandan görmesi, kendi dönemindeki Osmanlı ulemâsı içinde sosyal gelişmeleri takip eden az sayıdaki münevverlerden biri olduğunu gösterir.”² Çeşitli alanlarda telifleri olan Birgivî’nin Tefsir ve Kıraat sahasında da çalışmaları vardır. Nitekim Sunumda *Tefsîru sûreti’l-Bakara* adlı Bakara sûresinin yarısına kadar gerçekleştirdiği çalışmasının ışığında,³ Birgivî’nin naslara bakışını Tefsirde amaçsal yaklaşımlar perspektiften değerlendirip bunun Ehl-i hadîs ve Selefilikle ilişkisini irdeleyeceğiz.

Hadisçiler ve hadis taraftarları anlamına gelen “*Ehl-i hadîs (ehlü’l-hadîs)*” veya aynı anlamdaki *ashâbü’l-hadîs* tabirleri sahâbîler zamanında kullanılmaya başlanmıştır. Ehlü’l-hadîs, *ashâbü’l-hadîs* ve *sâhibü’l-hadîs* gibi tabirlerle hadis öğrenim ve öğretimiyle uğraşan, râvilerin durumlarını bilen ve hadisi ilgilendiren bütün konularda söz sahibi olan kimseler kastedilmekteydi. Ehl-i hadîs terimi zamanla “hadise göre amel etmeye çalışan kimse” anlamını da kazanmaya başladı. Nitekim ehl-i hadîsin önde gelen temsilcilerinden Ahmed b. Hanbel, *sâhibü’l-hadîsi* “hadisle amel eden kimse” diye tarif etmiştir. Ehl-i hadîs terimi bu anlamıyla, *ehl-i re’y* ile birlikte hadisle amel eden bütün müslümanları kapsamaktaysa da hadisle amel etme ve bunun için belli usulleri

² Emrullah Yüksel, “Birgivî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 6 (İstanbul: TDV Yay., 1992), 191-194.

³ Geniş bilgi için bk. Muhammed b. Pir Ali el-Birgivî, *Mukaddimetü’l-müfessirin*, thk. Abdurrahman b. Salih b. Süleyman ed-Dehiş (Medine: Mecelletü’l-Hikme, 2004/1425).

kullanma söz konusu olduğunda Ehl-i sünnet'in bir kısmını teşkil eden ve naslara yaklaşımları farklılık arzeden bir ashâbü'l-hadîs ortaya çıkmaktadır. Ehl-i hadîsin en belirgin özelliği, hadisleri mümkün olduğu kadar yoruma tâbi tutmadan ve kıyasa başvurmada uygulamak, aklî-edebî ilimlerden ziyade naklî ilimlerle ilgilenmek şeklinde ifade edilebilir. Hadislere şeklen bağlı kalmayı savunan Zâhirîler'le ehl-i re'ye yakınlığı ile bilinen Şâfiî ve Mâlikîler de ehl-i hadîs içinde kabul edilmiştir.⁴ Sahâbe ve tâbiîn döneminde Irak'ta başlatılan Kur'an ve Sünnet'e dayalı dinî bilginin re'y ve ichtihadla zenginleştirilmesi gayretleri ise sahâbe döneminin sonlarına doğru belirginleşip tâbiîn döneminde netleşen ehl-i re'y yaklaşımının teşekkülü ile neticelenmiştir. Ehl-i re'y II. (VIII.) yüzyılda ortaya çıkan Kûfe merkezli fıkıh ekolüne verilen ad olup "Ehl-i re'y (ehlü'r-re'y) tabiri de "re'y taraftarı kimse veya kimseler" demektir. Ancak bu tabir, sahâbe döneminden itibaren Irak bölgesinde Kûfe merkezli olarak teşekküle başlayan ve Irak veya Kûfe ekolü olarak anılan fikhî faaliyetin II. (VIII.) yüzyıldan itibaren özel adı olmuş, fikrî ihtilâfların ve ekolleşmenin arttığı daha sonraki dönemlerde ise yeni yeni muhataplar ve anlamlar kazanarak devam etmiştir."⁵ Asırlar boyunca devam eden bu tartışmalar tarafları etkilediği için ehl-i hadîsle ehl-i re'ydən belli meselelerde anlaşma zemini bulanlar Ehl-i sünnet dairesinde bir araya gelmişlerdir. Bu durum Ehl-i hadîsin lehine olmuş, onların hadisleri koruma, öğrenim ve öğretimini sağlama hususunda hizmet etmelerine imkân hazırlamıştır.⁶ Böylece İslâm düşünce tarihinin bu iki ana akımının Hz. Peygamber ile ashabın dinin temel konularında takip ettikleri yolu benimseyenler anlamını taşıyan Ehl-i sünnet şemsiyesi altında bir uzlaşma zemini bulmaları neticesinde Ehl-i sünnet'in sacayağını Selefiyye, Eş'ariyye ve Matürîdiyye

⁴ Abdullah Aydın, "Ehl-i hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: TDV Yay., 1994), 507.

⁵ M. Esat Kılıçer, "Ehl-i re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: TDV Yay., 1994), X, 520-521 (özet ve tasarrufla).

⁶ Aydın, "Ehl-i hadîs", 507.

mezhepleri oluşturmuştur.⁷ Fakat Selefiyye'nin geçirdiği belli başlı dönemler kendilerini adım adım Ehl-i sünnet perspektifinden uzaklaştırmıştır. Bu dönemler söz konusu ettiğimiz Mütেকaddimûn Selefiyyesi'ni takip eden Mütעהhirûn Selefiyye'si ve Çağdaş Selefiyye (Neo-Selefiyye) evrelerini içermektedir. Bu değişimin bizim sunumumuza bakan yönü Selefiyye'nin itikadî konularda Kur'an ve Sünnet'in lafzına bağlı olup te'vili kabul etmeyen bir ekol oluşudur. Böylece bu ekol geçmişten günümüze “nasçı ve lafızcı” bir çizgi izlemiştir. Bu bakış açısı onu Ehl-i sünnet'in diğer ekolleri olan Eş'ariyye ve Matürîdiyye'den kesin ve kalın çizgilerle ayırmaktadır ki ayrışma noktasının temel kavramını “re'y” kavramı oluşturmaktadır. Yorum eylemini rivayetle sınırlandıran Selefiyye'ye göre re'y ile tefsir meşrû bir yöntem değildir. Bu doğrultuda Selefiyye ilk üç nesli tabulaştırıp yorum eylemini onlarla sınırlamıştır. Onlara göre Tefsir, Hz. Peygamber'in ve ilk üç neslin görüş ve uygulamalarından ibarettir. Yeni olana sırf geçmişte bir örneği olmadığından dolayı karşı çıkılması gerekmektedir zira Selef esastır olup onlar yapılması ve söylenmesi gerekenleri ortaya koymuşlardır. Selefiyye'nin klasik döneminde İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından geliştirilip ‘tefsir yöntemlerinin en güzeli’ dediği yöntemin ilk basamağında ‘Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri’ bulunmaktadır. Bu teknik hem rivayet hem de dirayet tefsir yöntemlerini kapsadığı halde Selefiyye'nin bunu nassların zâhiren ve lafzî olarak tefsir edilmesi şeklinde anlamlandırmaktadır. İctihadî tefsir tamamen bu yaklaşımın dışında bırakılmıştır. Nitekim Selefiyye Hz. Peygamber'in, “Kur'an'ı kim kendi re'yi ile tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın.”⁸ şeklindeki hadisleri bu çerçevede yorumlamaktadır.⁹ İbn Teymiyye ile sistemleşen Selefiyye Muhammed b. Abdülvehhâb'la (ö. 1206/1792)

⁷ Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: TDV Yay., 1994), 527.

⁸ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (İstanbul: y.y., 1992), “Tefsîrül-Kur'ân”, 1.

⁹ Resül Ersöz, “Selefilik ve Selefî Tefsir Anlayışı” (Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2017), 262-266 (özet ve tasarrufla).

farklı bir çizgiye evrilip dönüşmüştür ki bu yaklaşım *Vehhâbî-Selefiyye* olarak nitelenmiştir.

Vehhâbîlik, Muhammed b. Abdülvehhâb’a nisbet edilen dinî-siyasî akımdır. Hükümler âyet ve hadislerin literal anlamlarına dayanmalıdır. Ancak şer’î maksatlar da aynı derecede önemlidir ve nasların metinleri bu maksatlar gözetilerek ele alınmalıdır. Usulüne uygun olmak şartıyla ictihad şeriatın teşekkülünde vazgeçilmez bir yere sahiptir. Bu sebeple taklidi reddeden İbn Abdülvehhâb şeriatın Kur’an ve Sünnet kaynaklı ilâhî yapısına vurgu yaparak onu kul yapısı gördüğü fıkihtan ayırır. Fıkıh mezheplerine bağlı ictihadı ve bunun taklidini onaylamaz. İnanç ve amel konularındaki görüşlerini eserlerinde ayrıntılı biçimde işleyen Muhammed b. Abdülvehhâb’ın klasik Ehl-i hadîs (Hanbeliyye-Selefiyye) çizgisine bağlılığı ortadadır. Eserlerinde İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye’nin (ö. 751/1350) kitaplarına sıkça başvurması da bu hususu kanıtlamaktadır. Ancak onu bu şahsiyetlerin bir mukallidi veya bir Hanbelî âlimi olarak değerlendirmek doğru değildir. Meselâ erken dönem Hanbelîler’inin Tasavvufî ilişkileri İbn Teymiyye’nin Kur’an ve Sünnet’e aykırı düşmeyen zühd hareketini benimsemesi gibi hususlar dikkate alındığında Tasavvuf ve tarikat erbabına karşı çok sert ve dışlamacı bir tutum sergileyen İbn Abdülvehhâb ve takipçilerinin farklılıkları ortaya çıkar. Diğer taraftan tekfirde aceleci davranıp onu muhalif inançlara karşı bir silâh gibi kullanmaları, cihad kavramını, aynı din içindeki farklı inanç ve geleneklere karşı siyasî ve askerî güç kullanımı ve işgal ettikleri yerlerdeki baskıcı uygulamaları meşrulaştıran bir muhtevada anlamaları onları apayrı bir ekol haline getirmiştir.¹⁰

Modern dönemde Selefilik’ten doğan bir diğer hareket daha vardır ki bu hareketin anlayışı, ‘akılcılık ekseninde Kur’an’a dönüş, dinî ıslah, bid‘at ve hurafeleri terk, tabiat ilimlerinden faydalanma, emperyalizme karşı durma ve ictihad müessesesini aktif hale getirme’ gibi esasları ihtiva etmektedir. Selefilik zemininde neşvünema bulmakla birlikte

¹⁰ Mehmet Ali Büyükkara, “Vehhâbîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 42 (İstanbul: TDV Yay., 2012), 611-615.

akılcılık ve ictihad düşüncesini öncelemeleriyle, geleneksel Selefilik'ten ayrılan ve Muhammed Abduh'un önderliğini yaptığı İslâm İhyâcîları ve Modernistleri Ekolü, modern dönem İslâm düşüncesi üzerinde derin tesirler bırakmıştır. Bu ekolü ülkemizde bire bir temsil eden aydın / âlim bulunmamaktadır. Bununla birlikte, Mehmet Âkif, Said Halim Paşa, Filibeli Ahmed Hilmi vb. İslamcılar birtakım konularda onlara yakın ve hatta bazen onlarla birebir örtüşen fikirleri savunmuşlardır.¹¹

Ehl-i hadîs ekolü Takıyyüddin İbn Teymiyye ve onun en önemli öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin çalışmaları neticesinde sistematik bir Selefilğe evrilmiş olup bu âlimlerin Birgivî üzerindeki tesirleri çok belirgindir. Birgivî'nin düşünce sisteminde söz konusu cereyanlar öne çıkmış ve bu durum ilmî meselelere bakışını etkilemiştir. Nitekim Osmanlı Devleti'ndeki tekke-medrese ve ulemâ-meşâyih arasındaki ilk ayrışmanın onun söylemleri ve mücadeleleri doğrultusunda başladığı ileri sürülmektedir. Fakat onun bunları ilmî çerçevede gerçekleştirmiş olmasına rağmen XVII. Asırdan sonra söz konusu münakaşalar ilmî düzeyin dışına çıktığı görülmektedir. Bu tartışmalar XVII. yüzyılda Osmanlılar'da dinî ve ictimai hareket başlatan vâizler zümresi olan Kadızâdeliler ile Halvetî şeyhlerinden olup Kadızâdeliler hareketine karşı çıkan Abdülmecid Sivâsî'nin (ö. 1049/1639) müntesiplerini ifade eden Sivâsîler hareketlerini doğurmuştur. Kadızâdeliler hareketi, Birgivî Mehmed Efendi'nin Kitap ve Sünnet bağlamında ahlâkî konulara dair Arapça eseri olan *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'yi temel aldıklarını ifade etmiştir. Öyle ki onlar güçlendikçe fiilî müdahalelere giriştiler ve 'emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker' adına farklı düşünenleri tekfir etmişlerdir.¹²

¹¹ Geniş bilgi için bk. Mustafa Sönmez, "İhyacılığın Doğuşu ve Bazı Önemli Temsilcileri (Gazali, İbn Teymiye, Birgivî ve Muhammed İbn Abdolvahhab'ın İhyacı Yönlerine Kısa Bir Bakış)", *EKEV Akademi Dergisi* 3, sy. 1 (2001): 25-35.

¹² Geniş bilgi için bk. Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 14 (İstanbul: TDV Yay., 1992), 100-102; Ahmet Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi", *TKA*, 17-21/1-2 (1983): 208-226.

Sunumda Birgivî'nin naslara yaklaşımını analiz ederken onun ilmi şahsiyetine kaynaklık eden düşünce sistemini ve söz konusu tarihî verileri de gözeteceğiz. Bu kapsamda Birgivî'nin nasları lafız-mâna dengesi içinde yorumlayıp yorumlamadığı ve yorum enstrümanlarını özgün yapı ve işlevlerine göre kullanıp kullanmadığı sorularına cevap arayacağız ve bunların neden ve sonuçlarını değerlendireceğiz.

1. BİRGİVÎ'NİN NASLARA YAKLAŞIMININ TEFSİRDEKİ USÛLÜ AÇISINDAN ANALİZİ

Bilindiği gibi Kur'an'ın mâna ve maksatları gâî / teleolojik anlamda bulunmaktadır. Bu yüzden “Kur'an'ı okuma tarzlarından biri olan zâhiri okuma asıl amaç değildir. Belki bu sadece okuyucuyu amaca götürecek bir araç olabilir. Çünkü asıl amaç Kur'an'ın derûnî yani içsel anlamına ulaşmaktır. Tabii ki ona da araç olmadan elde etmenin imkânsızlığı düşünüldüğü zaman literal okumaya da bu anlamda ihtiyaç olduğu söylenebilir. Ancak bu okuma tarzı gereği kadar kullanılırsa doğru hareket edilmiş olur aksi takdirde anlama faaliyetinin öznesi olan insan hep kabuk kısmında dolaşmış bir türlü öze inememiş demektir.”¹³ Biz de bu başlıkta Birgivî'nin Kur'an ve Sünnet'i yorumlarken lafzî / literal ve gâî / teleolojik yorum dengesini Kur'an tefsirinde ve nasların yorumunda sağlayıp sağlayamadığı ve Kur'an'ı yaşadığı ortama doğru bir şekilde taşıyıp taşımadığı üzerinde duracağız. Nitekim Birgivî'nin Tefsir sahasında Bakara sûresinin yarısına kadar gerçekleştirdiği *Tefsîru sûreti'l-Bakara* ile Tecvidle ilgili iki varaklık bir risâleden ibaret olan *ed-Dürrü'l-yetîm* adlı çalışmaları mevcuttur. Müellif dile ve dile dair kaide ve kurallara ağırlık verdiği *Tefsîru sûreti'l-Bakara* adlı eserinde *tefsir* kelimesinin lügat manasının izhâr (açıklama) olduğunu belirttiikten sonra ıstılah anlamını “âyetin mânasına, durumuna, kıssasına ve sebeb-i nüzûlüne dair sika râvilerden nakledilen bilgilerle açıklanması” şeklinde açıklamaktadır. Ardından *te'vil* kavramını ise “âyetin Kitap ve Sünnet'e muvafık olan bir mânaya sarfedilmesi” olarak tarif etmektedir. Bu doğrultuda Birgivî âyetlerin açıklanmasında dil parametresine ağırlık

¹³ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 256-257.

verip onları tefsir ettikten sonra “ve te’vîluha” vurgusuyla onların nasıl yorumlandığına dair rivayetleri nakletmektedir. Bu çerçevede Birgivî’nin tefsir-te’vil kelime çiftinin farklı anlam katmanlarına hitap ettiğine işaret etmiş olmaktadır. Zaten Birgivî tefsirin sika kimselerden ve sahih bir rivayetle elde edilen bir bilgi olduğunu vurgularken te’vili Kur’an ve Sünnet’e uygun olan bir yorum niteliği ile ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda Kur’an’ın tefsir ve te’vil edilmesi gerektiğini Hz. Peygamber’in İbn Abbas’a “Allahım! Onu dinde derin anlayışlı kıl ve ona te’vili öğret”¹⁴ şeklindeki duasını öne çıkaran Birgivî, “Kur’an’ı kim kendi re’yi ile tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın.”¹⁵ hadisinin Kur’an’ı mücerred re’y ile tefsir edenlere yönelik olduğunu ifade etmektedir.¹⁶ Birgivî, “Kur’an’ı kim kendi re’yi ile tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın”¹⁷ hadisini açıklarken “Hz. Peygamber’in müslümanların kendi görüş ve fikirleriyle Kur’an’ı tefsir etmekten men etmesinden maksat sadece rivayete bağlı kalıp tefsir etmek değildir. Çünkü Hz. Peygamber’den bizlere kadar gelen tefsirle ilgili haberler çok azdır. Bu yüzden hiç kimsenin rivayet dışında ihticac etmemesi gerekir ve ictihad kapısının kapanması gerekirdi. Bu ise icma ile batıldır.” demektedir ve sırf rivayete dayanan bir tefsirin gerçek manada bir tefsir değil hikâye yollu bir nakilden ibaret olacağını belirtmiştir. Birgivî müfessirin bilmesi gereken ilimleri ve adabı belirtip bu çerçevede yapılan tefsirin bu hadisin ifade ettiği yasağın kapsamına girmediğini vurgulamaktadır.¹⁸ Nitekim Birgivî hem rivayet hem de dirayet verilerini içeren bu tefsir çalışmasında,¹⁹ dilin yanı sıra,²⁰ Kur’an ilimlerini de

¹⁴ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: y.y., 1413/1992), “İlim”, 17, “Vudû”, 10; Müslim b. Haccâc, *Sahîhu'l-Müslim* (İstanbul: y.y., 1413/1992), “Fezâ’ilü’s-sahâbe”, 138.

¹⁵ Tirmizî, “Tefsîrü'l-Kur’ân”, 1.

¹⁶ Birgivî, *Mukaddimetü'l-müfessirin*, 125-128.

¹⁷ Tirmizî, “Tefsîrü'l-Kur’ân”, 1.

¹⁸ Birgivî, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 157.

¹⁹ Örnek olarak bk. Birgivî, *Mukaddimetü'l-müfessirin*, 66-74.

²⁰ Örnek olarak bk. Birgivî, *Mukaddimetü'l-müfessirin*, 79-94, 139-189, 207-208, 226, 231, 234-236, 238-240, 442.

istimal etmektedir.²¹ Birgivî bu yaklaşımla ve söz konusu enstrümanlarla Kur'an'ın tefsir ve te'viline dair bilgileri nakletmenin yanında yanlış bulduğu yorumları da eleştirmektedir.²² Fakat Birgivî Kur'an tefsirinde teorik olarak amaçsal bir yaklaşıma sahip olmakla birlikte, bu durum pratikte ilk üç asırdaki bilgi ve görüşlerin nakledilmesi şeklinde cereyan etmiştir. Nitekim bu zaman diliminin bilgi ve yorum birikimiyle Kur'an'ı tefsir eden ve naslara yaklaşan Birgivî *re'y*, *te'vil*, *istinbat* ve *ictihad* gibi amaçsal perspektifli kavram ve mekanizmaları çağının ihtiyaç ve problemlerinin karşılanmasına yönelik kullanmamakta ve işletmemektedir. Dahası aksi yaklaşımları eleştirip bunların ilk üç asrın dışında işlevleştirilmesine sıcak bakmamaktadır ki bu tutum Selefilikle örtüşmektedir. Nitekim İbn Teymiyye te'vil kavramının ayetin muhtemel manalarından birine hamledilmesi demek olmadığını te'vilde esas olanın lafızların anlam ve delâletlerinin ortaya çıkarılıp Allah Teâlâ'nın âyetteki muradının ortaya konulması olduğunu vurguladıktan sonra Ahmet b. Hanbel'in "insanları en çok hataya düşüren hususlar, te'vil ve kıyastır" sözünü ileri sürerek, birçok âlimin Kur'an'ı kendi mezhep anlayışları doğrultusunda yorumlamak için sayısız te'vile başvurmalarını tenkit etmektedir.²³ Nitekim Ahmed b. Hanbel'e göre "re'y ve kıyas dinde değersiz ve kötüdür. Re'y ve kıyâs taraftarları sapıktır ve dalâlettedir." yaklaşımına sahiptir. Görüldüğü gibi İbn Teymiyye "naslarda geçen bir lafzı bir delile dayanarak aslî mânasından alıp taşıdığı muhtemel mânalardan birine nakletmek" tanımının selefe ait bir tanım olmayıp bu tanımın bir lafzın açıklanmasına ve delalet ettiği manaya aykırı olduğunu ifade etmektedir.²⁴ İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımı farklı evreleri olsa da Selefilğin temel bakış açısını yansıtmaktadır. Başlangıçta Selefilğe ait sistematik müstakil bir tefsir anlayışından bahsetmek mümkün olmamakla birlikte Selefî tefsir anlayışının ilerleyen zaman içinde

²¹ Örnek olarak bk. Birgivî, *Mukaddimetü'l-müfessirin*, 74-79; 94-96.

²² Bk. Birgivî, *Mukaddimetü'l-müfessirin*, 103-106; ayrıca bk. 53-64; 118-132, 599; geniş bilgi ve örnekler için bk. *a.e.*, 135-630.

²³ Bk. Takıyyüddin İbn Teymiyye, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, nşr. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: y.y., 1408/1988), 1: 158-159; 2: 96-100; 107-108.

²⁴ Bk. İbn Teymiyye, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 2: 104-114; 137-138; 6: 395-396; 7: 473.

tamamıyla İbn Teymiyye tarafından şekillendirildiğini söylemek doğru olur. İbn Teymiyye bu hususta *Mukaddime fî usûli't-tefsîr* adında Selefiyye'nin tefsir ve tefsir usûlü hakkındaki görüşlerini ihtiva eden orijinal bir eser kaleme almıştır. Selefi tefsir anlayışı, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri eksenini etrafında şekillenmektedir. İbn Teymiyye'nin 'tefsir metotlarının en güzeli/mükemmeli hangisidir?' sorusuna vermiş olduğu cevap Selefiyye'nin tefsir anlayışını ortaya koyması açısından büyük önem arz etmektedir. Ayrıca İbn Teymiyye'nin bu soruya verdiği cevap geniş ölçüde günümüz müslümanlarının anlayışının da temelini oluşturmaktadır. 'Tefsir metotlarının en mükemmeli hangisidir?' sorusuna İbn Teymiyye'nin verdiği cevap şudur: "Tefsir konusunda en sağlam / doğru yöntem, Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilmesidir. Zira bir yerde mücmel olan bir söz / âyet, başka bir yerde tefsir edilmiş, bir yerde muhtasar olan bir söz / âyet başka bir yerde teferruatlı bir şekilde açıklanmıştır. Şayet Kur'an'da bir açıklama bulamazsan sana Sünnet'e müracaat etmek düşer. Çünkü Sünnet, Kur'an'ı açıklamaktadır."²⁵ İbn Teymiyye ve takipçileri de sırasıyla Kur'an, Sünnet, sahabe ve tabiûn sözlerini delil almakla beraber bunları kendilerine göre değerlendirmişlerdir.²⁶ Selefiyye, nassların tefsir ve izah edilmelerini kökten reddetmemiş bununla birlikte dar anlamda bir tefsir ve izah şeklini kabul etmiştir. Ancak bu nassları harfiyen açıklamaya dayanan zâhirî ve lâfzî bir tefsirdir. Yani bir nassı başka bir nassa dayanarak izah etmekten ibarettir.²⁷

Bir sonraki başlıkta Birgivî'nin naslara yaklaşımının temelinde düşünce sisteminin bulunduğunu ele alacağız ve bu hususa dair bazı örneklerle yer vereceğiz.

2. BİRGİVÎ'NİN NASLARA YAKLAŞIMININ DÜŞÜNCE SİSTEMİ AÇISINDAN ANALİZİ

²⁵ Ersöz, "Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı", 67-73 (özet ve tasarrufla).

²⁶ Bk. Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr* (Beyrut: Dârü's-Şam li't-türâs, 1988), 93-94; ayrıca bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm* (Mısır: y.y., 1971), 1: 12-13.

²⁷ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 35.

Biyografi eserlerinde genel olarak fıkıhta Hanefî, itikadda Mâtürîdî olduğu ifade edilen Birgivî²⁸ bu mensubiyetlerinin karakteristik özelliklerini taşımakla birlikte Selefilikten de bâriz şekilde etkilenmiş ve bu durum tutum ve davranışlarına açıkça yansımıştır.²⁹ Naslara dair yaklaşımını ortaya koyan örnekler yanında Kadızâdeliler hareketi de Birgivî'nin düşünce sisteminin anlaşılmasını kolaylaştıran olaylardan biridir.

IV. Murad, Sultan İbrâhim ve IV. Mehmed devirlerinde ortaya çıkmış olan Kadızâdeliler hareketi adını IV. Murad döneminin vâizlerinden Kadızâde Mehmed Efendi'den (ö. 1045/1635) almıştır. Mehmed Efendi ile dönemin tanınmış Halvetî şeyhlerinden Abdülmecid Sivâsî arasında önce fikrî seviyede başlayan tartışmalar sosyal ve dinî hayat yanında devletin ana kurumlarını da etkisi altına alacak gelişmelere zemin hazırlamıştır. Kadızâde Mehmed Efendi ve onun takipçileri Hz. Peygamber döneminden sonra ortaya çıkan birtakım âdet ve uygulamaları bid'at olarak nitelemiş ve şiddetle reddetmiştir. Dolayısıyla Kadızâdeliler hareketinin amacı İslâm'ı Kur'ân-ı Kerîm ve Resûl-i Ekrem'in sünneti dışındaki bid'at sayılan unsurlardan arındırmak ve bu anlayışı devletin bütün kademelerine yaymak olarak nitelendirilebilir. Tarihte bu tür hareketlerin genellikle bunalımlı sosyal ve siyasal şartlarda ortaya çıkmış olması gibi Kadızâdeliler hareketi de Osmanlı Devleti'nin XVII. yüzyılda içinde bulunduğu karışıklıklar, merkezî idaredeki zaafılar, artan ekonomik bozukluklar, Avrupa ve İran ile olan sürekli savaşlar ve toprak kaybı, yoğun nüfus hareketleri ve çıkan isyanlar gibi bir istikrarsızlık ortamı içerisinde doğup gelişme imkânı bulmuştur. Kadızâdeliler'in fikrî seviyedeki lideri İbn Teymiyye mektebinden etkilenen Birgivî Mehmed Efendi'dir. Onun en önemli eserlerinden Türkçe bir ilmihal kitabı olan *Risâle-i Birgivî (Vasiyetnâme)* Kadızâdeliler arasında yaygın biçimde okunmuştur. Birgivî'nin Arapça yazdığı *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* ise dinî, ahlâkî ve tasavvufî

²⁸ Bk. Yüksel, “Birgivî”, 192.

²⁹ Geniş bilgi için bk. Ocak, “XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış”, 208-226.

konuları kapsayan ve üzerine çeşitli şerhler yazılan meşhur bir eserdir. Birgivî’de görülen İbn Teymiyye’nin etkisi Kadızâde Mehmed Efendi’nin eserlerinde de dikkat çeker. Mehmed Efendi’nin İbn Teymiyye’nin *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye fî ıslâhi’r-râ’î ve’r-ra’iyye* adlı kitabının genişletilmiş Türkçe tercümesi olan *Tâcü’r-resâil ve minhâcü’l-vesâil*’i hazırlamış olması bu tesiri açıkça gösterir. Ancak fikrî seviyede başlayan bu hareket ilerleyen safhalarında Kadızâdeliler’in tarikat ehline ve devlete karşı tavırlarıyla nitelik değiştirmiştir.³⁰

Osmanlı Devleti’nin güçlü olduğu XVI. asırda yaşayan Birgivî Kitap ve Sünnet’e ters düştüğünü düşündüğü bidat ve hurafelerle mücadele etmiştir. Güncel konu ve meselelerle de hem dem olan Birgivî toplumun ihtiyaçlarını takip edip kendi yaklaşımı istikametinde çözümler önermiştir. Halkı Kur’an ve Sünnet’e uymaya davet eden Birgivî, bu süreçte İslam’a ters düşen itikadları ve uygulamaları şiddetle eleştirmiştir. Bu doğrultuda kabirler üzerine türbe yapıp buralarda mum yakılması, ücretle Kur’an okunması gibi bid’atları ve bâtil itikad ve hurafeleri hedef almıştır. Diğer kesimlerde olduğu gibi kadılar arasında da rüşvetin yaygınlaşması ve zengin çocuklarına ücretle ilmî pâyeler verilmesi gibi sosyal bozulmalara dikkat çekmiştir.³¹

Nitekim Kadızâdeliler İbn Teymiyye’nin ve onun mektebine mensup olan Birgivî’nin fikirlerinden etkilenmekle birlikte tartıştıkları konular genellikle düzenli ve sistemli bir programa dayanmayıp halk arasında yaygın olan inanç ve düşüncelere tepki mahiyetindeydi. Bu meselelerin çoğu ve bid’at konusu aslında yeni bir durum olmayıp daha önce İslâm âlimleri arasında tartışılmış ve çeşitli eserlerde genişçe işlenmiştir. Kadızâdeliler, yaşadıkları dönemde tenkit ettikleri meselelere tasfiyeci bir tutumla yaklaşp bütün bid’atları gerekirse şiddet kullanarak ortadan kaldırmayı amaçlamışlardı. Ancak ‘emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker’

³⁰ Çavuşoğlu, “Kadızâdeliler”, 100-102; Geniş bilgi için bk. Cengiz Gündoğdu, “XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsiler-Kadızâdeliler Mücadelesi”, *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/1 (1998): 37-72.

³¹ Bk. Birgivî, *et-Tarîkatü’l-Muhammediyye*, 72, 92, 182, 215-216, 219; a.mlf., *Şerhu’l-ehâdisi’l-erba’in*, 1-4.

prensibini zorla uygulamaya çalışmaları devlet düzenine tehdit teşkil edince siyâsî otorite buna izin vermemiştir. Bu Selefîyyeci hareketin benzerlerine Osmanlı Devleti’nin diğer bölgelerinde değişik zamanlarda rastlamak mümkündür.”³²

3. BİRGİVÎ’NİN NASLARA YAKLAŞIMININ BAZI SOSYAL VE FİKHÎ MESELELER ÖRNEKLİĞİNDE AMAÇSAL PERSPEKTİFTEN ANALİZİ

3.1. Bazı Fikhî Konu ve Meselelere Dair Örnekler

Birgîvî ahkâm içermeyen âyetlerin tefsir ve te’vilinde olduğu gibi ahkâm âyetlerinin yorumunda da *re’y*, *te’vil*, *illet*, *istinbat*, *ictihad*, *istihsan* ve *örf* gibi mâ’na yorumuna dair kavram, mekanizma ve delilleri Hicrî ilk üç asırda gerçekleştirilen yorumlarla sınırlandırıp bunların sonraki asırlarda işletilmesini doğru bulmamıştır. Bu yüzden Birgîvî’nin fikhî âyet ve meselelere dair açıklamalarında yer alan amaçsal perspektif söz konusu dönemlerde üretilen yorumların ve verilen hükümlerin naklinden ibaret olup özgün bir yaklaşım içermemektedir.³³ Belki de sonraki başlıkta vurgulayacağımız gibi bunun tek istisnasını bu minvalde yaklaşmakla birlikte, para vakıflarının işletilme tekniğine yönelttiği eleştiriler teşkil etmektedir. Şimdi ortaya koyduğumuz hususlara dair birtakım örnekler eşliğinde bu konuyu değerlendirebiliriz. Meselâ Birgîvî Orucun kefareti konusunda kefaret it’âmında açlığın giderilmesinin esas olması nedeniyle fakire katıksız olarak yalnız arpa ekmeği verilemeyeceğini zira bu ekmeğin doyma ihtiyacını gidermeyeceğini amaçsal bir perspektifle ifade ettikten sonra yalnız buğday ekmeği ile olursa caiz olduğunu çünkü doymanın onunla tahakkuk edeceğini vurgulamakla birlikte,³⁴ bu yaklaşımını birebir klasik fıkıh

³² Çavuşoğlu, “Kadıızâdeliler”, 100-102; Bk. Gündoğdu, “XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsiler-Kadıızâdeliler Mücadelesi”, 37-72.

³³ Bu husustaki yaklaşımı ve örneği için bk. Muhammed b. Pir Ali el-Birgîvî, *Hâşiyetün fi reddi akvâli Ebissuûd* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2011), 252.

³⁴ Muhammed b. Pir Ali el-Birgîvî, *Ta’likât ale’l-İnâye*, Süleymaniye Ktp., Murat Molla, nr. 00806, 57b.

kaynaklarından nakletmektedir. Yine bu istikamtte Birgivî mübahların mekruha dönüşmesi hususunun sebebini mübahların “vacip” gibi uygulanmalarından kaynaklandığını belirtmiştir. O, “Çünkü zamanımızdaki halk ölünün etrafında toplanarak yemek koyma işini o kadar işliyor ki yemek hazırlamayı sünnet hatta vacip inancı içinde yapıyor. Hatta bir gün bir adam benden fetva istedi de şöyle dedi: oğlum öldü ben fakirim, öldüğü gün ziyafet vermedin, birkaç gün sonraya bıraktım, bunu geri bıraktığım için çok günaha girdim mi? Ben de “bak adam! Bir keraheti nasıl vacib itikat edip geri bırakılmasından endişeye düşüyorsun?” dedim. Şimdi hangi mübah bu hale gelsin de mekruh olmasın?”³⁵ Birgivî bunu şu örnekle açıklamaktadır. Kadıhan gibi âlimler müstehab olduğuna dair pek çok hadis olduğu halde eyyam-ı bid orucunun kerahetine fetva vermişlerdir. Çünkü onların zamanında bu oruç o kadar yaygın olmuştu ki bu oruç vacip derecesinde telakki edilmeye başlanmıştı. Bazı âlimler de müstehab olan bu orucun toplumda vacip olarak yerleşir endişesiyle onu tutmanın mekruh olduğuna fetva vermişlerdir.³⁶ Bunun gibi klasik fıkıh kaynaklarında yer alan bilgileri nakleden Birgivî bunlar çerçevesinde hükümlerin illetlerini zikretmiş ve meşakkat ve güçlüğü bunlara olan tesirine dikkat çekmiştir.³⁷ Kur’an okuma karşılığında ücret almanın batıl bir satış olduğuna dair görüşleri tercih edip gerekçesini okunan Kur’an’dan hasıl olan sevabın satılmasının şer’î bir işlem olmadığını belirtmiştir.³⁸ Aynı şekilde sarhoşluğun içki gibi akli giderdiğinden dolayı abdesti bozduğunu ve bunların illetlerinin aynı olduğunu ifade etmiştir.³⁹ Fakat Birgivî bu yaklaşımıyla nasların amaçsal niteliğini göz ardı edip aracı amaç haline getirebilmektedir. Bu durumun bir örneğini istibrâ ve istincâ konusu

³⁵ Birgivî, Muhammed b. Pir Ali el-Birgivî, *Cilâü’l-kulûb* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2011), 37-38.

³⁶ Birgivî, *Cilâü’l-kulûb*, 38.

³⁷ Birgivî, *Ta’likât ale’l-Înâye*, vr. 26a.

³⁸ Muhammed b. Pir Ali el-Birgivî, *İnkâzü’l-hâlikîn* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2011), 73-74.

³⁹ Muhammed b. Pir Ali el-Birgivî, *Risâle fî reddi’l-islâh ve’l-izâh*, Süleymaniye Ktp., M. Arif-M. M. Murat, nr. 174, vr. 30b.

teşkil etmektedir ki müellif ilgili hadisleri zahirî / literal anlamları üzerine yorumlamıştır. İstibrâ ve istincâ, abdest bozduktan sonra yapılması gerekli temizliği ifade eden iki terimdir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre istincâ vâcip (farz), Hanefiler’e ve Mâlikî mezhebinde bir görüşe göre ise sünnettir. İlk görüşe göre istincâsız namaz geçerli değil, diğerine göre ise kerâhatle câizdir. Temizliğin su ile yapılması esastır; taş, bez vb. şeylerle silinmek ruhsat mahiyetindedir. Hz. Peygamber’in tuvalette sağ elin kullanılmamasına yönelik emrinden dolayı istincânın zaruret bulunmadıkça sağ elle yapılması mekruh kabul edilmiştir. Yine Resûl-i Ekrem’in emir ve tavsiyeleri çerçevesinde fıkıh âlimleri tezek, kemik, insan ve hayvanların yiyecekleri türünden maddeler, ilim vasıtası olan kâğıt kullanılmasını haram veya mekruh saymışlardır. Günümüzde yalnız temizlik amacıyla imal edilen tuvalet kâğıdı vb. maddelerin istincâda kullanılmasında dinî açıdan bir sakınca bulunmadığı, ayrıca imkânların elverdiği ölçüde su ile birlikte sabun kullanılmasının sağlık açısından gerekli olduğu açıktır. Halbuki Birgivî amaçsal perspektiften uzak bir şekilde “istincâ, ayak yoluna oturduktan sonra dübürünü taşla ya tezekle silinmek sünnettir. Silindiği taş tek olmak müstehabdır. Suyla yumak edebdir. Meğerkim nesâset dübürün kıllarına çok bulaşmış ola. Öyle olsa taşla silinmek yitmez, suyla yumak lâzım olur.” şeklinde bir yaklaşım sergilemektedir. Temizliğin su ile yapılmasının esas olduğu bu işlemde Birgivî su dışındaki nesneleri öne çıkarıp bu işlemde önceliği taş ve tezeğe vermektedir ki bu aracın amaç hale getirilmesinden başka bir şey değildir.

Toplumun bazı âdet ve uygulamalarını da değerlendiren Birgivî ölünün ardından helva yapılıp dağıtılmasının İslam’da olmadığını belirtip bunun gerekçesini de müslümanların kâfirlerin âdetlerine uymalarının onlara yakışmadığı ve bu gibi uygulamaların yasaklandığı şeklinde açıklamıştır.⁴⁰ Yine Birgivî’nin bu çerçevede bazen “haram” kavramını kolayca kullandığı da dikkatlerden kaçmamaktadır. Meselâ “Bayram ve düğünler haricinde halkı eğlendirmek için şarkı ve türkü söylemek

⁴⁰ Birgivî, *Cilâü’l-kulûb*, 35-36.

haramdır. Zamanımızın sofilerinin camilerde ve ziyafetlerde şiir, zikir ve kasideler okuyup teganni etmeleri ve bir sürü hayasız, bidatçi, tüysüz genç ve sapıklarla bağırıp zikir yapmaları da haram teganniye dahildir. Ve belki sofilerin bu hali diğer tegannilerden daha şiddetlidir. Çünkü bunda bir de ibadet ediyorum itikadı vardır.”⁴¹ şeklindeki yaklaşımını sergiledikten sonra Birgivî düğünlerde, bayramlarda ve tek başına oturup şarkı türkü söylemenin ihtilaflı bir mesele olduğunu ama “zamanımızda bunları da yasaklamak en doğru yol olsa gerek” değerlendirmesinde bulunmuştur.⁴² Bu yaklaşımla Birgivî “anladığı İslâmî itikada uymayan görüşleri hemen küfürle nitelendirir ve sahiplerini tekfir eder. Halkın kendisi gibi manasını derinden düşünmediği ve küfre düşmek gibi bir endişe taşımadan söylediği bir takım sözleri ve davranışları küfür olarak niteler.”⁴³ Halbuki Ehl-i sünnet âlimlerinin tekfir konusundaki yaklaşımı Ehl-i kıblenin tekfir edilmemesidir. Nitekim “Kaynaklarda Hz. Peygamber’in tekfir konusundaki tutumunu ortaya koyan çeşitli hadiseler yer verilmiştir. Bunlardan biri, Resûlullah’ın Mekke’nin fethi için yaptığı hazırlıkları öğrenip bir mektupla aynı yerdeki yakınlarına gizlice haber vermeye kalkışan, ancak bu girişimi hemen öğrenilen Hâtı b. Ebû Beltea hakkındaki uygulamasıdır. Hz. Ömer onun münafıklığına hükmederek boynunu vurmak için izin talep edince Resûl-i Ekrem Hâtı b. Ebû Beltea’den açıklama istemiş, o da bu işi Mekke’de bulunan akrabalarını korumak amacıyla yaptığını belirtmiş, Hz. Peygamber,⁴⁴ Bedir Savaşı’na katılan Hâtı b. Ebû Beltea’nın bu davranışını hata diye nitelendirip onu affetmiştir.”⁴⁵

Birgivî’nin naslara yaklaşımı düşünce sistemi açısından anlaşılır olmakla birlikte bazen bu yaklaşımıyla uyuşmadığını düşündüğümüz

⁴¹ Birgivî, *et-Tarikatü’l-Muhammediyye*, s. 139; ayrıca bk. *a.e.*, 169, 177.

⁴² Birgivî, *et-Tarikatü’l-Muhammediyye*, s. 139, 141.

⁴³ Süleyman Toprak, “İmam Birgivî ve Bid‘atlere Karşı Tutumu”, İmam Birgivî Sempozyumu (22-23 Kasım 1991), haz. Mehmet Şeker (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 71-72.

⁴⁴ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Sünen, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: y.y., 1409/1988), “Cihâd”, 98.

⁴⁵ Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Tekfir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (İstanbul: TDV Yay., 2011), 350-356.

örnekleri de görmek mümkündür. Meselâ Birgivî devir vasiyetini “şurası malumdur ki devir vasiyeti diğer vasiyetler gibi değildir. Çünkü devir vasiyeti dışındaki vasiyetleri malın üçte birinden yerine getirmek vaciptir, devir vasiyeti ise vacip değil bir teberru vasiyetidir. Mirasçı yerine getirip getirmemekte serbesttir. Sonra devirde bir vacibi yerine getirmek gibi bir durum yoktur. Eğer malının üçte biri yetmezse Allah’ın rahmetinden umulur ki onu Allah mazur sayar ve ondan devir yapmak suretiyle yapılan ödemeyi kabul buyurur.”⁴⁶ şeklinde onaylamaktadır. Halbuki örneklendirdiğimiz gibi Birgivî Kur’an ve Sünnet’te ters düşen tüm uygulamalara karşı çıkmış ve bid’atlarla mücadele etmiştir. Benzer şekilde Birgivî aynı şekilde ölüm döşegindeki kişiye kelime-i tevhidi, definden sonra ölüye iman esaslarının hatırlatmasını ifade eden telkin konusunun müslüman toplumların çoğunda ve özellikle Türkiye’de definden sonra telkin uygulaması şeklini eleştirisiz bir şekilde kabul edip nasları zahir / literal anlamları üzerine yorumlamaktadır.⁴⁷ Halbuki Hadis ve Fıkıh âlimlerince hem senedinde hem metninde birçok zaaf tesbit edilen bu rivayetin zayıf olduğu belirtilmiş, bu sebeple definden sonra telkin işleminin meşruiyeti âlimler arasında tartışılmıştır. Şâfiîler’den İzzeddin İbn Abdüsselâm ile Emîr es-San’ânî ve Azîmâbâdî gibi âlimler ise definden sonra telkin uygulamasının şer’î dayanaktan yoksun bir bid’at olduğu görüşündedir. Çağdaş ulemâdan Nâsirüddin el-Elbânî gibi Selefi eğilimli bazı âlimlerle Vehhâbî geleneğine mensup kişi ve gruplar bu uygulamaya şiddetle karşı çıkmakta, çeşitli delillerle bunun bid’at olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de yer almayan telkin kelimesi farklı türevleriyle hadislerde geçmektedir. Telkinin dayanağını oluşturan, “Ölülerinize lâ ilâhe illallah demeyi telkin edin” meâlindeki hadiste mevcut⁴⁸ “ölüleriniz” ifadesi âlimlerin büyük çoğunluğu tarafından -naslardaki

⁴⁶ Birgivî, *Cilâü'l-kulûb*, 31-32.

⁴⁷ Bk. Muhammed b. Pir Ali el-Birgivî, *Ahvâlü etfâli'l-müslimîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 124; a.mlf., *Risâle-i Birgivî*, haz. Mehmet Şevket Eygi-Ahmet Ersin Yücel (İstanbul: Bedir Yayınevi), 68-69.

⁴⁸ Müslim, “Cenâ'iz”, 1-2.

(meselâ ez-Zümer 39/30) benzer durumlar dikkate alınarak- mecaz anlamında yorumlanıp “ölmek üzere olanlarınız” şeklinde anlaşılmış, aklî melekeleri yerinde olup konuşma yeteneğini kaybetmemiş ölüm döşeğindeki kişiye kelime-i tevhidin telkin edilmesi sünnet veya müstehap kabul edilmiştir. İbn Hazm gibi bazı âlimler bu sözün emir kipiyle ifade edildiği gerekçesiyle telkini vâcip görmüştür. Telkinin amacı hastanın tevhid inancını dile getirerek hayata veda etmesini sağlamaktır. Hadisin bu şekilde anlaşılmasında, “Kimin son sözü lâ ilâhe illallah olursa o kişi cennete girer” meâlindeki hadisle⁴⁹ Hz. Peygamber’in bu yöndeki bazı uygulamaları etkili olmuştur.”⁵⁰

Bu ve bunun gibi meseleler tartışmalı olmanın ötesinde bid‘at kavramı ve dinin ruhuyla çelişip çelişmediği eksenlerinde de tartışılmalıdır. Nitekim Mâtürîdî (ö. 333/944) bu gibi uygulamaların dinin özüyle çeliştiğine dikkat çeken erken dönem âlimlerinden biridir. Mâtürîdî’nin Allah, âlem ve Kur’an algısı tefsirdeki usûlüne de yansımıştır. Bu yüzden Mâtürîdî varlık, din ve insan gibi temel kavram ve olgulara bu perspektifle uyumlu ve bütüncül bir şekilde yaklaşarak nasları yorumlamakta ve hükümler oluşturmaktadır.⁵¹ Bu yaklaşımının temelinde haber ve nazar şeklinde tasnif ettiği temel bilgi kaynakları yer almaktadır ki bunlar söz konusu perspektifiyle örtüşmektedir.⁵² Nitekim bu kaynakların nazar kısmı te’vil, re’y, istidlal, akıl, kıyas, ictihad, istinbat, örf ve istihsan gibi amaçsal özellik taşıyan kavram ve mekanizmaları ihtiva etmektedir.⁵³ Mâtürîdî devir ve iskat gibi uygulamaları bu bakış açısından değerlendirip vefat eden kimseler için edâ edilmek istenen, kendilerine ait yerine getiremedikleri ibâdetler

⁴⁹ Ebû Dâvûd, “Cenâ’iz”, 20.

⁵⁰ Hacı M. Günay, “Telkin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (İstanbul: TDV Yay., 2011), 404.

⁵¹ Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Tefsîru ‘l-Kur’âni ‘l-azîm el-Müsemma Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2004), 1: 344-345.

⁵² Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 158; 2: 62, 184; 3: 142; 4: 569, 579; 5: 203.

⁵³ Geniş bilgi için bk. Şükrü Özen, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası” (İstanbul: y.y., 2001), 45-67.

konusunda da makâsıd temelinde genel bir ilke ortaya koymaktadır. Yerine getirilmemiş mâlî ibâdetler için kişinin bu dünyadan ayrılmadan önce niyet izhâr ederek geride kalan yakınlarına vasiyet etmesi şartıyla yerine getirilebileceğini, ancak fiilî ibâdetlerin ölen kimse için hiçbir şekilde yerine getirilemeyeceğini belirtmektedir. Dolayısıyla ölen kişinin yerine getirmedeği namaz ve oruç gibi bedenî ibadetlerin, kendisinden sonra başkaları tarafından eda edilmesi diye bir şeyin mümkün olmadığını; ölen kimse hakkında, yerine getirmedeği zekat gibi mâlî ibadetler söz konusu olduğunda ise, sadece vefat eden kimsenin ölmeden önce vasiyette bulunup niyet belirtmesi koşuluyla vârisleri tarafından edâ edilebileceğini kabul etmektedir.⁵⁴

3.2. Para Vakıfları Örneği

Sözlükte “durmak; durdurmak, alıkoymak” anlamındaki vakıf (vakf) kelimesi terim olarak “bir malın mâlîki tarafından dinî, ictimâî ve hayrî bir gayeye ebediyen tahsisi” şeklinde özetlenebilecek hukukî bir işlemle kurulan ve İslâm medeniyetinin önemli unsurlarından birini teşkil eden hayır müessesesini ifade eder. Hanefî mezhebinde en fazla benimsenen tanıma göre vakıf; bir malın (ayn) menfaatini insanlara tahsis edip aslını (çıplak mülkiyetini) Allah’ın mülkü hükmünde kabul ederek, o malı ebediyen temlik ve temellükten men etmektir.⁵⁵ İslâm tarih ve medeniyetinde önemli bir hayır müessesesi olarak vakıf VIII. yüzyılın ortalarından XIX. yüzyılın sonlarına kadar bütün İslâm ülkelerinin sosyal, ekonomik ve kültürel hayatında son derece etkili olmuştur. Vakfın temelinde insanlığa karşı şahsî ve vicdanî sorumluluk hissi, iyilik, şefkat, yardımlaşma / dayanışma duygusu vb. değerler ve bu değerleri kendisine ilke edinmiş kişinin hür iradesi yatar.⁵⁶ Vakıf çok fonksiyonlu bir müessesedir. Vakıf kurumu tarihsel yürüyüşünde eğitimden sağlığa

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 1: 367-368.

⁵⁵ Krş. Burhâneddin el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti’l-mübtedî* (İstanbul: y.y., ty.), 2: 13; Ömer Hilmi Efendi, *İthâfu’l-ahlâf fi ahkâmî’l-evkâf* (Ankara: y.y., 1977), 13; Mehmet Şimşek, “Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerine Münakaşalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985), 207-220.

⁵⁶ Bahaeddin Yediyıldız, “Vakıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 42 (İstanbul: TDV Yay., 2012), 479.

altyapı hizmetlerinden sosyal güvenliğe kültürden finansman desteğine refahın tabana yayılmasından hayır işlerine kadar pek çok alanda faaliyet göstermiştir. İcra ettiği hizmetler dikkate alındığında günümüz sosyal devlet anlayışında devletin sorumluluğunda bulunan pek çok alanın, sivil bir girişim olan vakıf müessesesinin faaliyet yelpazesi içerisinde yer aldığı görülmektedir. Vakıf müessesesi servetin toplumun değişik katmanlarıyla paylaşımına vesile olduğu için İslam dünyasında sermaye karşısı akımların oluşmasına engel olmuş ve toplumsal barısı teminde bir nevi sigorta görevi görmüştür. Ortaya çıkışından itibaren faaliyet alanını gittikçe genişleten vakıf müessesesi XV. yüzyıla gelindiğinde yeni bir açılıma gitmiş ve sermayesi para olan vakıflar kurulmaya başlanmıştır. Paranın vakfa konu olup olamayacağı yönündeki teorik tartışmalar daha önce başlamış olmakla birlikte fiilî olarak para vakıflarının Osmanlı'dan önce uygulandığına dair bir örnek tespit edilebilmiş değildir. Osmanlı'da ne zaman başladığı hususunda farklı tarihler olmakla birlikte, verilen tarihler bu tür kurumların XV. yüzyılda tarih sahnesine çıktığını göstermektedir.⁵⁷ Para vakıflarının kurulmasıyla birlikte Osmanlı toplumu yeni bir finansman yöntemiyle tanışmıştır. Bir nevi kredi müessesesi olan para vakıfları başlangıçta ailesinin ihtiyacını karşılamakta zorluk çeken muhtaç kişilerin, küçük ve orta ölçekte faaliyet gösteren esnaf ve girişimcinin finansman talebini karşılarken, ilerleyen yıllarda büyük tacirlerin de başvurduğu bir kredi kurumu hâline gelmiştir. Hatta çeşitli kamu kuruluşları dahi bu vakıflardan kredi almışlardır.⁵⁸ Para vakıfları, vermiş oldukları tüketim ve ticari kredileriyle bir yandan ihtiyaç duyulan sıcak para ihtiyacını karşılarken, diğer yandan da piyasanın canlanmasına katkıda bulunmuşlardır. Para vakıflarının adeta bir kredi kurumu olup banka gibi çalıştığı fakat yapısal olarak bankadan farklı olduğu yönündeki değerlendirmeler onun bu

⁵⁷ Tahsin Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları: Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği* (Ankara: y.y., 2003), 11-12 (özetle).

⁵⁸ Para vakıflarından kredi alan kesimlerin dökümü için bkz. Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları*, 382; ayrıca bk. Hamdi Döndüren, "Ebussuûd Efendi'nin Görüşleri", *Altınoluk Dergisi*, sy. 55 (1990): 29.

işlevini irdelemektedir.⁵⁹ Para vakıfları Osmanlı Devleti’nin uygulamaları istikametinde tarih sahnesine çıktığı için bunların gelişimi neticesinde ortaya çıkan meseleler de Osmanlı müslümanlarının umumiyetini oluşturan Hanefî mezhebi ekseninde tartışılmıştır.⁶⁰ Para vakıflarına dair tartışmalara bilhassa İbn Kemal, Ebussuûd, Çivizâde ve Birgivî iştirak etmiştir. Bu tartışmalar para vakfının meşrutiyeti meselesi, ebedilik sorunu ve para vakfının bağlayıcılığı için başvurulmuş tescil işlemi olmak üzere üç mesele üzerinde yoğunlaşmıştır. Bunlar dışında Çivizâde, vakıf paraların işletilme şekillerinden bazılarını ismen değinirken Birgivî ise diğerlerinden farklı olarak bu mesele üzerinde özellikle durup meseleye faizli muameleler açısından yaklaşmıştır.

İmam Birgivî’nin para vakıfları konusundaki yaklaşımı da Çivizâde ile aynı çizgidedir. Birgivî *es-Seyfû’s-sârim fî ‘ademi cevâzi vakfî’l-menkul ve’d-derâhim* adlı reddiyesinde, vakıf malının donmuş bir mal olup bunun mütevellî eline verilmesinin ve başkalarına borç olarak aktarılmasının câiz olmadığını ileri sürmüştür. Bu görüşünü paranın kullanıldığı zaman biteceği ve para vakfının câizliği hakkında hiçbir delil bulunmadığı şeklinde gerekçelendirip Ebussuûd Efendi’nin görüşlerini tenkit etmiştir.⁶¹ Yine Birgivî para vakıflarının işleyişine dair önemli ve dikkat çekici tenkitler de yapmıştır. Bu çerçevede “Birgivî’nin dile getirdiği eleştirilerden biri olan vakıf paraların fıkıhın caiz gördüğü mudârebe, bidâa gibi yöntemlerle değil de beyu’l-îne/muamele-i şer’iyye

⁵⁹ Bkz. Murat Çizakça, *İslam Dünyasında ve Batıda İş Ortaklıkları Tarihi* (İstanbul: y.y., 1999), 115-118.

⁶⁰ Tartışmaları konu alan bazı çalışmalar için bk. Jon E. Mandaville, “Faizli Dindarlık: Osmanlı İmparatorluğunda Para Vakfı Tartışması”, trc. Fethi Gedikli, *Türkiye Günlüğü*, sy. 51 (1998): 131-144; Mehmet Şimşek, “Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerinde Münakasalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27, sy. 1 (1986): 207-220; Kaşif Hamdi Okur, “Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuûd Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy. 7-8 (2005): 33-58.

⁶¹ Bk. Muhammed b. Pir Ali el-Birgivî, *es-Seyfû’s-sârim fî ademi cevâzi vakfî’l-menkul ve’d-derâhim*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1581, vr. 218b-249b; İsmail Kurt, *Para Vakıfları Nazariyat ve Tatbikat* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996), 17; krş. Tahsin Özcan, “İbn Kemal’in Para Vakıflarına Dair Risalesi”, *TDV. İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 4 (2000): 31.

usulü ile işletildiği iddiası da üzerinde önemle durulması gereken bir konudur. Zira bu konu para vakıflarının vakiya uygun gerçekliğini tespit etme ve bu gerçekliğe uygun değerlendirmeler yapma hususunda nirengi noktayı oluşturmaktadır. Nitekim Birgivî “Kitaplarda, vakıf paraların mudarebe ve bidâa gibi usullerle işletileceği belirtildiği halde günümüzde vakıf paralar beyu’l-îne (muamele-i ser’iyye) usulü ile işletilmektedir. Oysa bu usul, Hz. Peygamber’in zemmettiği bir usul olup ulema kerahiyetini açıkça beyan etmiş ve ‘Beyu’l-înenen uzak durun. Zira o lanetlenmiştir.’ demişlerdir.”⁶² demektedir.”⁶³ Bu doğrultuda Birgivî para vakfının sakıncalarını maddeler halinde sıralarken “Mütevellinin çoğunluğu cahil kişilerdir. Kitaplarda zikredilen îne usullerini bilmezler. Vakıf paraları karz veya alım-satım akdiyle işletirler. Oysa menfaat sağlayan her karz faizdir. Bazıları da fâsık kişilerdir. Umursamadan ribâ işlemi yaparlar. Bunu da vakıf görevlilerine verirler ve onlar da faiz yemiş olurlar.”⁶⁴ şeklinde bir endişe de belirtmektedir.⁶⁵

Buna karşın para vakıflarının câiz olduğunu savunan Osmanlı seyhülislâmı Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), meşrû olmayan işletim usulleri ve akitler haricindeki uygulamalarla gerçekleştirilen muâmele-i şer’iyyenin cevazına hükmetmiştir. Bununla birlikte Kemalpaşazâde sert bir üslup takınıp muâmele-i şer’iyyenin meşrûluğunu reddedip bu uygulamanın hile ve elde edilen kârın da haram olduğuna kani olanları

⁶² Bk. Muhammed b. Pir Ali el-Birgîvî, *Risâle li-ibtâli vakfî’n-nukûd* (y.y., ts.): 194-195; a.mlf., *Risâletü inkâzü’l-hâlikîn*, nşr. Hüsameddin b. Mûsâ Afâne (Kudüs: y.y., 2002), 124-126.

⁶³ Emrullah Dumlu, “XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal-Çivîzâde, Birgîvî)”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)*, sy. 44 (2015): 325-326.

⁶⁴ Birgîvî, *Risâle li-ibtâli vakfî’n-nukûd*, 194, 195; ayrıca bk. a.mlf., *Risâletü inkâzü’l-hâlikîn*, 124-126.

⁶⁵ Geniş bilgi için bk. Bkz. Birgîvî, *es-Seyfî’s-sârim*, 194-195; a.mlf., Birgîvî, *et-Tarikatü’l-Muhammediye*’nin son kısmında kendi dönemendeki para vakıflarını değerlendirip bunların bâtil ve bidat uygulamalar olduğunu ileri sürmüş ve okuyucularını bu görüşü istikametinde telif ettiği bazı Risalelerine yönlendirmiştir (Birgîvî, *et-Tarikatü’l-Muhammediye*, 224 vd.).

maalesef tekfir etmektedir.⁶⁶ Mevcut verilere göre Osmanlı Devleti’nde XVI. yüzyılda para vakıflarının meşruiyetine dair tartışmalar yoğun bir şekilde devam ederken bu vakıfların meşrû olduğunu ileri süren ilk müstakil çalışmanın Kemalpaşazâde’nin *Risâle fî cevâzi vakfî’ d-derâhim ve’ d-denânîr* adlı risâlesi olduğu bilinmektedir. Risâlesinde bilhassa Hanefî mezhebindeki leh ve aleyhteki görüşleri değerlendiren Kemalpaşazâde neticede para vakıflarının meşrû ve câiz olduğu hükmünü verip bunu resmîleştirmiş ve onun işleyişinin genel çerçevesini belirlemiştir. Kemalpaşazâde bir çok ilmî ve sosyal meselede olduğu gibi bu hususta da öncülük etmiş ve kendisinden sonra para vakıfları meselesini inceleyen Sofyalı Bâlî Efendi ve Ebüssuûd Efendi gibi âlimleri etkilemiştir. Nitekim İbn Kemal (Kemalpaşazâde), söz konusu “Risalesinde dirhemlerin mudârebeye verileceğini keylî ve veznî olan şeylerin de paraya çevrilerek aynı dirhemde olduğu gibi mudârebe ve bidâa usulleriyle işletilebileceğini fazlanın vakfın şartları doğrultusunda kullanılması gerektiğini İmam Züfer’in görüşü doğrultusunda ifade etmiştir. Parada te’bîdlik vasfı olduğunu, malın bağışlandığı zaman her an için yanıp yok olabileceğini, fakat paranın bu tür riskinin olmadığını belirtmiştir. Risalenin devamında tartışmaların esas hakkında olmadığını aradan geçen yaklaşık 750-800 yıl sonunda iktisadî ve sosyal hayattaki değişimlerden kaynaklanan bakış ve yorum farkından kaynaklanan ayrılıkların olduğunu söylemiştir. Ayrıca menkulün vakfına İmam Züfer tarafından verilmiş cevaz bulunduğundan bunun bir başka kadı tarafından bozulamayacağını da belirtmiştir.”⁶⁷

Görüldüğü gibi Kemalpaşazâde naslara ve meselelere yaklaşırken zaman ve mekân faktörlerini ve makâsıdı gözetmektedir. Meselâ

⁶⁶ Bk. Lâ’lî Ahmed Efendi Saruhânî, *Mecmau’l-mesâilî’ş-şer’iyye fî’l-ulûmî’ d-dîniyye* (İsmail Erünsal koleksiyonu), vr. 7a., vr. 30b, 36a.; Muhyî-i Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*, nşr. Tahsin Yazıcı (İstanbul: y.y., 1982), 394-396, 420-422, 434; Şükrü Özen, “Kemalpaşazâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25 (İstanbul: TDV Yay., 2002), 240-242.

⁶⁷ Kemalpaşazâde’nin bu yaklaşımında İmam Züfer’i referans aldığına dair bk. Tahsin Özcan, “İbn Kemal’in Para Vakıflarına Dair Risalesi”, *TDV. İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy., 4 (2000): 31-34 (özet ve tasarrufla).

Kemalpaşazâde “mebûin teslimi konusunda zamanın şartlarının Züfer’in görüşüne göre fetva vermeyi gerektirdiğini söylemiş, aynı şekilde çokça tartışılan para vakıflarının meşruiyetinde Züfer’in görüşüne atıf yapılmıştır. Haremeyn fakirleri için kurulan bir vakfın gelirinin Hanefî mezhebinin üç imamına göre başka fakirler için de harcanabileceği kabul edildiği halde Ebüssuûd Efendi bir fetvasında Züfer’in görüşünü tercih edip bunun başkasına harcanmasını kabul etmemiştir.”⁶⁸

Lehde görüş bildiren Şeyh Sofyalı Bali Efendi de yasaktan sonra vakıfların düştüğü durumu, Kanûnî’ye bir mektupla anlatmıştır.⁶⁹ Sofyalı Bali Efendi’nin Kanûnî Sultan Süleyman’a yazdığı mektubun, tartışmaları sona erdirdiği ve para vakıflarının tekrar açılmasını sağlamakta büyük rol oynadığı muhakkaktır. Bali Efendi; “Padişah Hazretleri ne buyururlar? İmâm Züfer kavliyle amel olsun ol akçe vakf olsun, ol câmi’i onunla ihya olunsun mu? Yoksa İmâm-ı Â’zam kavliyle amel olunsun, ol akçe vakf olmasın, ol câmi’i kapansın, namaz kılınmasın, hevâya müteveccih olsun?” demektedir.⁷⁰ Tüm bu tartışmaların sonunda Kanûnî’nin “esas olarak hayır hizmeti yapmak için vakıf kurmak isteyen hayırseverlerin altın veya gümüşten birini tercih ederek kendi vakıflarını kurabilecekleri” hakkında 955/1548 tarihli fermanıyla para vakıfları bir daha kapanmamak üzere açılmıştır. Sonra gelen her padisah da bu kararı yenilemiş ve şeyhülislâmlar da konu hakkında lehde fetvalar vermişlerdir.⁷¹

⁶⁸ Murteza Bedir, “Züfer b. Hüzeyl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 44 (İstanbul: TDV Yay., 2013), 527-530.

⁶⁹ Bâlî Efendi’nin mektubunun içeriği ve mektup hakkında geniş bilgi için bkz. Özcan, Tahsin, “Sofyalı Bâlî Efendi’nin Para Vakıflarını İlgili Mektupları”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 3 (1999): 125-155.

⁷⁰ Nasi Aslan, “Osmanlı Toplumunda Para Vakıflarının Kurumsallaşmasında Rol Oynayan Faktörler”, *Dinî Araştırmalar Dergisi* 1, sy. 2 (1998): 96; Fethi Gedikli, “İstanbul’da Para Vakıfları ve Mudârebe”, *Osmanlı Hukuku Makaleleri* (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2010), 38.

⁷¹ Aslan, “Osmanlı Toplumunda Para Vakıflarının Kurumsallaşmasında Rol Oynayan Faktörler”, 104.

Görüldüğü üzere Birgivî'nin düşünce sistemi para vakıfları konusuna da etkisini belirgin bir şekilde göstermektedir. Nitekim Birgivî Osmanlı Devleti'ne özgü olan para vakıflarını Hicrî ilk üç asrın bilgi ve yaklaşımlarına münhasır kılıp bu çerçevede değerlendirmektedir. Vakfın câiz oluşunun illetini Ebû Hanîfe'ye göre ebedîlik Ebû Yûsuf'a göre ebedîlik, tâbîlik ve nas İmam Muhammed'e göre icmâya mülhak örf / teâmül, Şâfiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise aynı (aslı) baki kalarak kendisinden faydalanılan şey olduğunu nakleden Birgivî, söz konusu sıralamalarda sonrakilerin öncekilerden daha umumi olduğunu ve ilhak olanın asıldan sayıldığını belirtmektedir. O, bu izahlar doğrultusunda nas ve teâmülün sadece aslı baki kalarak kendisinden faydalanmanın imkan dahilinde olduğu şeyler hakkında varit ve geçerli olduğu neticesine ulaşır para ile hakkında nas ve teâmül bulunan şeylerin birbirine denk olamayacağını dolayısıyla kıyaslanamayacağını ve bunlara ilhak edilemeyeceğini ileri sürmektedir.⁷²

Bu yaklaşım çerçevesinde onun açıklamalarını ana hatlarıyla ortaya koymak gerekirse vakfın cevazının delili kıyas ya da istihsandır. Kıyas delili Hanefî mezhebinin haricindeki imamlara göre aynı baki kalarak kendisinden yararlanılmasını gerektirmektedir. Buna da bizim üç imamımız ebedîlik şartını ilave etmişlerdir ki bu şarta en elverişli mal gayrimenkuldür. Gayrimenkule de ittisal-i kararla mülhak bulunup satım işleminde ona tâbî olan ağaç ve binalar dahildir. İmameyn bunlara akardan gelir elde etmeye aracılık eden menkulü de eklemiştir. Açıklamalarını sürdüren Birgivî istihsan delilini bu çerçevede özetle şöyle değerlendirmektedir: İstihsan nasla ya da nassa ilhak etmek suretiyle gerçekleşebilir. Nasla belirtilenler at ve silahken nassa ilhakla belirtilense devedir ki bu İmameyn'in görüşüdür. Bunların dışında istihsan icmaya mülhak olan bir teâmül neticesinde de olabilir. Bunu İmam Muhammed belirtmiş ve örneklendirmiştir. Yine teâmüle ilhak ile de olabilir ki bunu meşâyih ilave etmiş ve bunların kitap ve inek gibi şeyler olabileceğini belirtmişlerdir. Ortaya koyduğumuz tüm bu delillerin

⁷² Birgivî, *Risâle li-ibtâli vakfî'n-nukûd*, 175.

hiç biri parada mevcut değildir. Bu yüzden sırf intifa vasfını illet yaparak asılda bulunan diğer müessir beka ve ebedilik vasıflarının yok sayılması kıyâs maal fârik hükmündedir.⁷³ Bu çerçevede Birgivî *istibdal* kavramını özetle şöyle değerlendirmektedir: İstibdal, aslı baki kalarak aynından istifade edilen ve ebedi şekilde habsi mümkün olan gayrimenkul gibi şeyler için câiz kabul edilmiştir zira baki olma hususunda bunlar birbirlerinin yerine kaim olma kabiliyetine sahiptir. Paradaki durumsa bunun aksi yöndedir. Çünkü paradan yararlanma sadece mübadele işlemiyle vuku bulduğundan onun hasbi dolayısıyla temlik ve temellükten menedilmesi imkan dahilinde değildir.⁷⁴

Ortaya koyduğumuz üzere para vakıflarının cevâzına fetvâ veren âlimler örf delilini yorumlayıp yaşadıkları ortamda para vakfetmenin artık bir örf haline geldiğini belirtirken Birgivî'nin de dahil olduğu karşı görüş re'y, te'vil, ictihad ve istihsan gibi amaçsal perspektifli kavram ve mekanizmaları erken dönemlere hasretmektedirler. Meselâ Ebusuûd'un para vakfının meşrûluğunu İmam Muhammed'in örf haline gelmiş olma ölçüsüyle (te'âruf) delillendirmesine karşın Çivizâde ve Birgivî te'âruf / örf deliline dair algılarını ortaya koyarlar. Bu doğrultuda örfün ancak insanların arasında müctehitlerin bulunması ve onların da oluşan bir örf'e karşı çıkmamaları şartıyla delil teşkil edebileceğini ileri süren Çivizâde ve Birgivî, te'âruf prensibinin icmaya râci olup icmanın da müctehitlerin ittifakı neticesinde meydana geldiğini kesin bir dille ifade etmekte ve para vakıflarının müctehidler döneminde örf haline gelmediğini ileri sürmektedirler.⁷⁵ Bu perspektifle Birgivî, İmam Muhammed'in ifadesinde geçen örfün icmaya râci olduğunu ve bunun müctehitler döneminde gerçekleşmiş olması hasebiyle te'vile ihtimali olmayan kat'î bir dayanak olduğu kanaatindedir.⁷⁶ Bu bakış açısıyla Birgivî,

⁷³ Birgivî, *Risâle li-ibtâli vakfi'n-nukûd*, 188-189.

⁷⁴ Birgivî, *Risâle li-ibtâli vakfi'n-nukûd*, 174.

⁷⁵ Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi, *Risâle fi Vakfi'n-Nukûd*, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, nr. BY0009460/18, vr, 273a.; Birgivî, *Risâle li-ibtâli vakfi'n-nukûd*, 167, 179-181.

⁷⁶ Birgivî, *Risâle li-ibtâli vakfi'n-nukûd*, 179.

Ebussuûd'un İmam Muhammed'in ictihadında yer verdiği “insanların örf haline getirdiği şey (mâ teârefehunnâs)” ifadesindeki “şey (mâ)” kelimesinin mutlaklık ifade ettiği için para vakfını da kapsadığı şeklindeki görüşünü şöyle izah etmektedir:

“Evet, sıla cümlesinde geçen teârufun mutlak olması hasebiyle o sılanın mevsulü olan genel bir anlam ifade eder. Ancak İmam Muhammed, bahse konu içtihadında gelecekteki hatta bizim zamanımızdaki örfü içine alacak şekilde bir örften bahsetmemiştir. Aksine o, Hz. Peygamber döneminden kendi yasadığı döneme kadar geçen süre içerisinde insanların örf haline getirdiği şeyleri kastetmektedir.”⁷⁷

SONUÇ

Birgivî'nin naslara yaklaşımının temelinde ilmî şahsiyeti yatmaktadır. Bunun yansımaları hem ilmî hem de sosyal alan ve meselelerde bâriz olarak gözlemlenebilmektedir. Çalışmamızda dikkat çektiğimiz gibi Birgivî'nin düşünce sisteminin kabaca itikadda Mâtürîdî, amelde Hanefî şeklinde özetlenmesi yeterli ve doğru olmayabilir. Çünkü bu vasıflarının yanı sıra Birgivî Ehl-i hadîs ekolünün İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından sistematik bir Selefilîğe dönüştürülen fikir cereyanından oldukça etkilenmiştir. Bu yüzden Birgivî'nin düşünce yapısının klasik bir sınıflama çerçevesinde ifade edilmesi mümkün görünmemektedir. Nitekim Birgivî'nin bu özelliği naslara yaklaşımına bâriz bir şekilde yansımıştır. Birgivî, gerek Kur'an tefsirine gerekse yaşadığı ortamdaki ilmî ve sosyal meselelerin çözümüne amaçsal perspektiften yaklaşmamaktadır. Birgivî, düşünce sistemiyle örtüşecek şekilde makâsîdü'l-Kur'an ve makâsîdü's-şerîa kavram ve ilkelerini zaman ve mekân faktörleri bağlamında değerlendirip işletmemektedir. Bu da lafız-mâna dengesinin gözetilmemesine yol açmıştır. Bu yüzden Birgivî'nin söz konusu yaklaşımı Kur'an tefsirinin lafzî / literal ve gâî / teleolojik şekilde bütüncül okunmasına imkân vermemektedir. Nitekim

⁷⁷ Birgivî, *Risâle li-ibtâli vakfî'n-nukûd*, 167.

Birgivî, re'y, te'vil, istinbat, ictihad ve istihsân gibi mâ'na yorumunu ifade eden kavram, yöntem ve mekanizmaları sadece Hicrî ilk üç asra hasretmektedir. Birgivî'nin bu yaklaşımı hem Kur'an tefsirinde hem de fikhî ve itikadî konularda açıkça görülmektedir.

KAYNAKÇA

Aslan, Nasi. “Osmanlı Toplumunda Para Vakıflarının Kurumsallaşmasında Rol Oynayan Faktörler”. *Dinî Araştırmalar Dergisi* 1, sy. 2 (1998): 93-119.

Aydınlı, Abdullah. “Ehl-i hadîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10: 507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Bedir, Murteza. “Züfer b. Hüzeyl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44: 527-530. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Birgivî, Muhammed b. Pir Ali. *Ahvâlü etfâli 'l-müslimîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Cilâü'l-kulûb. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Hâşiyetün fî reddi akvâli Ebissuûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Risâletü İnkâzü'l-hâlikîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Risâletü inkâzü'l-hâlikîn. nşr. Hüsâmeddin b. Mûsâ Afâne. Kudüs: y.y., 2002.

Risâle-i Birgivî. haz. Mehmet Şevket Eygi-Ahmet Ersin Yücel. İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.

Mukaddimetü'l-müfessirin. thk. Abdurrahman b. Salih b. Süleyman ed-Dehiş. Medine: Mecelletü'l-Hikme, 2004/1425.

Risâle li-ibtâli vakfî'n-nukûd. y.y., ts.

Risâle fî reddi'l-ıslâh ve'l-izâh. M. Arif-M. M. Murat, 174. Süleymaniye Kütüphanesi.

es-Seyfî's-sârim fî ademi cevâzi vakfî'l-menkûl ve'd-derâhim. Esad Efendi, 1581: 218b-249b. Süleymaniye Kütüphanesi.

Şerhu'l-Ehâdisi'l-erba'in. İstanbul: y.y., 1304.

Ta'likât ale'l-İnâye. Murat Molla, 00806. Süleymaniye Kütüphanesi.

et-Tarîkatü'l-Muhammediyye. İstanbul: y.y., 1307.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: y.y., 1413/1992.

Büyükkara, Mehmet Ali. “Vehhâbîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42: 611- 615. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Çavuşoğlu, Semiramis. “Kadıızâdeliler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 14: 100- 102. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi. *Risâle fi Vakfı'n-Nukûd*, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, BY0009460/18.

Çizakça, Murat. *İslam Dünyasında ve Batıda İş Ortaklıkları Tarihi*. İstanbul: y.y., 1999.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.

Dumlu, Emrullah. “XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal-Çivîzâde, Birgivî)”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)*, sy. 44 (2015): 303-337.

Ebû Dâvûd es-Sicistânî. *Sünen*. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: y.y., 1409/1988.

Ersöz, Resûl. “Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı”. Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2017.

Gedikli, Fethi. “İstanbul’da Para Vakıfları ve Mudarebe”. Osmanlı Hukuku Makaleler. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2010.

Günay, Hacı M. “Telkin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40: 404-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Gündoğdu, Cengiz. “XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsîler- Kadıızâdeliler Mücadelesi”, *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998): 37-72.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *et-Tefsîrû'l-kebîr*. nşr. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: y.y., 1408/1988.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dârü's-Şam li't-Türâs, 1988.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*. Mısır: y.y., 1971.

Kurt, İsmail. *Para Vakıfları Nazariyat ve Tatbikat*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996.

Kılıçer, M. Esat. “Ehl-i re'y”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10: 520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Lâ'li Ahmed Efendi Saruhânî. *Mecmau'l-mesâili's-şer'iyye fî'l-ulûmi'd-dîniyye*. İsmail Erünsal koleksiyonu.

Mandaville, Jon E. “Faizli Dindarlık: Osmanlı İmparatorlugunda Para Vakfı Tartışması”. trc. Fethi Gedikli. *Türkiye Günlüğü*, sy. 51 (1998): 131-144.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm el-Müsemma Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

Mergînânî, Burhâneddin. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*. İstanbul: y.y., ty. Müslim b. Haccâc. *Sahîhu'l-Müslim*. İstanbul: y.y., 1413/1992.

Muhyî-i Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*. nşr. Tahsin Yazıcı. İstanbul: y.y., 1982.

Ocak, Ahmet Yaşar. “XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi”, *TKA*, 17-21/1-2 (1983): 208-226.

Okur, Kâşif Hamdî. “Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuûd Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy. 7-8 (2005): 33-58.

Ömer Hilmi Efendi. *İthâfu'l-ahlâf fî ahkâmî'l-evkâf*. Ankara: y.y., 1977.

Özen, Şükrü. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*. İstanbul: y.y., 2001.

“Kemalpaşazâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25: 240-242. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Özcan, Tahsin, “Sofyalı Bâlî Efendi’nin Para Vakıflarını ilgili Mektupları”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 3 (1999): 125-155.

“İbn Kemal’in Para Vakıflarına Dair Risalesi”. *TDV. İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 4 (2000): 31-41.

Tahsin. *Osmanlı Para Vakıfları: Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*. Ankara: y.y., 2003.

Sönmez, Mustafa. “İhyacılığın Doğuşu ve Bazı Önemli Temsilcileri (Gazali, İbn Teymiye, Birgivî ve Muhammed İbn Abdulvahhab’ın İhyacı Yönlerine Kısa Bir Bakış)”. *EKEV Akademi Dergisi* 3, sy. 1 (2001): 25-35.

Şimşek, Mehmet. “Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerine Münakaşalar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985), 207-220.

Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Ehl-i sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10: 525-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

“Tekfir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40: 350-356. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Yediylıdız, Bahaeddin. “Vakıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42: 479-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Yüksel, Emrullah. “Birgivî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6: 191-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Birgivi'nin Fatiha Sûresi Tefsiri

Ali BİNOL*

Özet:

Tüm insanlık için hidayet rehberi olan Kur'an'ın anlaşılması ve anlatılması bağlamında pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda, Kur'an'ın mesajının en etkin biçimde anlaşılması için gayret edilmiştir.

Tefsir çalışmaları genelde Kur'an'ın tamamını kapsayacak şekilde yapılmıştır. Müstakil sure tefsirlerinin yapıldığı da olmuştur. Özellikle Fatiha suresi, üzerinde çalışılan surelerin başında gelmektedir. Tefsirlerin genelinde, Fatiha suresine ayrılan bölümün normalden fazla olması da bu surenin önemini ortaya koymaktadır.

Birgivi, Arap dili, fıkıh, hadis ve kıraat gibi çeşitli İslami ilimler alanında yazdığı eserlerle temayüz etmiş ve kendisinden sonraki kuşaklar üzerinde etkisi olmuştur. Onun, özellikle Arap dili ve belagati alanında yazdığı eserler Osmanlı medreselerinde uzun yıllar okutulmuştur. Yazdığı eserlerden, Kur'an ilmine ve İslam kültürüne derin vukufiyeti olduğu anlaşılan Birgivi, Fatiha ve Bakara surelerinin tefsirini de yapmıştır.

Biz, bu bildiride, Birgivi'nin Fatiha suresi tefsirini ele almayı uygun gördük. Onun tefsir alanındaki çalışmalarına dair fazla bir araştırma yapılmamış olması, bizi bu çalışmaya iten sebeplerin başında gelmektedir. Gördüğümüz kadarıyla Birgivi, nazari ilimlerde elde ettiği birikimlerini bu surede yansıtmıştır. Kur'an'ın ana konularını içeren Fatiha suresinde, başta kelime tahlilleri yapılmış, kıraat, edebi sanatlar ve fıkıh gibi çeşitli disiplinlerden faydalı görüşler aktarılmıştır. Birgivi'in niçin Fatiha suresini seçtiğinden, bu surenin neden Fatiha ismini aldığı konusuna kadar pek çok soruya cevap bulabileceğimiz bu çalışmanın, tefsir alanına katkı sağlayacağını ümit ediyoruz.

Anahtar Kelimeler: Birgivi - Fatiha Sûresi – Tefsir – Osmanlı

* Dr. Öğr. Üyesi, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, alibinol62@gmail.com

The Interpretation Of Surah Al-Fatiha Of Birgivî

Abstract:

Many studies have been carried out in the context of understanding and explaining the Qur'an, which is the guidance for all mankind. In these studies, efforts were made to understand the message of the Qur'an in the most effective way.

The work of the commentary was generally carried out to cover the whole of the Qur'an. It has also been made of a single surah commentary. Especially, surah al-Fatiha is one of the surahs studied. In general, the fact that the section devoted to surah al-Fatiha is more than normal indicates the importance of this Surah.

Birgivî, Arabic language, Fiqh, Hadith and kâraat, such as various Islamic sciences in the field of his writings and has had an impact on the next generations. His works, especially in the field of Arabic language and rhetoric, have been studied in Ottoman madrasahs for many years. From the works he wrote, it was understood that the Qur'an was a profound revelation to science and Islamic culture, and he also made the commentary of surah al-Fatiha and al-Bakara.

In this declaration, we consider it appropriate to consider the interpretation of surah al-Fatiha of Birgivî. The fact that there has not been much research on his work in the field of exegesis is one of the reasons that has led us to this study. As far as we can see, Birgivî reflected his knowledge of the theoretical sciences in this surah. In surat al-Fatiha, which includes the main subjects of the Qur'an, word analyses were made, and useful opinions from various disciplines such as kairati, literary arts and fiqh were conveyed. We hope that this study will contribute to the field of interpretation, from why Birgivî chose surah al-Fatiha to why this surah was named Fatiha.

Keywords: Birgivî - Surah Al-Fatiha - Interpretation - Ottoman

Giriş

Hamd, âlemlerin rabbi Allah’a, salât ve selâm da Muhammed (as.) üzerine olsun. Burada müfessirlerin ihtiyaç duyduğu bir mukaddime vardır.¹ “Kur’an” onlardandır. **Kur’an**, sözlükte, mastar olup toplamak anlamındadır. "قرأت الشيء قرأنا", "Onu topladım" demektir. Kıraat anlamına da gelir. "قرأت الكتاب قرأنا", "Kitabı okudum" demektir. Ya da iki şeyin arası ayrıldığı zaman, o ikisini ayırma anlamına mastardır. Takriri ile hak ile batılı, icazı ile hakkı ve batılı gerçekleştireni birbirinden ayırdığı için “Kur’an” diye isimlendirilmiştir. O, Peygamberimize (as.) indirilmiş, şüpheye yer olmayacak şekilde tevatür yoluyla ondan nakledilmiştir. O, ittifakla kadimdir. Kadim oluşunu Mutezile nefyetmiştir. Lafzi olarak hâdistir. Çünkü o, harflerden oluşur. Hanbelîler onun da kudemine inanmaktadırlar. O, “kelâm-ı nefsi”ye delâlet eder. O, bazen bir “levh” olur. Çünkü Allah’ın "بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ" (el-Bürûc 85/21-22.) sözü vardır. Bu en doğrusudur. Çünkü onun i‘cazı, ilahi kelimeler olduğunun delilidir. Ya da "انه لقول رسول كريم" (el-Hakka 69/40.) ayetinde olduğu gibi “melek” kelâmıdır. Veya o, "نزل به الروح على" (Şu‘arâ 26/193-194.) ayetinden dolayı nebinin sözüdür.

İnzal ve tenzil: Yukarıdan aşağıya hareket ettirmektir. Arazilarda hareket ettirme mümkün değildir. Bir defa olsun, devamlı olsun. Ancak mahalli ile olur. Kur’an’ın inzali, Cibril’in hareket ettirilmesiyledir. İnzal, bir defa indirme konusunda kullanılır. Tenzil, derece derece indirme durumunda olur. Çünkü o, tef’îl babıdır. Çokluk ve derecelendirme ifade eder.

Kur’an’ın nüzulü konusunda ihtilaf edilmiştir. “O, levh-i mahfuzdan dünya semasına bir defada indi ve “Beytü’l-İzze” de elçilere yazılması emredildi. Sonra da belâğ olabilmesi için, uygunluğuna göre yere indi” denilmiştir. Şöyle de denilmiştir: “Levh-i mahfuza yazıldı. Oradan

¹ Bu eseri, İsmail Sabri b. Muhammed Emin b. İsmail el-Giresûnî 1651 yılında yazmıştır. Eserin orijinali Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesinde 28 Hk 3398/1 de kayıtlıdır. Bakara sûresi ile beraber 103 varaktan oluşmaktadır. Sempozyum için konulan kurallar gereğince eserin bazı kısımları bildiri metninden çıkarılmıştır.

Cebrail (as.) aldı. Allah onda, kadim manayı ifade edebilecek zaruri bir ilim yarattı. Sonra o, olaylara göre peygamberimize indirdi.” Şöyle de denilmiştir: “Cibril as. Allah’tan doğrudan aldı. Ya onu harfsiz ve sessiz olarak ya da yukarıda geçtiği gibi ses ile aldı. Sonra peygamberimize ulaştırdı.” Şöyle bir söz de vardır: “Levh-i mahfuzdan dünya semasına bir senede ineceği kadar indi. Dolayısıyla Levh-i mahfuzdan dünya semasına inmesi “inzal”, dünya semasından Peygamberimize inmesi de “tenzil” diye isimlendirilmiştir.”

Tenzilde iki yön vardır. Melek, beşer sûretine girer. Çünkü melek son derece heybetlidir. Hz. Peygamber de dâhil, hiç kimse ondan bir şey öğrenemez. İkincisi Hz. Peygamber beşer görünümünden sıyrılarak melek sûretine bürünür. Ondan uygun olduğu ölçüde alır. Bu, Hz. Peygamber’in şu sözünden dolayı daha zordur: “Ona, ‘Sana vahiy nasıl gelir’? diye soruldu. Bir zil sesi gibidir”² dedi.

Tefsir: O, sözlükte, açığa çıkarmak demektir. Ayetin anlaşılmasında, anlamının ve durumun açıklanmasında, hikâyesinde ve güvenilir kişilerden rivayetiyle beraber sebebi nüzulünde...

Te’vil: O, kendisinde şüphe olmayanın sözü olarak ayeti, Kur’an ve sünnete uygun olana çevirmektir. İşin özünde reyb, onların bakışlarındaki kusurdadır. Bu, “Allah’ın sözünün anlamı nedir” diye sorana bir cevaptır. Çünkü onlar o konuda şüpheyne düşmüşlerdir.

Bu konuda güvenilir kimselerden duymak gerekmez. Bilakis, dile, kitaba ve kullanım şekillerine uygunluk yeterlidir. Nitekim Abdullah İbn Mes’ud Hz. Peygamber’den şöyle rivayet etmiştir: “Kur’an, yedi harf üzerine inmiştir. Her ayetin bir zahiri bir de batını vardır. Her birinin haddi ve matla’ı vardır. Denilmiştir ki zahir, Kur’an’ın lafzıdır. Batın onun tevilidir. Hz. Peygamber şöyle de demiştir: “Kim Kur’an’ı kendi görüşüne göre tefsir ederse küfre girmiştir.” Bir başka rivayette, “Kim Kur’an’ı kendi görüşüne göre tefsir ederse isabet etse de hata etmiş

² Buhâri, “Bed’ü’l-vahy”, 2.

olur.”³ Birincisi, tefsir edip isabet edemeyen için olabilir. İkincisi de tefsir edip isabet eden için yorumlanabilir. Çünkü Hz. Peygamber, İbn Abbas için, “Allah’ım, onu dinde derin anlayışlı kıl ve ona tevili öğret!” buyurmuştur.

Nasih ve mensuh: Nesih, hükmün son şeklinin beyanıdır. Çünkü hüküm, zamana ve kulların maslahatına göre değişir. Bunun da bilinmesi gerekir.

Mekkî ve Medenî: Burada da hüküm tarihe göre değişir. O ikisinden birine nispet de, peygamberimizin nispetiyle olur. Bu konuda nüzûle itibar olmaz.

Kıraat esnasında istiazenin yapılıp yapılmayacağı konusunda ihtilaf ettiler. Ata (ö. 114/732),⁴ " فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله " "Kur'an okuduğun zaman kovulmuş şeytandan Allah'a sığın" (Nahl 16/98.) ayetine dayanarak "Namazın içinde olsun dışında olsun, her kıraatte istiaze vaciptir" demiştir. İbn Sîrîn (ö. 110/729)⁵, "Bir adam, hayatında bir kez istiazede bulunsa üzerindeki vaciplik ortadan kalkar" demiştir. Cumhura göre ise vacip değildir. Çünkü Peygamber (as.), Araplara, namazın bütün eylemlerinde istiazeyi öğretmemişken bu, namaz dışında nasıl olabilir? Keyfiyeti Ebu Hanife ve İmam Şafî'ye göre vaciptir. O da, "اعوذ بالله من" "استعذ بالله" (A'raf 7/200; Nahl 16/98.) ayetine uygun düşmektedir. İbn Mes'ud'an da şöyle bir rivayet gelmiştir: "Ben, Peygamber'in (as.) huzurunda Kur'an okudum ve "أعوذ بالله السميع العليم" dedim. Bana, "Ey ümm-ü abd oğlu, onu bırak da, "اعوذ بالله من الشيطان الرجيم" de" diye cevap verdi.⁶

³ Bu hadis gariptir.

⁴ Atâ b. Ebî Rebâh Eslem el-Kureşî, Tâbiîdendir. Mekke'nin fakihidir. Muhaddis ve müfessirdir.

⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Sîrîn el-Basrî, esir düşen bir İranlının oğludur. Tabilerdendir. Muhaddis ve fakihtir. Rüya tabirleri ile de ünlüdür.

⁶ "فاذا قرأت القرآن" (Nahl 16/98.) ayetinin zahiri, istiazenin kıraatten sonra söylenmesine delalet etmektedir. Çünkü "ف" takip ifade eder. O halde anlam şu şekilde olur: "Kur'an okuduğun zaman hemen arkasından istiaze et!" Bu sebeple Ebû Hüreyre, en-Naha'î (ö. 96/714) ve İbn Sîrîn bu görüşü benimsemişlerdir. Sünnet ise istiazenin takdimine delalet eder. "قُرَأَتْ" fiili, ayetin zahiri ile pratikteki sünnetin uygulanışı ile bağdaştırılabilmesi

1. FATİHA SÛRESİ

1.1. Fatiha Sûresinin İsimleri

“Bir şeyin “fâtiha”sı”, onun ilki ve başı demektir. O, bir şeyin ilkinin kendisiyle adlandırıldığı sıfattır. Çünkü onun tamamı için açma, onunla ilgilidir. Sonra Fatiha, bu sûre için ‘alem olmuştur. Sonundaki “ta” nakil alametidir.⁷ Mevsufunun müennes olması sebebiyle onun da müennes olduğu söylenmiştir. “Fatiha”nın açmak anlamına mastar olduğu da söylenmiştir. Bir şeyin başı, meful anlamındaki mastarla isimlendirilmiştir. Mastarın fail anlamında kullanılması azdır. Burada meful olarak isimlendirilmesi zahirin hilafıdır. “Semadan inen ilk sûre olduğu için bu adı almıştır da” denilmiştir.

Bu sûre, Kur’an’ın anlamlarının asıllarını kapsadığı için, “Ümmü’l-Kur’an” diye de isimlendirilmiştir. O asıllar, Allah’a yapılan hamd ve sena, O’nun emir ve nehiyelerine göre kulluk, bir de “va’d” ve “vaîd”inin açıklanmasıdır. Çünkü o, mukadder bir emrin mefulüdür. Ve kullukla emir, nehyi ile kulluğu da içerir. Çünkü olumlu bir şeyi emir, onun karşısından sakındırmayı gerektirir. Ya da böyle isimlendirilmesi, onun mebdei olmasındandır. Sanki o, onun (Kur’an’ın) aslıdır. Bundan dolayı onun esası diye de isimlendirilmiştir. Bu anlamı açıklayan bir hadis vardır. “Hastalandığın zaman veya bir şeyden şikâyet duyduğun vakit esasa sarıl!”⁸ Fatiha sûresi şifa olduğu için ondan “esas” diye bahsedilmiştir.

için "أردت" anlamında kullanılır. Burada “meczaz-ı mürsel” vardır. Bu da müsebbeb olanın zikredilmesi, sebebin kastedilmesidir. Cumhur bu görüştedir. Kur’an’dan olmadığı konusunda icma vardır. Bundan dolayı, İmam Malik, farz namazlarda istiaze bulunmaz. Ebû Hanife ve İmam Şafii, namazların ilk rekâtında istiaze bulunurlar. Fakat Ebû Hanife ve İmam Muhammed’e göre imama uyan kimse değil. Çünkü o ikisine göre istiaze kıraat içindir. Ebû Yusuf’a göre istiaze eder. Çünkü istiaze ona göre namaz içindir. Muhammed b. Sîrîn ise bütün rekâtlarda istiaze eder. (İmam Birgivi, “Niyet ettiğim şeyi tamamlayabilmem için Allah’tan yardım dilerim, çünkü yardımcı odur” diyerek Fatiha sûresinin tefsirine başlar.)

⁷ Müenneslik tâsına bazı eserlerde nakil alameti denir. Abbas Hasan, *En-Nahvü’l-vâfi*, 4,585.

⁸ Nesefi, *Medarikü’t-Tenzil*, 1, 7.

Fatiha sûresinin bir adı da “Sûretü’l-vâfiye” ve “Sûretü’l-kâfiye”dir. Böyle denmesi, namazda sadece Fatiha okunsa bile onun yeterli olması sebebiyledir.

“Şifa sûresi” veya “Şafiye” de bu sûrenin isimlerindendir. Hadiste, “Fatihatü’l-Kitap” sûresi, ölüm ve zehirlenme dışında bütün hastalıklara şifadır”⁹ denmiştir. “Fatihatü’l-Kitap”, arşın hazinelerinden bir hazinedir”¹⁰ hadisinden dolayı ve bir de Kur’an’ın bütün anlamlarını kapsadığından dolayı “Sûretü’l-Kenz” de denmiştir. Bu konuda da kesin bir inanç oluşmuştur.

“Hamd” sûresi, “Şükür” sûresi ve “Dua” sûresi de Fatiha sûresinin isimleri arasındadır. Çünkü sûrede اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ ifadesi yer alır. Dua mahiyetinde de اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ayeti geçmektedir. Yine bir başka adı “Salât” sûresidir. Namazda okunduğu ve iki mezhebe göre okunması vacip veya farz olduğu içindir.

Fatiha sûresinin adlarından biri de “es-Seb‘u’l-Mesânî” dir. Çünkü o, cumhura göre yedi ayettir¹¹ ve her namazda tekrarlanır. Ancak bazı kimseler, اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ kısmını bir ayet saymışlar, besmeleyi saymamışlardır. Diğerleri ise bunun aksini yapmışlardır.

Sûrenin adlarının çokluğu şeref ifade eder. Bu sûre “Mekkî” sûrelerdendir.¹²

1.2. "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ"

Besmelenin Kur’an’da, Neml sûresinin bir parçası olduğu konusunda imamlar ittifak etmişlerdir. Bu konuda tevatür vardır. Ancak Berâe

⁹ Dârimî, *Fedâilü’l-Kur’ân*, 12.

¹⁰ Beyhaki, *Şuabü’l-İman*, h. no:2160.

¹¹ Bu görüşe Nafi’ muhalefet etmiş ve bir ayet eksiltmiş, Amr b. Ubeyd (ö.144/761) ise bir fazlasını söylemiştir.

¹² “Medeni” de denilmiştir. Hem “Mekkî” hem “Medeni” diyenler de olmuştur. Çünkü o, namaz farz olduğu zaman Mekke’de nazil olmuştur. Kiblenin değişmesi sırasında da Medine’de nazil olmuştur. Ancak, birinci görüş daha doğrudur. Çünkü Kur’an-ı Kerim’de, وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ “And olsun ki biz sana tekrarlanan yediyi (Fatiha sûresini) ve büyük Kur’an’ı verdik”¹² (Hicr 15/87.) buyrulmuştur. Ve bu ayet Mekkîdir.

sûresinin dışında, sûre başlarındaki besmelelerin ayet olup olmadığı üzerinde ihtilaf vardır. Bu konuda Şafii'nin iki görüşü vardır. Bunlardan birincisi, besmelenin Fatiha sûresinde müstakil bir ayet oluşudur. Bu, Ahmed b. Hanbel, Süfyan es-Sevri, İbn Mübarek ve Hicaz fakihlerinin çoğunun da görüşüdür. Çünkü onun Fatiha'dan bir ayet olduğu hakkında pek çok hadis vardır. Berâe sûresinin dışındaki sûrelerin başlarındaki besmelelerin ayet olup olmadığı konusunda da iki görüş vardır. Birincisi, onun sûrelerin başında da birer ayet olduğudur. Bu daha doğrudur... Çünkü ictihad hakikaten ayetlerin sayısı hakkındadır. Onun Kur'an olup olmadığına değildir. Bu konuda İbn Kesir (ö.120/738),¹³ iki arkadaşı Kunbül(ö. 291/904)¹⁴ ve el-Bezzi (ö. 250/864),¹⁵ Asım(ö. 127/745)¹⁶, ve el-Kisâî(ö. 189/805)¹⁷ Şafii ile mutabıktırlar. Hamza¹⁸ (ö. 156/773), bilhassa Fatiha üzerinde onları savunmuştur.

Kur'an'ın tamamının bir bütün olduğu düşüncesiyle iki sûre bitştirilmiş ve besmelesiz okunmuştur. Bunlar Kufe'nin kurralarındandır. Kadı Ebu Bekir ve usul âlimlerinden bir grup, onun Neml sûresi dışında Kur'an'dan bir ayet olmadığını söylemişlerdir. Ancak kim ki onların Kur'an'dan olmadığını söylerse o tekfir edilmez. Bu İbn Mes'ud'un sözüdür. Malik, Ebu Hanife, Kûfe fakihleri ve Evzai de bu görüştedir. Onları Basra kurralarından Ebu Âmir (ö.154/771), Nafi(ö. 169/785)¹⁹, onun iki arkadaşı Medine kurralarından Kalûn

¹³ Ebû Ma'bed Abdullâh b. Kesîr b. Amr ed-Dârî, tâbiîlerden olup yedi kıraat imamından biridir.

¹⁴ Kunbül, yedi imamdan İbn Kesir'in iki ravisinden biridir. Asıl adı, Muhammed b. Abdurrahmân el-Mekkîdir.

¹⁵ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Muhammed el-Bezzî, Mekke Kurralarından olup İbn Kesir'in ravilerindendir.

¹⁶ Ebû Bekr Âsım b. Ebi'n-Necûd Behdele el-Esedî el-Kûfî, yedi kıraat imamından birisidir.

¹⁷ Ali b. Hamza Ebû'l-Hasen Alî b. Hamza b. Abdillâh el-Kisâî el-Kûfî, Yedi kıraat imamından biridir.

¹⁸ Hazma b. Habîb b. Umâre ez-Zeyyât et-Teymî el-Kûfî, yedi kıraat imamındandır.

¹⁹ Nâfi' b. Abdurrahman el-Leysî, Kıraatte Medine imamı olarak tanınmıştır.

(ö.220/835)²⁰ ve Şam kurrallarından İbn ‘Amir el-Yahsûbî (ö. 118/736) savunmuştur.

Saydığımız kimselere göre, besmelenin terkedilmesi halinde vasl yapılabilir. Ya da fasl yerine bir miktar susulabilir. Bundan dolayı namazda açığa vurmazlar ve gizlemezler. Ebu Hanife, onun Fatiha’dan olduğunu söylememiştir. Onunla başlayan her sûrede de ayet olup olmadığını söylememiştir. Ancak namazda gizlenmesi teşvik edilmiştir. Bu konuda hataya düşme korkusu vardır. Çünkü konunun araştırılması küfrü gerektiren bir durumdan uzak değildir. Nitekim araştırmacı için, Kur’an’dan olmayan bir şeyi de Kur’an olarak kabul etmek ve Kur’an’dan olan bir şeyi yok göstermek söz konusudur. Her iki durum da ittifakla küfrü gerektirir. Hanefilerden Ebu Bekir er-Râzî (ö. 370/981),²¹ onun Kur’an’dan bir ayet olduğunu, fakat sûre başlarında bulunanların ayet olmadığını söylemiştir. Sûrelerin arasını ayırmak için indirildiğini ifade etmiştir. Çünkü onun gizlenmesi Kur’an’dan bir ayet olmadığının delilidir.

Besmelenin “bâ”sı daha sonra takdir edilmiş bir şeyle alakalıdır. Tahsis ve ihtimam arz eden bir amil olmasından dolayı takdim edilmesi de caizdir. "بسم الله مجريها و مرساها ان ربي لغفور رحيم" veya "اياك نعبد" ayetlerinde olduğu gibi. Bir de müsemma “kadim”dir. Bundan dolayı da takdim uygundur. Ayrıca müşrikler de putlarının isimlerini öne alıyorlar ve "بسم اللات والعزى" diyorlardı. Kur’an’ın Allah’ın ismiyle başlaması daha uygundur. Fiilin takdim ve tehiri ile kullanım da caizdir. اقرأ باسم "ayetininde olduğu gibi. Çünkü Kur’an’ın başlangıcı olan okumaya önem vardır. Makam da bunu gerektirmektedir. باسم ربك " ayetinin kendisinden sonra gelen "اقرأ" fiilinin müteallak olduğu da söylenmiştir.

Her fail işine besmele ile başlar. Sanki onun besmele çekmesini gerektiren şey gizlenmiş gibidir. Besmelenin “bâ”sı mülabeset (yakınlık)

²⁰ Asıl adı Ebû Mûsâ İsâ b. Mîna b. Verdân ez-Zürekî olan Kâlûn Nâfî’nin râvilerindendir.

²¹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, zamanının Bağdat’taki en büyük fakihi ve müfessirdir.

içindir. Zarf da müteallakın mukadder zamirinden hal olur. Durum, "دخلت عليه بثياب السفر" sözünde olduğu gibidir.

1.2.1. İsim

Basralılara göre isim, başı sükûn üzere kurulan isimlerdendir. Tıpkı "ابن" kelimesi gibi kökleri hazfedilmiştir. İsim kelimesinin aslı "سمو" “sümûv” mastarıdır. Çok kullanımdan dolayı sümûv ve bünûv kelimelerinin başına vasıl hemzesi getirilmiştir. Çünkü hemze sabit olduğu zaman onunla başlamak kolaylaşır, düşürüldüğü zaman hafiflik olur. “Sümûv” kökünden türemiştir. Müsemmanın hissettirilmesinden dolayı yükseklik anlamı taşır.

Kûfelilere göre isim, "سمة" “sime” kökünden türer. Alâmet, belirti demektir. Aslı “vesm” kelimesidir. İ’lalı az olsun için vav harfi düşürülmüştür. Onun yerine vasıl hemzesi getirilmiştir. Sadece sakın harfin harekelendirilmesi ve kesre ile “simûn” veya damme ile “sümûn” olarak telaffuzu ile yetinenler de olmuştur.

Lafız kastedildiği zaman, isim müsemmanın gayrısıdır. Zat kastedildiği zaman, isim müsemmanın aynısıdır. Fakat bunun kullanımı meşhur olmamıştır. "سبح اسم ربك" “Rabbinin ismini teşbih et” (A’lâ 87/1.) ayetinde de lafız kastedilmiştir. Fakat müsemmanın eksik sıfatlardan tenzih edilmesi gerekli olduğundan, isminin tenzihi gerekli olmuştur. Sıfat konumunda kullanılmaktadır. Hasen el-Eş’arî’nin (ö.324/935-6)²² dediği gibidir.

"بسم الله" demiş, "بالله" dememiştir. Sebep, “teyemmün”²³ ile “yemin”i birbirinden ayırmaktır. Çünkü bereket ummak ve yardım dilemek, Allah lafzının söylenmesiyle değil, ancak onun isminin zikredilmesiyle olur. Yazıda elif düşürülmüştür. Çok kullanımla beraber, söyleyişte kelimler birbirine eklenmekte iken elif düşmektedir. Hazfın yerini tutması için "ب" harfi uzatılmıştır.

²² Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş’ari el-Basri,

²³ Uğurlu saymak, hayır ve bereket ummak,

1.2.2. “Allah” Lafzı:

“Vâcibü’l-vücûd” olanın zat ismidir. Onun aslının Arapça olduğu söylenmiştir. Arapça veya Süryanice olup sonradan Arapçaya dönüştüğü de söylenmiştir. Kökeni konusunda ihtilafa düşülmüştür. Sîbeveyh (ö.180/796),²⁴ Halil (ö. 175/791),²⁵ ez-Zeccâc (ö. 311/923),²⁶ fıkıhçıların ve usûl âlimlerinin çoğu ve onlara tabi olanlar, bu kelimenin müştak/türetilmiş olmadığını söylemişlerdir. Çünkü bu kelime, külli bir sıfattır.

Başkaları, onlara muhalefet etmişler ve şöyle demişlerdir: O, isim yerine geçmiş bir sıfattır. Anlamına gelince, aslı “ilah” kelimesidir. Hemzesi atılmış, onun yerine harf-i ta‘rif (ال) getirilmiştir. Sonunda " الله " lafzı oluşmuştur. Bu ifade, sadece kulluk edilmeye hakkıyla layık olan varlık (المعبود بالحق) için kullanılır. İlah kelimesinin de aslı "اله الهته وولته" fiillerinden türemiştir. Kulluk etti anlamına gelir. Söz konusu olan “elihe” fiilin şu anlamları ifade ettiği de söylenmiştir: O, “hayret etti/şaşırdı” anlamına gelir. Çünkü onun azameti ortaya çıktığı zaman akıllar hayrete düşer. İkincisi, “şiddetten dolayı korktu” anlamındadır. Ya da, “sükûnete kavuştu” anlamı vardır. Zira kalpler onun zikriyle sükûnete erer.²⁷

İlah kelimesi, nekira olarak hak veya batıl olduğuna bakılmaksızın her türlü mabut için kullanılır. Marife olarak kullanılan "الاله" kelimesi, kulluğa hakkıyla layık olan mabut (المعبود بالحق) için kullanılır... Bizim

²⁴ Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osmân el-Hârisî, Basra nahiv ekolünün en önemli temsilcisidir..

²⁵ Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, Nahiv ve aruzu sisteme kavuşturan, az sayıdaki Arap asıllı dil ve edebiyat âliminden biridir.

²⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc el-Bağdâdî, Arap dili ve edebiyatı âlimi ve müfessirdir.

²⁷ İlah kelimesinin kökenine dair ortaya atılan başka bir iddia, onun " وله " kökünden geldiği görüşüdür. Bu da hayret etti anlamı taşır. Mastarı "وله" kelimesidir. “Vav” harfi, vasil hemzesine dönüşmüş ve çok kullanımdan dolayı en sonunda "اله" kelimesi oluşmuştur. “İlah” kelimesi ile ilgili bir başka görüş, onun "لاه – يليه" kökünden gelmiş olduğudur. “Yüksek oldu/yükseldi ve gizlendi, örtündü, göze görünmez oldu” anlamlarını içeren bu fiilin mastarı "ليها و لاها" şeklinde gelir. Zira ilah, her şeyin üzerindedir ve gözlere görünmez.

“Allah” sözümüzdeki belirleme ile tahsisi kesinlik kazanmıştır. Hakikat şu ki o aslında bir sıfattır. Sonra bu lafızlar galebe çalmış ve başkaları için kullanılmaz olmuştur. O’nun için kullanılan bütün vasıfların yerini tutan ve onunla başkalarını nitelemek mümkün olmayan bir “alem” halini almıştır. Değilse, "و هو الله في السموات" “O, göklerde ve yerde tek Allah’tır” (En’am 6/3.) sözü doğru olmazdı.

1.2.3. Rahman

Rahman (رحمن) kelimesi, "فَعْلَان" vezninde “sıfat-ı müşebbehe”dir. "رحم" kök fiilinden türemiştir. Müteaddi de olsa (durum değişmez). Ancak, bu kelime ile mübalağa kastedildiği zaman lazım olarak kabul edilir.

Rahman (رحمن) ve rahim (رحيم) kelimeleri, "رحمة" ten türemişlerdir. Sözlükte, “kalp inceliği, yumuşak kalplilik, acıma” anlamlarına gelmektedir. Bunlar psikolojik/nefsanî hallerdendir. Neticesi itibarıyla Allah Teâlâ’nın bu özelliklerle nitelenmesi, ancak mecaz yoluyla olabilir. Bunlarla nimet verme, yarar sağlama, sevap ve af manası kastedilir. Dolayısıyla “rahman” kelimesinin anlamı, çokça nimet veren hakiki nimet sahibi demektir. Çünkü o, bütün nimetlerin, nimet verenlerin (aracı olanların) ve onların nimetleriyle beraber güçlerinin de yaratıcısıdır. Onun iradesi, nimet verenlerle ilişkilidir. Bundan dolayı Allah Teâlâ’dan başkasının bu sıfatla anılması doğru değildir. Bundan dolayı bu kelime neredeyse alem/özel isim olmuştur. Her ne kadar, kıyas yoluyla ilerleme aşağıdan yukarıya doğru olsa da, “Rahman” kelimesi “Rahim” kelimesinden önce gelmiştir. Çünkü o, çokça nimete delalet etmektedir. Rahim kelimesi, “rahman” isminin ifade ettiği anlamların dışında kalan diğer anlamları kapsaması açısından sanki bir tamamlayıcı konumundadır. Sarftan men edilmesi²⁸ i‘rab edilmesinden daha evladır. Çoğunluğa tabi kılınmıştır. Fakat hem marife hem de cer edilmiş bir kelimenin sıfatı olduğu için, kesre ile cer edilmiştir.

1.2.4. Rahim

²⁸ Gayru’l-munsarif olması, cer ve tenvini kabul etmemesi demektir.

Rahim” kelimesi, "سقيم" formundadır. O da "رحم" kökünden türemiştir. Hakikatte, rahman da rahim de mübalağa içindir. İkisi de sıfat-ı müşebbehedir. Aslında bunlar kalıp olarak mübalağa anlamı taşımazlar. Çünkü mübalağa sıgaları üç kalıpla sınırlıdır ki onlar, "فعال - مفعال - و" "فعال" kalıplarıdır. Sibeveyh, nesneye etki etmesinden (mef'ûlünü naspetmesinden) dolayı "فعليل" formunun mübalağa kalıplarından olduğunu söyler. "زيد رحيم عمرا" "Zeyd Amr'a merhamet edendir" cümlesi bunun bir örneğidir. Sibeveyh, bu kelimenin nesne alması dolayısıyla, sıfat-ı müşebbehe olmasını kabul etmez. Çünkü o, müteaddi/geçişli fiilden yapılmaz. Aralarındaki fark kullanıma göre olabilir. Nitekim "rahman" ismi, "has" bir isim olduğundan, Allah Teâlâ dışındakiler için kullanılmaz. "Rahim" kelimesi ise umum ifade eder. Allah'tan başkası için de kullanılır. Bu demektir ki, başkası onunla isimlendirilebilir. Bir başka yönden "rahman" kelimesi fertlerde nicelik yönüyle de olabilir. Rahman, rızık vermek ve yarar sağlamak bakımından mümin-kâfir tüm yaratılmışları kapsar. Rahim" kelimesi ise has isimdir. Dolayısıyla "rahîm", günahların örtülmesinde, dünyada güç yetirilemeyecek şeylerin yüklenmemesi hususunda, ahirette de affedilmeleri ve rahmete nail olmaları konusunda müminlere has bir isimdir. (Rahim sıfatı, ahirette tecelli edecektir.)

2. el-hamdü lillâh (الْحَمْدُ لِلَّهِ)

Hamd, ihtiyari (iradeye dayalı) olan güzel bir şeyi övmektir. Övme, övülen şeye duyulan tazimden dolayı olur ve onun ihtiyari olması gerekir. Çünkü hamd kelimesi için, "حمدت زيدا على حسنه" , "denmez. "حمدت" "حمدت زيدا على انعامه و علمه" denir. Dolayısıyla o, ihtiyari/iradeye dayalı fiillere hastır. Ancak, zâtî sıfatlar, ihtiyari sıfatlar konumundadır. Bu ya tağlib yoluyla ya da O'nun zatının yetkin olmasının sonucudur. Ya da bazı tahkik ehlinin dediği gibi ihtiyari olmasındandır.²⁹

²⁹ "Medh" konusuna gelince o, mutlak anlamda güzel olanla nitelemektir. Övülenin muhtar (iradesinde hür) olup olmaması birdir. Bu, özellikle nimetten önce kullanılır. Medh konusunda, metheden/öven kişinin doğru söylemiş olması gerekmez.

Şükür (الشكر) ise, nimet karşısında yapılandır. Bazen dil ile olur. O da nimet karşılığında övmektir. Bazen, organlarla olur. O da nimet sahibine hizmet ve itaattir. Bazen de kalp ile olur. Bu da onun sahibi ve ehli olduğuna inanmaktır. “Şükür”ün karşıtı “küfür”, Hamd” kelimesinin karşıtı da “zem/yerme”dir.

Aralarındaki ilgi, bir açıdan umum ve husus ilişkisidir. Çünkü hamd, müteallak/işkilendirildiği fiil açısından umum ifade eder, meydana gelme açısından hususiyet ifade eder. Şükür ise, müteallak açısından hususiyet ifade eder. Meydana gelme açısından umum ifade eder. Hamdin şükür konusunda esas yapılması, “sena”ya delaletinin açık olmasındandır.

Hamd kelimesi, mübteda olduğu için merfu‘ durumdadır. (Amil olan) altı şeye dayanmadığı için de “zarf”ın mamülü/nesnesi sayılması zayıftır. Haberi, "الله" lafzıdır.³⁰ O, semai olarak amili hazfedilen ve fiillerinin yerini alan mastarlardandır. Aslı, "احمد حمدا" şeklindedir. Mastar kendisine delalet ettiğinden fiil, hazfedilmiştir. Nasb edilmekten de vazgeçilmiş ve ref‘ edilmiştir.

Cümle, nasp mahallindedir. Çünkü o, kullara hamdin keyfiyetini öğretmek için, mukadder bir emrin mef‘ulü olarak gelmiştir. Ve mastar olarak nasp halinde okunmuştur. Bu, tevhid ilmidir. "معاد الله" gibidir. Sema‘i olarak fiili hazfedilmiştir. Fiilin yerine geçmiştir. Takdiri, "نحمد" "حمدا" şeklindedir. Dâl” harfinin ref‘ edilmesiyle ve lâm” harfinin hem damme hem de çok kullanıma dayalı olarak kesre kılınmasıyla okunmuştur. Bu nükte şaz durumdadır ve onu Uzcendî (483/1090)³¹ söylemiştir.

³⁰ Çünkü o, zarf-ı müstekardır. Mahal itibariyle merfudur. “Tahsis lâmi (ل) ile lafzan cer edilmiştir. Yakın olmasından dolayı mastarın amel etmesi doğru olmaz. Mahzuf bir amilin müeallakı durumundadır. O da ya sabittir ya da müstekardır. Aynı şekilde hazfedilmiş³⁰ olanlar ya mübtedanın haberidir ya da hazfedilen ile ilgili olan mevsufun sıfatıdır.

³¹ Şemsü’l-eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed es-Serahsi, Hanefi fakihlerindendir. Serahsi, “el-Mebhut” adlı eserini “Uzcend/Özkent” hapishanesinde yazdığı için “Uzcendî” lakabıyla da anılmıştır.

Eğer o (الْحَمْدُ لِلَّهِ), zikir veya tehlil olarak söylenmezse onunla namaz caiz olmaz. Çünkü Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)³², namazda insanların kelamını hoş görmez. Ebu Hanife ve Muhammed’e göre eğer anlamı yedi kıraat içinde var ise geçerlidir. Çünkü Ebu Hanife’ye göre hangi lafızla olursa olsun namazda kıraat caizdir. İmam Muhammed Arapça lafzı gerekli görmüştür. Ebu Yusuf ise ikisine de muhalefet etmiştir. “Şaz kıraat”, “yedi kıraatin dışındadır. Yedi kıraat, senedi tevatürle sabit olan, Arap dilinde doğru bir karşılığı olan ve lafzı da imam hattına uygun olandır.”

Ehl-i sünnet, bütün kıraatlerin tevkifi olduğu görüşündedir.³³ Mutezile ise, kıraatlerin tevkifi olmadığı düşüncesindedir. Nitekim Hz. Peygamber’den rivayet edildiğine göre, her kavmin kendi diliyle okumasına izin vermiştir. Bundan dolayı Ebu Hanife, Farsça okumayı caiz görmüştür. Onunla namazı da caiz kabul etmiştir.

Kur’an’ın rivayetinde bir şart ileri sürülmez. O, dilin rivayetinin bir dalıdır. Ve dilin rivayeti mütevatir değildir.

3. “Rabbi’l- ‘alemîn” "رب العالمين"

"رب" kelimesi, "رب-يرب" fiilinin mastarıdır. Terbiye etti anlamına gelen bir kökten türemiştir. Terbiye, bir şeyin yavaş yavaş kemaline ulaştırılması, olgunlaştırılmasıdır. Sonra, “adl” kelimesinin “adil” kelimesinin yerine kullanılmasında olduğu gibi “rab” kelimesi de mübalağa için kullanılır olmuştur. O da, ya müteaddî fiilde “sıfat-ı müşebbehe”dir ki daha önce geçtiği gibi lazım yapıldıktan sonra olmuştur. Ya da mastarla nitelenmiştir. “Sürekli terbiye edici” anlamındadır. İzafeti, manevidir. Marife bir kelime için sıfat olması uygundur. Sonra mâlik, mülkünü koruması anlamında, sürekli terbiyeye işaret eden bu isimle isimlendirilmiştir.

³² Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, muhaddis, fakihdir.

³³ Onların hepsini Hz. Peygamber okumuştur. Ancak bazıları tevatür derecesine ulaşmıştır. Onlar yedi kıraattir. Bazıları da o dereceye ulaşmamıştır. Onlar da şaz kıraatlerdir.

Rab kelimesi, dört anlamı içinde taşıyan bir yapıya sahiptir. Onlar, “mabud”, “mâlik”, “seyyid”, ve “muslih” kelimeleridir. Eğer, rab kelimesi mâlik anlamında düşünülürse, bütün âlemleri, bütün varlıkları kapsar. Muslih anlamında düşünülürse, arazlar bütünün dışına çıkar. Çünkü onlar, “salah”ı kabul etmezler ve başkaları onlarla salah bulur. “Seyyid” anlamında düşünülürse, bu anlam sadece akıllılara tahsis edilir. Çünkü bu kelime, akıllıların dışında bir kelimeye izafe edilmez. "سيد" "الحمير" ve "سيد الحشرات" örneğinde olduğu gibi, “böceklerin efendisi”, “eşeklerin efendisi” denmez. “Mabud” anlamında kullanıldığı düşünülürse, bu defa mükelleflere tahsis edilmiş olur. Marife olarak “Rab”, İslami anlamda, nekre oluşunun ortadan kaldırılması ve bir kelimeye izafe edilmesiyle Allah Teâlâ’ya tahsis edilmiş bir isimdir.

“Âlemin” kelimesi, ‘âlem kelimesinin çoğuludur. Bu kelimenin lafız olarak müfredi yoktur. Bir şeyin kendisiyle bilindiği varlık anlamında, "علم"-alem kelimesinden türemiştir. Yaratıcının kendileri vasıtasıyla bilindiği şeyler anlamına iken, tağlib yoluyla melekler, cinler ve insanlar için kullanılır olmuştur. Artık, yaratıcının kendisiyle bilindiği her şey için isim olmuştur. Bu kelime “alamet” kelimesinden türemiştir. Alt katmanlarda bulunan bütün türleri ve cinsleri içine alan çoğul anlamlı bir kelimedir. Bütün fertleri kapsadığı için, istiğrak ifadesi bağlamında başına harf-i tarif getirilmiştir. Bütün cinsleri kapsar. Akıllıların çoğulunun çoğuludur. Onların şerefinden dolayı bu vasıf ön plana çıkmıştır. Bu konuda, her hâdis olanın meydana gelmesinde bir meydana getiriciye ihtiyaç duyulduğu gibi, mümkün varlıkların bekasında da bir baki kılana ihtiyaç duyulduğuna delil vardır.

Rab kelimesi, Allah lafzının sıfatı veya bedeli olması bakımından cer edilmiştir. Medih maksadıyla veya hamd kelimesinin ona delalet etmesi bağlamında nasb olması da mümkündür. “Âlemlerin rabbi olan Allah’a hamd ederiz” anlamına gelmektedir. Nida kastıyla nasp edilmesinin caiz olduğu da söylenmiştir. Hazfedilmiş olan “Rahman ve Rahim” kelimelerinin haberi olarak düşünülüp ref’ edilmesi de caizdir. Hem besmelede, hem de bu ayette, “Rahman ve Rahim”in tekrarı, te’kid

içindir. Ve Allah'ın rahmetinin gazabından daha önce geldiğine, bütün yaratıklarını kapsadığına ve hükümlerinin azametinden dolayı oluşan dehşetten daha yüksek olduğuna dair tenbih vardır. Bu isimlerin her iki yerde tekrarı, yerlerinin yakınlığı sebebiyle, bismelinin Fatiha'dan olmadığı hissini de vermektedir.

Cumhur onu, sıfat olarak cer ile okumuştur. Ancak, bedel veya atf-ı beyan da denilmiştir. Ebu Zeyd (ö. 215/830)³⁴ mahzûf bir mübtedanın haberi olarak merfû okurken, Ebû'l-Aliye (ö. 90/709)³⁵ mef'ul olduğunu düşünmüştür. Başlarındaki “el” ism-i mevsuldür. İki sıfat da onların sılasıdır. Çünkü “el”in sılası ism-i fail veya ism-i mef'uldür. Takdiri, “rızkı ulaştırmak ve dünyada kendilerini faydalandırmakla yaratıklarına merhamet eden rahman”, kıyamet gününde özellikle müminlerin hak ettikleri cezayı terk etmekle ve kendilerine cennette sevap vermekle rahim olan” şeklindedir.

4. Mâlikî yevmî'd-dîn "مالك يوم الدين"

Bu ayeti İbn Kesir, İbn Amir ve Nâfi‘ elifsiz ve “lam” harfinin karesiyle okumuşlardır. Onun sükûnuyla da okunmuştur. Sebebi, kesrelerin hafifletilmesidir. İzafeti, manevidir. Cer olması da sıfat veya bedel olmasındandır. Burada hazf yoktur. Milk, arazlar üzerinde emir veya nehiy şeklinde tasarruf etme demektir. “Mim”in dammeli okunmasıyla mülk, saltanat demektir. ‘Asım, Kisâi, ve Yakup, elif ile okumuştur. Mâlik, şer’in izin verdiği ölçülerde eşya üzerinde tasarrufta bulunan demektir. O, mimin kesreli haliyle “milk” kökünden gelmez ve sahiplilik anlamındadır.

Enes’ten gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber ve onun halifeleri, namazda malik kelimesini Asm kıraatine göre (elif ile) okumuşlardır. Ebu Hanife ve Hasen, fiil formuyla okumuşlardır. Yevm” kelimesini de mef ‘ul veya zarf olmak üzere nasb haliyle okumuşlardır. Bu, “mim”in

³⁴ Ebû Zeyd Said b. Evs el-Ensari, Basra mektebine mensup dil âlimidir.

³⁵ Ebû'l-Aliye, Rufey b. Mihran er-Riyâhi el-Basrî, tabiilerden olup tefsir ve kıraat âlimidir.

dammesi veya kesresiyle, mülk manasına ihtimali sebebiyledir. Ebu Hüreyre elif ile mâlik” şeklinde, diğerleri ise elif olmadan ve nasb haliyle okumuşlardır. Bu okuyuş ise, medh veya hal olması takdiriyledir. Ya da sıfat değil bedel olması düşüncesine dayanır. Çünkü onun izafeti, lafziyedir. Mef’ulü ise, hazfedilmiştir ve “maliki emri yevmi’d-din” takdirindedir. Malik, raf ile ve tenvinli okumuştur. Bu okuyuş, rahman ve rahimden haber olması sebebiyledir. “Yevm” kelimesi de zarfiyet üzere mansuptur. “Ya” ile “melik” şeklinde olmak üzere, ref, nasp ve cer haliyle de okunmuştur. Elifsiz olarak “melik” şeklinin sıfat olması tercih edilmiştir. Çünkü Haremeyn, Basra, Şam ehli ve Kûfe’den Hamza’nın kıraati bu şekildedir. Elif ile mâlik şeklinde merfu ve izafetten uzak olarak tenvinle de okunmuştur. Bu okuyuşların, sadece Arap dilinin gerekleriyle okunması caiz değildir. Çünkü kıraat, kendisine tabi olunan bir sünnettir. Ve hiç bir kimsenin rivayet dışında okuması caiz değildir.

Malik kelimesinin izafe edilmesi, ism-i failin zarfa izafe edilmesidir. İrab bakımından değil, mana bakımından mef’ul yerine geçtiğinde şüphe yoktur. İzafet bazen lafzi olabilir. Anlamına gelince, din gününde bütün tasarrufun sahibi anlamındadır. İsm-i failin izafeti, hal veya istikbal için olduğu zaman ancak lafzi olur. Ve izafetin ayrılması durumunda da amil durumdadır. Kendisiyle devamlılık kastedildiği zaman, ism-i fail denmez. Yine de izafeti manevi olmakla beraber amil olur.

Bununla birlikte, muzafun ileyhte amildir. Çünkü nasp durumunda onun mahalline atıf uygundur. İzafeti de lafzidir. Çünkü istimrar şimdiki zamanı da gelecek zamanı da kapsar. Şimdiki zaman ve gelecek zaman itibariyle izafeti lafzi ve amil olur. Ancak mazi itibariyle amil olmaz. İzafeti, hakikidir. Ma’rifeye izafe edildiği zaman gerçekleşmiş sayılarak sıfat olur. Ve içindekiler devam ederken malik için “emru yevmiddin” denmez. Çünkü o (Allah) ezelden ve ebede (başlangıçtan sonuna kadar) bütün günlerin malikidir. Anlam, “özellikle kıyamet gününde bütün tasarrufun sahibidir” demektir. Ebu Hanife’nin kıraatindeki kasıt budur. Gerçekleşmesi kesin olacağı düşüncesiyle muzariyi mazi gibi yapmıştır.

Dolayısıyla bu konuda ism-i failin kullanımı mazideki kullanımı gibidir ve bu takdirde amil olmaz.³⁶

"الدين" kesreli olarak, âdet ve içinde bulunulan durum demektir. Allah'ın şu sözünde olduğu gibi: ³⁷"ما كان ليأخذه في دين الملك" burada, melikin dininden maksat âdeti ve uygulamasıdır. Anlamı ise hükümdür. Din de aynı şekilde ceza ve mükâfat demektir. Fiil olarak "دان- يدين- دينا" şeklindedir. Onu cezalandırdı anlamındadır. Bu anlamda, "كما تدين تدان" "Ne yaparsan onunla cezalandırılırsın (veya onun karşılığını görürsün)"³⁸ denir.

5. "اياك نعبد"

"ايا" kelimesi, Sibeveyh ve Ahfeş'e (ö.215/830)³⁹ göre mansup zamir olup tercih edilen görüştür. İraptan mahalli yoktur. Gayb, tekellüm ve hitapta muhatabın durumlarına delalet eder. Halil'e göre, kendisinden sonraki isimlere muzaf olan bir zamirdir. Ancak burada bir zaaf söz konusudur. Çünkü zamir, muzaf olmaz. İbn Keysan ve Kûfelilerden bir grup, "kâf" ve kardeşlerinin munfasıl zamir olduklarını ve "ايا" nın, onu ayırmak için geldiği görüşündedirler. Bir grup da, "اياك" kelimesinin tamamıyla zamir olduğu kanaatindedir. Fakat bu zayıftır. Çünkü zamirin sonu, "kâf", "yâ" veya "hâ" olarak farklılık arz etmez. Mef'ûlün fiile takdimi, "nûn" harfinin kafiyesi üzerine seci' ye riayet etmek maksadıyla tazime ve tahsise işaret etmektedir. Hakiki manada hamd ile

³⁶ "Yevm" kelimesinden maksat, uzun gün gibi mutlak anlamda uzun vakittir. Güneşin doğuşu ve batışı olmadığı için bizim anladığımız anlamdaki gün değildir. Hak Teâlâ, onu izafetle tahsis etmiştir. Sebebi de emirlerini uygulanmadaki teklîğinden veya azametinden dolayıdır. Çünkü hamd" kelimesindeki elif-lam, hakikatin marife kılınması içindir. Allah lafzındaki "lâm" ihtisas içindir. Dolayısıyla, hamdın hakikati ona tahsis edilmiş olur. Aynı şekilde hamdın ona tahsisi, onunla başkasının nitelenememesi dolayısıyladır. Sanki şöyle denilmiştir: "Hamd, başlangıç kendisinden olan, beka kendisiyle mümkün olan ve dönüşün de kendisine olacağı Allah'a mahsustur. O, senayı hak edendir. O, muhtardır. Zatı gerekli olandır. Değilse hamde layık olmaz. Yine, hiçbir şey onun için vacip değildir. Ondan başkasının bu sıfatlarla nitelenmesi de helal olmaz.

³⁷ Yoksa kralın kanununa /adetine göre onu (kardeşini) tutamayacaktı. (Yusuf 12/76.)

³⁸ تفعل تجزى "كما

³⁹ Ebû'l-Hasen Said b. Mes'ade el-Mücâşi el-Belhi, Basra dil ekolü âlimlerindendir. Sibeveyh'in öğrencisidir.

nitelendiğinden dolayı O'nun zatı başkalarından ayrılmıştır. Bununla, "Ey şanı bu olan! Biz ibadeti sana sana tahsis ederiz" diye nida edilmiş olur.

İbadet, lügatte kendini hor ve hakir görerek boyun eğmek, alçak gönüllülük göstermek ve itaat etmektir. Bundan dolayı, sadece Allah'a itaatte kullanılır. Ayrıca "إياك" fethalı olarak "eyyake" şeklinde ve hemzenin "ha"ya dönüştürülmesiyle "heyyake" şeklinde de okunmuştur. Konumu ise, "نعبد" fiili ile mansup olmuştur.

Kelâmın, tekellüm, hitap veya gaybet üslubundan, dinleyicinin beklemediği bir üsluba geçmeye "iltifat" denir. Sekkaki'ye (ö. 626/1229)⁴⁰ göre o, kelâmın, dinleyicinin beklediğinin dışına sevk edilmesidir. Bunların bir tanesiyle ifade edilmesinden sonra olması veya olmaması birdir.

Bunun bazı faydaları vardır. Bunlardan mütekellim için olanı, kelâmın çeşitli şekilleriyle ifade edebilme konusunda kudretinin ortaya çıkmasıdır. Dinleyici açısından da, onun canlılığını tazeleme ve iyi bir şekilde dinlemesi için uyarma vardır. İltifat konusunda, ikinci ifadenin zahirin gereğinin (Mukteza ez-zâhir) dışında bir ifade olması gerekir. Mukteza ez-zahir, kelâmın sevk edilmesidir. Bundan dolayı me'âni ilminden sayılır. Delaletin açıklığı konusunda, tek bir manayı çeşitli yollarla isteme açısından, beyan ilminden sayılmıştır. Tek bir anlamda birbirine karşıt şekilleri bir arada toplaması anlamında ise, bedi' ilminden sayılmıştır. Böylece konu, "muhasinat-ı maneviyye"den olur. "إياك نعبد" ayetindeki gaybetten muhataba dönüş ve devamı onun üslûbu üzere devam eder.

6. "إياك نستعين"

İstiane, bütün işler ve ibadet üzere senden yardım talep etmektir. İbadete vesile olduğu için öne alınmıştır. Onun ihtiyaçların önüne alınması, davete icabete daha yakındır. Ya da daha belîğ olması için öne

⁴⁰ Sirâcüddin Yusuf b. Ebi Bekr el-Hârizmi es-Sekkâkî, belagat ilminde çığır açmıştır.

alınması daha uygun olsa da, “rahman” da olduğu gibi ayetin nazmına daha uygun olmuştur. İstiane ibadette başarılı olma ve ihtiyaçların tümünde yardım istenilen şeylerin tamamını içine alması için söylenmiştir. Şöyle denmez: “Bu fiil, lazımdır. Zamire nasıl geçişli olabilir?” Bu, bir “hazif” ve “îsal” türüdür. Kendi kendine müteaddi olur da denmiştir. İki fiildeki zamir de okuyucu ve onunla birlikte olan dinleyiciler içindir. Ya da kendisi ve gaipteki diğer Müslümanlar içindir. Bu, kalplerde bir bereket duygusu oluşsun diye, kendi ibadetini ve ihtiyaçlarını, onların ibadet ve ihtiyaçlarına karıştırmak sûretiyle (yapılmaktadır). Veya yalnız durumdayken kendisi ve hafaza meleklerinden, onunla birlikte olanlar içindir. Zamirin tekrarı ise, yardım talebinin Allah Teâlâ’ya tahsisi içindir. "و" harfinin “hâliye” olması da caizdir. Anlamı, “Senden yardım isteyerek ibadet ediyoruz” şeklinde olur. Beni Temim lügatine göre, her iki fiilde nünün kesresi ile de okunur. Çünkü onlar, “yâ”nın dışındaki istikbal harfini – kendinden sonraki harf dammeli olmadığı zaman kesreli okurlar.

7. "اهدنا الصراط المستقيم"

Onunla (sırat-ı müstakim talebiyle) başlanması ve beyan edilmesi, yardım çeşitlerinden istenenlerin en önemlisi olmasından dolayıdır. Hidayet, aslında sözle yol göstermek/delalet etmek ve hayır yolunda kullanmaktır. Bundan türeyen fiil “hedâ” dır. Kendi kendine müteaddi olur. Cer edilmesi de caizdir. Çoğunluğa göre iki şekildeki müteaddilik konusunda fark yoktur. Bazıları ise ikisi arasını ayırmışlardır. Tadiye manası, istenen şeye ulaştırmaktır. O da ancak Allah’tan olur. Çünkü hidayet, O’nun tevfiği ile olur. "والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا" (Ankebût 29/69.) ayeti buna delildir.

Harflerle ta’diye, "إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم" (İsrâ 17/9.) ayetinde olduğu gibi bazen Kur’an’a izafe edilir. Bazen de Peygamber’e (as.) izafe edilir. Bu, Allah’ın sayılmayacak kadar çok mucizelerinden biridir. Ve hak ve batılı birbirinden ayıran akıl gücü vermesi, idrak edici batini duygular bahşetmesi, anlamları ve görüntüleri/şekilleri muhafaza etme yetisiyle donatması, bu mucizelerin en büyüklerindendir. Yine,

peygamberler göndermesi ve kitaplar indirmesi de o büyük mucizelerdendir. Şöyle denmez: “Hamd”i Allah’a tahsis eden, başlangıcı, sonucu ve ikisi arasındakileri kapsayan sıfatları onun için işleten kişi eğer hidayette ise, nasıl hidayet talebinde bulunabilir?” Çünkü var olan, hidayetin aslıdır. İstenen ise, onun arttırılması veya onda sebat edilmesi ya da her ikisidir. Fiilin formundaki emir, dua ve iltimasın hepsi bir anlamdadır. İsti‘la yoluyla olursa “emir”, düşük bir durumda olursa “dua”, eşit konumda olursa “iltimas” olur.

İbn Kesir, Kunbul’un rivayetine göre Kur’an’ın tamamında "س" harfiyle "اهدنا السراط المستقيم" şeklinde okumuştur. Çünkü o, kelimeye asıldır. "السراط" kelimesi, cadde demektir. Bu anlam, onu içine alıp yuttuğu zaman söylenen "سراط الشيء" sözünden türemiştir. Çünkü yolcu yola düştüğü zaman, onu içine alır ve (adeta) yutar. "الصراط" kelimesi, “itbak” sıfatında "ط" harfiyle uyum sağlaması için, "س" harfinin "ص" e çevrilmesinden oluşmuştur. Çünkü "ط", “cehr” ve “isti‘la” sıfatlarına sahip iken, "س" harfinde “hems” ve “hafd” sıfatları vardır. İkisinin bir araya gelmesi ağırlık oluşturur. Bundan dolayı "ص" harfine dönüştürülmüştür.

“Sırat” kelimesi ile “İslam dini” kastedilmiştir. Sırat kelimesi ile “istiare-i tahkikiyye” yapılmıştır. Çünkü din, akıl yönüyle hakikat ifade eder.⁴¹

8. "صراط الذين أنعمت عليهم"

Birincisinden bedeldir. “Bedel-i kül mine’l-kül” veya “Bedelü ba‘z mine’l-kül” olur. Çünkü bedel, “mübdelün minh” ile aynıdır. Sözlükte bedel, “ivaz”⁴², karşılık” demektir. "الذين أنعمت عليهم" ifadesindeki,

⁴¹ Hamza, sad harfinde işmam yaparak “za” sesiyle okumuştur. Bir tür “cehr”le yetinmek ve “ta” harfine yakınlığı sağlamak için... Hamza’nın dışındakiler, Kureyş lügatine göre halis "ص" ile okumuşlardır. Bu, Mushaf’ta⁴¹ sabittir. Çoğulu, "كُتِبَ" kelimesinde olduğu gibi, ilk iki harfin dammesiyle "سُرُط" gelir. "السيل" kelimesi gibi de hem müzekker hem müennestir.

⁴² Telafi için bir şeyin yerine konulan,

“kendilerine nimet verilenler”, müminler ve peygamberlerdir (a.s). Yani, tahrif ve nesihten önceki Musa ve İsa’nın kavimleridir.

Sırat kelimesi söylenilen şekillerde okunduğu gibi, İbn Mes‘ud "صراط من انعمت عليهم" şeklinde okumuştur. Nimet kelimesi bütün nimetleri içermek amacıyla kullanılmıştır. Çünkü nimetler, İslam nimetiyle bütün nimetleri kapsar.

9. "غير المغضوب عليهم ولا الضالين"

Bu ifade, kendilerine nimet verilenlerden bedeldir. Ve “bedelü’l-kül” grubundandır. Sıfat da olabilir. Şu anlamı ifade eder: Kendilerine nimet verilenler, gazaptan kurtulmuş olanlardır. Şöyle denmez: "غير" kelimesi, kapalılıktaki derinlik sebebiyle izafetle ma‘rife olmaz. O halde, nasıl ma‘rife bir kelimeye sıfat olabilir? Çünkü nimet verilenler ifadesiyle bizzat şahıs anlamında bir kavim kastedilmemiştir. Hükmü de, “cins lamı” ile ma‘rife oluşudur. Eğer onunla cins kastedilmişse o zaman, “ahd-i zihni” olur. Manada nekire gibi olur. Çünkü anlama göre düşünülürse, nekire hükmündedir. Lafzına bakarak düşünülürse marife hükmündedir.

Gazab, refsın hallerindendir. O, kandaki kalbin intikam isteğiyle harekete geçmesiyle ortaya çıkar. Allah Teâlâ’nın bununla nitelendirilmesi imkânsızdır. Burada gayeye ihtimal vardır. O da intikam isteğidir. Ve o, müsebbebin kastedilmesi yoluyla sebebin zikredilmesi kabilinden olup, mecaz-ı mürseldir. "عليهم" lafzı, kelimenin failinin yerine geçmesi sebebiyle, ref mahallindedir. Çünkü faili isimlendirilmemiş bir fiilin (meçhul fiil) mef‘ulü, Abdülkadir, Cürcâni, Zemahşeri ve Basralıların eskilerine göre faildir. Bunun için “magdub” kelimesinde zamir yoktur.

“En‘amte” kelimesinden sonraki “aleyhim” kelimesinin mahalli, nasbdır. Çünkü o, “mefulün leh”tir. Basralılara göre, nefyin tekidinden dolayı mezid yoktur. Şöyle denmez: Atıf vavından sonra, “lâ” gelmemiştir. Ancak nefyin siyakından anlaşılır. Matuf ve matufun aleyhin her birinin kapsamının açıklanmasından dolayı...

"الضالة" kelimesi, lügatte, kaybolmak, çekilip görünmemekten gelmektedir. "ضل الماء فى اللبن" "Su, sütün içinde kayboldu" anlamında, "denir. Örfte, bilerek veya hata ile doğru yoldan sapmak demektir. Yahudilerin hikâyesi sırasında geçen "فباؤا بغضب على غضب" (Bakara 2/90.) ayetinin delaletiyle, kendilerine gazap edilenlerin Yahudiler olduğu söylenmiştir. Aynı şekilde, Hristiyanların hikâyesinde geçen "قد ضلوا من قبل وأضلوا" "Daha önce sapan, birçoklarını saptıran" (Maide 5/77.) ayetine dayanarak, sapıtanların Hristiyanlar olduğu söylenmiştir. Hz. Ömer ve Ali'den "vav" ile "و غير الضالين" şeklinde de rivayet vardır. Eyyub es-Sehtiyani (ö. 131/749), gerçekten, iki sakın harfin bir araya gelmesinden kaçınanların kıraatine göre hemzeli olarak, "ولا الضالين" şeklinde okumuştur.

10. "أمين"

Bu kelime, isimdir, kabul et" anlamına gelir. Ya da çekimi olmayan fiildir ve ismü'l-fiillerdendir. Fiillerin anlamları kastedilerek onların lafızlarına karşılık yapılmıştır. Bundan dolayı, fiil anlamı içerdiklerinden dolayı mebni olmuşlar, iki sakının bir araya gelmesinden dolayı da fetha üzere bina edilmişlerdir. Bazıları, ismü'l-fiillerin hakikatte fiil olduklarını söylemişlerdir. Ancak fiil kalıplarına uygun olmadıklarından dolayı bu yorumda hata etmişlerdir. O, lügat olarak elifinin çekimi (med) ve kısa tutulması (kasr) ile olur. Ve o, asıldır. Çünkü med, hemzenin işbaı ile olur.

Fatiha'nın "âmin" ile bitirilmesi, Hz. Peygamber'in "Cebrail (a.s.) bana, "Fatihatü'l-kitab"ı bitirmem esnasında âmin" demeyi telkin etti" sözü sebebiyle sünnettir. Ve o, şöyle demiştir: "O, kitabın üzerinde bozulmaktan koruyan bir mühür gibidir." Yine o, Fatiha sûresinden değildir. Kur'an'dan da değildir. Bu yüzden imam Mushaf'ında yazılı değildir.

H. Peygamber'den rivayete göre, o, "الضالين" den sonra, öğretmek amacıyla sesini yükseltmiştir. Hasen el-Basri'nin sözüne göre o, Kur'an'dandır. O, med ve şedde ile okudu. Bu okuyuş, Allah'ın "و لا أمين" "و لا أمين" (Maide 5/2.) sözünde vardır. Bundan dolayı, öncekinden ayrı

olarak okunur. Ve Ebu Hanife'ye göre de gizli okunur. İmam Şafii, Hz. Peygamber'den, sesini yükselttiğiyle ilgili gelen rivayet sebebiyle onu açıktan okumuştur. Diğer semavi kitaplarda Fatiha sûresinin benzeri yoktur. Ubey b. Ka'b'dan şöyle bir rivayet gelmiştir: "Hz. Peygamber, İncil'de ve Tevrat'ta indirilmemiş bir sûreyi size haber vereyim mi? Evet ey Allah'ın resulü dedim. O, "Fâtihatül-Kitap" dedi."

Kur'an'ın faziletlerine dair, Ubey b. Ka'b'dan pek çok uydurma rivayet olmasına rağmen, bu hadis sahihtir. San'ani (ö. 211/826-27) şöyle demiştir: "Bu hadisleri uydurana, "Niçin bu uydurmaları ortaya koydun?" denildi. O, Abadan halkından birisiydi. Şu cevabı verdi: "İnsanların fıkıhla veya başka şeylerle uğraştıklarını gördüm. Onlar Kur'an'ı arkalarına attılar.⁴³ Ben de, insanlar Kur'an'a rağbet ve iltifat etsinler diye onları uydurdum." Nuh b. Meryem de Kur'an'ın faziletlerine dair hadis uydurduğunu itiraf etmiş ve öncekinin özür dilediği gibi özür dilemiştir. Şeyh en-Naki şöyle demiştir: "İster teşvik ister korkutma veya sakındırma amacıyla olsun mevzu olduğunu bilen kimse için onun rivayeti, haramdır." Buradan, Kur'an'ın faziletinin olmaması anlamı (çıkarmak) gerekmez. Onun faziletine dair pek çok hadis vardır.⁴⁴

Sonuç

Kur'an'ın başlangıcı ve açılışı olan Fatiha sûresi, içeriği ve asli konuları kapsamı dolayısıyla, üzerinde özel olarak çalışılmayı hak eden bir sûredir. Ulûhiyet, nübüvvet, ibadet, ahiret ve dünya hayatının ekseni olan hidayet konularını ele alması yönüyle Kur'an hazinesinin anahtarı durumundadır. Kur'an, baştan sona bu esasların açılımı mesabesindedir.

İmam Birgivî bu eserinde, Kur'an'ın özeti durumundaki Fatiha sûresini ele almış ve onun isimlerinden başlayarak tefsirini yapmıştır. Allah lafzı başta olmak üzere, rahman ve rahim sıfatları, O'nun din

⁴³ Burada, Bakara 2/101. Ayette, İsrail oğullarının yaptığı hataya gönderme vardır.

⁴⁴ Huzeyfe İbn el-Yemani'nin rivayet ettiği şu hadis bunlardan birisidir: "Bir kavim vardı ki, onların üzerine kesin hükümle bir azap gönderilmişti. Onların çocuklarından biri kitapta "الحمد لله رب العالمين" ayetini okudu. Allah, onlardan azabı kaldırdı. Bu ilahi bir sıfattır ki üstünlüğü saymakla bitmez.

gününün yegâne sahibi olduğu, şükrün, hamdin ve kulluğun ona yapılması gerektiği konularını açıklamıştır. En büyük nimetin İslam nimeti olduğunu, diğer nimetlerin onunla tamamlanacağını bildirmiştir. Kelimelerin etimolojisine değinmiş, onların sarf ve nahiv açısından durumlarını ele almıştır. Yerine göre edebi sanatlara yer vermiş, kıraat vecihlerini zikretmiştir. Fıkhi hükümlere gereğince temas etmiştir.

Birgivî'nin yetkin olduğu alanların ve ilmi birikimlerinin gün yüzüne çıkmasına vesile olan bu tefsir çalışmasıyla onun metodu da anlaşılmıştır. İtikadi ve ameli konularda değişik âlimlerin görüşlerini aktaran Birgivî, kendi görüşünü de gerekçesiyle birlikte ortaya koymuştur. O, hem yazdıklarıyla hem öğütleriyle kendisini izleyenlere rehberlik etmiştir. Sadaka-i cariye hükmünde olan çalışmasının ilahi huzurda kabul edilmesini temenni eder, bu çalışmaları yeniden günümüz dünyasının gündemine getirmekten dolayı mutlu olduğumuzu bildiririz.

KAYNAKÇA

- Akyüz, Ali. “es-San‘ani”. *DİA*. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Altıkulaç Tayyar. “Bezzi”. *DİA*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- , “Ebu Ma‘bed Abdullah b. Kesîr”. *DİA*. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- , “el-Kisâî”. *DİA*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- , “Hamza b. Habîb”. *DİA*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- , “Kalûn”. *DİA*. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- , “Nâfi”. *DİA*. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Aydemir Abdullah. *Ebü’l-Aliye, DİA*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Beydâvi, Abdullah b. Ömer. *Envaru’t-Tenzil ve Esrâru’t-Te’vîl*, İstanbul, ts.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Şuabü’l-İman*. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003.
- Birgivî, Takıyyüddin Mehmed b. Pir Ali. *Tefsîru’l-Fatiha ve Sûreti’l-Bakara*, Süleymaniye Yazma Eserler Kü tûphanesi, 28Hk 3398/1, İstanbul.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu’l-Buhârî*, nşr. Mustafa Dib el-Buğa, Beyrût, 1987.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. *Fedâilü’l-Kur’ân*, Riyad: Dâru’l-Muğni, 2002.
- Elmalî, Hüseyin. “Ebû Zeyd”. *DİA*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Hamîdullah Muhammed. “Serahsî”. *DİA*. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- İşler, Emrullah. “ez-Zeccâc”. *DİA*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Müslim, Ebu’l-Huseyn El-Haccâc. *Sahihi Müslim*, Riyad: Beytü’l-Efkâr, 1998.

Nesefî, Ebü'l-Berakât. *Medârikü't-Tenzîl*, Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.

Özbalıkçı, M. Reşit. “Sîbeveyhi”. *DİA*. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Sarı, Mehmet Ali. “Âsım”. *DİA*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. “Halîl b. Ahmed”. *DİA*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Yücel, Ahmet. “İbn Sîrin”. *DİA*. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

İKİNCİ BÖLÜM

İMAM BİRGİVÎ VE ARAP DİLİ VE EDEBİYATI

“Birgivî’de Nahiv Tasavvuru; Muhteva ve Tasnif Yöntemi Olarak Nahve Dair Eserlerindeki İzdüşümü”

Âdem YERİNDE*

Özet

Bildiride; önce tarihsel süreçte nahiv kavramı evre evre genel hatlarıyla ele alınmıştır. Ardından bu tarihsel bağlam ve nahiv eserlerindeki görüşleri çerçevesinde Birgivî’nin nahiv tasavvuru ortaya konmaya çalışılmıştır.

İlk dönem nahiv tanımlarında genelde yöntem ve amaç öne çıkarılırken, yedinci asırdan sonra bunun yerini yavaş yavaş mureblik ve mebnîlik vurgusu almaya başlamıştır. Özellikle Fâkihî’nin (ö. 972/1565); “mureblik ve mebnîlik yönünden kelimenin cümle içerisindeki durumunu bildiren kaideleri (usul) bilmek” şeklindeki nahiv tanımı, modern döneme kadar dil araştırmalarına egemen olmuştur. Onuncu asır dâimlerinden Birgivî de genel olarak dönemin dil çalışmalarının bu baskın özelliğinin etkisinde kalmış ve nahve dair kaleme aldığı *Avâmil* ve *İzhâr* gibi eserlerini buna göre düzenlemiştir.

Modern dönemde ise çağdaş dilbilim teorilerinin de etkisiyle nahiv çalışmalarında yeniden amaç ve fonksiyon fikri öne çıkmıştır. Bu dönemde yapılan dil çalışmalarında ilk dönemlerde olduğu gibi nahvin fonksiyonu ve amacı üzerinde durulmuş, en kısa ifadesiyle nahiv; “cümle kurma yasaları” olarak tanımlanmıştır. Bununla öğrenciye, Arapların dil geleneğine göre Arapça cümle yapılarını kullanma ve bu dille düşüncelerini düzgün ifade etme becerisi kazandırılması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Adem Yerinde, Birgivî, Nahiv, el-Kitab, Avamil

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/AİÇÜ İslami İlimler Fakültesi (Dekan)

"The Nahv Concept of Birgivi; Its Reflections on His Works on Grammar in Terms of Content and Classification"

Abstract

In this paper, we will discuss firstly the concept of "nahv" (Arabic Grammar) in general, considering its historical processes. Then, by considering this historical context, we will try to find out the nahv conception of Birgivi.

It's seen that in the first works, the method and purpose were generally put forward in nahv definitions, while it was gradually replaced by mureblik (word's pronunciation changeable) and mebnîlik (word's pronunciation unchangeable) after the seventh century. In particular, Fākihi's (d. 972/1565) nahv definition as "knowing the rules of the word in sentence in terms of mureblik and mebnîlik", had dominated language researches until the modern era. Birgivi, as a tenth century linguist, was influenced by this dominant feature of the linguistic works of the period and arranged his works such as *Avâmil* and *İzhâr* accordingly.

In the modern period, with the effect of modern linguistic theories, the mission and function idea became more important. Therefore, in this era, as in the first works, the functions and the purposes of the nahv were emphasized and nahv was defined briefly as "sentence forming laws". The aim of this course is to provide the students with the ability to use Arabic sentence structures according to the language tradition of Arabs and to express their thoughts properly.

Keywords: Adem Yerinde, Birgivi, Arabic Grammar, al-Kitab, Avamil

Takdim

İmam Birgivî, muhtelif disiplinlere dair yaptığı teliflerden özellikle Arap dili grameri alanında kaleme aldığı, asırlar boyu Osmanlı medreselerinin çeşitli seviyelerinde ders kitabı olarak okutulan *Avâmil* ve *İzhâr* isimli muhtasar risaleleriyle ünlü bir bilginidir. Birgivî'nin Arap diline dair kaleme aldığı eserleri çerçevesinde nahiv tasavvurunu tarihsel bağlamında tespit edebilmek için öncesindeki nahiv düşüncesinin gelişim sürecine bakmak gerekecektir. Bunun için bildiride önce genel hatlarıyla nahiv kavramı ele alınıp günümüze kadar uzanan tarihsel süreçte temel özelliklerine göre evre evre dilcilerinin nahiv düşüncesine değinilecektir. Ardından bu tarihsel bağlam ve nahiv eserlerindeki görüşleri çerçevesinde de Birgivî'nin nahiv tasavvuru ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. Birgivî Öncesi Nahiv Tasavvuru

Konunun ayrıntısına girmeden önce nahiv terimine dair bir kavramsal çerçeve verilmesi uygun olacaktır.

1.1. Ana Hatlarıyla Nahiv Kavramı

“N-H-V/Y (ن-ح-و/ى)” kök harflerinden oluşan “nahv – نَحْوُ ج أَنْهَاءُ – ” sözcüğü, sülâsî birinci ve ikinci fiil yapılarına göre çekime giren, dilde etken ve edilgen olarak kullanılan نَحَا fiilinin mastarı (نَحَا – يُنَحْوُ / يَنْحَى) olup sözlükte, ilk akla gelen manaları; “bir şeye doğru yönelmek, birini izlemek, birini takip ve taklit etmektir.”¹ Muhtelif türevleriyle Cahiliye şiiri, sahabe kavli ve hadislerde de geçen “nahv”² sözcüğünün menşe itibarıyla Arap diline ait olduğu anlaşılmaktadır.³ Buna göre Cahiliye dönemi ya da İslamî ilk dönemde bir nahiv tasavvurunun mevcut olduğu söylenebilir.⁴

¹ Bkz. İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî *Lisânü'l-'Arab*, “nhv/y” md., (Beyrut : Dâru Sâdır 2010), 15: 309 vd.

² Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15: 310.

³ *Nahv* kelimesinin Yunanca menşeli olduğu yönündeki bazı görüşler için bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15: 309.

⁴ Bkz. Abdül'âl Sâlim Mekrem, *el-Halkatü'l-meşkûde fî tarihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 2. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993), 27. Örnek için bkz. İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccar, (Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1371/1952), 1: 249.

Arap dili edebiyatında *nahiv* teriminin amaç ve kapsam yönünden birçok tarifi yapılmıştır. Bir fikir vermesi bakımından *nahv* kavramı kısaca; “Arapların dilini, irâb ve diğer yönleriyle belleyip izlemek” olarak tarif edebilir.⁵ Tehânevî (ö. 1158/1745) bir disiplin olarak *nahv*’i amacına göre; “doğruluk ve yanlışlık yönünden Arap cümle yapısı ve cümlede yer alan lafızlarla ilgili hükümleri bildiren ilim” diye tanımlar.⁶

Nahiv kavramı en yaygın görüşe göre Ebü’l-Esved ed-Düelî’nin Arap dilinin kurallarını tespit edip öğrencilerine o kuralları izlemelerini tavsiye ederken söylediği “أَتُوا نَحْوَهُ” (Buna göre hareket edin)” sözünden doğmuştur. Buna göre denebilir ki *nahiv*, esasen, Arapların kullanımları esas alınarak tespit edilen Arap dili kurallarını konu alan disiplinin adıdır.

Şaz bir görüşe göre ise nahivci, cümleyi irâb vecihlerine göre çözümlediği (tahrif) için نَحْوِيّ (Nahivci) unvanını almıştır. *Nahv* sözcüğünün “kenar/uç” anlamıyla bir ilgi kurulduğu anlaşılan bu görüşte vurgu, irâb olgusu üzerindedir.

1.2. Tarihsel Süreçte Nahiv Kavramı

Nahiv kavramının tarihî seyrini, Arap dili çalışmalarında zirveyi temsil eden ve sonraki dil çalışmalarına yön veren Sîbeveyhî’nin *el-Kitâb*’ı ekseninde *el-Kitâb* öncesi, *el-Kitâb* dönemi ve *el-Kitâb* sonrası şeklinde üç dönemde incelemek uygun olacaktır.

1.2.1. el-Kitâb Öncesi

İlk devirlerden itibaren kullanılan “nahv” kelimesi, hicri birinci asrın sonlarına kadar dilciler arasında henüz “Arapça Dilbilgisi” anlamında kullanılmaya başlamamıştı. İlk dönem dilcileri arasındaki muhavere ve münazaralarda bir disiplinin adı olarak genellikle *Arabiyye*, *kelâm*, *lahn*, *lûgat*, *irâb*, *mecâz* gibi kavramlar kullanılırdı.⁷ Bunlar içerisinde en sık kullanılanı ise *Arabiyye* ile *irâb* kavramlarıydı.⁸ Arap dili kuralları

⁵ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, "nhv" md. 15:310; Krş. Kûzî, ‘Avad b. Hamd el-Kûzî, *el-Mustalahü’n-nahvî; neş’etühû ve tetavvuruhû hatta evâhiri’l-karni’s-sâlisi’l-hicrî*, (Riyad: Camiatü’r-Riyâd, 1401/1981), 7.

⁶ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsû‘atü keşşâfi istilâhâtü’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, nşr. Ali Dehrûc, (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1: 23.

⁷ Geniş bilgi için bkz. Kûzî, a.g.e., 1-26; İsmail Durmuş, “Nahiv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul 2006), 12: 300,

⁸ Nahiv kavramının örnek kullanımları için bkz. Âdem Yerinde "Nahiv Kavramının Tarihi Arka Planı ve Terimleşme Süreci”, *Şarkiyat Mecmuası*, 29(2016), 193-238.

anlamında bir disiplinin adı olarak nahiv kavramına ilk defa Ebü'l-Esved ed-Düelî ve öğrencilerinden sonraki üçüncü neslin güçlü temsilcilerinden Abdullah b. Ebû İshâk el-Hadramî'de (ö. 117/736) rastlanır.⁹ İçerik olarak nahiv ilmi genellikle Ebü'l-Esved ed-Düelî ile başlatılsa da¹⁰ tabakat kitapları, öğrencisi Yûnus b. Habîb'le (ö. 182/798) yaptığı mühaverelerinde belli kurallara göre işleyen (kıyas) bir nahve işaret eden İbn Ebû İshâk el-Hadramî'yi, terim anlamında “nahvi ilk kuran, dilde kıyası geniş olarak kullanan ve illetleri açıklayan dilci” olarak tanıtır.¹¹ Dil araştırmalarındaki bütün bu gelişmelere rağmen *nahiv* kavramı bu dönemde de belli bir içeriğe kavuşmamıştı. En geniş kapsamıyla “Arabîyye”ye karşılık kullanılan *nahiv*; lügat, edebiyat, ahbâr, tecvit, kıraat, belagat, nahiv ve sarf gibi Arap dili ve edebiyatını ilgilendiren hemen her konuyu birlikte ifade ederdi.¹²

İbn Ebû İshak el-Hadramî'den sonra öğrencileri tarafında derinleştirilen dil araştırmaları ve tartışmalarıyla oluşan filolojik birikim ve nahiv kültür¹³ Ebü'l-Esved ed-Düelî'den yaklaşık bir asır sonra İsa b. Ömer'le (ö. 149/766) birlikte ilk ciddi telifine kavuştu.¹⁴ İsa b. Ömer'in öğrencisi Halil b. Ahmed onun bu çalışmalarına “nahiv” diyecek ve bu alandaki iki önemli eserini övecektir.¹⁵

⁹ Bkz. Kûzî, *a.g.e.*, 17 vd.

¹⁰ Bkz. Durmuş, “Nahiv”, *DİA*, 12: 302.

¹¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Sellâm el-Cümeî, *Tabakâtü fuhûli's-su'arâ*, nşr. Mahmûd Muhammed Şakir, Cidde: Dârü'l-Medenî, 1974, 1: 14; Ebû Bekr Muhammed b. Hasan ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lüğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, (Kahire: Dârü'l-Meârif 1392/1973), 31-32; Ebü't-Tayyib Abdülvahid b. Ali el-Lügavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, thk. Ebü'l-Fazl Muhammed İbrahim, (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1375/1955), 12.

¹² Bkz. Abdülvâris Mebrûk Said, *Fî ıslahî'n-nahvi'l-'Arabî; dirâse nakdiye*, (Kuveyt: Darü'l-Kalem, 1406/1985), 1-2.

¹³ Bkz. Mehmet Şirin, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2009), 85.

¹⁴ Abdülvâris, *a.g.e.*, 9.

¹⁵ Zübeydî, *Tabakât*, 23; İbn Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshak, *Kitâbü'l-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, (Tahran 1391/1971), 48; İbnü'l-Kıftî, Cemaleddin Ebü'l-Hasan Ali b. Yusuf el-Kıftî, *İnbâhü'r-rivât 'alâ enbâi'n-nühât*, thk. M. Ebü'l-Fazl İbrahim, Kahire 1406/1986, 2: 375. Ayrıca bkz. Kûzî, *a.g.e.*, 19; Abdül'âl, *a.g.e.*, 159. *el-İkmâl* ve *el-Câmi'* ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Ali Benli, “Sibeveyhî'nin el-Kitâb'ı Çerçevesinde Arap Dilbiliminin Başlangıç Safhası”,

Kitâbü'l-‘Ayn’ında “nahiv” kelimesine hem sözlük anlamıyla hem de ilmî bir disiplin olarak yer veren Halil b. Ahmed, Arap dili kurallarına nahiv denmesini Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin Arabiyyenin kurallarını ortaya koyduktan sonra, öğrencilerine, <Bu şekilde devam edin> demesine bağlamıştır¹⁶ ki bu, o dönemde nahvin artık bir disiplinin adı olarak kullanılmaya başlandığının bir kanıtıdır. Halil b. Ahmed'in öğrencisi Kisâî (ö. 189/805) bu disiplinin tanımını da yaparak der ki: “Nahiv riayet edilmesi gereken kıyastan (standart ölçüler) ibarettir.”¹⁷ Müteahhir dilcilerden İbnü'l-Enbârî (ö. 577/1181) bunu daha teknik bir dille; “Arap kelimeleri incelenerek elde edilen dil kurallarını (mekayîs) bilmek” şeklinde ifade edecektir.¹⁸

Yine II. Asır dilcilerinden Halef el-Ahmer (ö. 180/796), ortaya çıkış sebebi ve dönemin özelliğine uygun bir betimlemeyle nahvi; “kişinin yazdığı kitapta, okuduğu şiirde ya da telif ettiği hutbe veya risalede dilini düzeltmeye yarayan dil kuralları” olarak tanımlamıştır.¹⁹

1.2.2. el-Kitâb'ta Nahiv Tasavvuru

Sîbeveyhî (ö. 180/796) dil ve edebiyatı ilgilendiren hemen her konuya değinmesiyle daha önceki dil araştırmalarına da ışık tutan *el-Kitâb*'ında²⁰ bilimsel bir nahiv tanımı yapmaz. Ancak *el-Kitâb*'ın içeriğine bakılarak bu dönemde nahvin cümle bilgisi (nahv/sentaks), kelime bilgisi (sarf/morfoloji) ve ses bilgisi (fonetik) gibi dilbilgisinin temel konularını kapsayan Arap dili kurallarını ifade ettiği söylenebilir.²¹

GENÇ AKADEMİSYENLER İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI, Sempozyum 1-2 Mayıs İstanbul, ed. Sami Erdem, (İstanbul 2009), 262.

¹⁶ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-‘Ayn müretteben ‘alâ hurûfî'l-mu‘cem*, thk. Abdülhamid Hindâvî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), “nhv” md., 4: 201.

¹⁷ Bkz. İbnü'l-Kıftî, *İnbâh*, 2: 267. Ayrıca bkz. Avad b. Hamza, *el-Mustalahü'n-nahvî*, 17.

¹⁸ Ebü'l-Berekât Kemalüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydullah el-Enbârî, *el-İğrâb fî cedeli'l-i‘râb ve Lüme‘u'l-edille fî usûli'n-nahv*, thk. Said el-Efgânî, (Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1378/1957), 95, 98-99.

¹⁹ Bkz. Halef el-Ahmer b. Hayyan el-Basrî, *Mukaddime fî'n-nahv*, nşr. İzzeddin et-Tennûhî, (Dimeşk: Vezâretü's-Sekâfeti ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1381/1961), 34.

²⁰ Geniş bilgi için bkz. Kûzî, a.g.e., 79-80.

²¹ Abdülvâris, a.g.e., 2.

Sîbeveyhî, henüz Arap diline dair teliflerde temel kavramların tanıtılması geleneği başlamadığından olsa gerek, bir disiplinin adı olarak *nahv* kavramına kitabında yer vermese de²², yirmi bir yerde “nahviyyûn (nahivciler)” tabirini kullanır ki genellikle sarf konularına dair meselelerde zikrettiği bu kavramla kendisinden önceki dilcileri kastettiği anlaşılmaktadır.²³ Bu veri, o döneme kadar nahiv tabirinin dil alanında sıklıkla kullanıldığının ve dil meseleleriyle ilgilenen bir zümreyi ifade etmek üzere “nahviyyûn” tabirinin türetildiğinin önemli bir kanıtı olarak değerlendirilebilir. Nitekim ders arkadaşı Halef el-Ahmer’in de aynı tabiri Ashabü’l-Arabiyye tabiriyle birlikte ve aynı anlamda kullanması bir tesadüf olmasa gerektir. Muhtemeldir ki *el-Kitâb* dönemi ve öncesinde nahvin içeriği, ağyarını mâni ve efradını câmi bir tanımının yapılmasına olanak sağlayacak kadar netleşmediğinden ya da bir tanıma ihtiyaç duymayacak kadar net olmasından dönemin dilcileri ayrıca onun bilimsel bir tanımını yapma gereği duymamıştır.²⁴

el-Kitâb sonrasında ise nahvin hemen hemen bütün meseleleri tespit edilip tamamlanıp bir disiplin olarak dilin diğer branşlarından ayrıldığından nahve dil çalışmaları ve telif usulünde yeni bir aşamaya geçilmiş, bu çerçevede bir disiplinin adı olarak nahiv de bilimsel tanımına kavuşmuştur.

1.2.3. *el-Kitâb* Sonrası Nahiv Tasavvuru

Dil çalışmalarında uzun bir dönemi teşkil eden *el-Kitâb* sonrası üç evrede incelemek isabetli olacaktır. Birinci evre mantık ilminin dil araştırmalarına girerek özellikle terminoloji tanımlarında varlığını iyice hissettirdiği hicrî III.-VII. asırları; ikinci evre, nahiv tanımının mureblik ve mebnîlik olgusuna indirgenerek nahvin alan ve amacının iyice daraltıldığı VII. asır ile dilde tecdîd ve teysir hareketlerin başladığı miladî

²² *el-Kitâb*’ın gerek ayrıntılı fihristi ve gerekse dil kavramları üzerine yapılmış araştırmalar incelenirse, bugünkü yaygın kullanımlarıyla olmasa bile hemen hemen bütün dil kavramlarının muhtevasında geçtiği fakat “nahiv” kavramına hiç değinilmediği görülür. Örnek olarak bkz. Sîbeveyhî, Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam M. Harun, (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1408/1988), 5: 240-395; Kûzî, *Mustalah nahvî*, 79-150.

²³ Sîbeveyhî’nin “Nahviyyûn” tabiriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Benli, a.g.t., 94-95; a.mlf., a.g.m., 372.

²⁴ Bkz. Abdülvâris, a.g.e., 4.

XIX. asır arasını; üçüncü evre de XIX. asırla başlayan modern dönemi ifade etmektedir.

1.2.3.1. III – VII Asır Nahiv Tasavvuru

el-Kitâb sonrası en erken olarak İbnü't-Tayyib İshak b. Halef en-Nehrânî'ye (ö. 230/845) atfedilen bir beyitte amaç eksenli bir nahiv tanımına rastlanır.²⁵ İlk bilimsel nahiv tanımı denemesi ise IV. asır dilcilerinden İbnü's-Serrâc'ta (ö. 316/926) görülür. İbnü's-Serrâc'a göre nahiv; “Mütekaddimûn dilcilerin Arap kelimelerini inceleyerek ortaya koydukları bir ilimdir.”²⁶ Nahvi, *el-Îzâh fî ileli'n-nahv* adlı eserinin muhtevasına verilen bir ilim olarak tanımlayan Zeccâcî'ye (ö. 337/949)²⁷ göre isim ve fiillerin sonlarındaki hareketlerin manalara delalet ettiğini gören nahivciler, bu ilme *i'râb*, yani beyân adını vermişlerdir.²⁸ İrâbın nahvin merkezi konularından biri olduğuna işaret eden Zeccâcî, bir başka yerde ise nahvi öğrenmenin amacını; “Arap kelimelerini değiştirmeden doğru biçimde konuşabilmek” olarak ortaya kor.²⁹

Yine bu dönem dilcilerinden Ali b. İsa er-Rummânî (ö. 384/994) amaç eksenli bir nahiv tanımı yapar ve bu amacı, Arapların uygulamalarını ölçü alarak (kıyas) dilin doğru kullanımını yanlışından ayırmak olarak belirlerken,³⁰ Ebû Ali el-Fârisî nahiv tanımına bilgi boyutunu katarak “Nahiv, Arap dilinin tümevarım (istikra) yöntemiyle incelenmesinden elde edilen kuralların bilinmesidir” der.³¹ Fakat V. Asır Endülüslü dilcilerinden İbnü't-Tarâve (ö. 528/1134), onun nahiv tanımını tenkit edecek ve nahvi; “sözün (kelam) düzgünü ile imkânsızını

²⁵ Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezîd el-Muberrred, *el-Kâmil*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâî, (Dımeşk: Müessesetü'r-Risâle 1418/1997), 2:536-537.

²⁶ Ebû Bekr İbnü's-Serrâc Muhammed b. Sehl, *el-Usûl fî'n-nahv*, thk. Abdü'l-Hüseyn el-Fetelî, 3. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996), 1:35.

²⁷ Geniş bilgi için bkz. Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 7. Baskı (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1968), 253-254.

²⁸ Ebü'l-Kasım Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî, *el-Îzâh fî ileli'n-nahv*, thk. Mâzin el-Mubarek, (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1402/1982), 91.

²⁹ Zeccâcî, *Îzâh*, 95.

³⁰ Ebü'l-Hasan Ali b. İsa er-Rummânî, *Risâletü'l-hudûd*, thk. İbrahim es-Sâmerrâî, (Amman: Dârü'l-Fikr, ts.), 3.

³¹ Bkz. Ebû Ali el-Fârisî, *et-Tekmile*, thk. Kazım Bahr el-Merucân, 2. Baskı (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1419/1999), 181.

(yanlışını) ayırt edebilmesi için zihni eğitmek” diye tanımlayarak nahiv tanımının eksenine dili kullanma becerisini yerleştirecektir.³²

Nahvi “irâb ve tesniye, cemi, (ism-i) tasğir, (cem-i) teksir, izafet, terkip ve nisbe gibi isim yapı ve çekimlerinde Arap dili kullanımlarını izlemek (.....انتحاء سمت كلام العرب)” olarak tanımlayan İbn Cinnî’ye (ö. 392/1002)³³ göre nahiv, Arap olmayanlara Arapçayı anadile yakın bir düzeyde öğretme fonksiyonunun yanı sıra fasih Arapçayı koruyup devam ettirme gibi bir misyon da ifa etmektedir/etmelidir.³⁴ İbn Cinnî tanımında “انتحاء (izlemek)” tabirini kullanırken esasen bu ilmin kuruluş amacı olan fasih Arapçayı korumayı işaret ediyordu.

Nahve cümle bilgisi ve cümlenin unsurları arasındaki mana ilişkisini inceleyen bir disiplin olarak bakan belagatçi Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79), nahiv kurallarının cümlenin manasını keşfetmedeki rolüne dikkati çeker.³⁵ Suyûtî’nin, Ebû Sa’d el-Ferhân’ın (ö. 548/1153) *el-Müstevfâ*’sından naklettiği bir tanıma göre meslekî bir disiplin olan nahvin uzmanları, söz dizimi (nazım) ile mana arasındaki ilişkiyi keşfetmek için Arapların kullandıkları sözcükleri, cümle içerisindeki fonksiyonları ve yapılarına göre incelerler.³⁶ Yine bir belagat üstadı olan Ebû Ya’kûb es-Sekkâkî’ye (ö. 626/1229) göre de nahiv; “Arap kelamının kapsamlı araştırmasıyla (istikra) elde edilen kurallar ve esaslar çerçevesinde mutlak olarak manayı ifa için terkîbin (cümle) keyfiyetini bilmek”, amacı da söz diziminde hataya düşmekten korunmaktır.³⁷ Belagatçilerin nahiv tanımlarında eksen cümle-mana ilişkisindedir.

Bu dönemde daha özgür ve özgün düşüncelerin dile getirildiği Endülüs dil çevrelerine gittiğimizde, ilginç, ilginç olduğu kadar da düşündürücü nahiv tanımlarıyla karşılaşırız. İbn Hazm’a (ö. 456/1064)

³² Ebû’l-Hüseyn İbnü’t-Tarâve, *Risâletü’l-İfsâh bi ba’dı mâ câe mine’l-hatai fi’l-İzâh*, thk. Hatim Salih Dâmin, (Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1416/1996), 103.

³³ İbn Cinnî, *Hasâis*, 1:34.

³⁴ Krş. Abdülvâris, a.g.e., 4.

³⁵ Mesela bkz. Ebû Bekir Abdülkahir el-Cürcânî, *Delâilü’l-İ’câz*, nşr. Mahmud Muhammed Şakir, (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1984), 526.

³⁶ Bkz. Ebû’l-fazl Celaledîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İktirâh fi ‘ilmi usûli’n-nahv*, thk. Mahmud Süleyman Yakut, (Mısır/Tanta: Darü’l-Ma’rifeti’l-Camiyye, 1426/2006), 20.

³⁷ Bkz. Ebû Yakub Muhammed b. Yusuf es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, thk. Abdülhamid Hindâvî, (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye 1420/2000), 125.

göre nahiv, Arapların aralarında iletişimi sağlamak maksadıyla dili kullanırken riayet ettikleri genel kurallardır.³⁸ Bir başka yerde ise nahvi, manaların değişmesine göre lafızların telaffuzu ve hareketlerinde meydana gelen değişimleri öğreten bir disiplin olarak tanıtan İbn Hazm, bu nahiv tanımında irâb vurgusu yapar.³⁹

Endülüs dilcilerinden dikkat çekici nahiv tanımı ise İbnü't-Tarâve'ye (ö. 528/1134) aittir. Daha evvel işaret edilen amaç eksenli tanımında İbnü't-Tarâve'nin “zihni eğitime (tesdidü'z-zinh)” ifadesi câlib-i dikkattir. Ona göre nahvin amacı kişiye dili doğru kullanma melekesi kazandırmaktır ki bu yaklaşım, özellikle dil öğretiminde temel alınması gereken bir yaklaşımdır. Aynı ifadeyi yine farklı bir nahiv tasnifi ve felsefesiyle karşımıza çıkan İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) nahiv tasavvurunda da görmekteyiz. Nahvi, nahvü'l-elfâz (kelime) ve nahvü'l-meânî (cümle) olarak iki kısma ayıran İbn Rüşd'e göre de nahiv, lafız ve manaların doğru kullanılması için zihni eğiten (müseddide li'z-zihn) bir disiplin/meslektir.⁴⁰

Bu aşamada klasik nahvin âmil nazariyesine en sert eleştirileri yönetmesiyle bilinen VI. asır Endülüs dilcilerinden İbn Madâ el-Kurtubî (ö. 592/1196) devreye girer ve teşekkülüne zemin hazırlayan sebeplere bakarak nahiv ilminin amacını; “Arap dilini lahn (hata) ve bozulmadan korumak” olarak belirler. Nahiv çalışmalarıyla başta vazettikleri amacı gerçekleştiren dilcileri, orada kalmayıp üzerlerine vazife olmayan tartışmalı meselelere girmek suretiyle zorlama yorumlarla nahvi hantallaştırmak ve bu şekilde nahvin saygınlığını sarsarak onu değersizleştirmekle itham eder.⁴¹

³⁸ Bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî, *Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî; et-Takrîb li haddi'l-mantık*, thk. İhsan Abbas, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı 1373/1954), 349.

³⁹ Bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî, *Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî; Merâtibü'l-'ulûm*, thk. İhsan Abbas, , (Kahire: Mektebetü'l-Hancı 1373/1954), 66.

⁴⁰ Bkz. İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *ed-Darûrî fi sinâ'ati'n-nahv*, thk. Mansur Ali Abdüssemî, (Kahire: es-Sahve li'n-neşr ve't-tevzî, 1431/2010), 99.

⁴¹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Abdurrahman İbn Madâ el-Kurtubî, *er-Red 'ale'n-nühât*, thk. M. İbrahim el-Bennâ, (Kahire: Darü'l-İ'tisâm, 1399/1979), 64.

Bu evrede Endülüs dilcilerinden son olarak İbn Usfûr el-İşbili'nin (ö. 669/1270) nahiv tanımına işaret edilmelidir. Nahve daha bilimsel bir tanım getiren İbn Usfûr'a göre nahiv; "Arap dili (kelam) üzerinde yapılan kapsamlı araştırmayla elde edilen ve bu dilin unsurlarına ilişkin hükümlere ulaştıran temel kurallar (külli kâideler) ilmidir."⁴²

Görüldüğü gibi VII. asra kadar yapılan nahiv tanımlarında genel olarak kelime ve cümle bilgisine vurgu yapılırken,⁴³ bu asırdan sonra nahiv tanımlarında vurgunun, yavaş yavaş mebnîlik ve mureblik üzerine kaydığı görülecektir.

1.2.3.2. VII-XIX. Asır Nahiv Tasavvuru

VII. asırla birlikte muhtemelen nahiv araştırmalarının mükemmel seviyesine ulaşmış olmasının bir sonucu olarak nahiv çalışmalarında şekilcilik öne çıkar ve nahiv tanımlarında mureblik ve mebnîlik vurgusu dikkati çeker. Nahiv tanımlarındaki bu eksen kayması, özellikle İbn Mu'tî (ö. 628/1231), İbnü'l-Hacib (ö. 646/1249), İbn Mâlik (ö. 672/1274), İbn Hişam (ö. 761/1360), İbn Akîl (ö. 769/1367) gibi VII. asır ve sonrası dil çalışmalarına yön veren dilcilerin etkisiyle oluşur ve mureblik-mebnîlik vurgusu modern dönemlere kadar nahiv tanımlarının en öne çıkarılan özelliği olarak devam eder.⁴⁴

IX. asra gelindiğinde Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413) *Ta'rifât*'ında karşımıza üç nahiv tanımıyla çıkacaktır: 1) Nahiv, mebnîlik, mureblik vs. yönlerden Arap dilinin cümle yapılarını bilmeye yarayan kurallar ilmidir. 2) Nahiv, i'lâl kurallarına göre kelime yapılarını bilmektir. 3) Nahiv, dilin doğru kullanımını yanlışından ayırt etmeye yarayan kuralları bilmektir.⁴⁵ Cürcânî'nin verdiği bu üç tanıma daha sonra Tehânevî (ö. 1158/1745) harmanlayarak içerik ve amaç bakımından nahvi; "doğruluk ve yanlışlık yönünden Arap cümle yapısını

⁴² İbn Usfûr, Ali b. Mümin, *el-Mukarrib*, thk. Ahmed Abdüssettar el-Cevârî-Abdullah el-Cebûrî,, (y.y. 1392-1972), 1:45.

⁴³ VII. asra kadar yapılan belli başlı nahiv tanımları için bkz. Ebû Hayyan el-Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi Kitâbi't-Teshîl*, thk. Hasan Hindâvî, Dimeşk: Darü'l-Kalem 1417/1996, 1:13-14.

⁴⁴ Bkz. Abdülvâris, *Fî ıslâhi'n-nahvi'l-'Arabî*, 7.

⁴⁵ Ali b. Muhammed es-Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, (Kahire: Darü'l-Fazile, 2004), 202.

ve cümlede yer alan lafızlarla ilgili hükümleri bildiren ilim”⁴⁶ şeklinde özetleyecektir.

IX. asır dilcilerinden Halid el-Ezherî (ö. 905/1500) yeni tasavvura göre nahvi; “mureblik ve mebnîlik yönünden kelime yapılarının hallerini öğreten kuralları bilmek”,⁴⁷ Abdullah el-Fâkihî (ö. 972/1565) de “mureblik ve mebnîlik yönünden kelimenin cümle içerisindeki durumunu bildiren kâideleri (usul) bilmek”⁴⁸ olarak tanımlar ki bu tanım, sonraki dönem nahiv araştırmalarında hâkim olacak ve modern dönemlere kadar da bu hâkimiyetini sürdürerek nahiv çalışmalarına yön verecektir. Nitekim nahvi; “Arap kelimelerinin tümevarım yöntemiyle incelenmesinden çıkarılan ve cümle yapısını (kelam) oluşturan öğelerini bilmeye yarayan kurallar” şeklinde tanımlayan Üşmûnî’ye (ö. 918/1513) muhaşşisi Sabbân (ö. 1206/1792) itiraz eder ve “Bu eskilerin nahiv tanımıdır. Bugün dilcilerin terminolojisinde nahiv, mureblik ve mebnîliğe tahsis edilmiştir.”⁴⁹ der. Böylece Sabbân, XIII. asır başlarında nahiv tanımlarının geldiği son noktayı özetlemiş olmaktadır.

Nahiv tanımlarının merkezine dar kapsamda mureblik ve mebnîliğin alınmasının Arap dili çalışmaları üzerinde bir takım olumsuz etkileri olmuştur. Bazı çağdaş dilcilerin zihninde yanlış bir nahiv imajı oluşmuş ve nahiv haksız ithamlara maruz bırakılmıştır. Nahiv araç olmaktan çıkıp amaç haline getirilmiş, dil öğretimi sosyal hayattan koparılarak tamamen teorik bir zeminle ele alınan kısır ve verimsiz bir uğraşıya dönüştürülmüştür. Bu hali İbn Haldûn (ö. 808/1406) asırlar öncesinden şöyle tasvir eder: “Arap dilini ilmen kuşatan nahivciler ve dil otoritelerinin pek çoğundan kardeşine ya da sevdiğine iki satır yazı veya

⁴⁶ Tehânevî, *Keşşâf*, 1:23.

⁴⁷ Halid b. Abdullah el-Ezherî, *Şerhu’t-Tasrih ‘ale’t-Tavdîh*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnû’s-Sûd, (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421/2000) 1:11-12.

⁴⁸ Abdullah b. Ahmed el-Fâkihî, *Şerhu Kitabi’l-Hudûd fi’n-nahvi*, thk. Ramazan Ahmed ed-Demîrî, 2. Baskı (Kahire: Mektebetü’l-Vehbe, 1414/1993), 52-53.

⁴⁹ Muhammed b. Ali es-Sabbân el-Mısırî, *Hâşiyetü’s-Sabbân ‘alâ Şerhi’l-Üşmûnî ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik ve me’ahü Şerhu’s-Şevâhid li’l-‘Aynî*, thk. Taha Abdürreâûf Sa’d, el-Kahire: Mektebetü’t-tevfikiyye, ts., 1:48-49

bir şikâyet dilekçesi yahut maksatlarından herhangi bir maksadını yazması istense, düzgün yazamaz ve pek çok hata yapar.”⁵⁰

2. Birgivî’de Nahiv Tasavvuru

İmam Birgivî’nin başta *Avâmil*’i ve bir tür onun şerhi niteliğinde olan *İzhârü’l-esrâr*’ı olmak üzere nahiv alanındaki telifleriyle Arapçanın öğretiminde büyük hizmetler ifa ettiği kuşkusuzdur.⁵¹ Sağlam tertipleri, veciz içerikleri ve dinî-terbiyevî muhtevalarıyla örnek cümleleri, bu iki esere büyük itibar kazandırmıştır. Şüphesiz bu eserlerin bu derece ilgi görmesinde Birgivî’nin güçlü şahsiyetinin de önemli bir payı olmuştur.⁵²

Birgivî’nin özellikle Arap dili gramerine dair kaleme aldığı bir diğer önemli eseri de *İmtihânü’l-ezkiyâ*’sıdır. Bu sonuncusu İbnü’l-Hâcib’in *el-Kâfiye*’sinin Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) tarafından yapılan *Lübbü’l-elbâb fî ‘ilmi’l-i’râb* adlı muhtasarının şerhidir.

Bu bölümde Birgivî’nin Arapça kaleme aldığı nahve dair bu eserleri üzerinden onun nahiv tasavvuruna dair bir fikir oluşturmaya çalışacağız.

Birgivî’nin *Avâmil*’i Osmanlı medreselerinde ilk düzeyde en çok tercih edilip okutulan muhtasar nahiv kitaplarından biridir. Eserini âmil, bir anlamda irâb teorisi üzerine kuran Birgivî, mukaddimesinde, irâb meselesinin kavranabilmesi için, yüz meselenin bilinmesi gerektiğine dikkat çekmiştir⁵³ ki bu veciz ifadesiyle Birgivî esasen bir nahiv tasavvuru ortaya koymaktadır. Ona göre nahiv esasen irâb teorisi üzerine kurulup şekillenmiştir. Nahvin merkezinde irâb olgusu vardır. Nitekim *Avâmil* şârihleri onun bu ifadesini izah ederken verdikleri nahiv tanımı bu tasavvuru doğrular niteliktedir. Derler ki: “Nahiv, kelime sonlarının durumlarının mureblik ve mebnilik yönünden bilinmesini sağlayan

⁵⁰ İbn Haldûn, Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, (Dimeşk: Darü Ya’rub, 1425/2004) 2:385. Ayrıca bkz. Abdülvâris, *Fî ıslâhi’n-nahvi’l-‘Arabî*, 7.

⁵¹ Birgivî’nin Arap diline dair eserleri hakkında bkz. Yenen, Halit, *İmam Birgivî’nin Avâmil ve İzhârü’l-Esrâr’ının İncelenmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Türkiye Cumhuriyeti Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Adana 2010, 22-24.

⁵² Bkz. Emrullah Yüksel, “Birgivî”, *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı 1992), 6:193.

⁵³ Muhammed b. Pir Ali Birgivî, *Avâmil*, (İstanbul: Matba-i Amire 1317), 2.

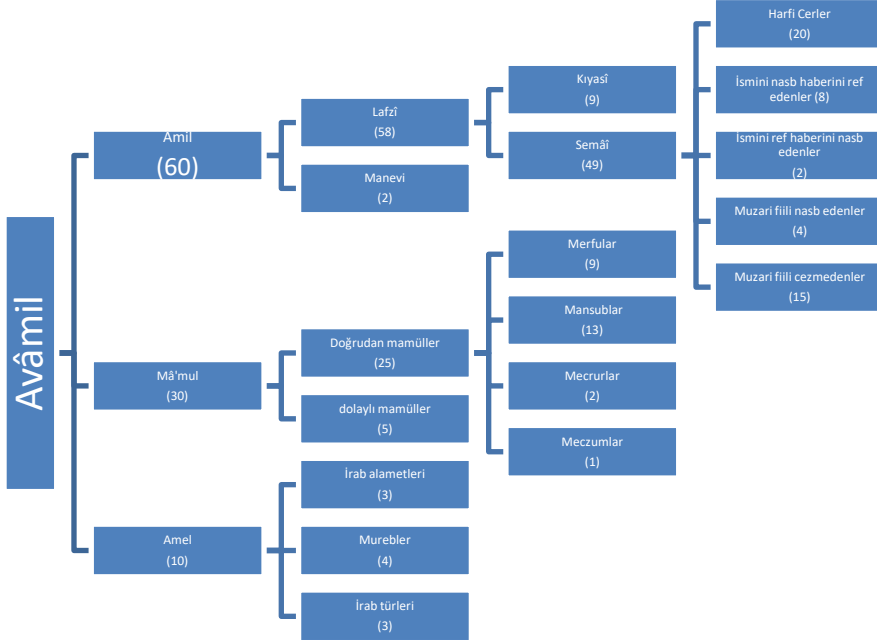
ilimdir.”⁵⁴ Hatta *Avâmil* şârihlerinden Kuşadalı Ahmed Efendi (ö. 1116/1704’ten sonra), nahiv ilmine irâb ilmi dendiğini de hatırlatır.⁵⁵

Bu tasavvurun bir yansıması olarak eserini irâb olgusunun saç ayağını oluşturan amil, mamul ve amel ana başlıklarıyla detaylandıran Birgivî, sözünü ettiği yüz meseleyi irâb teorisindeki fonksiyonlarına göre üç bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde, kelimelerin belirli bir irâb üzere olmasını gerekli kılan amilleri (60); ikinci bölümde bu amillerin etkilediği unsurları yani mamulleri (30); üçüncü bölümde de amillerin mamuller üzerindeki etkisini ifade eden irâb meselesini incelemiştir (10). Eserin içeriğini daha net görebilmek için aşağıdaki şemaya bakalım⁵⁶:

⁵⁴ Örnek olarak bkz. Kuşadalı Ahmed Efendi, *Şerhu Avâmil*, (İstanbul: Matba-i Amire 1289), 4. Davud el-Karsî, Kuşadalı’nın tanımına “cümlelerin manası” cihetini de eklemiştir. Bkz. Yılmaz Özdemir, *Davud el-Karsî, Hayatı, Eserleri ve Şerhu’l-Avâmil’l-cedid Adlı Eseri* (Edisyon Kritiği), Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ün. SBE, İstanbul 1998, 14 (tahkik kısmı).

⁵⁵ Bkz. Kuşadalı, *Şerhu Avâmil*, 4.

⁵⁶ *Avâmil*’in başlıklar halinde daha detaylı içeriği için bkz. Mücahit Küçüksarı, “Dil Öğretimindeki Metodoloji ve Yaklaşım Farklılıkları Bakımından İbn Âcurrüm’un el-Mukaddimetü’l-Âcurrümiyye’si ve Birgivî’nin el-‘Avâmil’i Üzerine Bir İnceleme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59:1 (2018), 221-250.



Birgivî'nin *Avâmil*'inin bir tür şerhi sayılan *İzhâr*'ı da biraz genişletilmiş olarak aynı muhteva ve sisteme sahiptir. İki eser arasında tertip ve üslup bakımından muhtasar/şerh ilişkisi dışında bariz bir farklılık görünmemektedir.⁵⁷ Bu böyle olmakla beraber Birgivî *İzhâr*'da nahiv kavramlarını açıklamıştır. Bu çerçevede amil kavramını izah ederken, amil-irab ilişkisine dair açıklamalar yapmıştır. Buna göre amil; "Bir vasıtayla kelimenin sonunun belli bir irab üzere olmasını gerektiren unsurdur."⁵⁸ Yani amil etken faktör, irab ise ilgili amile göre cümle unsurlarının sonlarının belli şekilde okunmasını ifade etmektedir. Tanımda kastedilen vasıta ise faillik, mefullük veya izafet terkibi gibi öğelerin cümle içindeki fonksiyonlarıyla ilgili manevî hallerdir. Yani amil cümlelerin farklı unsurları üzerinde fonksiyonlarına göre birden fazla etki yapabilmektedir. Mesela, ضَرَبَ زَيْدٌ غُلَامَ عَمْرٍو (Zeyd, Amr'ın uşağını

⁵⁷ İçerik ve üslup bakımından *Avâmil* ile *İzhâr*'ın detaylı karşılaştırması için bkz. Yenen, a.g.t.

⁵⁸ Bkz. Muhammed b. Pir Ali Birgivî, *İzhâr*, (İstanbul: Asır Matbaası, 1325), 2.

dövdü) cümlesinde ضَرَبَ fiili زَيْد ismini ref ederken, غُلَام ismini nasb etmiştir. Çünkü زَيْد (Zeyd) cümle faili, غُلَام (uşak) ise mefulü konumundadır.⁵⁹ Cümle öğelerinin mana ya da fonksiyonlarını belirginleştiren işaretlere irab alametleri denmiştir. Gerçekte kelamın manasının doğru anlaşılması için bu işaretlerin cümle öğeleri üzerinde görünmesi şart mıdır? Yoksa bu, söz dizimi veya faillik, mefullük, izafet terkibi gibi haller vasıtasıyla veyahut mütekellimin kastıyla da belirlenebilir mi?

Bazı yeni araştırmalarda dildeki amil teorisinin alternatifinin bugün fonksiyon fikri olabileceği ileri sürülmektedir.⁶⁰ Yani, kelimelerin cümledeki fonksiyonları bağlamlarına göre değişiklik arz edebilir. Harf, hareke ve tertip/sözdizimi gibi lafzî veya manevî semboller bu fonksiyonları işaret eder. Bu yaklaşıma göre sözcüklerin cümle içindeki fonksiyonları temelde iki yolla tespit edilebilir: Biri kelimenin yapısı (formu) ve çekim kalıpları, diğeri de cümledeki yeridir. Mazi sıygasıyla gelen bir fiil ona göre bir vazife/fonksiyon icra ederken, muzari sıygasıyla gelen bir fiil de ona göre bir vazife icra eder. Yine kelime cümlede fail ve mübtada ise tertibi ona göredir. Meful ya da haber ise ona göredir. Bu nedenle bazı çağdaş araştırmacılar Arap nahvindeki amil fikrini, cümle öğelerinin fonksiyonları üzerindeki ihtilaf kültürüne bağlarlar.⁶¹

Birgîvî, bu tartışmanın farkında olmalı ki amilin etkisini kastedilen anlamla da irtibatlandırmıştır. Bunlardan fail, meful vs. olma durumuna “vasıta” demiştir. Amil ancak bu vasıta ile kelimenin sonunda irab icra edebilmektedir. İrab esasen isimlerin bir özelliğidir. İsimlerde irabı gerektiren durum ise cümle içerisindeki konumlarına göre birden fazla anlamı taşıyabilmeleridir. Yani fail olması halinde farklı bir anlam, meful olması halinde farklı bir anlam ifade edebilmesidir. İşte Birgîvî’ye göre

⁵⁹ Bkz. Birgîvî, *İzhâr*, 2-3.

⁶⁰ Modern dil ekollerinden De Saussure (Cenevre Okulu) geleneğinden gelen Prag dil okulu, dilin özellikle fonksiyonel özelliği üzerinde durur. Bkz. Abdülaziz b. İbrahim el-Usaylî, “en-Nazariyyâtü’l-lügaviyyetü ve’n-nefsiyyetü ve ta’limü’l-lügati’l-Arabiyye”, *Mecelletü Camiati’l-İmam Muhammed b. Suûd*, 22 (Rebiülâhîr 1419), 313-413, 325.

⁶¹ Muhammed Âd, *Usûlû’n-nahvi’l-Arabî fî nazari’n-nühât ve re’yi İbn Madâ ve dav’i’l-lüğati’l-hadis*, (Kahire: Alemü’l-Kütüb, 1410/1989), 226.

isimlerdeki bu gizli manaları ortaya çıkaran etken amildir⁶². O nedenle irabı; “amilin etkisiyle mureb kelimenin sonunda değişikliğe yol açan durum (şey)” olarak tanımlar.⁶³

Fiillerde ise isimlerin tersine tek bir mana söz konusu olduğundan asıl olan mebniliktir; irab alametlerine ihtiyacı yoktur. Dilciler bundan muzari fiili istisna etmişlerdir. Onun mureb olmasını gerektiren vasıta ise çeşitli yönlerden isme müşabehetidir. Birgivî de bu konuda dilcilerin görüşlerini özetlemiştir.⁶⁴

Birgivî nahiv tasavvurunu *İmtihânü'l-ezkiyâ* adıyla bilinen, *Lübbü'l-elbâb fî 'ilmi'l-i'râb* şerhinde daha net ortaya koymuştur. Eser, VII. asır Mısır dilcilerinden İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Kâfiye*'sinin Kadı Beyzâvî tarafından yazılmış bir muhtasarı olan *Lübbü'l-elbâb fî 'ilmi'l-i'râb* üzerine yapılmış bir şerhtir. Şerhte asıl kitap olan *el-Kâfiye*'nin tertip ve düzeni aynen korunmuştur. İbnü'l-Hacib *el-Kâfiye*'sinde her ne kadar bir nahiv tanımı yapmamış olsa da eserinin tertip ve düzeni onun nahiv tasavvurunu bir şekilde yansıtmaktadır. İbnü'l-Hacib'in nahiv tasavvurunun merkezinde, dil çalışmaları yönünden yaşadığı tarihsel evrenin bir özelliği olarak irab olgusu bulunduğu kuşku yoktur. Eserde irab vurgusunun öne çıkmasından olmalı ki Beyzavî muhtasarının başlığında bu olguya dikkati çekerek irabı adeta nahivle özdeşleştirircesine ... fî 'ilmi'l-i'râb ifadesini kullanmıştır.

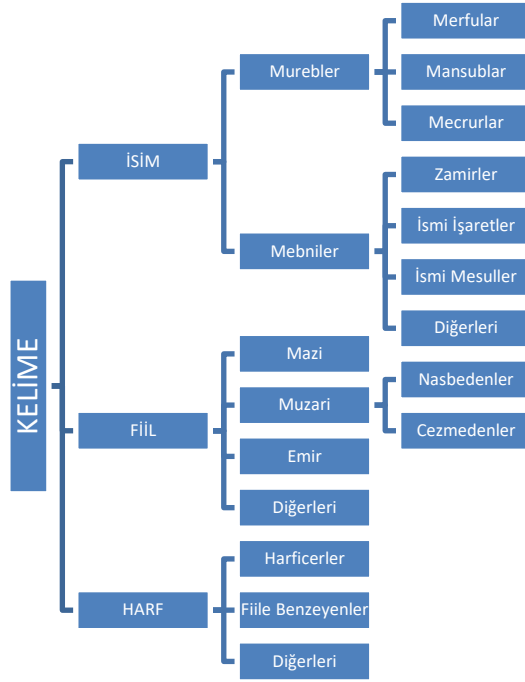
el-Kâfiye'nin kelime tanım ve türlerine işaret edildikten sonra genel tasnifine bakıldığında şöyle bir şemayla karşılaşıyoruz⁶⁵.

⁶² Bkz. Birgivî, *İzhâr*, 3.

⁶³ Bkz. Birgivî, *İzhâr*, 25.

⁶⁴ Bkz. Birgivî, *İzhâr*, 3, 13.

⁶⁵ *el-Kâfiye*'nin tertip ve düzeni için bkz. İbnü'l-Hacib Cemalüddin Osman b. Ömer, *el-Kâfiye ve 'ş-Şâfiye fî ilmeyi't-tasrif ve 'l-hattı*, thk. Salih Abdülazim eş-Şâir, (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1431/2010).



Şekil 2

Ana Hatlarıyla el-Kâfiye'nin İçeriği

Nahiv konularına kelime, irab ve gayr-i munsarifleri izahla başlayan İbnü'l-Hâcib, ardından kelime türlerinin ilki olan ismi, murebler ve mebniler şeklinde iki ana kısma ayırarak detaylandırır. Kavram olarak İbnü'l-Hacib'e göre mureb; "başına gelen amillerin değişmesine bağlı olarak sonu değişen isimdir." Buna göre irab, kendisine arız olan manaları ayırt etmek üzere amil etkisiyle mureb ismin sonunun değişmesi; amil de irabı gerektiren mananın kendisine bağlı olarak gerçekleştiği faktördür.⁶⁶

Birgivî'nin de nahiv felsefesinde mureblik ve mebnîliğin ön plana çıkmaya başladığı ilk eserlerden olan *el-Kâfiye*'deki nahiv tasavvurunun etkisinde kaldığı söylenebilir. Bu etki hem *Lübbü'l-elbâb* şerhindeki nahiv tanımlarında hem de *Avâmil* ve *İzhâr*'ının tertip ve içeriğinde görülebilmektedir.

⁶⁶ Bkz. İbnü'l-Hacib, *el-Kâfiye*, 11.

Yukarıda içeriğine işaret edilen *Avâmil*'in tertibiyle İbnü'l-Hacib'in *el-Kâfiye*'sindeki tertip karşılaştırılırsa, *Avâmil*'in genel hatlarıyla *el-Kâfiye*'nin murebeler başlığının merfular, mansublar ve mecrurlar şeklinde devam eden alt başlıkları ile muzari fiilin nasb edenler ve cezmedenler alt başlıklarının amil, mamul ve amel şeklindeki açılımı olduğu söylenebilir. Bununla beraber belirtilmelidir ki Birgivî'nin *Avâmil*'inin amil/irab teorisini bütün boyutlarıyla muhtasar bir biçimde ele alan sistematikle, İbnü'l-Hacib'in isim, fiil ve harf sitemi üzerine kurgulanan ve fakat araya sokuşturulan konularla dağınık bir görüntü veren *el-Kâfiye*'sinden bariz bir üstünlüğe sahip olduğu açıktır. Ayrıca *el-Kâfiye*'de irab bahisleri ayrı bir başlık altında ayrıntılı biçimde işlenmemiştir.

Birgivî *Avâmil* ve *İzhâr*'da her ne kadar mebniler bahsini İbnü'l-Hacib gibi ayrı bir başlık altında ayrıntılı biçimde incelemese de ona göre de nahiv; “cümleyi oluşturan kelimenin durumunu mureblik ve mebnîlik yönünden araştırmaktır.”⁶⁷ Nahvi, esasen cümle ve kelime yapılarında (terkid) mureblik ve mebnîlik bakımından meydana gelen değişiklikleri inceleyen bir disiplin olarak gören⁶⁸ Birgivî'nin bu nahiv tasavvuru, yukarıda nahiv kavramının serencamıyla ilgili olarak nahiv tasavvurunda mureblik ve mebnîlik olgusunun öne çıkarıldığı tarihsel evrenin (VII-XIX. asırlar arası) özelliğiyle de uyumaktadır.

3. Modern Dönem Nahiv Tasavvuru

Fransızların Mısır'ı işgaliyle (1798) başlayan modern dönemde, her alanda olduğu gibi dil araştırmalarında da modernleşmenin etkileri görülür. Modern Arap dilcileri, bir taraftan Arap nahvinde reformist ve yenilikçi düşünceleri gündeme getirip tartışırken, bir taraftan da nahvin gelecek nesillere ve yabancılara öğretimini kolaylaştıracak daha sade yol ve yöntemler arayışına girmişlerdir. Öğretim amacıyla nahvi kolaylaştırma yönünde Rifâa et-Tahtavî'nin (1801-1873) *et-Tuhfetü'l-mektebiyye li takrîbi'l-lügati'l-'Arabiyye*'si (Kahire 1286/1869) ilk örnektir. Bunu Hıfni Nâsıf (1855-1919) ve arkadaşlarının *Kavâidü'l-lügati'l-'Arabiyye*'si, Ali Cârîm (1881-1949) ve Mustafa Emin'in (1914-1997) *en-Nahvü'l-Vâdih*'ı ve İbrahim Mustafa'nın (1888-1962) *İhyâü'n-*

⁶⁷ Bkz. Ali el-Birgivî, *Şerhu Lübbü'l-elbâb fî ilmi'l-i'râb* (thk. Hamdi el-Cibâlî), (Filistin: Nablus 1417/1997), 48.

⁶⁸ Birgivî, *Şerhu Lübbü'l-elbâb*, 347.

nahv'i (Kahire 1937) takip etmiştir. Bu çalışmalar modern dönemde Arap nahvini kolaylaştırmayı hedefleyen ilk denemelerdir.⁶⁹

İbrahim Mustafa'nın *İhyâü'n-nahv*'i ise modern dönemde klasik nahvi kritik eden ilk eseridir.⁷⁰ Eser, VI. asır Endülüs dircisi İbn Madâ el-Kurtubî'nin *er-Red 'ale'n-Nuhât*'ının henüz neşredilmediği bir dönemde âmil teorisini kaldırmayı teklif eden cesur bir adımdı. Yeni bir yöntemle klasik nahvi ağır yükünden kurtarıp Arap dilini, öğrencilerin rahat anlayabileceği kolay bir üsluba kavuşturmayı hedefleyen müellif, amil kuramının nahiv ilminin içeriğinden çıkarılması çağrısı yapar, irab alâmetlerini de yeni bir yorumla ele alır. Ancak devrim niteliğindeki bu yenilikçi görüşleri başta bir ilgi uyandırmış olsa da sonradan pek rağbet görmemiştir.⁷¹

Daha sonra İbrahim Enis (1906-1977) modern dil kuramlarının da etkisiyle klasik nahvi yeniden gözden geçirir ve kadim dircilerin müsellemtan gördüğü isim, fiil ve harf taksimini, isim, zamir, fiil ve edat olarak dörde çıkarması gibi nahivde bazı yenilikler önerir.⁷²

İbn Madâ el-Kurtubî'nin *er-Red 'ale'n-nuhât*'ını neşreden Şevki Dayf (1910-2005), İbn Madâ'da gördüğü tenkitçi yaklaşımın heyecanıyla Arap nahvinde gördüğü zorlukları kaldırıp, onu, yılların sırtına vurduğu kamburundan kurtarmak için asırlar öncesinden Endülüs'den yükselen bu sese kulak verilmesini ister, buradan hareketle yeni bir nahiv teklifi yapar.⁷³ Bu çerçevede; a) Nahvin benzeşen konularını aynı başlık altına alır. b) Cümlelerle takdirî irabların nahiv ilminden çıkarılmasını teklif eder. c) Telaffuz yönünden bir yarar sağlamayan irab konularının nahivden çıkarılmasını önerir. d) Nahiv ilminde amil düşüncesini

⁶⁹ Bkz. Abduh er-Racihi, *Dürûs fi'l-mezâhibi'n-nahviyye*, (Mısır: Darü'l-Marifeti'l-Camiyye 1992), 219-220.

⁷⁰ Bkz. Abdurrahman Muhammed Eyyûb, *Dirâsat nakdiyye fi'n-nahvi'l-'Arabî*, (Kuveyt: Müessesetü's-Sabah, 1957). Önsöz, 1. Nolu dipnot.

⁷¹ Bkz. *İbrahim Enis ve'd-dersü'l-lüğavî*, (İsdârâtü Mecme'i'l-luğati'l-'Arabiyye, Kahire 1999) 202-223, 7:2 (Panel, Arap Dili Kurumu Toplantı Salonu 4 Aralık 1999).

⁷² Bkz. *İbrahim Enis ve'd-dersü'l-lüğavî*, 7:10.

⁷³ Bkz. İbn Madâ Ebû Ca'fer Ahmed b. Abdurrahman el-Kurtubî, *er-Red 'ale'n-nühât*, thk. Şevki Dayf, 2. Baskı (Kahire: Darü'l-Mearif, 1982), Muhakkikin Girişi, 47.

külliyen kaldırıp, kelimelerin cümle içerisindeki durumları ve fonksiyonlarına göre yeni bir tasnif teklif eder.⁷⁴

Modern dönemde yapılan nahiv araştırmalarında mureblik ve mebnîliğin nahvin merkezi konusu olmaktan çıkarılıp ilk dönemlerde olduğu gibi fonksiyonel ve amaç esaslı bir nahiv teorisi üzerinde yoğunlaşıldığı görülür. Bununla öğrenciye, Arap dili üsluplarına göre Arapça cümle yapılarını kullanma ve bu dille düşüncelerini düzgün ifade etme becerisi kazandırmak amaçlanmıştır.⁷⁵

Bu dönemde dilin uygulamaya dönük fonksiyonu ve amacını merkeze alan nahiv tanımlarından biri Rifâa et-Tahtâvî'ye aittir. Tahtâvî nahvi; “yazma ve okuma becerileri yönünden Arap dili(kullanımı)ni düzeltmeyi amaçlayan bir ilim” diye tanımlarken,⁷⁶ İbrahim Mustafa da nahiv kavramının irabla sınırlandırılmasını eleştirir, bunun dil çalışmalarının alanını daralttığını belirterek nahvi kısaca “cümle kurma yasaları” olarak tanımlar. Nahvin amacını da cümlelerin amaçlanan manayı ifa edebilmesi için kelimenin ve yan cümlecüğün olması gerektiği konumu açıklamak olarak belirler.⁷⁷ Buna yakın bir tanımı da Hıfni Nâsif ve arkadaşlarının *Kavâidü'l-lüğati'l-'Arabîyye*'sinde görüyoruz: Nahiv, Arapça kelimelerin tek tek ve cümle içindeki yapıları ve durumlarını öğreten kurallardır.⁷⁸ Arap dilcilerinin ortak bir nahiv tanımı geliştiremediklerini ifade eden Emil Bedî' de modern dil tanımlarıyla karşılaştırdığı nahvi kısaca “Cümle kurma kanunu” olarak tanımlar.⁷⁹

Sonuç

Nahiv kavramının tarihsel gelişimi çerçevesinde Birgivî'nin nahiv tasavvuruna dair yapmış olduğumuz bu araştırmayla görülmüştür ki;

⁷⁴ İbn Madâ, *Red* (1982), İkinci Baskının Önsözü, 4. Daha geniş bilgi için bkz. a.e., 46 vd.

⁷⁵ Abdülvâris, a.g.e., 7.

⁷⁶ Rifâa et-Tahtâvî, *et-Tuhfetü'l-mektebiyye li takrîbi'l-'Arabîyye*, (Kahire 1286/1869), 3.

⁷⁷ İbrahim Mustafa, *İhyâü'n-nahv*, (Kahire: Müessesetü Hindâvî), 2014, 17.

⁷⁸ Bkz. Hıfni Nâsif v.dğr., *Kavâidü'l-lüğati'l-'Arabîyye*, nşr. Muhammed Muhyiddin Ahmed Mahmud, (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1429/2008), 6.

⁷⁹ Emil Bedî' Yakub, *Mevsû'atü'n-nahv ve's-sarf ve'l-i'râb*, (Beyrut: Darü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1988), 672-673.

Nahiv ilminin ortaya çıkışını hazırlayan sebeplerin başında fasih Arapçayla ilgili yanlış kullanımlar ve Kur’ân kıraatinde görülen hatalı okumalar gelmektedir.

Bugün Arap dili gramerini ifade etmek üzere seçilen “nahiv” terimin günlük dilde kullanımı Câhiliye dönemine kadar eskilere gitmektedir. Ancak gerek Câhiliye döneminde, gerekse İslamî ilk dönemlerde, özellikle fesahat sahibi edip ve hatiplerde belli kurallara göre işleyen bir nahiv/dilbilgisi tasavvuru bulunduğu söylenebilse bile bugünkü Dil Bilgisi kavramına karşılık gelen bir nahiv tabirinden bahsetmek mümkün gözükmemektedir. İlk dönemlerde *nahv* yerine özellikle *Arabiyye* tabiri kullanılmıştır.

Nahv kelimesinin terim anlamına yakın bir manada kullanımı ise İbn Ebû İshak el-Hadramî ile birlikte başlamıştır. Zamanla hem sözlük hem de terim anlamıyla kullanımı yaygınlaşan *nahv* kelimesi, Halil b. Ahmed’in *Kitâbü’l-‘Ayn*’ına bilimsel içeriğiyle girmiş, bir sonraki nesil dilcilerinden Kisâî ve Halef el-Ahmer tarafından da yöntem ve amaç esaslı tanımları yapılmıştır. Sibeveyhi’nin *el-Kitâb*’ında nahivcilerden bahsedilse bile bir nahiv tanımı yapılmamıştır.

Sonraki dönem dilcilerinden İbnü’s-Serrâc’ın nahiv tanımında bu ilmin kurucuları ve yöntemine dikkati çekmesine karşın, Zeccâcî beyan anlamında *i’râb*’ı nahve eşdeğer gören bir yaklaşım sergilemiştir. Daha sonra Rummânî nahiv tanımının merkezine amacı alırken, Ebû Ali el-Fârîsî buna bilgi boyutunu katarak; “Nahiv, Arap dilinin tümevarım (istikrâ) yöntemiyle incelenmesinden elde edilen kuralların bilinmesidir” demiştir. Öğrencisi İbn Cinnî’nin nahiv tanımındaki veri toplama yöntemini işaret eden; “Arap dili kullanımlarını izleme” ifadesi ise önemlidir.

Klasik dönem nahiv tanımlarında genel olarak yöntem ve muhtelif yönleriyle kelime ve cümle bilgisine vurgu yapılırken, yedinci asırdan sonra bunun yerini yavaş yavaş mureblik ve mebnîlik vurgusu almaya başlamıştır. Özellikle Fâkihî’nin (ö. 972/1565); “mureblik ve mebnîlik yönünden kelimenin cümle içerisindeki durumunu bildiren kaideleri (usul) bilmek” diye özetlediği irâb eksenli nahiv tanımı, modern döneme kadar nahiv araştırmalarında tartışmasız egemenliğini devam ettirmiştir. Onuncu asır dilcilerinden olan Birgivî de genel olarak dönemin dil çalışmalarının baskın özelliğini yansıtan bu nahiv tasavvurunun

etkisinden kurtulamamıştır. Birgivî'deki bu etki, Arap diline dair kaleme aldığı *Avâmil*, *İzhâr* ve *İmtihânü'l-ezkiyâ* isimli eserlerinin tertip ve içeriğinde açıkça görülmektedir.

Bu bağlamda Endülüs dilcilerinden İbnü't-Tarâve'nin ve İbn Rüşd'ün dikkati çektiği nahvin tesdîdü'z-zinh (zihni eğitime) fonksiyonu önemlidir ve amaç esaslı bu yaklaşımdan özellikle dil öğretimi faaliyetlerinden yararlanılabilir.

Yine nahvi cümle bilgisi ve cümlelerin unsurları arasındaki mana ilişkisini inceleyen bir disiplin olarak değerlendiren dilbilimcilerden Abdülkâhir el-Cürçânî'nin yaklaşımı da önemlidir. Onun nahve bîçtiği bu rol, çağdaş dilcilerden Temmâm Hasan tarafından Arap dili araştırmalarının geldiği en ileri aşama/zirve olarak değerlendirilmiştir.

Arap dili gramercilerinin ilk dönemlerde yaptıkları nahiv tanımlarında genel bir yaklaşım olarak amaç ve yöntem vurgusu dikkati çekerken, özellikle yedinci asırdan sonra mureblik ve mebnîlik vurgusu öne çıkmıştır. Yine bazı tanımlara göre istikra yöntemiyle elde edilen küllî kaidelerin bizzat kendileri nahiv iken, diğer bazı tanımlara göre nahiv bu kaideleri bilmek ya da bunları kullanma becerisi kazanmaktır. Modern dönemde ise yeni dilbilim teorilerinin de etkisiyle nahiv çalışmalarında amaç ve fonksiyon fikri ön plana çıkmıştır. Bu dönemde kaleme alınan nahiv eserlerinde mureblik ve mebnîliğin nahvin merkezi konusu olmaktan çıkarılıp ilk dönemlerde olduğu gibi nahvin fonksiyonu ve amacı üzerine yoğunlaşmıştır. Bununla öğrenciye, Arapların dil geleneği üsluplarına göre Arapça cümle yapılarını kullanma ve bu dille düşüncelerini düzgün ifade etme becerisi kazandırılmak amaçlanmıştır. Bu dönemde nahiv en kısa ifadesiyle “cümle kurma yasaları” olarak tanımlanmıştır.

Özellikle V. ve VI. asır dilbilimcilerince dile getirilen amaç ve fayda esaslı nahiv tasavvuru üzerine son dönemlerde yapılan değerli araştırmalara rağmen nahiv çalışmaları üzerindeki irab baskısının makul düzeye çekilerek nahvin daha fonksiyonel hale getirebilmesi için daha fazla araştırma ve çalışmaya ihtiyaç duyulduğu açıktır.

Kuşkusuz cümleyi oluşturan sözcüklerin gerçek anlamları söz dizimine göre berraklaştığı gibi bu konuda sözcüklerin cümle içerisindeki ilişkilerine delalet eden ve dili kullanıcıları arasında müşterek iletişim aracı haline getiren ortak akla nakşedilmiş kelime yapıları ve

çekimlerinin de rolü inkâr edilemez. O nedenle filolojik yorumlar, muhakkak dilin yapısal ve fonksiyonel özellikleri üzerine temellendirilmelidir. Zira dil bir sistemdir ve bu sistemin her bir ünitesi kendisine biçilen rolü icra eder. Dilbilgisi (nahiv/gramer) de bu ünitelerin yapıları ve fonksiyonlarını inceleyen bir disiplinden başkası değildir. Özellikle yabancılara dil öğretiminde nahvin gerek klasik dönemde ve gerekse modern dönemde amaç, yöntem ve içerik bakımından sosyal bir olgu olarak dilin ehlince kullanımına, fonksiyonuna ve bunun için gerekli olan zihnî eğitime dikkati çeken tanımların öne çıkarılması önemlidir.

KAYNAKÇA

Abduh er-Racihî. *Dürûs fî'l-mezâhibi'n-nahviyye*. Mısır: Darü'l-Marifeti'l-Camiyye, 1992.

Abdullah b. Ahmed el-Fâkihî. *Şerhu Kitabi'l-Hudûd fî'n-nahvi*. thk. Ramazan Ahmed ed-Demîrî. 2. Baskı Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1414/1993.

Abdurrahman Muhammed Eyyûb. *Dirâsat nakdiyye fî'n-nahvi'l-'Arabî*. Kuveyt: Müessesetü's-Sabah, 1957.

Abdülvâris Mebrûk Said. *Fî ıslahi'n-nahvi'l-'Arabî; dirâse nakdiye*. Kuveyt: Darü'l-Kalem, 1406/1985.

Benli, Ali. “Sîbeveyhî'nin el-Kitâb'ı Çerçevesinde Arap Dilbiliminin Başlangıç Safhası”. *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*. (Sempozyum 1-2 Mayıs İstanbul 2009). Ed. Sami Erdem İstanbul 2009.

Birgivî, Ali el-Birgivî. *Şerhu Lübbü'l-elbâb fî ilmi'l-i'râb* thk. Hamdi el-Cibâlî . Filistin: Nablus 1417/1997.

-----, *Avâmil*. İstanbul: Matba-i Amire 1317.

-----, *İzhâr*. İstanbul: Asır Matbaası. 1325 . 2.

Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid Şerif el-Cürcânî. *Mu'cemü't-Ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Darü'l-Fazile, 2004.

Cürcânî, Ebû Bekir Abdülkahir el-Cürcânî. *Delâilü'l-İ'câz*. nşr. Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetü'l-Hancî. 1984.

Durmuş, İsmail. “Nahiv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi DİA*, İstanbul 2006. 32:300-306.

Ebû Ali el-Fârisî. *et-Tekmile*. thk. Kazım Bahr el-Merucân. 2. Baskı Beyrut: Alemü'l-Kütüb. 1419/1999 . 181.

Ebû Bekr İbnü's-Serrâc Muhammed b. Sehl. *el-Usûl fî'n-nahv*. thk. Abdü'l-Hüseyn el-Fetelî. 3. Baskı Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996. 1-4.

Ebû Hayyan el-Endelûsî. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi Kitâbi't-Teshîl*. thk. Hasan Hindâvî. Dimeşk: Darü'l-Kalem, 1417/1996. 1-12.

Ebü'l-Hasan Ali b. İsa er-Rümmânî. *Risâletü'l-hudûd*. thk. İbrahim es-Sâmerrâî. Amman: Dârü'l-Fikr. ts.

Ebü'l-Kasım Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî. *el-Îzâh fî ileli'n-nahv*. thk. Mâzin el-Mubarek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis. 1402/1982.

Ebü't-Tayyib Abdülvahid b. Ali el-Lügavî. *Merâtibü'n-nahviyyîn*, thk. Ebü'l-Fazl Muhammed İbrahim. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1375/1955.

Emil Bedî' Yakub. *Mevsû'atü'n-nahv ve's-sarf ve'l-i'râb*. Beyrut: Darü'l-İlm li'l-Melâyîn. 1988.

Ezherî, Halid b. Abdullah el-Ezherî. *Şerhu't-Tasrih 'ale't-Tavdih*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000. 1-2.

Halef el-Ahmer b. Hayyan el-Basrî. *Mukaddime fî'n-nahv*. nşr. İzzeddin et-Tennûhî. Dimeşk: Vezâretü's-Sekâfeti ve'l-İrşâdî'l-Kavmî, 1381/1961.

Halil b. Ahmed el-Ferâhidî. *Kitâbü'l-'Ayn müretteben 'alâ hurûfi'l-mu'cem*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1424/2003 . "nhv" md.. 4: 201.

Hıfî Nâsif v.dğr.. *Kavâidü'l-lügati'l-'Arabiyye*. nşr. Muhammed Muhyiddin Ahmed Mahmud. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1429/2008.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccar. Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1371/1952. 1-3.

İbn Haldûn, Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. Dimeşk: Darü Ya'rub, 1425/2004. 1-2

İbn Hazm. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî. *Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî; et-Takrîb li haddi'l-mantık*. thk. İhsan Abbas. Kahire: Mektebetü'l-Hancî 1373/1954.

-----, *Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî; Merâtibü'l-'ulûm*. thk. İhsan Abbas. . Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1373/1954.

İbn Madâ, Ebû Ca'fer Ahmed b. Abdurrahman el-Kurtubî. *er-Red 'ale'n-nühât*. thk. Şevki Dayf. 2. Baskı Kahire: Darü'l-Mearif. 1982.

----- *er-Red 'ale'n-nühât*. thk. M. İbrahim el-Bennâ. Kahire: Darü'l-İ'tisâm, 1399/1979.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır 2010. 1-15.

İbn Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshak. *Kitâbü'l-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. Tahran, 1391/1971.

İbn Rüşd. Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *ed-Darûrî fî sinâ'ati'n-nahv*. thk. Mansur Ali Abdüssemî. Kahire: es-Sahve li'n-neşr ve't-tevzî, 1431/2010.

İbn Sellam, Ebû Abdullah Muhammed b. Sellâm el-Cümeî. *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ*, nşr. Mahmûd Muhammed Şakir. Cidde: Dârü'l-Medenî, 1974.

İbn Usfûr. Ali b. Mümin. *el-Mukarrib*. thk. Ahmed Abdüssettar el-Cevârî-Abdullah el-Cebûrî.. y.y. 1392-1972.

İbnü'l-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemalüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydullah el-Enbârî. *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb ve Lüme'u'l-edille fî usûli'n-nahv*. thk. Said el-Efgânî. Dimeşk: Dârü'l-Fikr. 1378/1957.

İbnü'l-Hâcib, Cemalüddin Osman b. Ömer. *el-Kâfiye ve's-Şâfiye fî ilmeyi't-tasrif ve'l-hattı*. thk. Salih Abdülazim eş-Şâir. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1431/2010.

İbnü'l-Kıftî, Cemaleddin Ebü'l-Hasan Ali b. Yusuf el-Kıftî. *İnbâhü'r-rüvât 'alâ enbâi'n-nühât*. thk. M. Ebü'l-Fazl İbrahim. Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1406/1986. 1-4.

İbnü't-Tarâve, Ebü'l-Hüseyin İbnü't-Tarâve. *Risâletü'l-İfsâh bi ba'dı mâ câe mine'l-hatai fî'l-İzâh*. thk. Hatim Salih Dâmin. Beyrut: Alemü'l-Kütüb. 1416/1996.

İbrahim Mustafa. *İhyâü'n-nahv*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2014.

Kuşadalı Ahmed Efendi. *Şerhu Avâmil*. İstanbul: Matba-i Amire 1289.

Kûzî, 'Avad b. Hamd el-Kûzî. *el-Mustalahu'n-nahvî; neş'etühû ve tetavvuruhû hatta evâhiri'l-karni's-sâlisi'l-hicrî*. Riyad: Camiatü'r-Riyâd, 1401/1981.

Küçükşarı, Mücahit. “Dil Öğretimindeki Metodoloji ve Yaklaşım Farklılıkları Bakımından İbn Âcurrûm’un el-Muḥaddimetü’l-Âcurrûmiyye’si ve Birgivî’nin el-‘Avāmil’i Üzerine Bir İnceleme”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1(2018). 221-250.

Mekrem, Abdül’âl Sâlim. *el-Halkatü’l-mefkûde fî tarihi’n-nahvi’l-‘Arabî*. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1413/1993

Muhammed İd. *Usûlû’n-nahvi’l-Arabî fî nazari’n-nühât ve re’yi İbn Madâ ve dav’i’l-lügati’l-hadis*. Kahire: Alemü’l-Kütüb, 1410/1989.

Müberred, Ebü’l-Abbas Muhammed b. Yezîd el-Muberred. *el-Kâmil*. thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî. Dimeşk: Müessesetü’r-Risâle, 1418/1997. 1-4.

Özdemir, Yılmaz. *Davud el-Karsî: Hayatı, Eserleri ve Şerhu’l-Avāmili’l-Cedid Adlı Eseri* Edisyon Kritiği. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Ün. SBE. İstanbul 1998.

Rifâa et-Tahtâvî. *et-Tuhfetü’l-mektebiyye li takrîbi’l-‘Arabiyye*. Kahire 1286/1869.

Sabbân, Muhammed b. Alî es-Sabbân el-Mısırî. *Hâşiyetü’s-Sabbân ‘alâ Şerhi’l-Üşmûnî ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik ve me’ahü Şerhu’s-Şevâhid li’l-‘Aynî*. thk. Taha Abdürraûf Sa’d. el-Kahire: Mektebetü’t-tevfikiyye. ts. 1-3.

Sekkâkî, Ebü Yakub Muhammed b. Yusuf es-Sekkâkî. *Miftâhu’l-‘ulûm*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye 1420/2000.

Sîbeveyhî. Ebü Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam M. Harun. Kahire: Mektebetü’l-Hancî. 1408/1988. 1-5.

Suyûtî, Ebü’l-fazl Celaledîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî. *el-İktirâh fî ‘ilmi usûli’n-nahv*. thk. Mahmud Süleyman Yakut. Mısır/Tanta: Darü’l-Ma’rifeti’l-Camiyye. 1426/2006.

Şevki Dayf. *el-Medârisü’n-nahviyye*. 7. Baskı. Kahire: Dârü’l-Meârif. 1968.

Şirin, Mehmet. *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2009.

Tehânevî, Muhammed Ali et-Tehânevî. *Mevsû'atü keşşâfî ıstılahâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, nşr. Ali Dehrûc, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996. 1-2.

Usaylî, Abdülaziz b. İbrahim el-Usaylî. “en-Nazariyyâtü'l-lügaviyyetü ve'n-nefsiyyetü ve ta'limü'l-lügati'l-Arabiyye”. *Mecelletü Camiati'l-İmam Muhammed b. Suûd*. (22 Rebiülâhir 1419). 313-413.

Yenen, Halit. *İmam Birgivî'nin Avâmil ve İzhâru'l-Esrâr'ının İncelenmesi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Türkiye Cumhuriyeti Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı. Adana 2010.

Yerinde, Âdem. "Nahiv Kavramının Tarihi Arka Planı ve Terimleşme Süreci". *Şarkiyat Mecmuası*, 29(2016), 193-238.

Yüksel, Emrullah. “Birgivi”. *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı 1992. 6:191-194.

Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan ez-Zübeydî. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lüğaviyyîn*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dârü'l-Meârif 1392/1973.

Hakikat, Mecâz ve Kinâye Arasında “Kelime” Vaz’mı, İsti’mâl Mi?: İzhâr ve Şerhleri Çerçevesinde Kelime’nin Tanımı Üzerine Bir Soruşturma

Şükran FAZLIOĞLU*

Özet

Bu sunumda Mehmed Birgivî'nin *İzhâru'l-esrâr* adlı eserinde 'kelime' için verdiği tanımın şârihleri tarafından nasıl incelendiği üzerinde durulacaktır. Özellikle kelimenin, **hakikat** kategorisi dışındaki **mecâzî** ve **kinâyî** kullanımlarının **ilm-i vaz** açısından nasıl bir sorun yarattığı incelenecek, bu sorunu aşmak için şârihlerin üzerinde durduğu **isti'mâl** kategorisi tahlil edilecektir. Soruşturma esnasında Birgivî'nin *İmtihânu'l-ezkiyâ* adlı eseri başta olmak üzere diğer dil eserleri yanında, şârihlerin şerhlerinde kullandığı ve atıf yaptığı Mesud Taftazânî, Seyyid Şerîf Cürçânî, Celâluddîn Suyûtî, İsmâuddîn İsferâyînî ve Radî Esterâbâdî gibi dil alimlerinin görüşleri de dikkate alınacaktır. Özellikle konuyu ayrıntılı ele alan Mustafa Hamza Adavî'nin *Netâicu'l-efkâr* adlı şerhi göz önünde bulundurulacaktır. Bu soruşturma ile Osmanlı döneminde dil bilimleri ile mantık ve dil felsefesinin nasıl bütünleştiği de gösterilmeye çalışılacaktır. Sunumda elde edilecek bulgular, İstanbul'un fethinde sonra Semâniye Medreseleri etrafında yeniden düzenlenen Osmanlı medrese müfredatındaki dil bilimleri ile bu müfredata dahil edilen **ilm-i vaz**'ın Osmanlı dil alimlerinin dil anlayışını nasıl belirlediği konusunda da, ileride yapılacak tafsilatlı çalışmaların ilk nüvesini teşkil edecektir.

Anahtar kelimeler: kelime, hakikat, isti'mâl, ilm-i vaz', mecâz, kinâye

* Doç. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, shukrankaya@gmail.com

Is ‘Word’ Wad’ Or Isti‘Māl Between The Real Meaning, Metaphor And Allegory: An Investigation About The Definition On ‘Word’ In Birgivî’s İzhâr And Its Commentaries

Abstract

In this study, the definition on ‘word’ in Mehmet Birgivî’s *Izhâr al-asrâr* with regards to the its commentaries will be delirebated. The problem caused in terms of the ilm al-wad with the metaphorical and allegorical usages, catogories of word expect real meaning, will be investigated. The isti‘māl (usage) category that commentators dwell upon to solve this problem will be analyzed. During the investigation, especially Birgivî’s work called İmtihan al-ezkiya and his other linguistic works, the views of the linguistic scholars referenced and used by commentators in their commentaries Masud Taftazânî, Sayyid Sharîf Jurjânî, Jalâl al-Dîn Suyûtî, Isâm al-Din İsfarâyînî and Radî Astarâbâdî. Mustafa Hamza Adawi’s commentaries. *Natâic al-Afkâr* which especially deals with this topic in detail will be considered. With this investigation, how the linguistics and philosophy of logics and language in the Ottoman period integrated will be tried to be shown. The findings that will be obtained in the study, the linguistics in the curriculam of Ottoman medreses which were reformed around Samâniye Madrasas after the conquest of Istanbul and how the Ottoman linguistic scholars’ understanding of language was defined after ilm al-wad was included in that curriculam, will provide the first core of the detailed works that will be done in the future.

Keywords: real usage, isti‘māl, metaphor, allegory, ilm al-wad

'Lafız' ile 'mana' ilişkisi kadim bir sorundur. Bu sorun, dilin sadece basit bir iletişim ve bildirişim aracı olarak görülmemesinden kaynaklanır. Başka bir ifadeyle dil, aynı zamanda gerçekliğin kendisiyle temsil ve idrak edildiği bir yapıdır; hatta gerçekliğin şu ya da bu şekilde mütemmim bir cüzüdüdür. Çünkü idrak edilen (mudrek) ile idrak eden (mudrik) arasında mutlak bir boşluk olmadığı gibi, aksine birbirine etki eden ve belirleyen bir ilişki mevcuttur. *Mudrek* ile *mudrik* arasındaki bu ilişkinin yani *idrâkin* en küçük birimi, a.b.c.'ye yani alfabeye (elifbaya) dayalı dillerde 'kelime'dir. Bu nokta önemlidir çünkü, örnek olarak, Mezopotamya kültürleri gibi çivi yazısı kullanan dillerde en küçük birim kelime değil, çivi yazısındaki 'blok birim'lerdir. Başka bir ifadeyle, a.b.c.'ye dayalı bir dilde 'anlam', harfler ve hecelerden oluşan bir kelimedede düşüncenin bir nesnesi olarak varlığa gelir. Çivi yazısında ise kelimenin her bir unsurunun kendiliğinden bir anlamı zaten baştan mevcuttur.¹

Bu çerçevede lafız ile mana ilişkisini tayin ve tespit etmeyi kendine konu alan vaz eyleminin tarihî süreç içinde bir ilme dönüşmesi (ilmu'l-vaz) dilin gerçekliğin temsilindeki rolünün gittikçe daha yoğun idrak edilmesiyle alakalı olmalıdır. Elbette lafız ile mana iki farklı değişkendir; belirli bir manaya delâlet eden *musta 'mel* lafızlar yanında hiç bir manası bulunmayan *muhmel* lafızlar da mevcuttur. Benzer şekilde, Fahreddin Râzî'nin zihnî bir temsil olarak sınırsız mana karşısında lafızların sınırlı olduğuna işaret etmesi de önemlidir.² Şüphesiz lafız ile mana arasındaki bu farklılık ya da uygunluk tartışmaları doğrudan varlık kavramının hâricî, zihnî, lisânî ve hattî gibi değişik düzlemlerdeki ifadesiyle alakalıdır.³ Tarihî süreçte Arapça dil bilimlerinde tartışılan tüm bu konuların Adududdin Îcî (ö. 756/1355) tarafından bir disipline dönüştürülmesi, Taftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerîf (ö. 816/1413), Ebû'l-Kâsım Semerkandî (ö. 888/1483), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Molla Lütî (ö. 900/1495), İbn Kemâl (ö. 940/1534) gibi pek çok alimin katkıda

¹ Marc Van De Mieroop, *Philosophy before the Greeks: The pursuit of Truth in Ancient Babylonia*, (Princeton University Press 2016).

² Fahreddin Razi, *el-Mahsul fî ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavvez, (Beyrut, 1999), 1: 97.

³ Varlık kavramının değişik düzlemlerde gösterdiği diziliş hakkında daha geniş bilgi için bkz: Taşköprülüzade, *Miftâhu's-seâde fî misbâhu's-siyâde*, (Beyrut, 1985), 1: 69-70.

bulunması sonucunda XVI. yüzyılda, yani Mehmed Birgivî'nin yaşadığı dönemde belirli bir kıvama ulaştığı ve dil bilimlerinde kaleme alınan eserlerde artık bir tür '*istilâhî gerçekliğe*' dönüştüğü söylenebilir. İşte biz bu çalışmamızda şimdiye kadar işaret edilen çerçevede Birgivî'nin *İzhâru'l-esrâr* ve *İmtihânu'l-ezkiyâ* adlı eserlerinde vaz' eylemi bağlamında kelimeyi nasıl tanımladığı, hakikat yanında *mecâz* ve *kinâyenin* vaz' eylemi içindeki yerinin tayini için kullanılan *isti' mâln* ne anlama geldiği ve bu fikirlerin Birgivî şârihleri tarafından nasıl işlendiğini göstermeye çalışacağız.

Çalışmada, konuyu Birgivî'nin (981/1573) *İzhâru'l-esrâr*'ı⁴ yanında tarihî sırasıyla Muslihuddin Ulâmişî'nin (ö. 1000/1592) [1] *Keşfu'l-esrâr şerh izhârî'l-esrâr*'ı⁵, Kasabzâde İbrahim Efendi'nin (1029/1620) [2] *el-Ezhâr fî şerhi'l-izhâr*'ı⁶, Kuşadalı Mustafa b. Hamza'nın (ö. 1085/1674), [3] *Netâicu'l-efkâr li-şerh izhârî'l-esrâr fî'n-nahv*'ı⁷, Sobucalı Mehmed'in (1161/1748) [4] *Fethu'l-esrâr fî kitâbi'l-izhâr*'ı⁸, Davud Karsî'nin (1169/1756) [5] *Şerh izhârî'l-esrâr*'ı⁹ ve İshak Nûrî Rizevî'nin (ö. 1913), [6] *Zubdetu'l-izhâr*'ından¹⁰ takip edeceğiz. Ayrıca temel metnimiz *İzhâru'l-esrâr* olmakla birlikte Birgivî'nin *İmtihânu'l-ezkiyâ*¹¹ adlı eserine de yeri geldiğinde müracaat edeceğiz.

Birgivî *İzhâr*'ında 'âmil, ma'mûl ve 'amel ilişkisinin asgarî biriminin kelime olduğunu özellikle vurgular. Nitekim Adalı ve Sobucalı'ya göre,

⁴ Birgivî, *İzhâru'l-esrâr fî'n-nahv*, nşr. Enver b. Ebi Bekr el-Şeyhî, (Suudi Arabistan: Dâru'l-minhâc, 2009), 49.

⁵ Mehmet Kemal Çelik, *İlk İzhâr Şerhi Muslihuddin Ulamişî'nin Keşfu'l-Esrâr'ı (İnceleme ve Edisyon Kritisik)*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2005), 2-4.

⁶ Erdal Kaya, *Kasapzade İbrahim Efendi ve "el-Ezhâr fî Şerhi'l-İzhâr" adlı eseri (İnceleme-Tahkik)*, (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 13-23.

⁷ Adalı, Mustafa b. Hamza, *Netâicu'l-efkâr li-şerhi İzhârî'l-esrâr fî'n-nahv*, thk: İbrahim Ömer Süleyman Zübeyde, (Trablus: 1992), 62-73.

⁸ Mustafa Öncü, *Fethu'l-esrâr fî Kitâbi'l-Esrâr adlı eserin inceleme ve edisyon kritiği*, (Yüksek lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 19-30.

⁹ Gökhan Sebati Işkın, *Davud el-Karsî ve Şerhu İzhârî'l-esrâr'ı*, (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi 2000), 16-29.

¹⁰ Tuba Satır, *İshak Nuri Rizevî'nin Zübdetü'l-İzhâr adlı eserinin Arapça dilbilgisi öğretimi açısından değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2008), 12-13.

¹¹ Birgivî, *İmtihânu'l-ezkiyâ*, 3-10.

‘âmilin ahvâlini araştırmak, ‘âmilin ve aksâmının bilgisine bağlıdır. Her ikisinin bilgisi ise kelimenin ve aksâmının bilgisine dayanır ki, kelimenin kısımları dikkate alındığında bu bilginin bir kısmı *fiile*, bir kısmı *isme*, bir kısmı ise *harfe* ilişkindir.¹² Tam bu noktada "kelimenin *taksîmi* mi *tasnîfi* mi?" olduğu sorusunu sorabiliriz. Öncelikle kelime, başına 'el' geldiğinde yani 'el-kelime' varlığı tümel/küllî içinde olmak haysiyetinden *cins* olarak kabul edilir. Kelimenin taksimine gelince, *fertleri* ya da *mâhiyeti* açısından olup olmadığı konusunda bir tartışma mevcuttur. Ancak *taksîmin zâtî*, *tasnîfin* ise *arazî* kabul edildiği göz önünde bulundurulursa, şârihlerin de işaret ettiği üzere, *taksîmi*, *tarîf* gibi mâhiyete ilişkin kabul etmek daha doğrudur. Kelimenin sonundaki 'tâ' ise kelimenin hakikati için 'lâzım olan küllî şahsî birlik' içindir. Kelimenin bu şekilde tanımlanması, o-olması bakımından ya da ferdin zımnındaki varlığı bakımından *cins* kavramı ile bir tenâfiyi gerektirmez. Bu şekilde tanımlanan kelime ile mürekkeb ya da cinsle birlikte cüzî şahsî birlik arasında bir tenâfi olabilir.

Kelime ile lafız arasındaki ilişki ise mantık terimiyle *umûm - husûs* ilişkisidir. Bu ilişkiye göre her kelime bir lafızdır; ancak her lafız kelime olma değeri taşımaz. "Ağızdan çıkan ses" anlamındaki lafzın, "idrâki ve kalbi yaralayan, onlarda iz bırakan" kelimeye dönüşmesi ise, mana ile girdiği ilişkiyle alakalıdır. Lafızlar manaların kalıpları ya da zarfları gibidirler. başka bir ifadeyle lafız, manayı içinde tutan, misafir eden bir mekândır. Mana, lafza hulûl eder; böylece lafız mananın mahalli hâlini alır. Kısaca, lafız ile mana ilişkisi zarf ile mazrûf ya da kâlib ile maktûb ilişkisi gibi görülebilir. Bununla birlikte, mana, lafızdan *fazla* ya da *eksik* olabilir. Şimdilik bu noktaya aşağıda ayrıntılı bir şekilde ele almak üzere, yalnızca işaret etmekle yetinelim. Tam da burada belirtmek gerekir ki, delâletin türü, lafız ile mananın ilişkisini değiştiren en önemli nedendir. Dil bilimleri ile dil felsefesi çalışmalarında lafız ile mana ilişkisi farklı açılardan ele alınmıştır. *İzhâr* şârihleri fazla ayrıntıya girmeseler de mananın hakîkî, hükmî, takdîrî, istimâlî vb. türlerine işaret etmişlerdir.

Bundan sonra Birgivî'nin *İzhâr*'da kelime için verdiği tanıma verilen bilgiler ışığında bakılabilir: "Kelime: Müfred bir mana için vazedilmiş lafızdır." [اعلم أَنَّ الكلمة هي اللفظ الموضوع لمعنى مفرد]. *İmtihân*'da da buna yakın bir tanım verir: "Kelime, müfred olarak vaz edilen şeydir". [الكلمة ما

¹² Adalı, *Netâicu'l-efkâr*, 68-69 ; Sobucalı, *Fethu'l-esrâr*, 25-26.

[وُضِعَ مفرداً]. Birgivî'nin bu tanımdan sonra kelimenin fiil, isim ve harf şeklindeki taksimatını ve her birinin özellikleri ile verdiği bilgileri tekrar etmeyeceğiz. Daha çok Birgivî'nin tanımının özelliği ile şârihleri tarafından dile getirilen tartışmalar üzerine yoğunlaşacağız.

Birgivî'nin kelimeyi tanımlarken *delâlet* kavramını değil de, İbn Hâcib'i takip ederek *vaz* kavramını merkeze aldığıнын söylenmesi şârihler tarafından tanım etrafında yapılan en dikkate değer vurgudur. Bu vurgu bize, bazı şârihlerin şerhlerini *ilmu'l-vaz* diliyle yaparken diğer bazılarının ise niçin bundan imtina ettiklerini açıklar. Ayrıca bu vurgu, *ilmu'l-vaz*'ın bir disiplin olarak tedvîn edildikten sonra dil bilimlerinde nasıl etkili olduğunu ve bu etkiyi benimseyenler ile bundan uzak durmaya çalışanların bulunduğunu gösterir. Bu araştırmanın konusu olmamakla birlikte, şârihlerin vurguladığı üzere, *delâlet* ve *vaz* olgularının, Arap dil bilimlerinde, özellikle Osmanlı dönemi çalışmalarında nasıl bir ikiliğe neden olduğu araştırılmalıdır diye düşünüyoruz.

Tekrar konumuza dönersek, kelimenin tanımında kullanılan lafz sözcüğünün özel bir anlama matuf olduğu şârihler tarafından vurgulanır. Çünkü, bu tahsis ile diğer dört *delâlet* türü hariçte tutulur: 1. Hutût (=Yazı), 2. Ukûd (Boğum); 3. İşârât (Bedenî ya da maddî göstergeler) ve 4. Nuseb (Dikili alâmetler)... Ayrıca şârihler, Birgivî'nin kelime tanımının, lafzın -sadece- müfred olarak nitelendirilen bir anlam için *vaz* edildiği gibi bir sonucu doğurabileceğini söylerler. Ancak gerçekte durum böyle değildir çünkü aksine, hem ittisâf hem de mana, *vaz*'dan sonradır; önce değil... Şârihler *ilmu'l-vaz*'ın temel kavramlarını dikkate alarak, *mutlak*, *şahsî* ve *nev'î vaz* gibi konulara girerek bazısı ayrıntılı bazısı özet olmak üzere bilgi verirler. Ancak bu konuyu şimdilik erteleyip, *vaz* ile *delâlet* arasındaki ilişkiler ve farklılıkları göz önünde bulundurarak, kelime üzerinde durmaya devam edebiliriz:

Kanaatimizce şârihler konuyu incelerken *vaz* ve *delâlet* olgularının terimlerini birlikte kullanıyorlar. Bu çerçevede ilk dikkat edilecek nokta, *mananın imkâmı* ile *tahakkuku* arasında yapılan ayırmadır. Buna göre, imkân, tahakkuktan çok daha geniş bir kategoridir. Başka bir ifade ile mana çok farklı biçimlerde tecelli edebilir. Örnek olarak, *delâletin mutâbakat* türünde mana tam tahakkuk eder; bu nedenle *mutâbakat* yoluyla *delâlete hakikat* adı verilir. Fakat iltizâmî ve tazammunî *delâlette*

yani mecâz ve kinâyede mana tam bir tahakkuka sahip değildir; aksine mana, mecâz ve kinâyede tecelli ettiğinde hakikî manasından daha fazla bir imkâna sahip olur. Burada şârihler bir noktaya özellikle vurgu yaparlar: Yukarıda da değinildiği üzere *lafız*, *mananın mahalli* ise tek bir mana aynı anda hem mahallinde *mustakirr* hem de mahallini *mutecâviz* olamaz. Bu mantıktaki çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı gibi ilkelerle ilgilidir. Yani, bir mana aynı anda tek bir delâlete sahip olur; birden fazlasına değil... Başka bir ifade ile hakikat ile mecâzın cem'i mumtenidir.

Tüm bu söylenenler delâlet ve vaz' kavramları açısından şöyle hulasa edilebilir: Delâlet, *hakikî*, *tazammunî* ve *iltizâmî* olarak üçe ayrılır; vaz' ise sadece *hakikî*dir. Öyleyse vaz' ve delâlet sadece hakikî olma cihetinden ortaklırlar. Hem vaz' hem de delâlet açısından kelimenin yalnızca hakikî olma ciheti dikkate alınırsa bu dili son derece kısıtlar ve daraltır. Bu noktayı mütalaa eden şârihler, *hakikatın*, *mutâbakat* yoluyla *delâletin* hâsılası olması sebebiyle gerçekliği aşamadığını; mecâzın *iltizâm*, kinâyenin ise *tazammun* yoluyla delâletin hâsılası olduklarından gerçekliğin sınırlarını aşabileceklerini belirtirler. Bu sınırları aşma da kelimeye, *mâ-sadakı* dışında yükleme yapmayı mümkün kılar.

Vaz', hakikî ve dilin sâbit tarafına karşılık geliyorsa, mecâzî ve kinâyî olanın altına düştüğü kategori ne olabilir? Artık burada delâlet olgusuna değil vaz' olgusuna nisbetle yeni bir kategori ihdâs edilmelidir. Bu da, mütekellime nisbetle idrâk edilen *isti'mâl*¹³ kategorisidir. Bunu bir tür, belagat ilminde kullanılan mukteza-yı hâl kategorisine benzetebiliriz. İsti'mâl kategorisi daha önce usûl-i fıkıh'ta ve Arap dil bilimlerinde, daha sonra da ilmu'l-vaz'da kullanılmış bir terimdir. Ancak şârihler bu terimi Birgivî'nin kelimeyi vaz' açısından tanımlaması neticesinde ortaya çıkan daralmayı, delâlet olgusunun terimlerine başvurmadan mecâz ve kinâyeyi de içine alacak şekilde tekrar genişletmeyi hedeflemişlerdir. Adalı, kelimenin tahsisinde kemâl isteniyorsa *mecâzın* genelliğinin dikkate

¹³ İstimâl'in lafız-anlam ilişkisindeki yeri için bkz: İbrahim Özdemir, *Dil ve Varlık Vaz' İlminin Temel Meseleleri*, (İstanbul: İz yayıncılık, 2006), 60-62 ; Ebu'l-Abbâs el-Karâfî, *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, thk. Abdulkadir Ata, (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2000) 1: 269.

alınması gerektiğini vurgular.¹⁴ Tarihî süreçte de isti'mâl terimi, kelimenin hakîkî manası yanında, kelimenin özellikle hakîkî manasıyla ilgili mecâzî manasının da dikkate alınması için kullanılmıştır. Bu kullanımda dikkat edilmesi gereken, şârihlerin de sıklıkla vurguladığı gibi, istimâlin doğrudan kelimenin değil *mütekellimin* bir fonksiyonu olduğudur. Çünkü, kelimenin hakîkî ya da mecâzî bir manaya sahip olup olmadığı bizâtihi mütekellimin *kasdı* tarafından tayin edilir. Dikkat edilmesi gereken ikinci nokta, isti'mâl eyleminin vaz'dan sonra geldiğidir. Çünkü, bir lafza vaz'î bir eyleme neticesinde hakîkî bir mana yüklenmeden o lafzın isti'mâl edilmesi mümkün değildir. Çünkü *muhmel* ve *tabîi delâlet* gibi tahsîs edilmiş manası bulunmayan lafızların, örnek olarak, isti'mâl edilmesi de doğal olarak, ister mecâzî ister kinâyî olsun, herhangi bir anlam üretmez. Bu nedenle âlimler "İsti'mâl, vaz'ın bir uzantısıdır." [الاستعمال فرع عن الوضع.] demişlerdir.

Şârihler, geleneği takip ederek, vaz'ın sadece hakîkatî içerdiğini, isti'mâl eyleminin ise hakikat yanında mecâz ve kinâyeyi de ihtiva ettiğini vurgularlar. Çünkü mecâzda ne şahsî ne de nev'î bir vaz' söz konusu değildir. Bazı dil bilimciler, mecâzın nev' için vaz edildiği konusunda bir takım düşünceler ileri sürmüş olsalar da, şârihlere göre bunun anlamı, "bir mana için vaz' edilen herhangi bir lafzın, vaz edildiği mananın dışında, muteber bir alaka bulunursa gayri için de kullanılabilir" demektir. Ancak bu şekilde bir kullanım vaz' adını almaz; aksine yukarıda işaret edildiği üzere bu bir isti'mâldir. Şârihler bu noktada "İstîlâhta tartışma olmaz." ilkesi gereğince bu kullanımın vaz olarak isimlendirilebileceğine fakat böyle bir isimlendirmenin sonuçta karışıklığa sebep olabileceğine işaret ederler. Çünkü ilim kamuoyunda vaz' sadece hakikate tahsis edilmiştir; isti'mâl değil. Tüm bu tartışmalar, isti'mâlin mecâz ve kinâyeyi de kuşatan vaz'dan daha genel bir terim olduğunu gösteriyor. Bu nedenle âlimler, "dil, vaz' ve isti'mâldir" [اللسان وضع واستعمال.] demişlerdir.¹⁵

Tam bu noktada şu soru sorulabilir: Kelimenin aksâmından olan harflerin durumu nedir? Vaz'î midirler isti'mâlî mi? Bu noktaya dikkat

¹⁴ Adalı, *Netâicu'l-efkâr*, 58.

¹⁵ Muhammed Salih Sürücü, *Eğinli Mehmet Rahmi Efendi'nin el-Ucâletu'r-Rahmiyye fî şerhi Risâleti'l-Vadiyye adlı eseri (Metin ve İnceleme)*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017), 239.

eden şârihler, harflerin, taayyünî olmadıklarından aslî değil, delâletin ve anlamanın (fehm) yardımcı unsurları (müteallikât) olduklarını belirtirler. Bu nedenle harflere vaz'da değil, isti'mâlde ihtiyaç duyulur; bundan dolayı harfler de isti'mâl kategorisinin bir üyesidirler.

Şârihlerin gündeme getirdikleri diğer bir konu *zaman* kategorisi ile *vaz'* ve *isti'mâl* kategorileri arasındaki ilişki sorunudur. Buna göre, *vaz'*ın *nisbetinin* vukuunun zamanı ile fertlerin manayla ittisâfı, hatta bizâtihi manalandırmak tek bir işlemdir ve hakikîdir. Sobucalı bunu şöyle ifade eder: "*vaz'*ın zamanı, mananın manalığı ve ikisinin fertlerle ittisâfı, birdir." Aksine mananın ve fertlerin husulü *vaz'*ın zamanından sonra gelirse mecâz olur. Bu şu demektir, *vaz'*, fertlere zâtî olarak tekaddüm eder; hatta manaya bile... Mecâz ve kinâye de ise mecâzî ve kinâyî olan hakîkî olandan sonra gelir. Yani fertler, mecâz ve kinâyeye tekaddüm ederler. Örnek olarak, öldürme ve öldürülme zamanı birdir; çünkü öldürme diriyken gerçekleşmez; aksine öldürülme, öldürme eylemiyle birliktedir. Bu nedenle öldürme hakikattir. Sobucalı, bu konuda *zâtî* ve *zamânî* öncelik arasında daha açık bir ayrım yapar ve *vaz'*ın, mananın ve fertlerle ittisâfın zamanî olarak bir olmasının, zâtî olarak geçerli olmadığını; çünkü *vaz'* olgusunun manaya ve fertlerle ittisâfına takaddüm ettiğini belirtir; bu durumu da illet malûl ilişkisinde illetin malule takaddümüne benzetir.¹⁶

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi *ilmu'l-vaz'*ın¹⁷ terimlerini dikkate alarak serh yazan şârihler, konu hakkında bazen oldukça ayrıntılı bilgi verirler. *Vaz'* hakkında bilgi vermeyen şârihlerin konuya delâlet nazariyesi açısından yaklaştığı, *vaz'*ı dikkate almadıklarını söylemek te doğru olmayabilir. Çünkü onların da temel yaklaşımları Birgivî'nin

¹⁶ Sobucalı, *Fethu'l-esrâr*, 29.

¹⁷ *Vaz* ilmi, terimleri ve meseleleri hakkında geniş bilgi için bkz: İbrahim Özdemir, *Dil ve Varlık* ; Şükran Fazlıoğlu, "Vaz", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 576-578 ; Abdullah Yıldırım, *Vaz İlmi ve Unkudu'z-Zavâhir*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007) ; Abdullah Yıldırım, "Vaz İlmi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri*, (İstanbul: İSAM yayınları, 2015), 425-551; Bernard George Weiss, *Language in Orthodox Muslim Thought: A Study of Wad al-Lughah and its Development*, (Princeton University 1966) ; Molla Lutfi, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması: el-Metalib el-İlahiyye fî Mevzûât el-Ulûm el-lugaviyye*, neşr ve inceleme: Şükran Fazlıoğlu, (İstanbul: Kitabevi, 2012), Muhammed Salih Sürücü, *Eğinli Mehmet Rahmi Efendi'nin el-Ucâletu'r-Rahmiyye'si*.

çizgisindedir. Belki de bu konudaki tavırlarını kaleme aldıkları şerhin muhatap kitlesi belirlemiştir. Örnek olarak, başlangıç ya da orta seviyedeki öğrenciler için kaleme alınmış bir şerhte ilmu'l-vaz'ı ayrıntılı incelemek talimî(pedagojik) açıdan sakıncalı olacaktır. Bu sebeple de vaz' konuları bu şerhlerde ayrıntılı olarak yer almamıştır. Bu çerçevede özellikle Kasabzâde ve Adalı'nın şerhlerinde vaz için verilen bilgileri aşağıdaki gibi özetleyebiliriz:

Mutlak vaz', bir şeyi diğer şey için tayin etmektir ki, birincisi idrâk edildiğinde, onu bilen tarafından ikincisi anlaşılır (fehm). İkiye ayrılır: *Şahsî*: Belirli bir lafzı kendinde bir mana için tayin etmek ve karşısına koymaktır. *Nev'î*: Ferdî ya da terkebî bir heyeti bir mana için tayin etmek, belirlemektir. Ancak yalın halde vaz' denildiğinde *şahsî* olan anlaşılır. tanımında lafzın kullanılması manasının anlaşılması cihetindendir; çünkü manasının ya da münasebetlerinin anlaşılması için vaz'î lafzın zikredilmesi anlamındaki isti'mâl vaz'ın bir uzantısıdır(fer'). Birgivî'nin bu tür bir kaydı kullanmasının nedeni, muhmel, muharref ve beşerî doğanın gerektirdiklerini elemek istemesidir. Harf ise, yukarıda da işaret edildiği üzere, mananın anlaşılması için yardımcı bir unsurdur; bu nedenle *vâz'ı* değil *mustamil* yani *mutekellimin* ihtiyaç duyduğu bir âlettir.¹⁸

Sobucalı, vaz'a ilişkin atıfları yanında yeri geldiğinde özellikle mantık kitaplarında gördüğümüz, tabîî, aklî ve vaz'î delâlet taksimatını da verir ve dâl, medlûl ve delâlet ilişkisine vurgu yapar.¹⁹ Diğer şârihler ise doğrudan delâlet tanım ve taksimlerine girmeseler de metin içinde yeri geldiğince temas etmekten beri durmazlar.

İzhâr'a kendinden önceki şerhleri de dikkate alarak , felsefî-kelâmî-mantıkî terimlerle ayrıntılı bir şerh yazan XVIII. yüzyılın önemli Osmanlı âlimlerinden Dâvud Karsî, diğer şârihlerin vaz'ın kısımları olarak zikrettikleri şahsî ve nev'î ayrımının *mevzû* cihetinden olduğunu söyleyerek kendinden önceki şerhlerde olmayan *mevzû leh* cihetinden de vaz'ın üçe ayrıldığını ekler: Cüzî bir mana için vaz' edilmiş ise *hâs*, küllî bir mana için vaz' edilmiş ise *âm* adını alır ya da küllî ile mülâhaza edilen cüzî için vazedilir. Birincisine, *vaz' hâs*, *mevzû' leh hâs*; ikincisine

¹⁸ Adalı, *Netâicu'l-efkâr*, 70-73 ; Kasabzade, *el-Ezhâr*, 21-22.

¹⁹ Sobucalı, *Fethu'l-esrâr*, 20, 31.

vaz‘ ‘âm, mevzû‘ leh ‘âm; üçüncüsüne ise mevzû‘ âm, mevzû‘ leh hâs denilir. Tüm bu kayıtlar, muhmelâtı, vaz‘ın yanlış kullanımından neşet eden muharrefâtı ve doğanın gerektirdiklerini vaz‘ın dışından tutar.

Karsî bu açıklamaları verdikten sonra şöyle der: "Bu kurallar gereklidir ki, erdemli olmak isteyen kişi, bu kuralları hıfz eder". Ayrıca, Birgivî'nin bu konuyla alakalı ayrıntılı malumatı uygun olduğu için *İmtihân*'da zaten verdiğini, ancak *İzhâr*'da bu kadar ayrıntıya gerek olmadığı için zikretmediğini ekler. Karsî'ye göre, bir nahiv kitabında da konuyla ilgili bu kadar malumat yeterlidir.²⁰ Bunun yanında Karsî, Birgivî'nin kelimenin tarifinde vaz‘dan sonra manayı zikretmesinin özel bir amaca matuf olduğunu belirtir. Bu amaç da, 'lâm' vâsıtasıyla muzâfun ileyhi olduğu vaz‘ın mefhumunun lâzımı olmasıdır.²¹

Büyük oranda Birgivî'nin *İzhârul-esrâr* adlı eseri ve şerhleri üzerinden takip ettiğimiz kelimenin tanımı etrafında yapılan tartışmalar ve verilen bilgiler hakkında hiç şüphesiz çeşitli açılardan değerlendirme yapmak mümkündür. Hatta bu tartışmaları çağdaş dil bilimleri ve dil felsefesi teorileri açısından incelemek de mümkündür. Fakat bunlar daha farklı çalışmaların konularıdır. Biz burada kendi açımızdan bazı noktalara işaret etmekle yetineceğiz.

[1]. Her şeyden önce, şârihlerin metinlerinin seviyesi daha önce de işaret ettiğimiz gibi kendi birikimleri ve şerhi kaleme aldıkları muhatap kitlesinin seviyeleri ile de ilgili olabilir. Kasabzâde, Kuşadalı ve Sobucalı'nın şerhleri oldukça ayrıntılıdır. Ancak bu çalışmada dikkate aldığımız şerhlerden Dâvûd Karsî'nin şerhi, kendisi de önemli bir mantıkçı olması hasebiyle mantıkî-felsefî-kelâmî terimlerle yapılmış, oldukça ciddi bir eser olarak göze çarpmaktadır.

[2]. Şârihlerin şerhleri esnasında kullandıkları Osmanlı dışındaki ve Osmanlı dönemindeki müelliflerin eserleri, Osmanlı dönemi dil bilimlerinin kaynakları hakkında ciddi bir fikir verebilir. Bu kullanım aynı zamanda kitapların kamusal dolaşımı hakkında da bir tasavvur oluşturmamızı mümkün kılar.

²⁰ Karsî, Şerh izhârî'l-esrâr, 26-27.

²¹ Karsî, Şerh izhârî'l-esrâr, 27-28.

[3]. Şârihlerin yeri geldiğinde kullandıkları eserlerin müelliflerinin fikirlerini öz güvenle eleştirmeleri kanaatimizce özel bir dikkati hak ediyor.

[4]. Özellikle daha sonraki şârihlerin kendilerinden önceki şârihlerle tartışmaya girmelerini, düşüncelerini eleştirmelerini, Osmanlı ilim kamuoyundaki ilmî sürekliliğin doğasını anlamamız için ciddi ipuçları vermektedir. Örnek olarak, Dâvud Karsî fikirlerini kullandığı Adalı'yı yeri geldiğinde eleştirmekte ve tashih etmekten kaçınmamıştır.

[5]. *İzhâr*, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Tertîb-i ulûm*'unda²² da bildirdiği üzere Osmanlı medrese müfredâtında Adalı'nın *Netâic*'i ile birlikte okutulan bir eserdir. Eserin nüshaları, üzerine yazılan şerhler ve diğer çalışmalar da bu durumun şahididir. Bu noktada bizim dikkatimizi çeken, iktisâdın yukarısı ya da iktisâd rütbesinin aşağısı seviyesinde bir eser olan *İzhâr*'ın ve şerhlerinin '*kelime*' gibi temel ve basit bir konuda bile verdikleri bilgilerin ve yaptıkları tartışmaların derinliği ve seviyesidir. Bu derinlik ve seviye Osmanlı ilmî zihniyetinin çok dikkatli bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğini bir kez daha hatırlatıyor.

²² Şükran Fazlıoğlu, "Talim ile İrşad arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (2005): 115-173.

KAYNAKÇA

Adalı, Mustafa b. Hamza, *Netâicu'l-efkâr li-şerhi İzhâri'l-esrâr fî'n-nahv*, thk: İbrahim Ömer Süleyman Zübeyde, Trablus: 1992.

Bernard George Weiss, *Language in Orthodox Muslim Thought: A Study of Wad al-Lugah and its Development*, Princeton University 1966.

Birgivî. *İzhâru'l-esrâr fî'n-nahv*, nşr. Enver b. Ebi Bekr el-Şeyhî, Suudi Arabistan: Dâru'l-minhâc, 2009.

----- İmtihânu'l-ezkiyâ, Dersaadet 1309.

Çelik, Mehmet Kemal. *İlk İzhâr Şerhi Muslihuddin Ulamişî'nin Keşfu'l-Esrâr'ı (İnceleme ve Edisyon Kritisitik)*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2005.

el-Karafî, Ebu'l-Abbas. *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, thk. Abdulkadir Ata, Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2000.

Fahreddin er-Razi. *el-Mahsul fî ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavvez, Beyrut, 1999.

Fazlıoğlu, Şükran. “Vaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42: 576-578. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

----- “Talim ile İrşad arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 115-173, 2005.

----- Molla Lutfi, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması: el-Metalib el-İlahiyye fî Mevzûât el-Ulûm el-lugaviyye*, neşr ve inceleme, İstanbul: Kitabevi, 2012.

İşkın, Gökhan Sebati. *Davud el-Karsî ve Şerhu İzhâri'l-esrâr'ı*, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi 2000.

Kaya, Erdal. *Kasapzade İbrahim Efendi ve “el-Ezhâr fî Şerhi'l-İzhâr” adlı eseri (İnceleme-Tahkik)*, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.

Marc Van De Mierop. *Philosophy before the Greeks: The pursuit of Truth in Ancient Babylonia*. Princteon University Press, 2016.

Öncü, Mustafa. *Fethu'l-esrâr fî Kitâbi'l-Esrâr adlı eserin inceleme ve edisyon kritiği*, Yüksek lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.

Özdemir, İbrahim. *Dil ve Varlık Vaz' İlminin Temel Meseleleri*, İstanbul: İz yayıncılık, 2006.

Satır, Tuba. *İshak Nuri Rizevî'nin Zübdetü'l-İzhâr adlı eserinin Arapça dilbilgisi öğretimi açısından değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2008.

Sürücü, Muhammed Salih. *Eğimli Mehmet Rahmi Efendi'nin el-Ucâletu'r-Rahmiyye fî şerhi Risâleti'l-Vadiyye adlı eseri (Metin ve İnceleme)*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017.

Taşköprülüzade. *Miftâhu's-seâde fî misbâhu's-siyâde*, Beyrut: 1985.

Yıldırım, Abdullah. "Vaz İlmi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri*, İstanbul: İSAM yayınları, 2015.

----- *Vaz İlmi ve Unkudu'z-Zavâhir*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.

Tarîka Özelinde Birgivi'nin Üslubuna Dair Tespitler

Ahmed ÜRKMEZ*

Özet

Bu çalışma, Osmanlı Dönemi'nin önemli müderris ve muhaddislerinden Birgivi Mehmed Efendi'nin (981/1573) Arapça olarak kaleme aldığı *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'nin anlatım diline ve üslubuna odaklanmıştır. Yüzyıllarca ders kitabı olarak okutulan ve kimi fikrî ve sosyal akımlara ilham kaynağı olan eserin başta Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi olmak üzere Anadolu'da binlerce yazma nüshası mevcuttur.

Birgivi, açık sözlü ve uyarıcı üslubu ile tanınmakta, eserinde ise özellikle “Dilin Âfetleri” bölümünde üslup ve kullanımı hakkında teorik bilgiler vermektedir. *Tarîka*'nın mukaddimesinde zirveye çıkan edebî anlatım tarzı, kitabın ilerleyen bölümlerinde yerini zaman zaman sertleşen öğretici bir üsluba bırakmaktadır. Dini konularda söz söyleme önceliğini daima Allah'a ve Resûlüne vermek, meramı veciz bir şekilde ifade etmek, ahlâkî değer ve davranışların sınırlarını itina ile belirlemek ise müellifin eser boyunca değişmeyen yaklaşımları arasında yer almaktadır.

Nasların algılanmasında ve yorumlanmasında yaşanan problemler, fetva kitaplarının bu bağlamdaki negatif etkileri, Birgivi'den sonraki dönemde bazı dini akımların *Tarîka* metnini referans olarak kullanması gibi yan başlıklara da çalışmada değinilmiş olup, eserin içinden kimi metinlere örnek olarak yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Birgivi, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, Üslup, Fetva Kitapları, Ahlak Öğretimi.

* Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, aurkmez@pau.edu.tr

Determinations Regarding The Birgivi's Wording Style In The Context Of Tarîqa

Abstract

This study focuses on the expression language and wording of *al-Tarîka al-Muhammadiyya* written in Arabic by Birgivî Mehmed Efendi (981/1573), one of the most important scholar and muhaddith of Ottoman Empire period. The masterpiece has been a source of inspiration for some intellectual and social movements, and it has been used in education as a textbook for centuries. Thousands of manuscripts of the work are available in Süleymaniye Manuscripts Library and Anatolia.

Birgivî is known for his outspoken and stimulating mood and gives theoretical information about the wording and usage in his work, especially in the “Dangers of Language” section. The style of literary expression at the beginning of the book, leaves its place in the following sections in an instructive style that hardens from time to time. Always giving priority to the saying in religious matters to Allah and His messenger, speaking briefly, carefully determining the boundaries of moral values and behaviors are among the unchanging approaches of the author throughout the work.

Some secondary titles such as the problems in the perception and interpretation of religious texts, negative impacts of fatwa books in this context, using of Tarîqa text as a reference for some later religious movements are mentioned in the study and some texts are included as examples.

Keywords: Birgivî, al-Tarîqa al-Muhammadiyya, Wording, Fatwa Books, Ethics Teaching.

Üslup, mizacı yansıtan bir unsurdur. Her insan için geçerli olan bu vakıa, eli kalem tutan sanat ehli için de fazlasıyla geçerlidir. Diğerlerinden farklı olarak, üst düzey ilim erbabının sahip olduğu üslubun teoriyle pratik arasında ne tür bir dengede durduğu, bir başka ifadeyle, yazdıklarıyla yaptıklarının birbirini tutup tutmadığı genel tutarlılık tespiti bakımından ilgi çekicidir. Bu meyanda, Şâtıbî'nin *Muvâfakât*'ta “müftünün ahlâkı” bağlamında değindiği hususları ve bilhassa “amelî fetva” tanımlamasını hatırlamak yararlı olacaktır.¹

Üslup-mizaç ilişkisine değerli bir örnek oluşturan Birgili Mehmed Efendi'nin (981/1573) yazılarında kullandığı dille yaşayışında benimsediği yaklaşım tarzı arasında ciddi benzerlikler bulunduğu bilinmektedir. Eserlerinin genelinde hâkim olan açık sözlü, heyecan verici, sarsıcı ve uyarıcı anlatım biçimi, biyografisini yazarların ve muasırı konumundaki tarihçilerin çizdiği Birgivî portresiyle büyük ölçüde örtüşür. Hayattaki önceliği emr-i bi'l-marûf nehy ani'l-münker prensibini uygulamak ve bid'atların her çeşidiyle mücadele etmek olan, dünyaya düşkünlük ve haksız kazanç temini gibi konularda verdiği net fetvalarla tanınan müellif hakkında söylenenler arasında şunlar yer almaktadır:

*“Her mekânda hakkı dile getirir, şeriat-ı şerîfeye aykırı davranana kim olursa olsun karşı çıkar, mertebesinin yüksekliği ve mevkiinin yüceliği sebebiyle kimseden korkmazdı.”*²

*“Din konusunda tavizsiz, şeriata sınıksız bağlı, devamlı doğruyu söyleyen, Allah yolunda kimsenin kınamasından çekinmeyen, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münkerde bulunurken muhatabı sultan bile olsa şedîd davranan, kalbi kavî, lisanı güçlü bir kimse idi.”*³

¹ “İlmin gereğiyle ters düşen kişinin fetvası sahih olmaz.” tespiti için bkz: Ebû İshâk İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen (Riyad: Dâru İbn Affân, 1997), 5: 265. “Müftü, mesela kişinin kendisini ilgilendirmeyen konularda konuşmamasını istediğinde, eğer bizzat kendini ilgilendirmeyen konularda konuşmayan biriye, fetvası doğrudur. Kendini ilgilendirmeyen konulara dalanlardan ise, fetva doğru değildir...” şeklinde başlayan uygulama örnekleri için ise bkz: Şâtıbî, *age*, 5: 268.

² Huriye Martı, *Osmanlı'da Bir Dâru'l-Hadîs Şeyhi: Birgivî Mehmed Efendi* (İstanbul: Dâru'l-hadis, 2008), 47. (Ali b. Bâlî, *el-Ikdü'l-Manzûm*, 82b'den naklen)

³ Martı, *age*, 46-47. (Cenâbî, *el-Aylemü'z-Zâhir*, 2: 425a'dan naklen)

Bu çalışma, müellif merhumun üslubunun *et-Tarikatü'l-Muhammediyye (Tarika)* özelinde incelenmesine hasredilmiştir; çünkü üslubu bir yandan kullanırken bir yandan da üslup teorisi yapmak zor bir iştir. *Tarika*'da geniş yer ayrılan ve yetmişe yakın alt başlık hâlinde etraflıca tartışılan “Dilin Âfetleri” meselesi bu açıdan konunun merkezinde durmaktadır. Çoğu, konuşma, dilin kullanımı, iletişimdeki yeri ve kötülükten korunması gibi bahislere ayrılan söz konusu alt başlıklardan seçilen bazı örnekler, tebliğin akışı içerisinde sunulacaktır.

Konunun bir başka boyutu, alanımız Hadisi de doğrudan ilgilendirilecek şekilde, nasların algılanma ve sunulmasında yaşanan problemlerdir. Artık oldukça klasikleşen ve üzerinde çokça düşünülüp yazılan bu yön, İmam Birgivi'nin *Tarika*'da ayet ve hadisleri aktarmada ve üzerine görüş inşa etmede kullandığı üslubu yakından ilgilendirmektedir. Sonraki dönemlerde, başta Kadızâdeliler-Sivâsîler tartışmasında referans vasfıyla kullanılması olmak üzere eserin üslubunun ne tür pozitif veya negatif etkileri olmuştur? Bu, araştırılması gereken bir husustur. Eğer Osmanlı'nın bu mutena âlimi sıradan tabir edilebilecek bir selefi yazar veya tasavvuf karşıtlığından başka sermayesi olmayan bir kişi olsaydı, o zaman bu noktada tereddüde çok yer kalmayabilirdi. Ama durum öyle değil gibi gözükmemektedir.⁴

Bütün bu tartışmalardan bağımsız olarak ve eserin dili üzerinde konuşmaya geçmeden önce, hak ettiği değerin yine hak ettiği gibi “en başta” verilmesi icap eden eşsiz bir unsur vardır: Mukaddime. İmam Birgivi'nin *Tarika*'nın girişine yazdığı o iki sayfalık sunuş, eserin niçin bir şaheser olduğunu, müellifinin de neden “İmam” diye anıldığını anlatmakta ve ikisinin de her şeyden –hatta ilmî ağırlıktan da- evvel birer “edebî değer” olduğunu ortaya koymaktadır. Şârihlerin sayfalarca açıkladığı⁵ bu nadide metni, gözlerini hayretle açarak ve aldığı edebî zevki çevresine hissettirerek okuyan rahmetli Hocamız Üstad Şuayb Arnavut'un, *Tarika*'nın tahkik ve tahririni çalışan bizlere 1999 senesinde Amman'da söyledikleri hâlâ kulaklarımızdadır:

⁴ Birgivi'yi mutlak manada tasavvuf karşıtı olarak nitelemenin yanlışlığına dair bir izah için bkz: Emrullah Yüksel, “Birgivi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6:192.

⁵ Mesela *Hâdimî Şerhi*'ndeki kırk sayfalık bölüm için bkz: Ebû Sa'îd Mehmed el-Hâdimî, *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fî Şerhi't-Tarîkatî'l-Muhammediyye*, (İstanbul 1318), 4-44.

“İşte bu metni sapasağlam tahkik edip Arap âleminin önüne koymalısınız: Bir Türk’ün Arapçayı nasıl maharetle ve eşsiz bir düzeyde kullanabildiğini görsünler ve düşünsünler!”

Tarîka çerçevesinde ulaştığımız konuya dair tespitleri maddeler hâlinde özetle sunalım:

1. Birgivî merhum ve üslûbu hakkında belki de ilk söylenmesi gereken, eleştirdiği kitle göz önüne alındığında “içeriden konuşuyor” olmasıdır. Tasavvuf alanının en temel kavramlarından birisi ile isimlendirilmiş bulunan *Tarîka*’da, bilhassa o günün tasavvufî anlayış ve davranışlarına dair ağır tenkitlerde bulunan kişi, son tahlilde birden fazla tarikten icazetli bir sûfidir.⁶ Bu durum, müellifin vakayı bilmeden konuşmadığını tespit etmeyi, bir adım sonrasında ise, ilmen daha doğruyu bildiği için olana müdahale etmek zorunda kaldığını anlamayı kolaylaştıracaktır.

İçeriden konuşuyor olmak eleştirmeyi elbette güçleştirmekte, ayrıca yapılan samimi ve ilme dayalı tenkitlerin hiçbir anlam ifade etmediğini görmek ilave bir moral bozukluğu da oluşturmaktadır. Böyle düşünüldüğünde, *Tarîka*’ya yansıyan ağır ifadelerin kullanımında bu psikolojik alt yapının etkisinin olduğu akla gelebilecektir. Zira sırf Allah için doğruyu ifade eden bir insanın dikkate alınmaması da bir nevi zulümdür ve malum olduğu üzere “mazlum olmak” ayet-i kerimde “kötü sözü alenen söylemenin” istisnalarından birisini teşkil etmektedir:

“Allah, kötü sözün açıktan söylenmesini sevmez; ama zulme uğrayan müstesna. Allah her şeyi duyardır, bilendir.” (Nisâ 4/148)

2. Diğer bir mühim nokta, Birgivî’nin ısrarla benimsediği ve bugün pek çok dindarın gündeminden düşen “ilk sözü Allah’a ve Resûlüne bırakma” hassasiyetidir. Sırf bu formatta ifade edilmesi bile tartışma çıkarabilen ve “İlk sözü Allah’a bırakmayı anladık da, peygambere bırakmak şirk olmayacak mı?” yahut “Bizim sözünden çıkmadığımız insanlar zaten ayet ve hadisten başkasına uymaz ki!” şeklinde karşılanabilen bu tutum, aslında vazgeçilmez bir itikadî prensiptir. *Tarîka*’da her konuya önce ayet ve hadis verilerini kaydedip hatırlatarak

⁶ Birgili Mehmed Efendi’nin babasının dedesi Şeyh Lütfullah Efendi, bizzat Hacı Bayram Velî’nin halifesi olup, soyağacındaki diğer isimlerin de ortak özelliği Bayrâmî tarikatına mensup olmalarıdır. Detaylı bilgi için bkz: Martı, *age*, 26-27.

giriş yapan müellifin, Kur'an-ı Kerim'in âmir hükmünü uygulaması takdire şayandır:

“Ey iman edenler! Allah'ın ve Resûlü'nün önüne geçmeyin ve Allah'tan korkun! Allah her şeyi duyardır, bilendir.” (Hucurât 49/1)

3. Eserin üslûbunun en dikkat çekici yönlerinden birisi de veciz olmasıdır. Öyle ki bu üslup, okuyucuya, yazarın beyanda bulunmaya çok da meraklı olmadığını, ama ilim ve insaf gereği bazı şeyleri söylemek durumunda kaldığını düşündürmektedir. Çok daha tafsilatlı ele alınabilecek konularda detaya girmeyen, yeri geldiği hâlde tekrar etmektense ilk geçtiği bölüme işaret etmekle yetinen, pek çok ayet-i kerimenin bile tam metin yerine sadece ilk birkaç kelimesini zikreden müellifin bu uygulaması bilinçli bir tercihtir. Nitekim Birgivî, fuzuli konuşmanın kötülüğünden bahsederken “İhtiyaç duyulmayan yerlerde kısa ve özlü konuşmak müstehaptır.”⁷ demektedir ki, kendisinin de bunu konuşurken ve yazarken ana üslup olarak benimsediği söylenebilir.

4. Ayet ve hadislere öncelik verme meselesinin yanında, rivayetlere yaklaşım konusuna da değinmek uygun olacaktır. Yazma nüshaları ortalama iki yüz varak civarında olan *Tarika*'da toplam 775 adet merfû, mevkuf ve nadiren maktu hadis rivayetine yer verilmiştir ki, bu oldukça yüksek bir miktardır. Dolayısıyla söz konusu verileri müellifin hangi usûl ve mantıkla değerlendiriyor olduğu, eserin genel üslûbu bakımından belirleyici konumdadır.

Hadis okuma yöntemlerine dair yapılan çalışmalarda görülen ve çeşitli ekollere nispet edilen üsluplardan hiç birisinin Birgivî'yi tanımlamaya tek başına yetmeyeceği kanaatindeyiz.⁸ O, rivayetlerin metinlerini ön planda tutan bir bakış açısına sahip olmakla birlikte lafzî ve literal anlayışla sınırlı kalmamak; tasavvuf diline aşına, hatta teşne olmakla birlikte sûfîlerin bâtinî izahlarla oldukça yakınlaşan iş'ârî yorumlarına prim vermemektedir. Hadislerden hüküm çıkarma işlemini ise çoğu zaman kendisi üstlenmeyen Birgivî, bu noktada fetva

⁷ Muhammed b. Pîr Ali Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve 's-Sîratü'l-Ahmediyye*, thk. Huriye Martı, (Konya: SÜSBE Doktora Tezi, 2005), 261.

⁸ Hadisleri anlamada benimsenen lafzî yaklaşım, iş'ârî yorum ve diğer temel yöntemler hakkında bilgi için bkz: Bünyamin Erul, “Hadislerin Anlaşılması Meselesi: İslâm Geleneğinde Hadisleri Farklı Okuma Biçimleri”, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)*, 2004, 96-107.

kitaplarından alıntı yapmayı tercih etmekte, ancak bu durumun “verilen fetvanın kaynak hadisteki hükmü ağırlaştırması” gibi somut bir yan etkisi olduğu da rahatlıkla tespit edilebilmektedir.

5. Geline aşamada, Birgivi’nin üslubunun sonraki dönemlerde aşırı düşüncelere mensup kişi veya gruplarca referans alınmasına/gösterilmesine neden olacak hangi özelliklere sahip olduğu meselesinin üzerinde durmak yararlı olacaktır. Yapılan incelemeler ışığında, bu noktada birden fazla boyutun ön plana çıktığı belirtilebilir.

5.1. Ahlâkî davranışların oldukça kategorik ve neredeyse matematiksel kesinlikte bir anlatımla ele alınması.

Eserde keskin bir dil kullanılması tercih edilerek, din eğitimi uygulamalarında sıkça benimsendiği şekilde, iyi ve kötünün öğrencinin/okuyucunun zihninde “siyah ve beyaz” kadar belirgin bir ayrımla netleşmesi düşünülmüş olabilir. Buna yönelik olarak yapılan ve aşağıdaki örnekte görülen tasniflerin, akılda kalıcı olmak gibi olumlu bir katkısı olsa da, hayatın içinde sıkça karşılaşılan geçişli durumları (gri alanı) ifade etmemesi bir problemdir:

“Şunu bil ki, dilin âfetleri ya susmada veya konuşmadadır.

Konuşma iki türlüdür: Asıl itibarı ile yasak olup da geçici izin verilebilenler ve tersi.

İkincisi ya adetlerde veya ibadetlerdedir.

Adetlerde olan ya dünya işleri ve geçim düzenine dairdir veya değildir.

İbadetlerde olan ise ya başkasını da etkiler veya etkisi yapanla sınırlı kalır.”⁹

Burada konunun zihinde toparlanmasına yardımcı olacak pratik bir taksim yapılmaktadır. Ancak lafzî düşünen, tek bir davranışın yere ve zamana göre birden fazla kategoriye dâhil olma ihtimalini reddeden bir anlayışla ele alındığında, farklı sonuçlara rahatlıkla yol açabilir.

5.2. Söz konusu kategorik yaklaşımın, kitapta yazılanla hayatta yaşanan arasında mesafe oluşturacak seviyeye ulaşması.

⁹ Birgivi, *Tarîka*, 205.

Bu husus da en az müellifin kendi yaptığı ile kendi yazdığı arasındaki denge kadar önemlidir ve *Tarîka*’da rastladığımız genel hükümlerin bazıları uygulanabilir olmaktan oldukça uzaktır. Sözelimi dilin âfetleri arasında 53. maddede listelenen “Tâbî olanın, tâbî olduğu kişinin sözüne karşılık vermesi” meselesi, toplumu kâğıt üzerinde “uyanlar ve uyulanlar” şeklinde ikiye ayırmakta, ardından bütün yetkiyi metbûya vermekte, tâbî olanın ise ona ne cevap verebileceğine, ne karşı çıkabileceğine, ne de herhangi bir itaatsizlik yapabileceğine hükmetmektedir. Kural dışına çıkıldığında tazir cezasının da öngörüldüğü bu tabloda tâbî-metbû ilişkisine verilen örnekler dikkat çekicidir: Halk-yönetici, evlat-ebeveyn, köle-efendi, öğrenci-öğretmen, karı-koca, câhil âlim.¹⁰ Hâlbuki her altı ilişkide de hayatın içinde binlerce farklı iletişim ihtimali gündeme gelebilir ki, bunların tümünü bir kalemde ahlâksızlık saymayı gerektiren bir şablon veya ceza hukukuna havale etmeyi içeren bir üslup elbette uygulamada sahip çıkılabilir değildir.

Ancak bu zorlayıcı kayıtların zeminini ilk bakışta tahmin edildiği gibi Hadis rivayetleri değil, müteakip maddede değinilecek olan müteahhir fetva kitapları beslemektedir.

5.3. Ahlâkî davranışların fikhî bir bakış açısıyla ve fetva ekseninde yorumlanması.

Tarîka metninin tetkiki sırasında karşılaşılan genel tablo, ahlâk eğitiminin hukuka dayalı bir anlayışla ele alındığı, bireylere neyi yapmaları veya yapmamaları gerektiğinin yasal/şer’î hükümlerden müteşekkil bir liste hâlinde takdim edildiği izlenimini vermektedir. Geleneğimizde olduğu gibi günümüzde de dinî söylemde oldukça yerleşik olan bu anlayışın bir yansıması olarak, hürmet, kerâhet, cevâz, istihbâb, vücûb gibi fikhî karşılık taşıyan masterlar ve bunlara ait (**يجوز** , **يُحرم**) gibi fiil, (**واجب** , **جائز**) gibi ism-i fâil ve (**مكروه** , **مستحب**) gibi ism-i mef’uller, eserin hemen her satırında yer almaktadır. Hayatı dinin kurallarına dayandırma anlamında ilk bakışta olumlu algılanabilecek bu durumun, ibadetlerini düzenli yapan ve günlük amellerin çoğunun fetvasından haberdar olan, ama yine de ahlâkî değerleri içselleştirememiş Müslüman fertlerin yetişmesine olumsuz anlamda katkısı olduğu da iddia edilebilir.

¹⁰ Birgivî, *Tarîka*, 251.

Binaenaleyh, Birgivî'nin başta *Tatarhâniyye* olmak üzere itimat ettiği fetva kaynaklarında amellerin çoğunlukla “caiz olmak veya olmamak” bakımından tasnif ediliyor oluşu belirli sıkıntıları beraberinde getirmektedir. Selamlaşma ve düğüne gitme gibi temel ahlâkî fiillerin bu tarz bir hukuki yaklaşımla nasıl sınırlandırıldığına burada iki örnek verilebilir:

Örnek-1: Güvercin Uçuranla Selamlaşmamak

“*Mezhep âlimlerimizden (rhm) gelen rivayete göre, açıkça fâsıklık yapana, şarkı söyleyene ve güvercin uçurana selâm verilmez. el-Attâbiyye'den naklen et-Tatârhâniyye'de böyle yazılıdır.*”

Zimmînin selâmına da ‘ve aleyküm’ diye cevap verir; başka bir şey ilâve etmez. el-Hâniyye ve başka kitaplarda böyle yazılıdır.”¹¹

“وعن أصحابنا رحمهم الله: أنه لا يسلم على الفاسق المعلن، ولا على الذي يتغنى، والذي يطير الحمام. كذا في التاتارخانية نقلا عن العتابية.

ويرد سلام الذمي بقوله ‘وعليكم‘ ولا يزيد عليه. كذا في الخانية وغيرها.”

Örnek-2: Kocasının İzni Verse Bile Kadının Düğüne Gidememesi

“*el-Hülâsa'da ve Mecmû'u'n-Nevâzil'de şöyle yazılıdır:*

Kocanın karısına şu yedi yere çıkma izni vermesi câizdir: Ana babasını ziyaret etmek, hasta olduklarında yanlarına gitmek, ikisine veya birine başsağlığı dilemek, nikâh düşmeyen akrabalarını ziyaret etmek, ebe veya ölü yıkayıcı ise bu görevlere gitmek, başkasından alacağı veya başkasına borcu varsa bu işler için izinli veya izinsiz çıkmak, mahremiyle hacca gitmek.

Bunların dışında kalan, yabancıları ziyaret etmek, hasta olan nâmahreme ziyarette bulunmak, düğüne gitmek gibi durumlarda koca, karısına izin veremez. İzin verir de kadın dışarı çıkarsa, ikisi de âsî olur.”¹²

“وفي الخلاصة وفي مجموع النوازل: يجوز للزوج أن يأذن لها في الخروج إلى سبعة مواضع: زيارة الأبوين، وعيادتهما، وتعزيتهما أو أحدهما، وزيارة المحارم، فإن كانت قابلة أو غاسلة، أو كان لها على آخر حق أو لآخر عليها حق، تخرج بالإذن وبغير الإذن، والحج على

¹¹ Birgivî, *Tarîka*, 252.

¹² Birgivî, *Tarîka*, 253.

هذا. وفيما عدا ذلك من زيارة الأجانب وعيادتهم والوليمة: لا يأذن لها. ولو أذن وخرجت: كانا عاصيين."

Öğrenim kolaylığı sağladığı için tercih edilebilecek böyle bir genel tutum ve üslûbun, bilhassa ağır vebal gerektiren ameller için öngörülen tekfir tespitleri devreye girdiğinde, hikmet yoksunu müteahhir bir okuyucu açısından handikap teşkil etmesi gayet doğaldır.

Müellif merhumun, gıybeti üç kısma ayırıp, birinci maddede yer verdiği ve yaygın olarak karşılaşılan hatalı bir tavra “Bu, küfürdür.” diyor olması buna örnek verilebilir:

*“Birincisi: Gıybet yapman ve ‘gıybet etmiyorum; onda olanı söylüyorum!’ demendir. Bu, küfürdür. Fakîh Ebû’l-Leys (rhm) bunu et-Tenbîh’te zikreder. Çünkü kesin olan bir haramı helâl saymak demektir.”*¹³

Burada, kelâmdaki meşhur “mezhebin lazımı mezhebin kendisi demek değildir.” fikrini hatırlatan hatalı bir işleyiş söz konusudur. Müellifin kastı, bir kişinin “konuyla ilgili Ebû Hüreyre hadisini¹⁴ bilmesi, ona rağmen gıybeti devam etmesi, karşısındakine yukarıdaki şekilde yanıt verirken bir haramı çiğnemeye niyet etmesi, bunu yaptığı için de Allah’a isyan etmiş sayılıp dinden çıkması” gibi kendi içinde tutarlılık taşıyıp taşımadığı tartışılabilir. Ancak, hayatın akışı içinde, ilgili hadisi bilen yahut bilmeyen bir Müslüman vatandaşın gıybet edip de kendisini bu tür -fetvada tenkit edilen- ifadelerle savunması, onun dinden çıktığına hükmedilmesini asla gerektirmez. Eğer gerektirseydi, bugün İŞİD’in ezan okununca camiye namaza gelmeyen herkesin kanını helâl saymasının veya köşe başında durup “Ben halifeyim.” deyince halife olduğunu zannedenlere biat

¹³ Birgivî, *Tarîka*, 214.

¹⁴ Hz. Peygamberin (sav) bir gün “Gıybet nedir?” diye sorduğunu, “Allah ve Resûlü daha iyi bilir.” cevabını aldıktan sonra gıybeti “Kardeşin hakkında onun hoşuna gitmeyecek şeyleri söylemendir.” şeklinde tanımladığını anlatan hadistir. Bir sahabi “Peki, dediğim şeyler o kişide varsa ne dersiniz?” diye sormuş ve şu nihai cevabı almıştır: “Söylediklerin onda varsa, gıybet etmiş olursun. Eğer yoksa zaten iftira atmış olursun.” Bkz: Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavut ve diğerleri, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1999), 16:6-7 (9901); Ebû’l-Hüseyin Müslim ibnû’l-Haccâc el-Kuşeyrî, *es-Sahîh*, thk. Sâlih b. Abdülazîz, 3. Baskı (Riyad: Dâru’s-selâm li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 2000), *Birr ve Sıla*, 70 (6593).

etmeyi İslâm dışı görmesinin de bir mantığı olduğunu varsaymak gerekirdi.

5.4. Tekfîr konusuna burada ayrı bir parantez açmakta yarar vardır. Bilindiği gibi küfür, bir “prensipite inanmama” hâli olup, ameli kusurlarla birebir eşleştirilmesi sağlıklı ve insaflı değildir. Biraz daha açmak gerekirse: Tek bir farzı veya vacibi yapmamanın yahut tek bir haramı veya mekruhu işlemenin karşılığı olarak kişiye “Sen artık kâfirsin.” demek yanlıştır. Bazı naslar hukuk metni gibi okunduğunda ve lafzî yoruma tabi tutulduğunda bu netice çıkıyor olabilir; ama sünnet-i seniyyedeki uygulama bu yaklaşımla örtüşmemektedir.

Sözelimi, namaz kılmamak büyük günahdır ve kâfirlerin de başlıca özelliğidir. Ama bu “Namaz kılmayan kâfir olur.” hükmünü vermeyi gerektirmemekte, konuyla ilgili “Kişiyle küfür arasında namazı terk etmek vardır.”¹⁵ ve benzeri hadislerden de bu sonuç net olarak çıkmamaktadır. Zira hadiste vurgu namazın önemine iken, namaz kılmayanın dinden çıkması veya öldürülmesi yönündeki fetvada çok daha farklı bir yönerdir.

Tarîka’dan örnek verilecek olursa: Dilin afetleri arasında gösterilen cedel/tartışma, eğer “*hasmı mahcup etmek ve kendini üstün göstermek için yapılyorsa haram; hatta bazılarına göre küfürdür.*” ifadesiyle ele alınmıştır.¹⁶ Bir insanın tartışılan konunun mahiyet ve muhtevasından tamamen bağımsız olarak, sırf kötü bir niyetle münakaşaya girdiği için İslâm dışı sayılması makul müdür? Bu, kâğıt üzerinde ahlâkî kötülüklerden uzaklaşmaya yönelik güçlü bir uyarı imajı verebilir; ama sahadaki sonuçları bakımından yararı tartışmaya açıktır.

Hâlbuki Hz. Peygamber (sav) bir gün gece namazına uyandırmak için kızının kapısına varıp “Haydi, namaz kılmıyor musunuz?” buyurduğunda ve Hz. Ali’den “Ya Resûlallâh, canlarımız Allah’ın elinde. Dilerse bizi ayağa kaldırırlar!” cevabını aldığı anda, üzölmekle yetinmişti. Mübarek ellerini dizlerine vurarak ve “İnsan tartışmayı ne kadar çok seviyor!”

¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23:228-230 (14979); Müslim, *İmân*, 134 (247); Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra et-Tirmizî, *es-Sünen (el-Câmiu'l-Kebîr)*, thk. Şuayb el-Arnâvut ve diğerleri), (Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2009), *İmân*, 9 (2808).

¹⁶ Birgivî, *Tarîka*, 220.

(Kehf 18/54) ayetini okuyarak geri dönmüştü.¹⁷ “Sen namaza kaldırmaya gelene bunu nasıl söylersin! Namazı tartışıyorsun ve imanın tehlikeye giriyor, küfre düşmek üzeresin!” buyurmamıştı.

Dolayısıyla bu üslubun dün olduğu gibi bugün de muhafazası lazımdır ve *Tarîka*’daki pek çok ifade bu açıdan çok da dengeli durmamaktadır. Birgivî merhumun aşırı bir ideolojiye sahip ya da mensup olmadığı bilinmektedir; eserin böyle bir provokatif gayeyle yazılmadığı da müsellemidir. Ancak kullanılan kimi ifadelerin ve yapılan abartılı tekfir vurgularının kötü ellerde kullanılmaya müsait olduğu –ve ciddi anlamda istismara maruz kaldığı- da görmezden gelinemez.

6. *Tarîka*’nın üslubunda dikkat çeken olumsuz özellikler arasında, yerilen bir davranışı nitelerken mübalağalı ve ağır ifadeler kullanmak da zikredilebilir. “Kaba ve katı konuşmayı” dilin âfetleri arasında 28. sırada işleyen müellifin, bunun “bilhassa yeri değilken ve toplu ortamda” kötü olduğunu vurguladığı görülmektedir. “*Ve mehalluhû...*” diye başlayan müteakip cümlede ise, tatlı dil ve güler yüz fayda etmediğinde “*bid’atçılara karşı ve nehy-i ani’l-münker sadedinde*” kaba ve kırıkcı konuşulabileceği belirtilmiştir.¹⁸

Bu noktada, *Tarîka*’nın üslûbunu ağırlaştıran ana unsurlardan birisinin de, müellifin emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker anlayışının standart dışı olarak nitelendirilebilecek bir düzeyde seyretmesi olduğu tespit edilebilir. Nitekim “günah olan bir şeye izin vermeyi” dilin âfetleri arasında sayan Birgivî, susup ses çıkarmamayı da doğrudan sözle izin vermeyle eşit sayar. Müellifin, bu yaklaşımını “kötülükten nehyetmenin farz olduğu” hükmüyle gerekçelendirmesi ilginçtir:

“*Bazen izin, susmak suretiyle olur. Bu da sözle izin vermek gibidir. Çünkü kötülükten nehyetmek farzdır.*”¹⁹

Bu açıdan bakıldığında, insanın haberdar olduğu ve tepki göstermediği her türlü kötülüğü bizzat diliyle onayladığı sonucuna ulaşılabilir ki, çok sağlıklı bir çıkarım değildir. Zira birey, kalben asla

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2:13-14 (571); Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *es-Sahîh*, thk. Sâlih b. Abdülazîz, (Riyad: Dâru’s-selâm li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 2000), *İ’tisâm*, 18 (7347); Müslim, *Salâtü’l-Müsâfirîn ve Kasruhâ*, 206 (1818).

¹⁸ Birgivî, *Tarîka*, 256.

¹⁹ Birgivî, *Tarîka*, 253.

katılmadığı bir hususta o an için sözlü uyarıda bulunmaya gerek duymamış olabilir.

Meselenin bir diğer boyutu, bir veya iki kelimeyle değerlendirilip geçilebilecek bazı hususlarda Birgivî merhumun altı-yedi farklı nitelemeyi peş peşe sıralayabilmesidir. Hâlbuki yukarıda da değinildiği gibi icaz ve ihtisar bu klasiğin mühim bir vasfıdır.

Sözgelimi, titizlik gösterip her şeyin helâl veya temiz olup olmadığını sormak dilin âfetleri arasında sayılmaktadır ve bu durum müellife göre “İnsana eziyettir, sû-i zandır, riyadır, kendini beğenmedir, cehalettir, meraktır, bid’attır!”²⁰

Yine, derste, vaaz ortamında yahut kendisinden bilgili birisinin meclisinde bulunan kişinin sağına soluna dönmesi, yanındakilere bir şeyler söylemesi, ihtiyaç yokken hareket etmesi hakkında –her biri durumu nefyetmeye tek başına yetecek- şu tanımlamalar yapılmaktadır: “Bütün bunlar edepsizliktir, hafifliktir, aceleciliktir, utanmazlıktır.”²¹

7. Birgivî üslubunun belki de en müstesna yansıması ise, onlarca, hatta yüzlerce alt birime ayrılan ahlâkî meselelerin, birkaç cümle içinde bir anda özetlenip derlenebilmesidir. Okuyucunun zihninde konuyu toplaması bakımından önem taşıyan bu hususu müellif bazı yerlerde “Kolay ezberlensin diye böyle yaptık.” şeklinde açıklar. Konuya başlarken toplam alt başlık sayısını verme, elli sayfa sonra konuyu kapatırken de ele aldığı başlıkları toplu hâlde listeleme gibi sistematik bir uygulamanın, günümüzde mesela hızlı okuma teknikleri arasında vurgulanan kimi gelişmiş metotlardan farkı yoktur.

Bu bağlamda, dilin afetlerini yetmiş maddede detaylarıyla ele aldıktan sonra genel bir dökümünü veren Birgivî’nin, daha önce ele aldığı kalbin afetlerine de atıf yaparak yazdığı reçete mahiyetindeki satırlar örnek verilebilir. Buna göre, kalbini küfür ve bid’attan koruyan kişi, riya ve kibirden de koruyabilirse “bütün kalp afetlerinden”; dilini inkâr ve inkâra götüren ifadelerden koruyan kişi de, yalan ve gıybetten de koruyabildiği takdirde “bütün dil afetlerinden” kurtulma şansını yakalayacaktır.²² Bu, müthiş bir ahlâk özetidir.

²⁰ Birgivî, *Tarîka*, 251.

²¹ Birgivî, *Tarîka*, 250.

²² Birgivî, *Tarîka*, 267.

Sonuç ve Değerlendirme

Osmanlı Döneminin klasik medrese kitapları arasında mümtaz bir yere sahip olan *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, muhtevası kadar üslubu bakımından da kendine özgü ve orijinaldir. Ahlâkî meselelerin her birini ele alırken ayet ve hadislerle öncelik verdiği görülen müellifin veciz, bilgilendirici, ama aynı zamanda uyarıcı hatta sarsıcı bir dil kullandığı görülmektedir.

Birgili Mehmed Efendi'yi anlatan biyografik eserlerde kaydedilen hususlar dikkate alındığında, onun yaşayışında benimsediği açık sözlülük ve hakkı korkusuzca ifade etme tavrının, eserinde tavsiye ettiği konuşma ve anlatım özellikleriyle uyum içinde olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu, bir ilim adamı için çok büyük bir artıdır. Ancak aynı uyumun, *Tarîka*'da sıkça rastlanan sınırlayıcı ve belirli ölçüde dışlayıcı yaklaşım tarzıyla, gerçek hayatta uygulanması gereken müsamahaya dayalı tutum ve değerler arasında bulunduğunu düşünmek zordur.

Bizce bu ikilem, emr-i bi'l-maruf ve bilhassa nehy-i ani'l-münker prensibinin, düşünce ve davranış sisteminin merkezine yerleştirilmesinin doğal sayılabilecek bir sonucudur. Mümkün miktarda yanlışla işaret etmenin veya engel olmanın insanı manen yücelteceği anlayışı, biraz da ahlâkî “yapılmaması gerekenler” (negatifler/menhiyyât) üzerinden anlamayı ve açıklamayı beraberinde getirmiş görünmektedir. *Tarîka*'nın belkemiğini oluşturan “Kalbin Hastalıkları”, “Dilin Âfetleri” gibi ana başlıklara bir de bu açıdan bakmakta yarar vardır.

Yine de üslubu asıl sertleştiren ve keskinleştiren unsur, çoğu zaman aceleyle ifade ve iddia edildiği şekliyle “hadise dayalı bir düşünce yapısı” değil; pek çok örnekte hadislerdeki hükmü fazlasıyla aşan müteahhir fetvalardır. İmam Birgîvî, söz konusu ettiği yanlış davranışın ne denli kötü olduğunu ispat sadedinde *et-Tatarhâniyye* ve benzeri kaynaklardaki bu tür fetvalara atıf yapmakta ve bu tercih değişik risklere kapı aralamaktadır.

Kısaca “yasakçı zihniyet” olarak ifade edilebilecek ve günümüzde de rastlanan kimi anlayışlar, başta tekfir kültürü olmak üzere, ahlâkî konuları bağlamının dışında tartışmışlar, iman veya ibadet sahasının terimleriyle değer yükledikleri tekil davranışlardan, katil de dâhil nice ağır ceza ve yaptırımlara yol bulmuşlardır. Kadızâdelilerin, Sivâsîlerle giriştikleri mücadelede *Tarîka*'yı kullanma biçimlerinin veya bugün

İŞİD'in İbn Teymiye'yi referans gösterme taktiğinin temelinde bu tehlikeli üslup ve yorum tarzı yatmaktadır.

Elbette ki suiistimal ehlinin fırsatçı tavrıyla Mehmed Efendi'nin yazdığı satırlara açıkça yansıyan ihlâsı asla aynı kefeye konulamaz. Mamafih, *Tarîka*'dan yararlanılırken ve öğrenciye okutulması hâlinde, üsluba dair ilave bir hassasiyetin ihmal edilmemesi gerektiği de bu araştırmadan çıkan en net sonuçlardan birisi olmuştur.

KAYNAKÇA

Kur’ân-ı Kerîm.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Thk. Şuayb Arnavut ve diğerleri. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1999.

Birgivî, Muhammed b. Pîr Ali. *et-Tarîkatü’l-Muhammediyye ve’s-Sîratü’l-Ahmediyye*. Thk. Huriye Martı. Konya: SÜSBE Doktora Tezi, 2005.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *es-Sahîh*. Thk. Sâlih b. Abdülazîz. 3. Baskı. Riyad: Dâru’s-selâm li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 2000.

Erul, Bünyamin. “Hadislerin Anlaşılması Meselesi: İslâm Geleneğinde Hadisleri Farklı Okuma Biçimleri”. *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)*. 95-114. 2004.

Hâdimî, Ebû Sa’îd Mehmed. *el-Berîkatü’l-Mahmûdiyye fî Şerhi’t-Tarîkati’l-Muhammediyye*. İstanbul, 1318.

Martı, Huriye. *Osmanlı’da Bir Dâru’l-Hadîs Şeyhi: Birgivî Mehmed Efendi*. İstanbul: Dâruhâdis, 2008.

Müslim, Ebû’l-Hüseyin Müslim ibnü’l-Haccâc el-Kuşeyrî. *es-Sahîh*. Thk. Sâlih b. Abdülazîz. 3. Baskı. Riyad: Dâru’s-selâm li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 2000.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa. *el-Muvâfakât*. Thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen. 6 cilt. Riyad: Dâru İbn Affân, 1997.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ. *es-Sünen (el-Câmiu’l-Kebîr)*. Thk. Şuayb el-Arnâvut ve diğerleri. 6 cilt. Beyrut: er-Risâletü’l-Âlemiyye, 2009.

Yüksel, Emrullah. “Birgivî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6:191-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

جهود البركوي النحوية والصرفية

عماد سامي عبد القادر عبد العزيز*

ملخص البحث :

هذا ملخص بحث عن الجهود النحوية والصرفية للبركاوي، محمد بن بيرعلي بن إسكندر البركوي. هو موسوعة عصره في العربية، له كتب متنوعة، ففي النحو والإعراب: إظهار الأسرار في النحو، وشرح مختصر الكافية، وشرح اللباب للبيضاوي... وله في الصرف: إمعان النظر، وهو شرح المقصود في الصرف... إلخ.

وهذا البحث يشتمل على مقدمة وتمهيد ومبحثين: الأول: جهود البركاوي النحوية، والثاني: جهود البركاوي الصرفية، وخاتمة، وقد تمثلت تلك الجهود في التقسيم المنطقي الفريد لأبواب النحو في مؤلفاته، وقد ظهر هذا الترتيب والتقسيم خلال عرضه لنظرية العامل في كتابه "إظهار الأسرار في النحو" الذي قسمه إلى ثلاثة أبواب، ومن مؤلفاته النحوية: "شرح لب الألباب في علم الإعراب" ناقش المادة النحوية عند ابن الحاجب، وصدر حكمه علي بعض المسائل، كما ناقش آراء النحاة، وقد سبق غيره ببعض التعليقات النحوية، وقد أشار في كتبه النحوية إلى اختلاف البصريين والكوفيين حول بعض المسائل النحوية والصرفية، ففي: "شرح لب الألباب" أشار إلى اختلافهم حول عمل صيغ المبالغة.

وفي علم الصرف له شروح منها: "إمعان الأنظار في شرح المقصود في التصريف"، وله رسالة: "في أمثلة التصريف" اشتملت على مباحث صرفية عولجت بمنهج فريد، وأشار في مسائل الصرف إلى الخلاف بين البصريين والكوفيين، كما في مسألة "هل الفعل مشتق من الاسم أو الاسم من الفعل؟" وبين رأيه فيها.

الكلمات المفتاحية: النحو - التصريف - الجملة الاسمية - الاشتقاق

* Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Berkawi's gramatical and morphogical efforts

Abstract

This is a summary of a research on the grammatical and morphological efforts of al-Berkawi- Mohameed ben Bir Ali ben Iskander al-Berkawi, He is the encyclopedia of his time in the science of Arabic, his books are varied in grammar, Ezhar Alasrar book, the explanation of Mokhtaser Alkafia, the explanation of Al-lbab for the Imam Al baidawi. In morphology, he has Emaan Al nazar-it, an explanation of Al Maksod in morphology.

This research includes an introduction, a preface and to topics-the first, the grammatical effort of Berkawr, the second, the morphological efforts of Berkawi- and a conclusion. These efforts were in the unique logical division of the grammar sections of his works. This arrangement and division emerged during his presentation of Al Amel theory in his book ezhar al Asrar in grammar which divided it into three sections.

His works include: Sharh lob Alalbab fe Elm Elerab, discussed the grammatical rule of Ibn al Hajeb his judgment was hanged down on some issues, He also discussed the views of the grammarians, has surpassed others with grammatical explanations. In his grammatical books, he pointed to the difference between the basrians and the Kufis on some grammatical and morphological issues: - In Sharh Lob Alalbab he pointed to their differences about the work of exaggeration formulas.

In science of morphology he has explanations from them like, (Emaan El Anzar fe Sharh Al Maksoud fe Al Tasreef). He has a search "on Amthelt Al Tasreef " It included a morphological researches uniquely treated. In morphological issues noted to the differences between the Basrians and the Kufis, like the verb is derived from noun or the opposite? and explained his opinion it.

Keywords: Grammar-Morphology-Noun phrase – Derivation

تقديم

الحمد لله وكفى، والصلاة والسلام على خير من اصطفى، وبعد...

فهذا بحث عن الجهود النحوية والصرفية للإمام البركاوي، محمد بن بدير علي بن إسكندر البركاوي، عالم بالعربية نحواً وصرفاً، له اشتغال بالفرائض، ومعرفة بالتجويد، تركي الأصل والمنشأ من أهل (بالي كسرى) كان مدرسا في قسبة (بركي)؛ فنسب إليها¹.

هو موسوعة عصره في العربية، له كتب متنوعة تزيد على نيف وثلاثين مصنفاً، ففي النحو: إظهار الأسرار في النحو، ومتن العوامل، وشرح مختصر الكافية، وامتحان الأذكياء الذي قيل عنه: إنه شرح لب الألباب في علم الإعراب. وله في الإعراب: شرح اللباب للبيضاوي، وله في التصريف: إمعان الأنظار، وهو شرح المقصود في الصرف، شرحه محمد التيروي المعروف بالعيشي، وله شرح بناء الأفعال، ومنه نسختان في مكتبة باريس الوطنية وكفاية المبتدي، وفي التجويد له: الدرة اليتيمة، وله في علم الكلام: دامغة المبتدعين في الرد على الملحدين، وفي الموعظة: الطريقة المحمدية، وفي الفرائض نص منسوخ، وفي المواعظ: جلاء القلوب وراحة الصالحين، وله رسالة في أصول الحديث.

وقد جاء البحث مشتملاً على مقدمة وتمهيد ومبحثين: الأول: جهود البركاوي النحوية، والثاني: جهود البركاوي الصرفية، وخاتمة، وقائمة المصادر والمراجع.

التمهيد :

قواعد العربية بين علمي التصريف والنحو : إن علمي النحو والصرف لا غنى لدارس العربية عنهما، فكما إن لكل علم أدواته فإن أداة العربية قواعدها، ووظيفة النحو معرفة أحوال الكلمة المتنقلة موضعها في الجملة، وأما وظيفة الصرف فمعرفة أنفس الكلمة الثابتة⁽²⁾ وعلم الصرف كان قديماً جزءاً من علم النحو؛ لأن النحو يشمل علمي الإعراب والتصريف، وعلوم اللغة لم تنفصل في بادئ أمرها، وإنما انفصلت بعد أن نشطت حركة التأليف والعلم عند العرب؛ فاتجهت الدراسات نحو التخصص وانفصلت العلوم بعضها عن بعض⁽³⁾.

فمن الواجب لمن أراد معرفة النحو أن يبدأ بالتصريف؛ لأن معرفة ذات الشيء الثابتة ينبغي أن يكون أصلاً لمعرفة حاله المتنقلة⁽⁴⁾ والقرائن اللفظية الدالة على أبواب النحو المختلفة

⁽¹⁾ لمزيد من التفاصيل انظر:

Mehmet Özkan, XVI. Yüzyıl Osmanlı Âlimi ve Fakihî Muhammed Birgîvî'nin Fıkhi Meselelere Yaklaşımı, (Bursa: Emin Yayınları, 2016); Mehmet Özkan, "Osmanlıca Metinlerde İslam Hukuku Motifleri: Fetâvâ-yı Birgîvî Örneği", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (Haziran 2015); Mehmet Özkan, "The Jurisprudential Studies Of Birgîwî And Some Of His Views On Legal Theory", *JIRS Journal Of Intercultural And Religious Studies*, Number, 8, (June 2015), (Istanbul: 2016)

⁽²⁾ المنصف، ابن جني 4/1

⁽³⁾ أبنية الصرف في كتاب سيبويه ، خديجة الحديثي 27

⁽⁴⁾ المنصف ، ابن جني

هي في جملتها هي عناصر تحليلية مستخرجة من الصرف، ومن ذلك اشتراط صيغة صرفية ما لتكون مبنى لباب نحوي ما، أي فرينة لفظية دالة على هذا الباب، كاشتراط المصدر للمفعول المطلق والمفعول لأجله، وكالقول بالجمود للتمييز ثم بالاشتقاق للحال والنعت الحقيقي.⁽⁵⁾

لكن الدراسات الأولى لقواعد العربية كانت تبدأ بعلم النحو مخالفة بذلك الأصل، وجاء تعليل ذلك أن التصريف ذلك الضرب من العلم لما كان عويصا بُدئ قبله بمعرفة النحو، ليكون الارتياض في النحو موطنًا للدخول فيه، ومعينا على معرفة أغراضه ومعانيه⁽⁶⁾ "وظل الباحثون في القرون الأولى للهجرة يستخدمون مصطلح النحو في أكثر الأحوال بهذا المعنى العام... أي أنه يبحث في بنية الكلمة المفردة، إلى جانب ما يتعلق ببناء الجملة"⁽⁷⁾

وكتاب سيبويه أول مؤلف في قواعد العربية، فيه كثير من مسائل الصرف وموضوعاته، وإن لم يرتبها سيبويه، ويبدوها كما فعل المتأخرون⁽⁸⁾ ثم جاء بعده أبو عثمان المازني فهو "أول من دون علم التصريف، وكان قبل ذلك مندرجا في علم النحو"⁽⁹⁾ وكذلك "معظم كتب ابن جني، كما أفرد ابن الحاجب له كتاب الشافية الذي شرحه رضي الدين الأسترايازي، وقدم ابن هشام أبواب الصرف في كثير من كتبه النحوية، وبخاصة (أوضح المسالك)، و(مغني اللبيب)، وأفرد للنحو شذور الذهب، وقطر الندى، وكذلك السيوطي الذي قدم المباحث الصرفية في كتب عديدة له، وأفرد الباب السادس من كتابه: همع الهوامع للأبنية"⁽¹⁰⁾ ولا بد من الإشارة أن علمي النحو والصرف ليسا غاية في ذاتهما، وإنما علم النحو لتتقيد اللسان وتوضح البيان، وعلم الصرف موضوعه " المفردات العربية من حيث البحث عن كيفية صياغتها لإفادة المعاني"⁽¹¹⁾

المبحث الأول : جهود البركوي النحوية :

تمثلت جهود البركوي النحوية في التقسيم المنطقي الفريد لأبواب النحو في بعض مؤلفاته، فمن جهوده النحوية التي توضح هذا الترتيب والتقسيم الرائع نظرية العامل في كتابه: "إظهار الأسرار في النحو" تحقيق: أنور بن أبي بكر الشخري الدغستاني، دار المنهاج، بيروت، الطبعة الأولى، 1430 هـ، 2009 م.

وقد قسمه المؤلف ثلاثة أبواب: الباب الأول: العامل⁽¹²⁾: تحدث فيه عن العامل، وهو على حسب تعريفه ما أوجب بواسطة كون آخر الكلمة على وجه مخصوص من الإعراب⁽¹³⁾، ثم

⁽⁵⁾ اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان 86

⁽⁶⁾ المنصف، ابن جني 4/1، 5.

⁽⁷⁾ علم اللغة العربية، د. محمود فهمي حجازي 60.

⁽⁸⁾ أبنية الصرف في كتاب سيبويه، خديجة الحديثي 29.

⁽⁹⁾ الصرف الواضح لبنية الكلمات العربية، محمد عيد، المقدمة: أ.

⁽¹⁰⁾ الصرف الواضح لبنية الكلمات العربية، محمد عيد، المقدمة: أ، ب.

⁽¹¹⁾ دروس في التصريف، محمد محيي الدين عبد الحميد المقدمة الأولى 5

⁽¹²⁾ إظهار الأسرار في النحو، البركوي 49

⁽¹³⁾ إظهار الأسرار 50، وانظر: الفوائد الضيائية: شرح كافية ابن الحاجب 1/ 79، نور الدين عبد الرحمن الجامي، دراسة وتحقيق: الدكتور أسامة طه الرفاعي، وتوجيه للمع 281 أحمد بن الحسين بن الخباز، دراسة وتحقيق: أ. د. فايز زكي محمد دياب

تناول العامل في الأسماء والأفعال، وقسمه إلى عامل لفظي وآخر معنوي⁽¹⁴⁾، وأتبع ذلك بتقسيمات فرعية دقيقة، فالعامل اللفظي، عنده ينقسم إلى سماعي وقياسي، والعامل السماعي ينقسم إلى عامل في الاسم وعامل في الفعل المضارع، وعامل الاسم منه ما يعمل في اسم واحد، وما يعمل في اسمين، وأما العامل المعنوي فهو ما لا يكون للسان فيه حظ، وهو عنده رافع المبتدأ والخبر، ورافع المضارع⁽¹⁵⁾.

الباب الثاني: المعمول⁽¹⁶⁾: وبدأ بالحديث عما لا يكون معمولا أصلا، وما يكون معمولا دائما، ثم الحديث عن نوعي المعمول، وهما: الأول: معمول بالأصالة، والآخر: معمول بالتبعية⁽¹⁷⁾.

الباب الثالث: الإعراب⁽¹⁸⁾: وقسمه أنواعا: الأول: إعراب بحسب الذات والحقيقة، وهو إما حركة، نحو: جاءني زيد، أو حرف: جاءني أبوه، أو حذف حركة، نحو: لم يضرب، أو حذف الآخر: لم يغز، أو حذف النون: لم يضربا⁽¹⁹⁾.

الثاني: الإعراب بحسب المحل: وقد قسمه تقسيما منطقيا على النحو التالي:

الأول: ما يعرب بالحركات المحضة الثلاث: نحو: جاء رجلٌ، ورأيت رجلا، ومررن برجل⁽²⁰⁾.

الثاني: ناقص الإعراب بالحركتين: وهو غير المنصرف، يعرب بالضممة رفعاً وبالفتحه نصبا وجرا⁽²¹⁾ وجمع المؤنث: يعرب بالضممة رفعاً، وبالكسرة نصبا وجرا، نحو: جاءني مسلماتٌ، ورأيت مسلماتٍ، ومررت بمسلماتٍ⁽²²⁾

الثالث: ما هو تام الإعراب بالحروف الثلاثة: وهو الأسماء الستة بشروطها: جاء أبوك، ورأيت أباك، ومررت بأبيك⁽²³⁾.

⁽¹⁴⁾ إظهار الأسرار 52، والخصائص 1/ 110، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي
⁽¹⁵⁾ إظهار الأسرار، البركوي 84، وانظر: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك 1/ 350، أبو محمد عبدالله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبدالله بن هشام الأنصاري و النحو الوافي 1/ 447 عباس حسن.

⁽¹⁶⁾ إظهار الأسرار في النحو، البركوي 87 وما بعدها
⁽¹⁷⁾ إظهار الأسرار، البركوي 87، 93، 113، و جامع الدروس العربية 1/ 101، 3/ 375 مصطفى بن محمد سليم الغلابي

⁽¹⁸⁾ إظهار الأسرار في النحو، البركوي 123 وما بعدها.
⁽¹⁹⁾ إظهار الأسرار، البركوي 123، وانظر: الأصول في النحو 2/ 164، ابن السراج

⁽²⁰⁾ إظهار الأسرار، البركوي 123، وأسرار العربية 53 عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري

⁽²¹⁾ إظهار الأسرار، البركوي 125 وما بعدها، وانظر: قطر الندى وبل الصدى 32، عبد الله جمال الدين، ابن هشام الأنصاري

⁽²²⁾ إظهار الأسرار، البركوي 124، وقطر الندى وبل الصدى 28، ابن هشام الأنصاري، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي.

⁽²³⁾ إظهار الأسرار، البركوي 124، و شرح ابن عقيل 28، ابن مالك، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد.

الرابع: ما هو ناقص الإعراب بالحرفين: وهو جمع المذكر والملحق به، أولو وأخواتها، والمثنى، ومألحق به، نحو: اثنان، وكلا...⁽²⁴⁾

الخامس: وهو ما لا يكون إلا تام الإعراب من الأفعال، فالأول: نحو: المضارع الذي لا يتصل بآخره ضمير، وهو صحيح، يرفع بالضممة، وينصب بالفتحة، ويجزم بحذف الحركة، تقول: يضرب، ولن يضرب، ولم يضرب. والثاني: المضارع الذي آخره حرف علة نحو: يغزو، ولن يغزو، ولم يغزو⁽²⁵⁾

السادس: ما لا يكون إلا ناقص الإعراب: وهو المضارع الذي اتصل به ضمير مرفوع غير النون، فيرفع بالنون وينصب ويجزم بحذفها، يضربان، ولن يضربا، ولم يضربا⁽²⁶⁾

الثالث: الإعراب بحسب النوع: الأول: ما هو مختص بالاسم، وهو الجر. والثاني: ما هو مختص بالفعل، وهو الجزم. والثالث: ما هو مشترك بين الاسم والفعل، وهو الرفع والنصب⁽²⁷⁾ الرابع: الإعراب: بحسب الصفة، وقسمه إلى إعراب لفظي وتقدير، ومحلي⁽²⁸⁾. ثم بين باب كل منها.

وقد تئى البركوي بالحديث عن البناء⁽²⁹⁾: وفيه بيّن أنواع المبني، والمبني عنده على نوعين، هما: مبني الأصل⁽³⁰⁾، ومبني العارض⁽³¹⁾: والأول أربعة أنواع: الحرف، والماضي، والأمر بغير اللام عند البصريين⁽³²⁾، والجملة⁽³³⁾

والثاني: لازم، وغير لازم⁽³⁴⁾: فاللازم: وبيّن ماهيته ومواضعه: المضمرات وأسماء الإشارة، وأسماء الأفعال، والموصولات، والأصوات، وبعض المركبات، وبعض الكنايات، وبعض الظروف (حيث – منذ – أمس...)

وغير اللازم: وهو ما قطع عن الإضافة منوياً فيه المضاف إليه، نحو: قبلُ وبعدُ، وأول... من الظروف، والمنادى المفرد المعرفة، نحو: يا زيدُ. واسم لا النافية للجنس المفرد النكرة

⁽²⁴⁾ إظهار الأسرار، البركوي 124، واطر الندى وبل الصدى، 24، 25 ابن هشام الأنصاري.

⁽²⁵⁾ إظهار الأسرار، البركوي 125، وانظر: الموجر في اللغة العربية، 966، 967 محمد دروج

⁽²⁶⁾ إظهار الأسرار، البركوي 125، والأصول في النحو 2/ 164 ابن السراج

⁽²⁷⁾ إظهار الأسرار، البركوي 127، وأوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك 50/1، جمال الدين عبد الله الأنصاري.

⁽²⁸⁾ إظهار الأسرار، البركوي 128، وجامع الدروس العربية 22 مصطفى بن محمد سليم الغلاييني

⁽²⁹⁾ إظهار الأسرار في النحو، البركوي 132 وما بعدها.

⁽³⁰⁾ إظهار الأسرار، البركوي 132، وشرح الرضي على الكافية 1/ 52 رضي الدين محمد بن الحسن الاسترأبادي.

⁽³¹⁾ إظهار الأسرار، البركوي 132، وانظر: حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك 2/ 10 أبو

العرفان محمد بن علي الصبان الشافعي

⁽³²⁾ الفوائد الضيائية شرح كافي ابن الحاجب 229 نور الدين عبد الرحمن الجامي والمرتل (في شرح الجمل)

104، 258 أبو محمد عبد الله بن أحمد بن أحمد ابن الخشاب، تحقيق ودراسة: علي حيدر .

⁽³³⁾ إظهار الأسرار، البركوي 132

⁽³⁴⁾ إظهار الأسرار، البركوي 132، والكناش في فني النحو والصرف 240، 241 أبو الفداء عماد الدين إسماعيل

بن علي بن محمود بن محمد ابن عمر بن شاهنشاه بن أيوب، الملك المؤيد، صاحب حماة، دراسة وتحقيق:

الدكتور رياض بن حسن الخوام

المتصل: لا رجلَ في الدار، والمضارع المتصل به نون جمع المؤنث أو نون التوكيد، نحو: البنات يضرين، وهل يضرين⁽³⁵⁾

باب: ما هو جائز البناء⁽³⁶⁾: حصر البركوي ما هو جائز البناء فيما يلي:

الأول: الظروف المضافة إلى الجملة، مثل (إذ)، (يوم)، وكذا: مثل، وغير، وما...⁽³⁷⁾ واسم لا المكررة المتصل بها المفرد النكرة، نحو: لاحول ولا قوة إلا بالله⁽³⁸⁾.

ومن مؤلفات البركوي النحوية: "شرح لب الألباب في علم الإعراب" تحقيق الدكتور حمدي الجبالي الأستاذ المساعد في قسم اللغة العربية، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، والكتاب هذا هو شرح كتاب(اللب) للبيضاوي، أحد مختصرات كافية ابن الحاجب، فقد ناقش المادة النحوية عند ابن الحاجب، وعرضها عرضاً عادلاً وصدر حكمه عليها، مبيناً ما لها وما عليها، لا يهتم إلا الوجه العلمي الصحيح. كما ناقش آراء النحاة، ورد واعتراض على بعضها، وقد سبق غيره ببعض التعليقات في مسائل النحو، وكان هدفه من ذلك أن يحلَّ عقد ألفاظه ومبانيه وتوضيح غوامضه.

وظهرت عبقرية البركاوي في شرح اللب من بداية اختياره للمنهج الذي رسمه لنفسه، حيث شرح المختصر شرحاً موجزاً غاية في الإيجاز بلا إخلال، كما أنه ابتعد عن المشهور الواضح، وتجنب أقوال العلماء، واختلافهم، وكان من نتيجة ذلك ما يلي:

- 1- أنه ذلل غامض عبارة البيضاوي، ووضح عويصها.
- 2- أصلح عبارة البيضاوي وتدخّل في منهجه وطريقة عرضه للمادة .
- 3- حاول إصلاح أسلوبه وألفاظه لتسلم من النقد والنقص.

والدليل على ذلك استعماله في شرحه عبارات تدل على زيادته على المادة الأصلية المستعملة، مثل قوله أحياناً في بعض المواضع: ينبغي أن يزيد كذا ... وأحياناً يشير إلى ما يراه زائداً عن الحاجة مثل قوله: لو ترك هذا لكان أنسب أو لكان أخصر ... ولكنه مع هذا وقف وقفة إنصاف من البيضاوي؛ فأثنى على حسن منهجه في عرض مادة الكافية، وعلى ما زاده عليها كقوله: ما أحسن كلامه وما أمله!

وقد ظهرت شخصية البركاوي النحوية في عرض آراء النحاة ومناقشتها راداً عليها ومعتزلاً أو مضعفاً .

⁽³⁵⁾ إظهار الأسرار في النحو، البركوي 136

⁽³⁶⁾ إظهار الأسرار، البركوي 136

⁽³⁷⁾ إظهار الأسرار، البركوي 136، والفوائد الضيائية شرح كافية ابن الحاجب 240 نور الدين عبد الرحمن الجامي، دراسة وتحقيق: الدكتور أسامة طه الرفاعي

⁽³⁸⁾ إظهار الأسرار، البركوي 136، وانظر: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك 12 / 1 عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي.

وللبركوي آراء نحوية لم يسبق إليها، منها:

- 1- قوله في تعليل بناء المنادى المفرد العلم: حيث قال: "إنما بني لوقوعه موقع الكاف الاسمية ومثابته إياها إفراداً وتعريفاً في مثل: أدعوك المشابهة لكاف الخطاب الحرفية لفظاً ومعنى"⁽³⁹⁾
- 2- قوله في تعليل بناء المضمرات: "أما هو وإياها، فالاختلاف ليس في الآخر فقط، بل في المادة والصيغة، ولا مجال لجعلهما إعراباً وإن دلا على المعاني الموجبة، لأن الإعراب وصف في الأخير وهما أصلان، وهذا هو سبب بناء المضمرات عندي أعني أنهم استغنوا بدلالة نفس الإعراب"⁽⁴⁰⁾
- 3- قوله في تعريف اللازم والمتعدي: "ولا يبعد أن يرسم المتعدي بأنه الذي يصح أن يشتق منه اسم المفعول، ويرسم اللازم بأنه الذي لا يصح أن يشتق منه ذلك يعني بغير واسطة الجار"⁽⁴¹⁾
- 4- وفي حديثه عن الضمانر المستترة صرح بأنها ليست بألفاظ وكلمات حقيقية إنما هي في حكمها من حيث أنها تقع محكوماً عليها ومؤكدة ومعطوفاً عليها؛ فيجب خروجها من تعريف اللفظ"⁽⁴²⁾
- 5- عرض بعض المسائل النحوية وبين رأيه فيها، ومنها: مسألة أن (يزيد) مثلاً بالنقل والوضع الجديد اسم⁽⁴³⁾، ولم يصير أسماء الأفعال فعلاً، ونحو: نعم وبئس اسماً⁽⁴⁴⁾، مع تحقق النقل والوضعين في الكل. فقال: يمكن أن يقال: لما لم يبق بين المعنيين في نحو: يزيد مناسبة واشتراك في شيء اعتبر المعنى الثاني مستقلاً؛ فصدق عليه حد الاسم بخلاف الأخيرين، فلم يقطع ملاحظة المعنى الأول فيهما بسبب المناسبة والشركة؛ فلم نغير حكمه"⁽⁴⁵⁾

⁽³⁹⁾ شرح اللب 187، وانظر الفوائد الضيائية شرح كافية ابن الحاجب 1/190، وقد ذكر هذا التعليل الأشموني وغيره، انظر: حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك 3/203، 1/201 أبو العرفان محمد بن علي الصبان الشافعي، شرح الرضي على الكافية

المؤلف: رضي الدين محمد بن الحسن الاسترأبادي 1/350
⁽⁴⁰⁾ شرح اللب 279، وقد ذكر الشاطبي سبباً آخر لبناء المضمرات، وهو شبه الحرف الوضعي. انظر: المقاصد الشافعية في شرح الخلاصة الكافية (شرح ألفية ابن مالك) 1/267 أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، وذكر السيرفي أن سبب بناء المضمرات: الإبهام في الأشياء كلها والدخول عليها. انظر المقاصد الشافعية في شرح الخلاصة الشافعية 1/269

⁽⁴¹⁾ شرح اللب 394، 395، وانظر علامات اللازم والمتعدي: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك 2/156،

⁽⁴²⁾ شرح اللب 50، 51، وانظر النحو المصنف 534، محمد عيد

⁽⁴³⁾ انظر: الممتع الكبير ابن عصفور 1/313

⁽⁴⁴⁾ انظر: اختلاف البصريين والكوفيين حول مسألة: هل نعم وبئس اسم أو فعل؟ أسرار العربية 102 أبو البركات الأنباري. وأوضح المسالك 1/12، و الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين 1/97، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري.

⁽⁴⁵⁾ شرح اللب 65

وفي كتابه شرح اللب لا يفوت البركاوي الجزئيات الدقيقة، نجد ذلك في شرح (الكلمة) وبيان نوع (أل) فيها مختتما ببيان نوع التاء في نهايتها بأنها للوحدة الشخصية الكلية اللازمة لحقيقة الكلمة⁽⁴⁶⁾

بين البركوي آراء النحويين حول بعض القضايا ومنها:

- 1- في تعريف الكلمة وحدودها الأربعة؛ فذكر رأي الزمخشري والمطرزي⁽⁴⁷⁾
- 2- ذكر اختلافهم في نحو: (عبد الله) علما بأنه كلمة أو كلمتان، فذكر رأي الشريف والزمخشري والمطرزي⁽⁴⁸⁾
- 3- بين رأي الجامي في الإسناد، قال: "إنما فسر الإسناد إليه بالإسناد إلى الشيء بإرجاع ضميره إلى ما هو، لكمال ظهوره كالمذكور ولم يفسره بالإسناد إلى الاسم إلى آخره. ثم لم يضمن برأيه في المسألة؛ فقال: "بين الجامي كون الاسم مسندا إليه والإسناد إلى الشيء تباين، وإن تلازما وجودا"⁽⁴⁹⁾

والبركوي النحوي ظاهر في ترجيح آراء بعض النحويين على بعض:

- 1- رجح القول في أن العلم نحو: عبد الله أنه كلمة لعدم دلالة جزء لفظه على معنى، فصار كـ(زاي) زيد⁽⁵⁰⁾
- 2- منع صرف (أبي هريرة)⁽⁵¹⁾، (شهر رمضان) في قول الزمخشري⁽⁵²⁾ رغم أنه مجموع المضاف والمضاف إليه، وهذا لا يكون إلا في مفرد معرب، وأن جزء العلم ليس بعلم⁽⁵³⁾
- 3- عرض آراء اللغويين في معيار التفرقة بين الاسم والفعل، فعرض رأيا للشريف، وآخر للجامي عبد الرحمن بن أحمد، ثم بين رأيه صراحة بأن

⁽⁴⁶⁾ شرح اللب 49، وانظر: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع 1/ 24، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تحقيق: عبد الحميد هندراوي.

⁽⁴⁷⁾ انظر: شرح المفصل للزمخشري 1/ 70، ابن يعيش، والفوائد الضيائية شرح كافية ابن الحاجب 106، نور الدين عبد الرحمن الجامي، دراسة وتحقيق: الدكتور أسامة طه الرفاعي، وشرح شذور الذهب 35، ابن هشام الأنصاري

⁽⁴⁸⁾ شرح اللب 54، 55 انظر: ارتشاف الضرب من لسان العرب 2053/4، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي، تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التواب، و موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم 424/1 محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج

⁽⁴⁹⁾ شرح اللب 73، وشرح الرضي على الكافية 22/1، رضي الدين محمد بن الحسن الأستراباذي

⁽⁵⁰⁾ شرح اللب 55، 56

⁽⁵¹⁾ النحو الوافي 4/ 241 عباس حسن

⁽⁵²⁾ حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي (المُسَمَّاة): عَنَابَةُ الْقَاضِي وَكَفَايَةُ الرَّاضِي

على تفسير البيضاوي 2/ 276 أحمد بن محمد بن عمر شهاب الدين الخفاجي المصري الحنفي. وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (نسخة محققة) 457/1 شهاب الدين محمود ابن عبد الله الحسيني الألوسي، ونواهد الأبيكار وشوارد الأفكار = حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي، 375/2 عبد الرحمن بن أبي بكر،

جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)

⁽⁵³⁾ شرح اللب 57

معيار الفعل: ما اقترن نفسه بدلالة أحد الأزمنة أو دالة بأن اشتمل على هيئة دالة عليه⁽⁵⁴⁾. مصرحا وقائلا في نهاية تعريفه هذا لي⁽⁵⁵⁾ والبركوي مستوف موضوعاته عند عرضها شرحا وتحليلا، نلاحظ ذلك فيما يلي:

- 1- عند الحديث عن الكلام بيّن أبحاثا لابد منها :
 - أ- في الفرق من بين الجملة والكلام.
 - ب- في أقسام الجملة : بعضهم جعلها أربعة : اسمية و فعلية وظرفية و شرطية ، وبعضهم أدرج الشرطية في الفعلية، وبعضهم أدرج الظرفية فيها⁽⁵⁶⁾ أيضا، ثم بين رأيه بقوله: وخبرهم أوسطهم⁽⁵⁷⁾
 - ج- الحديث عن زيادة القيود في الكلام.
 - د- تقسيم الإسناد وهو عنده إما إنشائي أو خبري⁽⁵⁸⁾، وبين حد الإنشائي وأنواع الإسناد الخبري.
 - هـ- الحديث عن فضلات الكلام فيما عدا المسند والمسند إليه.
 - و- الحديث عن الإعراب وبيان أي المعرب هو محل إظهار المعاني.
 - ي- دلالة حروف الإعراب قبل العامل، وهي إما غير دالة على شيء أو دالة على مجرد معنى التثنية والجمع⁽⁵⁹⁾
- ز- فرق في الإعراب التقديري والمحلي⁽⁶⁰⁾

- ح- بين في شرحه سبب تقديم المبنيات، ليعلم أن ما عداها معرب⁽⁶¹⁾
- 2- عند الحديث عن الإعراب بين أحوال المعرب على النحو التالي:

الأول: ما كان معربا بالحركات . الثاني: ما كان معربا ببعض الحركات ، وقسمه نوعين:

- 1- ما ترك فيه الفتحة وهو جمع المؤنث.
- 2- ما ترك فيه الكسرة وهو غير المنصرف.

⁵⁴ انظر: الفوائد الضيائية شرح كافية ابن الحاجب 113 نور الدين عبد الرحمن الجامي ، تحقيق: الدكتور أسامة طه

الرفاعي

⁵⁵ شرح اللب 62

⁵⁶ الحدود في علم النحو 474، 275 أحمد بن محمد بن محمد البجائي الأندلسي، شهاب الدين الأندلسي، المحقق: نجات

حسن عبد الله نولي، وتعليق الفرائد على تسهيل الفوائد 88/3 محمد بدر الدين بن أبي بكر بن عمر الدماميني ،

تحقيق: الدكتور محمد بن عبد الرحمن بن محمد المفدى

⁵⁷ شرح اللب 80

⁵⁸ انظر: شرح شذور الذهب 56، 57 لابن هشام الأنصاري ، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد.

⁵⁹ شرح اللب 81، 82

⁶⁰ وانظر: النحو الوافي ، عباس حسن 84/1

⁶¹ شرح اللب 88، وانظر: قطر الندى وبل الصدى ، ابن هشام ، شرح د. محمد عبد المنعم خفاجي 7-12

الثالث: ما كان بتمام حروف اللين، وهو الأسماء الستة، ثم أشار إلى اللغات غير المشهورة.
الرابع: ما يكون ببعض حروف اللين وهو نوعان:

الأول: ما ترك فيه الواو وهو المثني والملحق به. الثاني: ما ترك فيه الألف: وهو جمع المذكر وما يلحق به⁽⁶²⁾

عرض الخلاف بين البصريين والكوفيين حول بعض المسائل النحوية، ومنها:

- 1- اشتقاق (اسم) من السمو وهو العلو مرجحا رأي البصريين⁽⁶³⁾
- 2- اختلافهم حول عمل صيغ المبالغة فهي عاملة عند البصريين كاسم الفاعل بشروطه، وعند الكوفيين لا تعمل لفوات المشابهة بتغيير الصيغة، وإن جاء بعدها منصوبٌ فيفعل مقدّر عندهم، ثم عرض رد البصريين عليهم بأن معنى المبالغة جابر لما فات من المشابهة اللفظية، ثم يعرض الرد عليهم بأن المبالغة كالزيادة التفضيلية تجعل الاسم بعيدا عن مشابهة الفعل، فكيف يكون جابرا ؟ ثم بين رأيه بأن ذلك يمكن أن يدفع بأن الأصل في أفعال التفضيل الزيادة على الغير فملاحظة الغير هي التي بعدته من المشابهة، وأما مجرد الزيادة والمبالغة في الحدث فمقرب؛ لكونه بمنزلة التجدد⁽⁶⁴⁾
- 3- ضمير الفصل: حرف لدلالته على غير مستقل، وهو رفع اللبس، فلا يكون له حظ من الإعراب أصلا، وتسميته بالضمير؛ لكونه على صورته، وبعض البصرية يجعله اسما ملغى لا محل له، بمنزلة ما الملغاة في إنما ... والكوفيون يجعلونه تأكيدا لما قبله⁽⁶⁵⁾

وقد تناول البركوي المرفوعات ابتداء من الفاعل: شرح أحكامه من حيث إنه يلي الفعل، ولا يتقدم عليه، وجواز حذف عامله وحذفه مع عامله، مثل: قولك: (زيد). لمن قال: من قام؟ ثم الحديث عن (ما لم يسم فاعله) وذكر آراء العلماء في ذلك.

وعند الحديث عن التنازع تناول فيه أقوال العلماء، وبين فساد بعض الآراء حول إعمال الفعلين في هذا الباب، واختار رأي الشريف الجرجاني، وهو إعمال كل منهما جائز⁽⁶⁶⁾

وفي باب المبتدأ والخبر تناول بالشرح والتحليل حالات تقديم الخبر على المبتدأ جوازا ووجوبا وخبر إن وأخواتها وخبر لا النافية للجنس و(ما- ولا) المشبهتين بـ(ليس)⁽⁶⁷⁾

⁶² شرح اللب 94، 95، 96

⁶³ شرح اللب 68، وانظر: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، ابن الأنباري مسألة (1)، 27/1

⁶⁴ شرح اللب 367، 368، وانظر شرح شذور الذهب لابن هشام، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد 404، 405، 406، شرح التسهيل، ابن مالك، تحقيق: أحمد السيد علي 440/2

⁶⁵ شرح اللب 288، وانظر: الإنصاف في مسائل الخلاف، ابن الأنباري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد 2/227

⁶⁶ شرح اللب 142 وانظر هذه المسألة: ارتشاف الضرب من لسان العرب 2139/4، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي، تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التواب

وفي باب المنصوبات عدل عن حد ابن الحاجب في بيان المفعول المطلق؛ لاحتياجه إلى تكلفات مع عدم تمام منعه⁽⁶⁸⁾

المبحث الثاني : جهود البركوي الصرفية :

من جهود البركوي في علم الصرف شروح منها: "إمعان الأنظار على المقصود"، وهو شرح لكتاب المقصود المنسوب إلى أبي حنيفة النعمان. ففي هذا الشرح يبين معنى التصريف: بأنه التحويل والتغيير، ثم أهمية هذا العلم وتتلخص فيما يلي:

- 1- أنه يحول الأصل الواحد إلى الفروع الكثيرة.
 - 2- يصير اللفظ العربي القليل ألفاظا كثيرة⁽⁶⁹⁾
- وقد أضاف البركوي على المقصود شرحا أبان مبهمه، وفصل مجمله، وشرح الكتاب شرحا وافيا لطلابه وتلاميذه من محبي العربية الراغبين في تعلمها، وقد أبدى البركوي رأيه في مواضع كثيرة مصوبا ومصححا، حيث ترد كلمة (الصواب والأصوب) كثيرة في شرحه⁽⁷⁰⁾، كما جمع في شرحه آراء اللغويين المتقدمين منهم والمتأخرين، ومنه القول في اللقيف المفروق: "وقد نقل التفتازاني عن بعض المتأخرين بأن حكمه كالناقص، وفهم من كلام الجوهري ذلك أيضا، وفي كلام صاحب المفتاح إيماء إليه، وأن اعتبارهم بلام الفعل في أمثال هذا الحكم يؤيده، ولأن كون حكم (طوى) مثل (رمى) يرجحه⁽⁷¹⁾

وللبركوي رسالة عنوانها: "في أمثلة التصريف" قدمها الدكتور: ياسر محمد خليل الحروب، وهي بحث منشور في مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد التاسع عشر، شباط 2010م، وقد اشتملت على مباحث صرفية عولجت بمنهج فريد، وبدأ رسالته ببيان حد علم الصرف، وموضوعه، وغايته⁽⁷²⁾ وأتبعه بالحديث عن المجرد والمزيد من الأفعال⁽⁷³⁾ وبين في كتابه نوعي الفعل من حيث هو خبر أو إنشاء وأتبع ذلك ببيان أنواع الإنشاء من حيث هو طلب أو تعجب⁽⁷⁴⁾ ثم فرق بين الفعل والاسم والصفة وحد كل منها، ومنها: الصفة المشبهة واسم الفاعل واسم المفعول واسم التفضيل، ومن الاسم المصدر وغيره⁽⁷⁵⁾ إذ فصل بين

⁽⁶⁷⁾ انظر: قطر الندى وبل الصدى 77، 86، 87، 88، 89

⁽⁶⁸⁾ شرح اللب 163

⁽⁶⁹⁾ المطلوب بشرح المقصود في التصريف 8، وانظر: الشرح المختصر على نظم المقصود 3/1 أبو عبد الله، أحمد

بن عمر بن مسعود الحازمي

مصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشيخ الحازمي

<http://alhazme.net>

⁽⁷⁰⁾ المطلوب بشرح المقصود في التصريف 4، 11

⁽⁷¹⁾ المطلوب بشرح المقصود في التصريف 26، وانظر: شرحان على مراخ الأرواح في علم الصرف 76/1 شمس

الدين أحمد المعروف بديكنقوز أو دنقوز (المتوفى: 855هـ)

⁽⁷²⁾ في أمثلة التصريف 339، 340

⁽⁷³⁾ في أمثلة التصريف 341 وما بعدها

⁽⁷⁴⁾ في أمثلة التصريف 345 وما بعدها

⁽⁷⁵⁾ في أمثلة التصريف 346

المباحث التي تتفق في اشتقاقها⁽⁷⁶⁾ والتي تختلف، والجمع السالم، وعلامات التأنيث، وبناء الفعل للمجهول⁽⁷⁷⁾

عرض البركوي في بعض أبواب التصريف مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، مثل:

1- مسألة " هل الفعل مشتق من الاسم أو الاسم من الفعل؟"⁽⁷⁸⁾ وبين رأيها حيث مال إلى رأي الكوفيين قائلا: " لكن لما تجرد الفعل الماضي الثلاثي المفرد المذكر الغائب دائما من الزائد، واشتمال المصدر عليه كثيرا؛ فيكون في لفظه ما في لفظ الفعل وزيادة، ولو تقدم ذلك المصدر في الوضع لزم تعدد وضعه، وترك موضوعه الأول بالكلية؛ إذ لا معنى للزائد إلا ما أتى به بعد الوصول لغرض من الأغراض، فلو ثبت في الوضع الأول مع الأصول لم يكن لزيادته معنى، والاشتقاق صفة اللفظ، فاعتبار حاله في التجرد والزيادة أولى من اعتبار حال المعنى، وجواز كون المراد من صوغ الفرع الدلالة على أحد معاني الأصل فقط، إذ يُحتاج إليه أيضا يؤيد قول الكوفيين، ثم الفعل أولى بالتقدم لكثرة تصرفه وإفادته، فأكثر بحث الصرف عنه، وهو إما خبر أو إنشاء؛ لأنه إن احتمل الصدق أو الكذب لمجرد مفهومه العام فخير وإلا لإنشاء، فالخير لكونه أصل الإنشاء أحق بالتقديم، فهو إما ماضٍ أو مضارع، لأنه إن دل في الأصل على زمان إخبارك فماضٍ، وإن دل على الحال والاستقبال بحسب الاشتراك فمضارع، وهو مشتق من الماضي بزيادة أحد حروف (أتين) عليه، وترك الهزمة الزائدة عليه إن كانت أول ماضيه⁽⁷⁹⁾

2- القول في (زلزل) رباعي مجرد عند البصريين خلافا للكوفيين⁽⁸⁰⁾

الخاتمة

أبرز ما توصل إليه البحث من النتائج:

- 1- البركوي عالم موسوعي، طوف بعلوم عديدة شرحا وتفصيلا.
- 2- قدم البركوي شروحا لبعض كتب النحو؛ لغرض تعليمي، حيث أفاد طلاب العلم موضحا ومبينا ما استغلّق عليهم من أبوابه.
- 3- قدم شروحه وافية دون خلل أو نقص مبينا رأيه في الكثير من مسائل الخلاف.
- 4- قدم البركوي كتابه في نظرية العامل بأسلوب منطقي، رتبه ترتيبا دقيقا، فجاء وافيا شاملا مظهرا لعقلية فاذة في علم النحو.

⁽⁷⁶⁾ في أمثلة التصريف 347

⁽⁷⁷⁾ في أمثلة التصريف 348 وما بعدها

⁽⁷⁸⁾ انظر هذه المسألة: القول في أصل الاشتقاق، الفعل هو أو المصدر؟ الإنصاف في مسائل الخلاف، مسألة 28، 206 /1

⁽⁷⁹⁾ في أمثلة التصريف 344، 345، وانظر الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين 1/ 206 وما بعدها

⁽⁸⁰⁾ المطلوب بشرح المقصود في التصريف 15 وانظر: الانصاف في مسائل الخلاف، مسألة 114، 297 /2

المصادر والمراجع

- ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (المتوفى: 745 هـ) تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التواب، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة: الأولى، 1418 هـ - 1998 م
- أسرار العربية، المؤلف: عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري (المتوفى: 577 هـ)، الناشر: دار الأرقم بن أبي الأرقم، الطبعة: الأولى 1420 هـ - 1999 م
- الأصول في النحو، المؤلف: أبي بكر محمد بن سهل بن السراج النحوي البغدادي، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثالثة، 1988 م، تحقيق: د. عبد الحسين الفتلي.
- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، الإمام كمال الدين أبي البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد، الأنباري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع للنشر. دون ط، ت.
- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تأليف: جمال الدين عبد الله الأنصاري 761 هـ دراسة وتحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- توجيه اللمع، المؤلف: أحمد بن الحسين بن الخباز، دراسة وتحقيق: أ. د. فايز زكي محمد دياب 281 أستاذ اللغويات بكلية اللغة العربية جامعة الأزهر، أصل الكتاب: رسالة دكتوراه - كلية اللغة العربية جامعة الأزهر الناشر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة - جمهورية مصر العربية، الطبعة: الثانية، 1428 هـ - 2007 م
- تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد، المؤلف: محمد بدر الدين بن أبي بكر بن عمر الدماميني (763 - 827 هـ = 1362 - 1424 م) تحقيق: الدكتور محمد بن عبد الرحمن بن محمد المفدى، أصل هذا الكتاب: رسالة دكتوراه، الطبعة: الأولى، 1403 هـ - 1983 م.
- جامع الدروس العربية، مصطفى بن محمد سليم الغلاييني (المتوفى: 1364 هـ)، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، الطبعة: الثامنة والعشرون، 1414 هـ - 1993 م
- حاشية الشَّهابِ عَلَى تَفْسِيرِ التَّيْضَاوِي (المُسَمَّاةُ) عَنَّايَةُ الْقَاضِي وَكِفَايَةُ الرَّاضِي عَلَى تَفْسِيرِ التَّيْضَاوِي المؤلف: أحمد بن محمد بن عمر شهاب الدين الخفاجي المصري الحنفي، دار النشر: دار صادر - بيروت
- حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، المؤلف: أبو العرفان محمد بن علي الصبان الشافعي (المتوفى: 1206 هـ) الناشر: دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى 1417 هـ - 1997 م
- الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جنى، تحقيق: محمد على النجار، ط الرابعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999 م

- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (نسخة محققة)، المؤلف : شهاب الدين محمود ابن عبد الله الحسيني الألوسي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، 1415 هـ تحقيق : على عبد البارى عطية.
- شرح ابن عقيل على ألفية بن مالك، تحقيق: محمد محيى الدين عبدالحميد، مكتبة دار التراث، 1999م. دون ط..
- شرح ألفية بن مالك، للعلامة محمد بن عبدالله بن مالك الأندلسي، تحقيق: محمد عبدالعزيز العبد، دار الصحابة للتراث، طنطا، مصر، ط الأولى، 1991م.
- شرح التسهيل، جمال الدين محمد بن عبدالله بن مالك الطائى الجيانى الأندلسي، تحقيق: أحمد السيد سيد أحمد على، المكتبة التوفيقية. دون ط، ت
- شرح الرضي على الكافية، المؤلف : رضى الدين محمد بن الحسن الاستراباذي.
- شرح شنور الذهب، الإمام أبو محمد عبدالله جمال الدين بن يوسف بن هشام الأنصارى المصرى. تحقيق: محمد محيى الدين عبدالحميد، دار الطلائع. دون ط، ت.
- شرح قطر الندى وبل الصدى، المؤلف: عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (المتوفى: 761هـ)،المحقق: محمد محيى الدين عبد الحميد، الناشر: القاهرة، الطبعة: الحادية عشرة، 1383هـ
- شرح المفصل للزمخشري ،المؤلف: يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا محمد بن علي، أبو البقاء، موفق الدين الأسدي الموصلى، المعروف بابن يعيش وبابن الصانع (المتوفى: 643هـ) قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2001 م
- شرحان على مراح الأرواح في علم الصرف، المؤلف: شمس الدين أحمد المعروف بديكنقوز أو دنقوز (المتوفى: 855هـ) الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة: الثالثة، 1379 هـ - 1959 م. و«شرح مراح الأرواح» لـ (ديكنقوز) بأعلى الصفحة، وبهامشه: «الفلاح في شرح المراح» لابن كمال باشا (المتوفى: 940هـ)
- الصرف الواضح لبنية الكلمة العربية، د. محمد عيد ، مكتبة الشباب ، 1993م.
- الفوائد الضيائية شرح كافية ابن الحاجب ، نور الدين عبد الرحمن الجامي (المتوفى سنة 898 هـ)،دراسة وتحقيق : الدكتور أسامة طه الرفاعي .
- قطر الندى وبل الصدى، أبو محمد عبدالله جمال الدين بن هشام الأنصارى، شرح وتعليق د. محمد عبدالمنعم خفاجى، مكتبة الإيمان، المنصورة. دون ط، ت..
- الكشف، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، مطبعة مصطفى البابى الحلبي، مصر، 1948م.

- الكناش في فني النحو والصرف، المؤلف: أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود بن محمد ابن عمر بن شاهنشاه بن أيوب، الملك المؤيد، صاحب حماة (المتوفى: 732 هـ) دراسة وتحقيق: الدكتور رياض بن حسن الخوام، الناشر: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، عام النشر: 2000 م
- ماله جمعان من جموع التفسير في القرآن الكريم "دراسة لغوية"، دكتور مصطفى عبد الهادي عبد الستار، دار الأندلس للطباعة شبين الكوم رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق القومية المصرية 2016 / 26990 .
- المرتجل (في شرح الجمل)، المؤلف: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن أحمد بن أحمد ابن الخشاب (492 - 567 هـ) تحقيق ودراسة: علي حيدر (أمين مكتبة مجمع اللغة العربية بدمشق)، الطبعة: دمشق، 1392 هـ - 1972 م
- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية (شرح ألفية ابن مالك)، المؤلف: أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي (المتوفى 790 هـ)، المحقق: مجموعة محققين وهم: الجزء الأول/ د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الجزء الثاني/ د. محمد إبراهيم البنا. الجزء الثالث/ د. عياد بن عيد التبيتي. الجزء الرابع/ د. محمد إبراهيم البنا/ د. عبد المجيد قطامش. الجزء الخامس/ د. عبد المجيد قطامش. الجزء السادس/ د. عبد المجيد قطامش. الجزء السابع/ د. محمد إبراهيم البنا/ د. سليمان بن إبراهيم العايد/ د. السيد تقي. الجزء الثامن/ د. محمد إبراهيم البنا. الجزء التاسع/ د. محمد إبراهيم البنا الناشر: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى - مكة المكرمة الطبعة: الأولى، 1428 هـ - 2007 م.
- الممتع الكبير في التصريف، علي بن مؤمن بن محمد، الحَضْرَمِي الإشبيلي، أبو الحسن المعروف بابن عصفور (المتوفى: 669 هـ) الناشر: مكتبة لبنان، الطبعة: الأولى 1996
- المنصف، شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني، لأبي الفتح عثمان بن جني النحوي، تحقيق: إبراهيم مصطفى، عبد الله أمين، دار إحياء التراث القديم، الطبعة الأولى 1373 هـ، 1954 م.
- النحو المصفي المؤلف: محمد عبد الناشر: مكتبة الشباب.
- النحو الوافي، عباس حسن (المتوفى: 1398 هـ) الناشر: دار المعارف، الطبعة: الطبعة الخامسة عشرة.
- نواهد الأبحار وشوارد الأفكار = حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي
- المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911 هـ) الناشر: جامعة أم القرى - كلية الدعوة وأصول الدين، المملكة العربية السعودية (3 رسائل دكتوراه) 1424 هـ - 2005

KAYNAKÇA

Abdelghany, Asem Hamdy Ahmed . "Kelimelerin Arapça'dan Türkçe'ye Geçişinde Lüğavî Mecâzın Rolü Ve Semantik Gelişimleri". Sosyal Bilimler Dergisi 1 / 2 (Temmuz 2015): 40-52.

Abdelghany, Asem Hamdy Ahmed. "İmam Birgivî'nin Haşiyetü'l-Hidayesinde Yapmış Olduğu Dilsel Yorumlar", *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî Uluslararası Sempozyum Bildiri Özet Kitabı/Elektronik Kitap*, Ed. Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Lütfü Cengiz, Asem Abdelghany. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları/Tasavvuf-1, 2018, Erişim: 31 Aralık 2018. <http://Birgivi-sempozyumu.balikesir.edu.tr/index.php/2018/10/21/sempozyum-bildiri-ozet-kitabi/>.

el-Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. Thk. Ali Abdülbârî Atiyye. 30 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415/1995.

el-Câmî, Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye*. Thk. Üsâme Taha er-Rufâî. ts.

ed-Demâmînî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ömer el-Mahzûmî el-İskenderî. *Ta'lîku'l-ferâ'id 'alâ Teshîli'l-fevâ'id*. Thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Müftî. 4 cilt. 1403/1983.

Dîknîkûz, Şemseddîn Ahmed. *Şerhân 'alâ Merâhi'l-ervâh fî 'ilmi's-sarf*. 3. Baskı. Mısır: Şeriketu mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî, 1379/1959.

el-Enbârî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Ensârî Ebû'l-Berakât Kemâleddîn. *Esrârü'l-'Arabîyye*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1420/1999.

el-Enbârî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Ensârî Ebû'l-Berakât Kemâleddîn. *el-İnsâf fî mesâ'ilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn: el-basriyyîn ve'l-kufiyyîn*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdü'l-Hamîd. 2 cilt. Kahire: Dârüt-Talâî', ts.

el-Endelüsî, Allâme Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik. *Şerhu Elfıyyeti İbn Mâlik*. Thk. Muhammed Abdülaziz el-Abd. Tanta: Dârü's-sahâbeti li't-türâs, 1411/1991.

el-Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *İrtişâfû'd-darab min lisâni'l-'Arab*. Thk. Receb Osman Muhammed. 5 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998.

el-Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi't-Teshîl*. Thk. Ahmed es-Seyyid seyyid Ahmed Ali. 12 cilt. Dimeşk: Dârü't-tevfikiyye, ts.

el-Galâyînî, Mustafâ b. Muhammed Selîm b. Muhyiddîn b. Mustafâ. *Câmi'u'd-dürusi'l-'Arabiyye*. 3 cilt. 28. Baskı. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1414/1993.

el-Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî (Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî)*. 8 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

Hasan, Abbâs. *en-Nahvu'l-vâfî*. 4 cilt. 15. Baskı. Mısır: Darü'l-me'ârif, ts.

İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh. *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 cilt. 20. Baskı. Kahire: Dârü's-sahâbeti li't-türâs, 1420/1999.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Hasâ'is*. 3 cilt. 4. Baskı. Kahire: el-Hey'eti'l-Mısriyyeti'l-âmme li'l-kitâb, 1999.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Münsif*. Thk. İbrahim Mustafa-Abdullah Emîn. Dimeşk: Dâr ihyâ'u't-türâsi'l-kadîm, 1373/1954.

İbn Eyyûb, Ebû'l-Fedâ' 'İmâdü'd-dîn İsmâîl Şahensâh. *el-Künnâş fî'n-nahvi ve's-sarf*. Thk. Riyâd b. Hasan el-Havvâm. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 1420/2000.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî el-Mısırî. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti İbn*

Mâlik. Thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bekâ'î. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî el-Mısırî. *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd-Muhammed Abdülmün'im Hafacî. 11. Baskı. Kahire: Dârü't-talâî', 1383.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî el-Mısırî. *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire: Dârü't-talâî', ts.

İbnü'l-Habbâz, Ahmed b. el-Hüseyn. *Tevcîhü'l-lüme'i*. Doktora Tezi, Câmi'atü'l-Ezher, 1428/2007.

İbnü'l-Haşşâb, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Ahmed b. Ahmed el-Bağdâdî. *el-Mürtecel fi şerhi'l-Cümel*. Thk. Ali Haydar. Dimeşk: Mektebetü mecma'î'l-lüğati'l-'Arabiyye, 1392/1972.

İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *el-Usûl fi'n-nahv*. Thk. Abdu'l-Huseyn el-Fetlâ. 3 cilt. Beyrut: Müesseseti'r-risâle, 1988.

İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî. *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşerî*. Thk. Emîl Bedî' Yakûb. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1422/2001.

el-İstirâbâzî, Radiyuddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiyeti*. Thk. Hasan b. Muhammed b. İbrahim el-Hıfzî. 4 cilt. Riyad: Camiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, 1417/1966.

el-İşbilî, Ebü'l-Hasen Alî b. Mü'min b. Muhammed b. Alî el-Hadramî en-Nahvî. *el-Mümti' fi't-tasrîf*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

'İyd, Muhammed. *en-Nahvü'l-musaffâ*. Kahire: Mektebetü's-şebâb, 1975.

'İyd, Muhammed. *es-Sarfü'l-vâdih li beniyyeti'l-kelime'ti'l-'Arabiyye*. Kahire: Mektebetü's-şebâb, 1994.

es-Sabbân, Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî el-Mısırî. *Menhecü's-sâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik, Hâşiyetü's-Sabbân*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1417/1997.

es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-eskâr*. Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ, 1424/2005.

eş-Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Makâsıdüş-şâfiye fî şerhi'l-Hulâsati'l-kâfiye*. Thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ-Abdûlmecîd Kutâmîş. 10 cilt. Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ, 1428/2007.

Özkan, Mehmet. “Osmanlıca Metinlerde İslam Hukuku Motifleri: Fetava-yı Birgivî Örneği”. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2015):79-107.

Özkan, Mehmet. *XVI. Yüzyıl Osmanlı Âlim ve Fakihî Muhammed Birgivî'nin Fıkhi Meselelere Yaklaşımı*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.

Özkan, Mehmet. “The Jurisprudential Studies Of Birgivî And Some Of His Views On Legal Theory”. *JIRS Journal Of Intercultural And Religious Studies*, 8 (June 2015): 13-28.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf*. Mısır: matbaati Mustafa el-Bâbî, 1948.

تعليقات الإمام البركوي اللغوية في حاشية الهداية تعليقات على العناية

عاصم حمدي أحمد عبد الغني*

المخلص

تبحث هذه الورقة في تعليقات البركوي اللغوية على البابرتي في حاشيته المسماة "العناية شرح الهداية"، وهي شرح لكتاب "الهداية شرح بداية المبتدي" للمرغيناني .

وتتنوع هذه التعليقات اللغوية بين نحوية وصرفية ودلالية وبلاغية. وتكشف من جهة تمكن البركوي اللغوي ومن جهة أخرى تأثير التوجيهات اللغوية في الفقه. وتهدف هذه الدراسة إلى جمع وتصنيف تلك التعليقات وتقييمها وفقا لعلوم اللغة العربية، وكذا تقييم أبرز اعتراضات البركوي اللغوية على البابرتي.

وقد قسمت مباحث الدراسة إلى تمهيد وخمسة مباحث تناولت فيها التعليقات على حسب الغرض منها وهي: التعليقات النقدية: وأتناول فيه التعليقات التي يرى البركوي فيها أن البابرتي قد وجه كلام المصنف توجيهها لا يتسق مع قواعد اللغة أو أن يذكر الشارح رأيا لغويا يردده البركوي بدليل لغوي.

وتعليقات بيان الأولى: وأتناول فيه التعليقات التي يرى فيها البركوي أن ما ذكره الشارح له وجه في اللغة وإن يرى بأن هناك ما هو أولى منه.

وتعليقات تصحيح لغة الشارح: وأتناول فيه التعليقات التي تصحح لغة البابرتي.

والتعليقات الشارحة: وأتناول فيه التعليقات التي شرح فيها البركوي بعض عبارات البابرتي.

وتعليقات الاستدراك : وفيه أتناول استدراكات البركوي على البابرتي عندما يعرض البابرتي مسألة لغوية ويتمها البركوي في تعليقاته.

ثم أتبع تلك المباحث بخاتمة وثبت للمصادر والمراجع.

الكلمات المفتاحية: البركوي، البابرتي، حاشية الهداية، النحو والصرف، البلاغة، الدلالة

* أستاذ مساعد دكتور، كلية الإلهيات جامعة باليكيسير، تركيا.

Birgivi's Commentaries Regarding Babirti's Al-Inaya Sherhu'l-Hidaya

Asem Hamdy Ahmed ABDELGHANY

Abstract

This research mentions Birgivi's commentaries regarding Babirti's al-Inaya Sherhu'l-hidaya which is commentary of Marginani's al-Hidaya Sharhi Bidayati'l-mubtadi. These commentaries are regarding syntax, morphology, semantics and eloquence. These commentaries are important to show Birgivi's profound knowledge about Arabic language and linguistic perspective.

The Aim of Research:

This research aims to gather and classify of Birgivi's objections against al-Inaya and peruse them.

The Method of Research:

- 1) Critical Commentaries: Birgivi's critics regarding issues that gramatical mistakes in Baberti's work and evidences.
- 2) His commentaries that Birgivi finds it better: Birgivi's ideas which are more acceptable than Baberti's.
- 3) Commentaries regarding the language of Baberti: Birgivi's corrections for Baberti's language.
- 4) Explanatory commentaries: Birgivi's explanations regarding some of grammatical mistakes of Baberti.
- 5) Rectificational commentaries: Birgivi's corrections for Baberti's grammatical mistakes.
- 6) General analysis: As a linguistic some of Birgivi's notes and his methodolgy. Moreover Birgivi's commentaries regarding Baberti's attitude about grammatical rules and his objections. Thus he could not bring any evidences for his objections.

Keywords: Birgivi - Babirti - Sherhu'l-Hidaya - Grammer - Semantic

تمهيد:

التعريف بحاشية الهداية (تعليقات على العناية):

كتب البركوي هذه التعليقات معلقاً على كتاب العناية شرح الهداية للبابرتي⁽¹⁾ والذي قام بدوره في شرح كتاب الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغاني⁽²⁾، وهو شرح لكتابه بداية المبتدي إلا أن المرغاني قد أثر الاختصار في الشرح كما صرح في مقدمة شرحه قائلاً: "وقد جرى على الوعد في مبدأ بداية المهدي أن أشرحها بتوفيق الله تعالى شرحاً أرسمه بـ"كفاية المنتهى"⁽³⁾ فشرعت فيه والوعد يسوغ بعض المسامحة وحين أكاد أتكى عنه اتكاء الفراغ تبينت فيه نبذاً من الإطناب وخشيت أن يهجر لأجله الكتاب فصرفت العنان والعناية إلى شرح آخر موسوم بـ"الهداية" أجمع فيه بتوفيق الله تعالى بين عيون الرواية ومتون الدراية تاركاً للزوائد في كل باب معرضاً عن هذا النوع من الإسهاب مع ما أنه يشتمل على أصول ينسحب عليها فصول"⁽⁴⁾.

وهو ما لاحظته السِّغْنَاقِي⁽⁵⁾ إذ إن المرغاني "خَلَصَتْ مَعَادِينُ أَلْفَاطِهِ مِنْ خُبْنِ الْإِسْهَابِ، وَخَلَّتْ نَفُودُ مَعَانِيهِ عَنْ زَيْفِ الْإِيْجَازِ وَبَهْرَجَ الْإِطْنَابُ، فَبَرَزَ بُرُورُ الْإِبْرِيزِ مُرَكَّبًا مِنْ مَعْنَى وَجِيزٍ، تَمَسَّتْ فِي الْمَفَاصِلِ غُدُوبَتُهُ، وَفِي الْأَفْكَارِ رِقَّتُهُ، وَفِي الْعُقُولِ جِدَّتُهُ، وَمَعَ ذَلِكَ فَزَيَّعَتْ جَوَاهِرُهُ فِي مَعَادِينِهَا، وَاسْتَنْتَرَتْ لَطَائِفُهَا فِي مَكَامِنِهَا. فَلِذَلِكَ تَصَدَّى الشَّيْخُ الْإِمَامُ وَالْقُرْمُ الْهُمَامُ، جَامِعُ الْأَصْلِ وَالْفَرْعُ مُقَرَّرُ مَبَانِي أَحْكَامِ الشَّرْعِ، حُسَامُ الْمِلَّةِ وَالذِّينِ السِّغْنَاقِي سَقَى اللَّهُ ثَرَاهُ وَجَعَلَ الْجَنَّةَ مَنَازِلَهُ؛ لِإِبْرَازِ ذَلِكَ وَالتَّنْقِيرِ عَمَّا هُنَالِكَ، فَسَرَحَهُ شَرْحًا وَافِيًا وَبَيَّنَّ مَا أَشْكَلَ مِنْهُ بَيَّانًا شَافِيًا، وَسَمَّاهُ النَّهْيَاةَ لِوُفُوعِهِ فِي نَهَايَةِ التَّحْقِيقِ"⁽⁶⁾.

إلا أن البابرتي قد لاحظ أن السِّغْنَاقِي قد وَقَعَ فِي شَرْحِهِ "بَعْضُ إِطْنَابٍ، لَا يَحْتِجُ أَنْ يُهْجَرَ لِأَجْلِهِ الْكِتَابُ، وَلَكِنْ يَعْسُرُ اسْتِحْضَارُهُ وَقَتَ الْإِقَاءِ الدَّرْسِ عَلَى الطَّلَّابِ، وَكَانُوا يَقْتَرِحُونَ عِنْدَ الْمَذَاكِرَةِ أَنْ أَوْخِصَرَهُ عَلَى مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ حُلُّ أَلْفَاطِ الْهُدَايَةِ وَبَيَّانُ مَبَانِيهِ، وَيَحْصُلُ بِهِ تَطْبِيقُ الْأَدِلَّةِ

¹ محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي البابرتي: علامة بفقه الحنفية، عارف بالأدب. نسبته إلى بابرتي (قرية من أعمال دجيل ببغداد) أو (بابرت) التابعة لارزن الروم - أرضروم - بتركيا. رحل إلى حلب ثم إلى القاهرة وعرض عليه القضاء مرارا فامتنع. وتوفي بمصر. ومن كتبه: شرح تلخيص الجامع الكبير للخلاطي والعناية في شرح الهداية وشرح مشارق الأنوار وشرح وصية الإمام أبي حنيفة وشرح مختصر ابن الحاجب وشرح تلخيص المعاني وشرح ألفية ابن معطي وغيرها.

² علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين: من أكابر فقهاء الحنفية نسبته إلى مرغينان (من نواحي فرغانة) كان حافظاً مفسراً محققاً أدبياً، من المجتهدين. من تصانيفه بداية المبتدي، وشرحه الهداية في شرح البداية ومنتقى الفروع والفرائض وغيرها. قال عنه الذهبي أنه "كان من أوعية العلم" سير أعلام النبلاء 232/21. وقال عنه البابرتي "شيخ مشايخ الإسلام، حجة الله على الانام، مرشد علماء الدهر ما تكررت الليالي والأيام" العناية 6/1.

³ قال صاحبه أنه يقع في ثمانين مجلداً وقيل إنه "فقد في وقعة التتار ولم يوجد" الجواهر المضية في طبقات الحنفية، القرشي 628/2.

⁴ الهداية شرح بداية المبتدي 10/1.

⁵ السِّغْنَاقِي حسين بن علي بن حجاج بن علي، حسام الدين السغناقي أو (الصغناقي)، الحنفي، الإمام العلامة، القدوة الفهامة، كان إماماً عالماً فقيهاً، نحويّاً، جدلياً انظر الأعلام للزركلي 247/2.

⁶ وقد أثنى اللكنوي على هذا الشرح أيضاً قائلاً "هو أبسط شروح الهداية وأشملها، وقد احتوى على مسائل كثيرة" الفوائد البهية 62.

عَلَى تَقْرِيرِ أَحْكَامِهِ وَمَعَانِيهِ. وَكُنْتُ أَمْتَنُ عَنْ ذَلِكَ غَايَةَ الْاِمْتِنَاعِ وَأَسَوْفُهُمْ مِنَ الْأَعْوَامِ مَنَّى
وَأُثْلَاثَ وَرُبَاعَ، وَكَانَ اِمْتِنَاعِي يَزِيدُهُمْ غَرَامًا وَتُسْوِيفِي يُفِيدُهُمْ هَيَامًا، فَلَمْ تَزَلْ عَلَى هَذَا الْمُنْهَاجِ
حَتَّى أَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ بِالْحِجَاجِ، فَاسْتَحَرْتُ اللَّهَ تَعَالَى وَأَقْدَمْتُ عَلَى هَذَا الْخُطْبِ الْخَطِيرِ،
وَتَضَرَّعْتُ بِضَرَاةِ الطَّلَبِ إِلَى الْعَالِمِ الْخَبِيرِ فِي اسْتِئْزَالِ كِلَافَتِهِ عَنِ الزَّلَلِ فِي التَّحْرِيرِ
وَالنَّقْرِيرِ، وَجَمَعْتُ مِنْهُ وَمَنْ غَيْرِهِ مِنَ الشُّرُوحِ مَا ظَنَنْتُ أَنَّهُ مِمَّا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ وَيَكُونُ اِلْاِعْتِمَادُ وَقَفْتُ
الِاسْتِدْلَالَ عَلَيْهِ، وَأَشْرْتُ إِلَى مَا يَنْبَغُ بِهِ مَقْدَمَاتِ الدَّلِيلِ وَتَرْتِيبُهُ، وَلَمْ أَلْ جَهْدًا فِي تَنْقِيجِهِ وَتَهْذِيبِهِ،
وَأُورِدْتُ مَبَاحِثَ لَمْ أَطْفَرْ عَلَيْهَا فِي كِتَابٍ، وَلَمْ تَصِلْ إِلَيَّ عَنْ أَحَدٍ لَا بِرِسَالَةٍ وَلَا خُطَابٍ، بَلْ كَانَ
خَاطِرِي أَبَا غُذْرِهِ وَمُقْتَضِبَ خُلُوهِ وَمُزَرِّهِ. وَسَمَّيْتُهُ (الْعِنَايَةَ) لِخُصُولِهِ بِعَوْنِ اللَّهِ وَالْعِنَايَةِ، وَسَأَلْتُ
اللَّهَ أَنْ يَنْفَعَهُ بِهَ كَمَا نَفَعَ بِأَصْلِهِ، إِنَّهُ أَكْرَمُ مَسْئُولٍ وَأَعَزُّ مَأْمُولٍ⁽⁷⁾.

وقد كتب البركوي تعليقات على طرف كتاب العناية وهو ما يفهم من كلام المستنسخ إذ يقول
"وقد علق هذه الرسالة مختصرا الفاضل الألمعي محمد جلبى الباليكسيري على هامش كتاب
العناية شرح الهداية. وأخرجت هذا التعليقات من هامش العناية إلى التدوين بيد المستنسخ خليل
بن الحاجي لطف الله المنتشوي". وهذا يعني أن المستنسخ جمعها في كتاب مستقل، وقد حاول
المحقق⁽⁸⁾ أن يجد نسخة العناية التي كتب البركوي تعليقاته على طرفها بخطه إلا أنه لم يجدها
ورجح أنها فقدت مع نسخة العناية⁽⁹⁾.

وأدى جمع المستنسخ لهذه التعليقات في كتاب مستقل إلى فصلها عن سياقها؛ إذ يحتاج
القارئ لهذه التعليقات أن يفتح كتابي الهداية والعناية ليقرأ المسألة أولا فيهما، ثم يتبعهما بقراءة
تعليق البركوي عليها، ورغم ذلك فإنه يحمده ذلك العمل إذ حفظها من الضياع.

ولم يذكر في كتاب التعليقات سبب تأليفها وربما يرجع ذلك إلى كون النسخ التي اعتمد عليها
المحقق نسخ مجموعة من أطراف كتاب مفقود وليست بخط البركوي ولا جمعه. حتى إنها تكاد
تخلو من مقدمة قبل عرض التعليقات.

وقد شرح البركوي في هذه التعليقات مسائل كثيرة من العناية، مثل: كتاب الطهارة
والصلاة وكتاب الزكاة وكتاب الصوم وكتاب الحج وكتاب النكاح وكتاب الحدود وكتاب السير
وكتاب اللقيط وكتاب اللقطة وكتاب الإباق وكتاب الشركة وكتاب الوقف وكتاب البيوع.

وقد جرى أسلوب البركوي فيها على أن يستخدم "بعض التعبيرات مثل "المصنف" ويقصد
المرغاني و"الشارح" ويقصد به البابرتي، وفي كل المواضع التي استشهد فيها المؤلف بكلام

⁷ العناية 6 / 1

⁸ حققها الدكتور / محمد أوزقان الأستاذ المشارك في الفقه بكلية الإلهيات جامعة باليكسیر ، تركيا. وللمزيد أيضا
انظر:

Mehmet Özkan, XVI. Yüzyıl Osmanlı Âlimi ve Fakihî Muhammed Birgîvî'nin Fıkhi Meselelere Yaklaşımı, (Bursa: Emin Yayınları, 2016); Mehmet Özkan, "Osmanlıca Metinlerde İslam Hukuku Motifleri: Fetâvâ-yı Birgîvî Örneği", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (Haziran 2015); Mehmet Özkan, "The Jurisprudential Studies Of Birgîvî And Some Of His Views On Legal Theory", *JIRS Journal Of Intercultural And Religious Studies*, Number, 8, (June 2015), (Istanbul: 2016)

⁹ حاشية الهداية تعليقات على العناية 26.

من كتاب "العناية" جاءت مسبقة بكلمة "قوله" ولا يذكر البركوي كلام مؤلف العناية حتى النهاية. حيث يشير بكلمة "إلخ" أو "إه" (10).

ولكونها تعليقات فإنها كثيرا ما تكون مختصرة، "فباب اللقيط يتكون من جملتين بينما بعضها جاءت طويلة كما في كتاب الطهارات فيتكون من تسع وعشرين صحيفة" (11).

القيمة العلمية لكتاب التعليقات:

تتضمن التعليقات العديد من النقاشات اللغوية التي توسع البركوي أحيانا فيها، كما يرجع الأمر كذلك إلى طبيعة هذا الكتاب فهو عبارة عن تعليقات كتبت على شرح وهذا الشرح يقوم على توجيه لغوي للنص المشروح، وتأتي تلك التعليقات لتعالج هذا الشرح لغويا أو فقهيا فمن ناحية اللغة فقد تأتي للاعتراض عليه أو شرحه أو الاستدراك عليه...

وكذلك يعود الأمر إلى مكانة البركوي اللغوية وما له من باع في علوم العربية يشهد عليه مؤلفاته المتنوعة في تلك العلوم وتدريسها (12)، كما تكتسب التعليقات أهمية علمية لكونها شكل من أشكال التقويم والتقييم في أغلبها وهو ما يمثل أعلى الهرم المعرفي.

كما أن طبيعة الحواشي وقلة مساحتها في الكتب تفرض على الكتاب الإيجاز الشديد في عرض الرأي والدليل بأقل لفظ أقواه وهذا نراه كثيرا في هذه التعليقات.

المبحث الأول : التعليقات النقدية:

وذلك بأن يرى أن الشارح قد وجه كلام المصنف توجيهها لا يتسق مع قواعد اللغة أو أن يذكر الشارح رأيا لغويا يرده البركوي بدليل لغوي.

1- ومثل ذلك قول الشارح "يعض عليها حال من الضمير في الخبر..." (13) يعلق البركوي قائلا "فيه نظر؛ إذ الضمير يرجع إلى الاعتبار فلا يناسبه تأنيث الضمير في عليها فالأولى لفظا ومعنى كونه حالا من المآخذ" (14).

¹⁰ حاشية الهداية تعليقات على العناية 27.

¹¹ حاشية الهداية تعليقات على العناية 29.

¹² وقد تميز العديد من العلماء العثمانيين كذلك في مجال التعليم بجانب براعتهم في العلوم العربية والإسلامية كالإمام البركوي وحسن بصري شنتاي انظر على سبيل المثال:

Ahmet Ali Çanakçı, "Bir Eğitimci Olarak İmam Birgivi", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi Uluslararası Sempozyum Bildiri Özet Kitabı/Elektronik Kitap*, ed.

Mehmet Bayyığıt v.dğr. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür

Yayınları/Tasavvuf-1, 2018), 63, erişim: 09 Aralık 2018,

<http://Birgivisempozyumu.balikesir.edu.tr/index.php/2018/10/21/sempozyum-bildiri-ozet-kitabi/>.

Ahmet Ali Çanakçı, "Hasan Basri Çantay'da Eğitim: "Himâye-i Etfâl" Çalışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme (Günümüz Eğitim Sistemi ile Mukayeseli)", *Mizânü'l-Hâk İslami İlimler Dergisi* 2 (2016): 55-74.

¹³ شرح العناية على الهداية 9/1.

¹⁴ حاشية الهداية تعليقات على العناية 37.

وهو في نقده هذا محق فكلمة المآخذ جمع لغير العاقل وهو يعامل في العربية معاملة المفرد المؤنث⁽¹⁵⁾.

2- ومنه كذلك رده لقبول الشارح احتمال أن يكون المراد من الرسل والأنبياء محمد (ص) يقول الشارح "وأجيب بأن المراد بالرسل والأنبياء محمد عليه الصلاة والسلام لكن جمعه تعظيماً له وإجلالاً⁽¹⁶⁾ لقدره، وهو محتمل"⁽¹⁷⁾.

وقد رده البركوي قائلاً "ويرده التأكيد بأجمعين وإن الجمع لتعظيم الواحد لم يجئ في غير المتكلم في كلام البلغاء على ما قاله التفتازاني في شرح التلخيص"⁽¹⁸⁾،⁽¹⁹⁾

ويبدو لي أن الشارح أراد الدفاع عن المصنف إذ لم يذكر النبي محمد (ص) صراحة مع كونه الأصل المحتاج إلى ذكره كما صرح⁽²⁰⁾ فتأول هذا التأويل.

والبركوي محق في عدم قبول هذا التأويل؛ إذ لا يقبل لغة ولا منطقاً، وهو محق في الاستدلال بالتأكيد (أجمعين) على فساد ذلك التأويل، إلا أن استدلاله بكلام التفتازاني في ذلك ففيه نظر؛ إذ يقول التفتازاني: "وقد كثر في الواحد من المتكلم لفظ الجمع تعظيماً له لعدّهم المعظم كالجماعة، ولم يجئ ذلك للغائب والمخاطب في الكلام القديم، وإنما هو استعمال المؤلدين كقوله:

بِأَيِّ نَوَاجِي الْأَرْضِ أَبْغِي وَصَالِكُمْ وَأَنْتُمْ مُلُوكٌ مَا لِمَقْصِدِكُمْ نَحْوُ⁽²¹⁾

تعظيماً للمخاطب وتواضعاً من المتكلم"⁽²²⁾.

وقد رد ابن كمال باشا في تلوين الخطاب على التفتازاني قائلاً "وفيه نظر؛ لأنه قد جاء ذلك للغائب والمخاطب أيضاً في الكلام القديم، أما الأول: فقد قال الإمام البيضاوي في تفسير قوله تعالى: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ}⁽²³⁾؛ أي قضى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وذكر الله لتعظيم أمره، والإشعار بأن قضاءه قضاء الله - تعالى - وجمع الضمير الثاني للتعظيم"⁽²⁴⁾. وأما الثاني فقد قال صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى: {لَا تَقُولُوا رَاعِنَا}⁽²⁵⁾: "وقرأ ابن مسعود: {راعونا} على أنهم كانوا [بخاطبونهم] بلفظ الجمع للتوقير"⁽²⁶⁾ والفاضل المذكور اعترف بما أنكره هنا. قلت أما في الخطاب فالاستعمال وارد في الشعر القديم أيضاً، قال جرير:

¹⁵ انظر عبدة الراجحي، دروس في المذاهب النحوية 192، 193.

¹⁶ هكذا وردت والصحيح "إجلالاً".

¹⁷ شرح العناية على الهداية 8/1.

¹⁸ التفتازاني، شرح التلخيص 160.

¹⁹ حاشية الهداية 37.

²⁰ شرح العناية على الهداية 8/1.

²¹ سعد الدين التفتازاني، المطول على التلخيص 133.

²² شرح التلخيص 160.

²³ سورة الأحزاب 36.

²⁴ تفسير البيضاوي 4/232.

²⁵ سورة البقرة 104.

²⁶ الكشف 174/1.

لَيَالِي حَبْلٍ وَصَلِّكُمْ جَدِيدٌ وَمَا تُبْقِي اللَّيَالِي مِنْ جَدِيدٍ (27)

وقال أيضًا:

أَصْبَحَ حَبْلٌ وَصَلِّكُمْ رَمَامًا وَمَا عَهْدُ كَعْبِدِكَ يَا أَمَامًا (28)

3- ومثله في الدلالة رده لتفسير الشارح للرؤية بالبصر في قول المصنف "إذا لم ير لها أثر لأنها لا تستقر مع جريان الماء" (29).

يقول الشارح "أي لم يبصر لها أثر" (30)، وقد رده البركوي بأن المقصود بالرؤية هنا العلم (31).

ورأي البركوي هذا يؤيده كلام المصنف ذاته "والأثر هو الرائحة أو الطعم أو اللون" (32)؛ إذ إن الرائحة والطعم كلاهما لا يبصران.

4- وقد رده البركوي أحياناً في دقة ذكر المصطلحات اللغوية كما في ذكر الشارح لكاف "المفاجأة" يقول الشارح "والكاف هذه تسمى كاف المفاجأة كما تقول كما خرجت من البيت رأيت زيدا: أي فاجأت رؤية زيد" (33)، وقد رده البركوي بأن كاف المفاجأة "هو كاف التشبيه في الحقيقة، وليست المفاجأة معنى مستقلاً للكاف على ما ذكره المحققون فمعنى كما خرجت رأيت زيدا: رأيت زيدا رؤية مثل خروجي لاشتراكهما في الحصول في وقت واحد" (34).

إلا أن البركوي غير موفق في نقده هذا إذ وردت تسمية هذه الكاف بكاف المفاجأة في العديد من المصادر مثل صاحب المغني (35)، وصاحب الكليات (36).

وليس من الغريب أن يسمى حرف باسم استعمال فرعي له فاللام المزلحقة هي في الأصل لام الابتداء وقد جرت العادة على تسميتها بالمزحقة إذا زحلت إلى الخبر بفعل دخول مؤكد آخر كإن.

5- ومن التعليقات النقدية أيضاً اعتراضه على تأيول الحال في قول المصنف "ومن لم يجد ماء وهو مسافر أو خارج المصر بينه وبين المصر نحو ميل أو أكثر يتيمم بالصعيد" (37).

يقول الشارح: "أو خارج المصر منصوب لكونه حالاً معطوفاً على قوله وهو مسافر كما في قوله تعالى "لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً" (38).

27 ديوان جرير 95.

28 ديوان جرير 407.

29 الهداية شرح بداية المبتدي 78 / 1.

30 شرح العناية على الهداية 78 / 1.

31 حاشية الهداية 48.

32 الهداية شرح بداية المبتدي 78 / 1.

33 شرح العناية على الهداية 90 / 1.

34 حاشية الهداية 49.

35 ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب.

36 أبو اليقظ الكفوي، الكليات 755.

37 الهداية شرح بداية المبتدي 121، 122 / 1.

يرده البركوي بقوله "فيرد عليه بعد تسليم كون إضافة اسم الفاعل اللازم إلى مفعوله - بواسطة حرف الجر؛ إذ تقديره خارجا من مصر - لفظية أو كون لام المصر للعهد الذهني فلا يستفيد مضافة تعريفا أن الحال قيد لعامله، فيكون المعنى ومن لم يجد ماء حال خروجه من المصر خصوصا إذا كانت إضافة لفظية، مشروطة بمعنى الحال أو الاستقبال، وهذا المعنى فاسد في نفسه مخالف لقوله بينه وبين المصر..."⁽³⁹⁾.

ونرى هنا أن الشارح قصد توجيه الكلام للحال إذ هو حال معطوف على حال وهذا ظاهر في كلام المصنف في ذكر الأحوال التي يكون فيها التيمم إلا أن تركيب جمل المصنف هو ما أوقع الشارح والمعلق في هذا الخلاف إذ استعمل المصنف كلمة خارج في موقع العطف على الحال الملزم أن يكون المعطوف حالا أيضا. وخارج المصر ظرف مكان إلا أنه ظرف لحال محذوف مفهوم من الكلام أي: كأننا وقد أجاز المتأخرون اعتبار شبه الجملة (الظرف أو الجار والمجرور) حالا دون تأويل محذوف.

لكن البركوي انتقد توجيه الشارح دون أن يضع توجيهها لكلام المصنف أو أن ينتقد المصنف على هذا التركيب.

6 - ومنه اعتراضه على توجيه الشارح للمجاز في قول المصنف "تطهير النجاسة واجب من بدن المصلي وثوبه والمكان الذي يصلي فيه لقوله تعالى : وثيابك فطهر"⁽⁴⁰⁾.

يقول الشارح: "قوله تطهير النجاسة أي تطهير محل النجاسة بإثبات الطهارة فيه كما ذكرناه وقيل تطهير النجاسة : أي إزالتها (واجب من بدن المصلي وثوبه والمكان الذي يصلي عليه لقوله تعالى - وثيابك فطهر) أمر بتطهير الثياب مطلقا وهو للوجوب فإن قيل : قد قال المفسرون معناه فقصر فلا يتم دليلا على إزالة النجاسة. أجيب بأن ذلك مجاز، والأصل هو الحقيقة، على أن تقصير الثياب يستلزم التطهير عادة فيكون أمرا بتطهير الثياب اقتداء"⁽⁴¹⁾.

يقول البركوي: "الظاهر أنه كناية، لأن التطهير من لوازم التقصير وتوابعه عادة، وذكر اللازم وإرادة الملزوم كناية"⁽⁴²⁾.

والبركوي هنا غير موفق في رد المجاز إذ إن ذكر شئ وإرادة شئ مجاز وليس كناية كما أن علاقة الملزومية هي نوع من المجاز المرسل وتكون كما قال الشارح إطلاق اللازم وإرادة الملزوم. أما الكناية فهي أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجئ إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود فيومئ إليه ويجعله دليلا عليه⁽⁴³⁾.

³⁸ شرح العناية على الهداية 1/ 122.

³⁹ حاشية الهداية 54، 55.

⁴⁰ الهداية شرح بداية المبتدي 1/ 190.

⁴¹ شرح العناية على الهداية 1/ 190، 191.

⁴² حاشية الهداية 67.

⁴³ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز 105.

7- ومن تلك التعليقات إبداء رأي آخر غير ما أورده الشارح ويقول أنه الظاهر فمثلا يقول المصنف "وقدرناه بقدر الدرهم أخذاً عن موضع الاستتباء"⁽⁴⁴⁾. يقول الشارح موجهاً لفظ أخذاً توجيهها نحوياً: "قوله "أخذاً : مفعول مطلق"⁽⁴⁵⁾، ويعلق البركوي "والظاهر أنه مفعول له"⁽⁴⁶⁾.

والبركوي هنا لم يذكر سبباً لتوجيهه في حين ذكر الشارح وجهاً وهو "أخذاً مفعول مطلق من قدرناه لأن فيه معنى الأخذ فالمراد بقدر الدرهم موضع خروج الحدث قال النخعي استقبخوا ذكر المقاعد في مجالسهم فكأنوا عنه بالدرهم"⁽⁴⁷⁾، غير أن معنى السببية أقرب للمراد وهو ما يعنيه المفعول له كما يرجحه البركوي.

وقد ذكر سعدي جلبي احتمال الحالية دون ذكر سبب لهذا التوجيه⁽⁴⁸⁾.

9- قد يعترض البركوي على رأي نقله البابرتي ومال إليه كمثل أن يعتبره رأي الثقات ويقوم البركوي بتفنيده مثل :

قول البابرتي : "والهاء في حمده (يقصد في قول المصلي : سمع الله لمن حمده) قيل للسكته والاستراحة وهو المنقول عن الثقات"⁽⁴⁹⁾.

وقد اعترض البركوي قائلاً : "مخالف لما عليه أهل العربية من أن هاء السكت لا تلحق الماضي؛ لأن حركة آخره شبيهة بحركة المعرب"⁽⁵⁰⁾.

واعترض البركوي هنا في محله إذ لا يجوز إضافة هاء السكت بعد الفعل الماضي المبني، فنقول عند الوقف: ذهب، كما لا يجوز بعد الاسم المعرب، ولا بعد المضارع أو الأمر⁽⁵¹⁾.

10- أحياناً ينتقد البركوي البابرتي إلا أنه لا يذكر سبب نقده وعدم قبول رأيه بناءً على ظنه بوضوح ضعف ذلك الرأي للقارئ وقد لا يكون كذلك ويظهر ذلك عندما يعلق البركوي قائلاً: "فيه نظر، فتأمل"⁽⁵²⁾. أو أن يقول: "فيه بحث لا يخفى"⁽⁵³⁾.

ويتنوع أسلوب البركوي في تعليقاته النقدية بين اللين والحدة فأحياناً لا يخفي ضجره من بعض الآراء فيصفها بالسخيف كأن يقول: "هذا الوجه سخيف كما لا يخفى"⁽⁵⁴⁾، أو أن يقول "هذا الجواب لا يغني من جوع"⁽⁵⁵⁾... أو أن يقول "ولا يخفى ركافة هذا التوجيه"⁽⁵⁶⁾...

44 الهداية شرح بداية المبتدي 1/ 203.

45 شرح العناية على الهداية 1/ 203.

46 حاشية الهداية 68.

47 شرح العناية على الهداية 1/ 203.

48 سعدي جلبي ، حاشية سعدي شلبي على الهداية شرح بداية المبتدي 1/ 203.

49 شرح العناية على الهداية 1/ 298.

50 حاشية الهداية 79.

51 انظر شرح المفصل لابن يعش ٩/ ٤٥ ، شرح شافية ابن الحاجب ٢/ ٢٩٦ ، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك

٢/ ١٧٥ ، شرح التصريح على ٢/ ٣٤٤ ، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع ٦/ ٢١٧.

52 حاشية الهداية 82.

53 حاشية الهداية 39.

54 حاشية الهداية 101.

55 حاشية الهداية 134.

56 حاشية الهداية 107.

وكذلك أن يعلق قائلا "هذا سهو عظيم وغفلة عجيبة من الشارح"⁽⁵⁷⁾. إلا أنه في الوقت ذاته بقدر مكانته فيقول "الذي له يد طولى في الأصول"⁽⁵⁸⁾.

وفي الأغلب يستخدم أسلوب لنا للتنبيه على اعتراضه كأن يقول "فيه نظر" وهذا التعليق هو الأكثر شيوعا في الكتاب، أو أن يقول "فيه مناقشة"⁽⁵⁹⁾.

أو أن يقول "غير مستقيم..."⁽⁶⁰⁾ أو أن يقول "هذا مخالف..."⁽⁶¹⁾ وأحيانا لا يذكر اعتراضه صراحة ولكنه يفهم من عرضه (كما في مسألة تسمية كاف المفاجأة)⁽⁶²⁾.

وأحيانا يظهر نقده في شكل توضيح لكلام البابرتي دون التصريح بالنقد كما في قول البابرتي "قال (والحيض لقوله تعالى - حتى يطهرن)⁽⁶³⁾ -) اختلف الشارحون في تفسير كلامه، فمنهم من حمله على ظاهره وقال نفس الحيض يوجب الغسل لأنه في معنى الجنابة من حيث المنع عن الصلاة والقراءة ودخول المسجد، ومنهم من حمله على أن معناه انقطاع الحيض يوجب الغسل لأنه لا يجب إلا عند انقطاعه وقال : لأنه يلزمه، ومنهم من حمله على أن معناه أن الخروج عن الحيض يوجب الغسل لأن الحيض مادام باقيا لا يجب الغسل، والخروج عن الحيض مستلزم له فوجد الاتصال فصحت الاستعارة"⁽⁶⁴⁾.

وهنا نجد البابرتي قد شرح الرأي الأخير بما يستلزمه المجاز المرسل وليس الاستعارة إلا أنه أخطأ في تسميته في قوله "فصحت الاستعارة" وهنا يعلق البركوي قائلا: "أي المجاز لا مصطلح أهل البيان"⁽⁶⁵⁾. وهو محق في ذلك فالاستعارة لا تطلق على المجاز بينما قد يطلق المجاز على الاستعارة"⁽⁶⁶⁾.

المبحث الثاني: تعليقات بيان الأولى:

وأتناول فيه التعليقات التي يرى فيها البركوي أن ما ذكره الشارح له وجه في اللغة وإن يرى بأن هناك ما هو أولى منه.

مثل أن يرى البركوي أنه كان يتوجب على الشارح أن يستخدم لفظا آخر أولى من اللفظ الذي استخدمه، ويذكر ذلك صراحة لقوله "أولى" أو "أظهر".

1- مثال ذلك قول الشارح "بصيغة الخبر"⁽⁶⁷⁾ يقول البركوي: "المراد بالخبر الفعل ولو بدله به لكان أظهر"⁽⁶⁸⁾،

57 حاشية الهداية 206.

58 حاشية الهداية 206.

59 حاشية الهداية 150.

60 حاشية الهداية 49.

61 حاشية الهداية 79.

62 حاشية الهداية 49.

63 سورة البقرة 222.

64 شرح العناية على الهداية 1 / 65.

65 حاشية الهداية 45.

66 المثني العسافسة ، المجاز : دراسة في النشأة والتطور 834 وما بعدها.

67 432 / 4

2- ومنه كذلك تعلقه على قول الشارح "أن في الأولى منع المناسبة وإظهار السند" (69)، يقول البركوي: "الأولى تبديله بالمشابهة" (70).

المبحث الثالث: تعليقات تصحيح لغة الشارح:

وهنا أتعرض للتعليقات التي كتبها البركوي يصحح فيها ما وقع فيه الشارح من أخطاء لغوية في متن الشرح أو ما وقع من تصحيف أو تحريف.

مثل: قول الشارح: "على حدة: الصيد" (71)، يصححها البركوي بـ "للصيد" (72)،

المبحث الرابع: التعليقات التوضيحية :

وأتناول فيه التعليقات التي شرح فيها البركوي بعض عبارات البابرتي.

فأحيانا يكون التوضيح بذكر أمثلة مثل تعليقه على قول الشارح مثل:

1- يقول المصنف "ولأن غسل غير موضع الإصابة" (73) أمر تعبدى فيقتصر على مورد الشرع" (74).

يقول الشارح "والياء في تعبدى يجوز أن تكون للنسبة ويجوز أن تكون للمبالغة كأحمري في أحمر" (75). يقول البركوي "فيكون من قبيل رجل عدل" (76).

لكن البركوي هنا ذكر مثالا لشكل آخر من أشكال المبالغة وهو استخدام المصدر بمعنى اسم الفاعل وهو ما يسمى في البلاغة بالمجاز العقلي ولم يذكر البركوي ذلك الاصطلاح.

وأنتني أرى أن توجيه الشارح فيه نظر؛ إذ إن تعبدى نعت لكلمة أمر وكلمة "تعبد" مصدر ولكي تكون نعتا يضاف إليها ياء النسب وهو أسلوب عربي مشهور، وإن كانت الياء هنا للمبالغة لما كانت كلمة تعبدى نعتا لمخالفتها للمنطق العربي.

وعلى ذلك فإن التمثيل بكلمتي "أحمر" و"أحمري" غير موفق هنا فأحمر نعت لا يحتاج إلى ياء النسب ليكون نعتا وإضافة الياء تكون للمبالغة أما تعبد فليست نعتا بل اسما ولذلك لا يمكن أن تكون الياء للمبالغة فكلمة "تعبد" بحاجة إلى ياء النسب لتكون نعتا لا لإفادة المبالغة.

2- ومثل ذلك توضيحه لقول الشارح "ماء دافق" (77) يقول البركوي: "أي مدفوق بالقوة" (78) وهو هنا يوضح معنى دافق بمعنى مدفوق معتمدا على المجاز العقلي إذ يأتي اسم الفاعل بمعنى اسم المفعول.

68 التعليقات 155

69 العناية 4 / 445

70 التعليقات 156

71 العناية 3 / 66

72 التعليقات 141

73 موضع أصابته النجاسة

74 الهداية 1 / 39

75 العناية 1 / 40

76 التعليقات 41

- إذن فالبركوي يستعين بالأدوات البلاغية دون التصريح بالمصطلحات البلاغية.
- 3- ومثله شرحه للمجاز المرسل في كلمة البئر في قول المصنف: "وإذا وقعت في البئر نجاسة نزلت وكان نزع ما فيها من الماء طهارة لها بإجماع السلف"⁽⁷⁹⁾.
- يقول الشارح "فكان هذا من قبيل إطلاق اسم المحل على الحال كقولهم جرى النهر"⁽⁸⁰⁾.
- يقول البركوي: "فيكون المجاز في اللفظ لا بحذف المضاف"⁽⁸¹⁾.
- وهذه المسألة قديمة عرض لها سيبويه فيما يسمى بالسعة أو الاتساع⁽⁸²⁾ ويكون بحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، لكن البلاغيين بعد ذلك سموه مجازا مرسلًا إذ يطلق المحل ويقصد به الحال كما في عبارة المصنف إذ قصد الماء وهو حال في البئر.
- 4- ومثله أيضا شرحه لمعنى "تَشْهُدَيْنِ"⁽⁸³⁾ يقول: "هذا أيضا ذكر الحال وإرادة المحل أي القعدتين"⁽⁸⁴⁾.
- 5- وقد يذكر البركوي في تعليقه إعراب كلمة في نص الشارح لتسهيل فهمه على القارئ كعمل المحققين ففي قول الشارح "لأن تحريم الصلاة غير أفعال الصلاة على المصلي ليس عين التكبير ولا عكسه"⁽⁸⁵⁾،
- احتاجت عبارة البابرتي إلى توضيح لتركيب الجملة قام به توجيه البركوي لكلمة "غير" على أنها مفعول المصدر العامل عمل الفعل "تحريم"⁽⁸⁶⁾.
- 6- وقد يستطرد البركوي في الشرح فيذكر معلومات نحوية لكلمة وردت في قول الشارح وكأنه يضيف لطيفة لغوية على التعليقات مثل تعليقه على كلمة أذربيجان⁽⁸⁷⁾. يقول البركوي: "غير منصرف للعلمية والتركيب والتأنيث والعجمة والألف والنون فاجتمع فيها خمس علل"⁽⁸⁸⁾.
- 7- وكذلك توجيهه الصرفي لكلمة "مشتركة" التي وردت في قول الشارح: "مشتركة بين المتناكحين..."⁽⁸⁹⁾ يقول يجوز على صيغة اسم الفاعل وبين المتناكحين صفة أو حال أي مشتركة في اقتضاء المالكية موجودة بينهما وأن يكون على صيغة المفعول وبين لغو متعلقا به تسمية

77 العناية 68 / 1

78 التعليقات 47

79 الهداية 98 / 1

80 العناية 98 / 1

81 التعليقات 51

82 سيبويه، الكتاب 98 / 1، 211، 230.

83 العناية 443 / 1

84 التعليقات 90

85 العناية 1 / 279

86 التعليقات 78

87 العناية 36 / 2

88 التعليقات 109

89 العناية 227 / 3

للملزم باسم اللازم؛ إذ المشترك بينهما على صيغة المفعول المالكية لا الثمرات المذكورة وهذا ظاهر جداً⁽⁹⁰⁾

المبحث الخامس : التعليقات الاستدراكية:

وفيها يرى البركوي أن هناك معلومات يستدركها على الشارح فيزيدها في التعليق وتختلف هذه التعليقات عن سابقتها في كونها إضافات جديدة بالذكر لم يذكرها الشارح وتختلف عن النقدية في كون النقدية بيان لخطأ وقع فيه الشارح.

ومثلها : قول الشارح "وحلّقى فعل عند المحدثين"⁽⁹¹⁾.

يقول البركوي: "وأما عند أهل اللغة ففعلاً بالتثنية والمحدثون يرونها بالألف فقل الألف للوقف فلا مخالفة وقل لغة قليلة وقل لحن وعلى كلا تقديرين فهما مصدران أقيما مقام فعلهما"⁽⁹²⁾.

⁹⁰ التعليقات 145

⁹¹ العناية 23/3

⁹² التعليقات 137.

الخاتمة

وبعد هذا العرض السريع للتعليقات اللغوية التي أوردها البركوي على العناية يتبين لنا تنوع هذه التعليقات حسب الغرض منها وتنوع معها منهج البركوي في عرض الآراء والمناقشات ففي التعليقات النقدية نرى:

- أن البركوي رغم ضيق مقام التعليقات لكونها حواشي على كتاب العناية قد ناقش البابرتي مع ذكر أدلة في أغلب الأحيان.

- أكثر الألفاظ التي استخدمها البركوي للتعبير عن نقده عبارة "فيه نظر". وتنوعت التعليقات في حدة لفظها.

- رد البركوي البابرتي كثيرا في دقة ذكر المصطلحات اللغوية والبلاغية.

- أحيانا لا يذكر البركوي سببا لاعتراضه ويكتفي بذكر عبارة "لا يخفي" متحدثا عن سبب اعتراضه.

وفي التعليقات التوضيحية نرى أنه :

- قد يأتي بمثال ليوضح كلام الشارح.

- وأحيانا يستعين بالمسائل البلاغية في الشرح دون التصريح بمصطلحاتها.

- وقد يأتي التوضيح بإعراب كلمة وقعت في تركيب غامض يتضح بالإعراب.

- وقد يستطرد البركوي في الشرح فيذكر معلومات نحوية لكلمة وردت في قول الشارح وكأنه يضيف لطيفة لغوية على التعليقات.

ثبت المصادر والمراجع

- الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي دمشقي (المتوفى: 1396هـ)، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، 2002 م.
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البیضاوي (المتوفى: 685هـ)، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى - 1418 هـ.
- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، عبد القادر بن محمد بن محمد بن نصر الله بن سالم بن أبي الوفاء القرشي الحنفي محي الدين أبو محمد، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، الطبعة الثانية 1413 - 1993 م.
- حاشية المحقق سعد الله بن عيسى المفتي الشهير بسعدي جلبي وبسعدي أفندي المتوفى سنة 945هـ، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأولى 1970 م.
- حاشية الهداية تعليقات على العناية، محمد بن بدير علي البركوي، تحقيق د. محمد أوزقان، دار أمين للنشر في بورصة - تركيا، الطبعة الأولى 2016 م.
- دروس في المذاهب النحوية، عبدة الراجحي، دار النهضة العربية، 1980 م.
- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، مكتبة سعد الدين دمشق، 1983 م.
- ديوان جرير، تحقيق كرم البستاني، دار بيروت للطباعة والنشر، 1986 م.
- شرح التصريح على التوضيح، خالد الأزهرى، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت.
- شرح العناية على الهداية، أكمل الدين محمد بن محمود البابر تي المتوفى سنة 786هـ، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأولى 1970 م.
- شرح شافية ابن الحاجب، الاستراباذي، تحقيق محمد نور الحسن وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1975 م.
- شرح المفصل للزمخشري، يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا محمد بن علي، أبو البقاء، موفق الدين الأسدي الموصللي، المعروف بابن يعيش وبابن الصانع (المتوفى: 643هـ)، قدم له الدكتور إميل بدیع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2001 م.
- الفوائد البهية في تراجم الحنفية، محمد عبد الحى اللكنوى الهندي أبو الحسنات، تحقيق محمد بدر الدين أبو فراس النعاني، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 1324 هـ.
- الكتاب، سيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الطبعة الأولى. دار الكتب العلمية، بيروت بدون تاريخ.

- الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: 538هـ)، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة - 1407 هـ.
- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي (المتوفى: 1094هـ)، تحقيق عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة – بيروت.
- ماله جمعان من جموع التفسير في القرآن الكريم "دراسة لغوية"، دكتور مصطفى عبد الهادي عبد الستار، دار الأندلس للطباعة شيبين الكوم رقم الايداع بدار الكتب والوثائق القومية المصرية 2016 / 26990.
- المجاز: دراسة في النشأة والتطور المثنى العساففة، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 41، ملحق 2، الأردن، 2014م.
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (المتوفى: 761هـ) تحقيق د. مازن المبارك / محمد علي حمد الله، دار الفكر – دمشق، الطبعة السادسة، 1985م.
- الهداية شرح بداية المبتدي، شيخ الإسلام برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني المتوفى سنة 539هـ، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأولى 1970م.
- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، السيوطي، تحقيق عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية، الكويت، 1980م.

KAYNAKÇA

Abdelghany, Asem Hamdy Ahmed. “İmam Birgivî’nin Haşiyetü’l-Hidayesinde Yapmış Olduğu Dilsel Yorumlar”, *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî Uluslararası Sempozyum Bildiri Özet Kitabı/Elektronik Kitap*, Ed. Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Lütfü Cengiz, Asem Abdelghany. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları/Tasavvuf-1, 2018, Erişim: 14 Aralık 2018.
<http://Birgivisempozyumu.balikesir.edu.tr/index.php/2018/10/21/sempozyum-bildiri-ozet-kitabi/>.

Ahmed, عفيفي رمضان عفيفي أحمد . د. Afifi Ramazan , Ahmed, Afifi Ramazan Afifi . "MISIR BASININDA KULLANILAN FİİLLERE GEÇİŞLİLİK VE GEÇİŞSİZLİK YÖNÜYLE BİR BAKIŞ". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 37 / 37 (Şubat 2014): 95-134.

Çanakcı, Ahmet Ali. “Bir Eğitimci Olarak İmam Birgivî”, *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî Uluslararası Sempozyum Bildiri Özet Kitabı/Elektronik Kitap*, Ed. Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Lütfü Cengiz, Asem Abdelghany. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları/Tasavvuf-1, 2018, Erişim: 09 Aralık 2018.
<http://Birgivisempozyumu.balikesir.edu.tr/index.php/2018/10/21/sempozyum-bildiri-ozet-kitabi/>

Çanakcı, Ahmet Ali “Hasan Basri Çantay’da Eğitim: 'Himâye-i Etfâl' Çalışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme (Günümüz Eğitim Sistemi ile Mukayeseli)”, *Mîzânü’l-Hâk İslami İlimler Dergisi* 2 (2016): 55-74.

İbn Yaîş, Ebü’l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî. *Şerhu’l-Mufasssal li’z-Zemahşerî*. Thk. Emîl Bedî Yakûb. 6 cilt. Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-‘ilmiyye, 1422/2001.

Sîbeveyhi, Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 5 cilt. 3. Baskı. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1408/1988.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh. *Muğni’l-lebîb ‘an kütübî’l-e‘ârib*. Thk. Mâzin el-Mübârek-Muhammed Ali Hamdullah. 2 cilt. Dîmeşk: Dârü’l-fikr, 1368/1964.

en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısrî. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfîyyeti İbn Mâlik*. Thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bekâ'î. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-fıkr, ts.

el-İstirâbâzî, Radiyuddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiyyeti*. Thk. Hasan b. Muhammed b. İbrahim el-Hıfzî. 4 cilt. Riyad: Camiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, 1417/1966.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf*. Mısır: matbaati Mustafa el-Bâbî, 1948.

Birgivî, Muhammed b. Pir Ali. *Hidâye Hâşiyesi (Ta'likât al'l-Înâye)*. Thk. Mehmet Özkan, Bursa: Emin Yayınları, 2016.

Özkan, Mehmet. “Osmanlıca Metinlerde İslam Hukuku Motifleri: Fetava-yı Birgivî Örneği”. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2015):79-107.

Özkan, Mehmet. *XVI. Yüzyıl Osmanlı Âlim ve Fakihî Muhammed Birgivî'nin Fıkhi Meselelere Yaklaşımı*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.

Özkan, Mehmet. “The Jurisprudential Studies Of Birgıwî And Some Of His Views On Legal Theory”. *JIRS Journal Of Intercultural And Religious Studies*, 8 (June 2015): 13-28.

آراء الإمام البركوي النحوية والصرفية واعتراضاته

عفيفي رمضان عفيفي أحمد*

الملخص

الإمام محمد بن بير على البركوي المتوفى سنة 981هـ واحدٌ من العلماء الذين برزوا في علومٍ عديدةٍ، منها الأصول والفقه وعلم العربية، وقد جاءت مصنفاته تعكس مدى تبحره وفهمه لتلك العلوم، ومن هذه المصنفات (شرح لب اللباب في علم الإعراب)، و(إظهار الأسرار في النحو)، و(المطلوب بشرح المقصود في التصريف)، و(رسالة في أمثلة التصريف)، وتبرز أهمية هذه المؤلفات أنّ البركوي قد بثّ فيها آراءه النحوية والصرفية، ومواقفه من النحاة الذين سبقوه، ومن مواضع تلك المواقف اعتراضاته على آرائهم، ومذاهبهم النحوية والصرفية، ومناقشتها، وبيان وجه اعتراضه عليهم. لذا قد حاولت في بحثي هذا أن أسلط الضوء على تلك الآراء والاعتراضات، وأن أقف على الفكر النحوي والصرفي عند البركوي، وبيان مدى موضوعيته وحياديته، وقد تنوعت آراء البركوي إلى آراء نحوية، وآراء صرفية، كما تنوعت اعتراضاته على النحاة في مؤلفاته، وبدأت اعتراضاته أنها تنصب في أكثر من اتجاه، ففي شرحه لب اللباب في علم الإعراب نجد اعتراضاته تتمثل في اعتراضات على ابن الحاجب واعتراضات على البيضاوي وغيرهما من أصحاب المدارس النحوية، واعتراضاته هذه إما تأييدا لأحد الفريقين وإما رفضا لهما أو لأحدهما معتمدا في ذلك على الاستدال والاستشهاد.

الكلمات المفتاحية : الآراء - الاعتراضات - تأييد - رفض - القياس - المسموع - الفصيح.

* Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
afifyramadan@gmail.com

Grammatical and Morphological Views of Imam al-Birgivî and his Objections

Afify Ramadan Afify AHMED

Abstract

Imam Muhammad b Pir al-Birgivî died in 981 AH and is one of the scholars who emerged in many sciences, including law and jurisprudence and the science of Arabic language. His works reflect the extent of capacity and understanding of those sciences. These works are (Sharh lub al-lubab), (Izhal al-Asrar), (al-Matlûb), and (Risala fî amsilah al-tasreef). The importance of these works lie in the fact that al-Birgivî had broadcasted his grammatical and verbal views and attitudes of the grammarians who preceded him and discussion of his objections to their views.

I have tried in this research to highlight these views and objections, and to stand on the grammatical and verbal thought of al-Birgivî, and to indicate the extent of objectivity and impartiality, and varied views of al-Birgivî towards grammatical and rhetorical views, and varied objections to the grammarians in his writings. In his commentary on Lub al-lubab, we find his objections to Ibn al-Hajeb and objections to al-Baydawi and other owners of grammar schools, and objections either in favor of one of these two groups or rejection to all of them or one of based on reasoning and evidences.

Keywords: Opinions, Objections, Support, rejection, audible, written language

مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الخلق سيدنا محمد وعلى أصحابه والتابعين ، وبعد ..

فإنَّ الإمامَ محمد بن بير على البركوي المتوفى سنة 981هـ واحدٌ من العلماء الذين برزوا في علومٍ عديدةٍ، منها الأصول والفقه وعلم العربية¹، فجاءت مصنفاته موسوعةً من تلك العلوم، ومن هذه المصنّفات (شرح لب اللباب في علم الإعراب)، (إظهار الأسرار في النحو)، (المطلوب بشرح المقصود في التصريف)، (رسالة في أمثلة التصريف) ، وتبرز أهمية هذه المؤلفات أنَّ الإمام البركوي قد بثَّ فيهم آراءه النحويّة، ومواقفه من النحويين الذين سبقوه، ومن مواضع تلك المواقف اعتراضاته على آرائهم، ومذاهبهم النحوية والصرفية، ومناقشتها، وبيان وجه اعتراضه عليهم ، ولذا حاولت في هذا البحث أن أسلط الضوء على تلك الآراء والاعتراضات، والوقوف على الفكر النحوي عند البركوي، وبيان مدى موضوعيّة، وحياديّته.

وقد تنوعت آراء البركوي إلى آراء نحوية تتعلق بمسائل علم النحو، وآراء صرفية تتعلق بمسائل علم الصرف ، كما تنوعت اعتراضاته على النحاة في مؤلفاته.

وبدت اعتراضاته أنها تنصب في أكثر من اتجاه ، ففي شرحه الموسوم بشرح لب اللباب في علم الإعراب نجد اعتراضاتّه تتمثّل في اعتراضات على ابن الحاجب واعتراضات على البيضاوي وغيرهما من أصحاب المدارس النحوية، واعتراضاته هذه إما تأييدا لأحد الفريقين وإما رفضا لهما أو لأحدهما معتمدا في ذلك على الاستدال والاستشهاد.

ونظرا لضيق المساحة المعروضة لمعالجة هذه القضايا في البحث مع كثرتها في مؤلفات الشيخ ، فقد قمت بتقسيم البحث قسمين :

أما القسم الأول فقد خصصته للبحث في آراء الإمام البركوي النحوية والصرفية .

وأما القسم الثاني فقد خصصته للبحث في بعض اعتراضاته النحوية والصرفية .

¹ لمزيد من التفاصيل انظر :

Mehmet Özkan, XVI. Yüzyıl Osmanlı Âlimi ve Fakihi Muhammed Birgivi'nin Fikhi Meselelere Yaklaşımı, (Bursa: Emin Yayınları, 2016); Mehmet Özkan, "Osmanlıca Metinlerde İslam Hukuku Motifleri: Fetâvâ-yı Birgivi Örneği", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (Haziran 2015); Mehmet Özkan, "The Jurisprudential Studies Of Birgivi And Some Of His Views On Legal Theory", *JIRS Journal Of Intercultural And Religious Studies*, Number, 8, (June 2015), (Istanbul: 2016); Ahmet Ali Çanakçı, "Bir Eğitimci Olarak İmam Birgivi", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi Uluslararası Sempozyum Bildiri Özet Kitabı/Elektronik Kitap*, ed. Mehmet Bayyigit v.dğr. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları/Tasavvuf-1, 2018), 63, erişim: 30 Kasım 2018, <http://Birgivisempozyumu.balikesir.edu.tr/index.php/2018/10/21/sempozyum-bildiri-ozet-kitabi/>.

القسم الأول : آراء الإمام البركوي النحوية والصرفية

- الفصل بين المضاف والمضاف إليه :

وهي من مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، وقد انتصر الإمام البركوي² للبصريين حيث ذهب الإمام إلى ما ذهب إليه البصريون من أنه لا يجوز الفصل بين المضاف والمضاف إليه في السعة ، وقصر ذلك على المسموع من كلام العرب لا يتجاوز ولا يُقاس عليه ، ولا حتى في الضرورة ، واستثنى الإمام الفصل بالظرف³.

وإنما بنى الإمام البركوي رأيه على ما هو معروف من أن المضاف والمضاف إليه صارا كالكلمة الواحدة ذات الجزأين ، فكما لا يجوز الفصل بين جزئي الكلمة الواحدة بفواصل لا يجوز الفصل بين المضاف والمضاف إليه .

وهذه مسألة نحوية خلافية بين الكوفيين والبصريين⁴ حيث ذهب الكوفيون إلى أنه يجوز الفصل بين المضاف والمضاف إليه بغير الظرف وحرف الخفض لضرورة الشعر. حيث ذهب البصريون إلى أنه لا يجوز ذلك بغير الظروف وحرف الجر.

أما الكوفيون فاحتجوا على صحة قولهم بأن العرب قد استعملته كثيراً في أشعارها وكلامها ، وساقوا أمثلة كثيرة تدل على هذا ، ومن ذلك :

فَأَصْبَحَتْ بَعْدَ خَطِّ بَهْجَتِهَا كَأَنَّ قَفْرًا رُسُومَهَا قَلَمًا⁵

والتقدير: بعد بهجتها، ففصل بين المضاف الذي هو "بعد" والمضاف إليه الذي هو "بهجتها" بالفعل الذي هو "خط" وتقدير البيت: فأصبحت قفراً بعد بهجتها كأن قلما رسومها.

² إظهار الأسرار ص 110.

³ علل ابن يعيش جواز الفصل بين المضاف والمضاف إليه بالظرف بقوله : وإنما جاز بالظرف، لأن الأحداث وغيرها لا تكون إلا في زمان أو مكان، فكانت كالموجودة، وإن لم تُذكر، فكان ذكرها وعدمها سيبان، فلذلك جاز إقحامها. شرح المفصل 190/2.

⁴ انظر هذه المسألة في : الإنصاف في مسائل الخلاف 349/2 وما بعدها ، شرح الأشموني 179/2 وما بعدها ، شرح المفصل لابن يعيش 105 /2 ، 185 وما بعدها ، وارتشاف الضرب 1845 /4 ، 1846 ، شرح ابن عقيل 82/3 وما بعدها ، وعلل النحو لابن الوراق ص 551 ، والخصائص لابن جني 353/1 .

⁵ ذكره ابن جني في أكثر من موضع في الخصائص 331/1 ، 359/2 ، وذكر أن هذا البيت أنشده ابن الأعرابي ، وأورده ابن منظور "خ ط ط" ولم يعزه، وهذا البيت مهمل النسخ مضطرب التركيب، يصف الشاعر فيه الديار بالخلاء وارتحال الأتيس وذهاب المعالم، وأصل نظام البيت هكذا: فأصبحت بعد بهجتها قفراً كأن قلما خط رسومها؛ ففصل بين أصبح وخبرها، وبين المضاف والمضاف إليه، وبين الفعل ومفعوله، وبين كأن واسمها، وقدم خبر كأن عليها وعلى اسمها، فصار أحجية من الأحاجي. وانظر الإنصاف في مسائل الخلاف 352/2 ، وارتشاف الضرب من لسان العرب لأبي حيان 2434/5 ، خزائن الأدب وغاية الأرب ، لابن حجة الحموي (المتوفى: 837هـ) 398/1 ، تحقيق: عصام شقيوالناشر: دار ومكتبة الهلال-بيروت، دار البحار-بيروت ، الطبعة: الطبعة الأخيرة 2004م

وقد حكى الكسائي عن العرب: هذا غلام والله زيد، وحكى أبو عبيدة قال: سمعت بعض العرب يقول: إن الشاة تَجْتَرُ فتسمع صوت والله رَبَّهَا، ففصل بين المضاف والمضاف إليه بقوله "والله"⁶، وإذا جاء هذا في الكلام ففي الشعر أولى،

واحتجوا أيضا بقراءة ابن عامر أحد القراء السبعة {وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائُهُمْ} بنصب "أولادهم" وجر "شركائهم" ففصل بين المضاف والمضاف إليه بقوله "أولادهم" والتقدير فيه: قتل شركائهم أولادهم، ولهذا كان منصوباً في هذه القراءة، وإذا جاء في القرآن ففي الشعر أولى.

أما البصريون فاحتجوا بأن قالوا: إنما قلنا إنه لا يجوز ذلك لأن المضاف والمضاف إليه بمنزلة شيء واحد؛ فلا يجوز أن يفصل بينهما، وإنما جاز الفصل بينهما بالظرف وحرف الجر، كما قال عمرو بن قُمَيْيَّة⁷:

لَمَّا رَأَتْ سَاتِيْدِمَا اسْتَعْبِرَتْ
لِلَّهِ دُرُ الْيَوْمِ مِنْ لَامِهَا

وسَاتِيْدِمَا: جَبَلٌ بَعِيْنُهُ، قيل: لا يَمُرُّ عليه يوم من الزمان، لا يُسْفَكُ فيه دَمٌ، فسُمِّي: سَاتِيْدِمَا. يصف امرأة أنها مَرَّتْ بهذا الجبل، فذكرَتْ بِلَادَهَا لَقُرْبِهِ من بلادها، فَبَكَتْ، فقال: "الله دُرُ الْيَوْمِ مِنْ لَامِهَا على بُكَايَها وشَوْقِهَا". فـ "مِنْ" في موضعِ خَفْضٍ بإضافة "دُرُ" إليه، و"اليوم" نصبٌ على الظرف، وقد فُصِّلَ به بينهما⁸.

ففصل بين المضاف والمضاف إليه بالظرف؛ لأن التقدير لله در من لامها اليوم.

ومحل الاستشهاد هنا بهذا البيت قوله "در اليوم من لامها" فإن قوله "در" مضاف وقوله "من لامها" اسم موصول مضاف إليه، وقد فصل بين المضاف والمضاف إليه بالظرف وهو قوله "اليوم".

وقال ذو الرمة⁹:

⁶ انظر ارتشاف الضرب لأبي حيان 1845/4، وشرح الأشموني على ألفية ابن مالك 182/2
⁷ هذا البيت من كلام عمرو بن قُمَيْيَّة صاحب امرء القيس في رحلته إلى بلاد الروم، والبيت من السريع، وهو من شواهد سيبويه 91/1، وابن يعيش في شرح المفصل 188/105، 2/2 وعلق عليه بقوله: الفصل بين المضاف والمضاف إليه بالجار والمجرور قبيح، وهو مع فُحْهِ جائزٌ في الشعر، ورضي الدين في باب الإضافة من شرح الكافية، وشرحه البغدادي في الخزانة 247/2 "وساتيدما: جبل عند ميفارقين، واستعبرت: بكت من وحشة الغربة وليعدها عن أهلها، والعرب تقول "الله در فلان" إذا دعوا له أو تعجبوا من بلوغه الغاية في شيء ما، وصف الشاعر امرأة نظرت إلى ساتيدما فذكرت به بلادها فاستعبرت شوقاً إليها، ثم قال: لله در من لامها اليوم على بكائها، يتعجب من شأن لانمها وينكر عليه فعله.

⁸ شرح المفصل لابن يعيش 188/2.

⁹ هذا البيت من كلام ذي الرمة غيلان بن عقبة، وهو من البسيط، وهو من شواهد سيبويه 92/1 وابن جني في الخصائص 404/2، شرح الكافية الشافعية للرضي 980/2، وشرحه البغدادي في الخزانة 119/2 و250 "ومن" للتعليل، والإيغال: الإبعاد، تقول: "أوغل في الأرض" إذا أبعد فيها، والضمير يعود إلى الإبل، والأواخر جمع أخرة الرحل، وهي العود الذي يستند إلى الركب، والميس -يفتح الميم وسكون الياء. شجر تتخذ منه الرحال

كَأَنَّ أَصْوَاتَ مَنْ يُغَالِهِنَّ بَنَّا أَوَاخِرَ الْمِيسِ أَصْوَاتُ الْفَرَارِيحِ

ونظيره - فيما رأى ابن مالك - الحديث "هل أنتم تاركو لي صاحبي"¹⁰ فإن قوله صلى الله عليه وسلم: "تاركو" مضاف وقوله: "صاحبي" مضاف إليه، وقد فصل بينهما بالجار والمجرور الذي هو قوله: "لي" وذلك لأن الظرف وحرف الجر يتسع فيهما ما لا يتسع في غيرهما، فبقينا فيما سواهما على مقتضى الأصل.

ورد البصريون على الكوفيين فيما ذهبوا إليه بقولهم : أما ما أنشدوه فهو مع قلته لا يعرف قائله؛ فلا يجوز الاحتجاج به.

وأما ما حكى الكسائي من قولهم "هذا غلامٌ والله زيدٌ" وما حكاه أبو عبيده عن بعض العرب من قولهم "فتسمع صوتَ والله ربهَا" فنقول: إنما جاء ذلك في اليمين لأنها تدخل على أخبارهم للتوكيد، فكأنهم لما جازوا بها موضعها استدركوا ذلك بوضع اليمين حيث أدركوا من الكلام؛ ولهذا يسمونها في مثل هذا النحو "لغوًا" لزيادتها في الكلام في وقوعها غير موقعها. والذي يدل على صحة هذا أنا أجمعنا وإياكم على أنه لم يجئ عنهم الفصل بين المضاف والمضاف إليه بغير اليمين في اختيار الكلام.

وأما قراءة من قرأ من القراء: "وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائُهُمْ" فلا يسوغُ لكم الاحتجاج بها: لأنكم لا تقولون بموجبها؛ لأن الإجماع واقع على امتناع الفصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول في غير ضرورة الشعر، والقرآن ليس فيه ضرورة،

وإذا وقع الإجماع على امتناع الفصل (به) بينهما في حال الاختيار سقط الاحتجاج بها على حالة الاضطراب، فبان أنها إذا لم يجز أن تجعل حجة في النظر لم يجز أن تجعل حجة في النقيض¹¹.

والاقتاب، وإضافة الأواخر إليه على معنى من، مقل الإضافة في قولهم: باب ساج، وخاتم فضة، والفراريح: جمع فروج، وهو الصغير من الدجاج، ويروى "إنقاض الفراريح" بكسر الهمزة، والإنقاض: مصدر "أنقضت الدجاجة" أي صوتت، ومحل الاستشهاد بالبيت هنا قوله: "أصوات من يغالهن بنا أواخر الميس" فإن قوله: "أصوات" مضاف إلى قوله: "أواخر الميس" وقد فصل بين المضاف والمضاف إليه بالجارين والمجرورين اللذين هما قوله: "من يغالهن بنا" وأصل الكلام: كأن أصوات أواخر الميس أصوات الفراريح من يغالهن بنا.

¹⁰ انظر الحديث في المسند الجامع 396/14، الرُّوضُ البَسَامُ بِتَرْتِيبٍ وَتَخْرِيجِ فَوَائِدِ نَمَامٍ 4/266.

¹¹ والبصريون يذهبون إلى تضعيف هذه القراءة وإلى تضعيف القارئ؛ إذ لو كانت صحيحة لكان ذلك من أفصح الكلام، وفي وقوع الإجماع على خلافه دليل على وهي القراءة، وممن ذهب إلى هذا الزمخشري وابن الأنباري، وهذا كلام لا يصح ولا يقبل من أحد؛ وذلك لأن القراءة ثابتة بالتواتر، ومعزوة إلى موثق بعريته قبل التعلم، فإنه من كبار التابعين، ومن الذين يُقْتَدَى بهم في الفصاحة، كما يُقْتَدَى بمن في عصره من أمثاله الذين لم يعلم عنهم مجاورة للعجم يحدث بها اللحن. وكان المنهج الحق يطالب أمثال هؤلاء العلماء بالنظر في القراءة نفسها، فمتى صح سندها، ووافقت أحد المصاحف العثمانية -ولو احتمالًا- لا يصح ردها، وتفضيل القاعدة النحوية عليها. فإنه لا ينبغي أن يقاس القراءة على شيء! بل الواجب أن يقاس عليه، فهو النص الصحيح الثابت المتواتر. وليس هناك نص مما يستشهد به يشبهه في قوة إثباته، وتواتر روايته والقطع بصحته. والرواية إذا ثبتت عن أئمة القراءة لم يردّها قياس عربية، ولا فشو لغة؛ لأن القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها.

وهذه القراءة غير منافية لقياس العربية حتى أنها ولو كانت منافية لها لوجب قبولها لصحة نقلها، كما قبلت أشياء تنافي القياس بالنقل، وإن لم تساو صحتها صحة القراءة المذكورة¹²

ونرى أن الأخذ برأي الإمام البركوي فيما ذهب إليه موافقا بذلك رأي البصريين من عدم جواز الفصل بين المضاف والمضاف إليه في السعة، وقصر ذلك على الضرورات أفضل؛ حرصًا على وضوح المعاني، وجريًا على مراعاة النسق الأصيل في تركيب الأساليب. فمما لا شك فيه أن الفصل بين المتضايين لا يخلو من إبهام وغموض ما على المعنى لا يرتفع ولا يزول إلا بعد عناء فكري يقصر أو يطول، وأن الأسلوب المشتل على: "الفصل" غريب على اللسان والأذان، ولا سيما اليوم¹³.

فتح همزة "إن" بعد حيث :

ومن جملة آرائه ما ذكره في فتح همزة (إن) بعد حيث ، فقد اختار الإمام البركوي فتح همزة (إن) بعد حيث ، حيث قال : "وفتحت (أن) فاعلة ؛ نحو: بلغني أنك قائم ، ...ومضافا إليها؛ نحو: اجلس حيث أن زيدا جالس"¹⁴.

ومسألة فتح همزة (إن) أو كسرها بعد حيث تحدث فيها النحاة كثيرا ، فذكر الجمهور من النحاة أنه لا يجوز، وهو المشهور؛ لأن حيث لا تضاف إلا إلى الجمل، و(إن) المكسورة وما بعدها جملة، وأما (أن) فهي وما بعدها بقوة الاسم المفرد. وقيل: يجوز، وممن ذهب إلى هذا الكسائي، وهو يجيزه مطلقاً؛ لأن الأصل في المضاف أن يكون اسماً.

ذكر ابن هشام أنه يجب كسر همزة "إن" في تسع مسائل منها : أن تقع في أول الجُمْلَةِ الْمُضَافِ إِلَيْهَا مَا يَخْتَصُّ بِالْجَمْلِ وَهُوَ إِذْ وَإِذَا وَحَيْثُ نَحْوُ جَلَسْتُ حَيْثُ إِنَّ زَيْدًا جَالِسٌ¹⁵.

وقد أورد النحاة المثال الذي ساقه الإمام البركوي عند حديثهم عن مواضع كسر همزة "إن" ، حيث قالوا : ومن مواضع كسر همزة "إن" إن وقعت بعد حيث نحو : اجلس حيث إن زيدا جالس¹⁶ ، وذكر الأزهرى في شرح التصريح¹⁷ : وتكسر همزة "إن" إن وقعت تالية لـ"حيث" ، نحو : جلست حيث إن زيدا جالس" ، أو لـ"إذ" ، كـ: جئتكَ إذ إن زيدا أُمي، وعللوا ذلك بأن "حيث وإذ" لا يضافان إلا إلى الجمل. وفتح "إن" يؤدي إلى إضافتها إلى المفرد.

¹² انظر شرح الكافية الشافية للرضي 982/2

¹³ وهذا الرأي الذي نميل إليه قد ذهب إليه الأستاذ عباس حسن في النحو الوافي بعدما عدد مواضع الفصل بين المضاف والمضاف إليه . انظر النحو الوافي 3/ 55 وما بعدها .

¹⁴ إظهار الأسرار في النحو للبركوي ص 61 .

¹⁵ شرح شذور الذهب ص 266 .

¹⁶ أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك 321/1، وانظر شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك 1/ 355 ، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك 300/1 ، حاشية الصبان على شرح الأشموني 404/1.

¹⁷ شرح التصريح للأزهري 300/1 .

وذكر السيوطي أن همزة "إن" الواقعة بعد حيث تكسر لانتها لا تُضاف إلا إلى جملة نحو: اجلس حيث إن زيدا جالس، ومن أجاز إضافتها إلى مفرد أجاز الفتح¹⁸. هذا وقد نص ابن هشام على أن الفقهاء وغيرهم قد أولعوا بفتح إن بعد حيث ونص على أن هذا الاستخدام لحن فاحش فإنها لا تُضاف إلا إلى الجملة وأن المفتوحة ومعمولاها في تأويل المفرد¹⁹.

قال أبو حيان: وتكسر إن بعد حيث نحو: اجلس حيث إن زيدا جالس، وإذا لزم التأويل بالمصدر فتحت²⁰.

وهذا هو مذهب البصريين، قال أبو حيان في الارتشاف: مذهب البصريين أنه لا يجوز إضافتها إلى المفرد وما سمع من ذلك نادر. وأجاز الكسائي الإضافة إلى المفرد قياسا على ما سمع من إضافتها إلى المفرد²¹. واستشهد النحاة على ذلك بقول أنشد ابن الأعرابي:

وَنَطَعُهُمْ تَحْتَ الْحَبَا بَعْدَ ضَرْبِهِمْ **بَبِيضِ الْمَوَاضِي حَيْثُ لِيَ الْعَمَائِمِ**²²

وقد استشهد النحاة بهذا البيت على أن إضافة "حيث" إلى المفرد نادرة، فتكون حيث بمعنى مكان ولي مجرور بإضافة حيث إليه وهو مصدر لوى العمامة على رأسه أي: ومكان لف العمامة هو الرأس. قال ابن هشام في المغني: وندرت إضافة حيث إلى المفرد كهذا البيت. والكسائي يقيسه²³.

وأنشد الكسائي أيضا قولاً لابن الأعرابي:

¹⁸ همع الهوامع للسيوطي 499/1.

¹⁹ شرح شذور الذهب ص 266.

²⁰ ارتشاف الضرب من لسان العرب لأبي حيان 1256/3.

²¹ ارتشاف الضرب من لسان العرب لأبي حيان 1256/3، وانظر همع الهوامع 209/2.

²² البيت من الطويل، ولا يعرف قائله. قال العيني: قيل أنه للفرزدق من قصيدته التي أولها: تحن بزوراء المدينة ناقتي. قال: ولم أجده فيها من ديوانه. والكلبي، جمع كلية، أو كلوة، والمواضي: السيوف. ولي: مصدر لوى العمامة على رأسه، أي: لفها ومكان لف العمامة هو الرأس. و"الحبا" بضمحاء المهملات وتخفيف الموحدة: جمع حبة بكسر الحاء، والمراد أوساطهم، والمعنى: إنهم يطعنون الأعداء بالرمح بعد أن يضربوا رؤوسهم بالسيوف القاطعة. وأنشدوه على ندره إضافة «حيث» إلى المفرد، فتكون حيث بمعنى مكان، ولي: مجرور بإضافة حيث إليه. وفي خزانة الأدب للبغدادي 553/6 وما بعدها بحث واف حول هذا البيت. وانظر مغني اللبيب ص 177، و شرح المفصل لابن يعيش 133/3، وهمع الهوامع للسيوطي 209/2، و شرح التصريح للأزهري 46/1، وارتشاف الضرب لأبي حيان 1449/1، وأوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك لابن هشام 105/3، شرح شواهد المغني للسيوطي 389/1. هذا ولم يورد الرَّمْخَشَرِي في المفصل هذا البيت بتمامه وإنما قال: وقد روى ابن الأعرابي بيتاً عجزه: حيث لي العمامة قال التبريزي في شرح الكافية: إنما لم ينشد البيت بتمامه للاختلاف في صدره فيعجزهم زواة كما ذكر وبعضهم قال: صدره: (ونحن سقينا الموت بالسيف معقلاً... وقد كان منهم حيث لي العمامة) انظر المفصل في صنعة الإعراب للزمخشري ص 212، وخزانة الأدب 557/6.

²³ مغني اللبيب لابن هشام ص 177. قال ابن يعيش في شرح المفصل 115/3: ومن العرب من يضيف "حيث" إلى المفرد ويجزّه.

أَمَّا تَرَى حَيْثُ سُهَيْلٌ طَالِعًا²⁴

فهنا حَيْثُ مضافةٌ إلى مُفرد بندرة وسُهَيْلٌ مجرور بإضافة حَيْثُ إِلَيْهِ

فكسر همزة إن بعد حيث هو الأكثر والأفصح والذي عليه أكثر النحاة²⁵ ؛ إذ الأغلب في "حيث" أن تضاف للجملة، ولا تضاف إلى غير الجملة إلا ما روي²⁶ . قال ابن هشام في مغني اللبيب²⁷ وتلزم حَيْثُ الإضافة إلى جملة اسمية كانت أو فعلية وإضافتها إلى الفعلية أكثر ومن ثم رجح النصب في نحو جَلَسْتُ حَيْثُ زيدا أَرَاهُ وندرت إضافتها إلى المُفرد كَقَوْلِهِ : ببيض المواضي حَيْثُ لِي العمامِ، أَنشدَهُ ابن مَالِك، وَالْكَسَائِيُّ يقيسه، وَيُمْكِنُ أَنْ يَخْرُجَ عَلَيْهِ قَوْلُ الْفُقَهَاءِ مِنْ حَيْثُ أَنْ كَذَا .

هذا وقد رأى الدكتور أحمد مختار عمر في معجم الصواب اللغوي: أن الفصح كسر همزة "إن" بعد حيث الظرفية، لأن الأغلب إضافتها إلى جملة. ويصح فتحها إذا اعتبرناها مضافة إلى مفرد هو المصدر المؤول. وقد أجاز مجمع اللغة المصري- في الدورة التاسعة والأربعين- إضافة "حيث" إلى الاسم المفرد وجزه بعدها، قياساً في ذلك على أخواتها من الظروف المكانية²⁸.

وبالرغم من أن مجمع اللغة المصري قد أجاز ذلك لكن الأشهر في همزة إن الكسر في هذا الموضع ، وهو الأولى؛ لأنه المطرد في كلامهم ، إذ لو قلنا بالفتح للزمنا إضافة حيث للمفرد، وهذا نادر كما أوضحنا؛ لأن حيث لا تضاف إلا للجملة ، ومعلوم أن النادر كالتشاذ يُحْفَظُ ولا يُقَاسُ عليه. ومن المعروف أن حيث من الظروف المبهمّة التي لا يزال إبهامها إلا بالإضافة فإذا قلنا مثلاً : ذهب حَيْثُ. وسكت فهل الكلام بهذه الصورة يكون واضحاً ؟ بالطبع لا ، لذا اقتضى الأمر أن تضاف، وإضافتها يجب أن تكون إلى جملة حتى يذهب إبهامها ، لأنه يبقى إبهامها قائماً بإضافتها إلى المفرد ، لذا فإن الكلام الصحيح يقتضي أن يكون: ذهب حَيْثُ الماء متوفرٌ. مثلاً ، فلا شك أن هذا كلام مفيد ، لأنك إذا قلت : ذهب حَيْثُ الماء ، فالمخاطب تفتح عليه باباً من الأسئلة والاحتمالات ما لا يمكن غلقه .

رَبِّ مضمرة بعد الواو من حيث الأعمال والإهمال :

²⁴ هذا الرجز من بحر الرجز، ولم يعرف قائله ، قال العيني أَمَّا تَرَى حَيْثُ سُهَيْلٌ طَالِعًا ... هذا الشطر أَنشده ابن الأعرابي، ولم ينشد تمامه، ولا عزاه إلى قائله، وقد قيل: إن قائله مجهول، وأنشد السيد السمرقندي تمامه في شرحه لمقدمة ابن الحاجب فقال: أَمَّا تَرَى حَيْثُ سُهَيْلٌ طَالِعًا ... نَجْمًا يُضِيءُ كَالشَّهَابِ لَامِعًا . انظر المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية للعيني 1308/3 ، وانظر المفصل في صناعة الإعراب للزمخشري ص211، وشرح شنور الذهب لابن هشام ص168، ومغني اللبيب لابن هشام ص178، وشح ابن عقيل 56/3، وشرح الأشموني 146/2/ وهمع الهوامع للسيوطي 210/2، وشرح التصريح على التوضيح للأزهري 699/1. وسهيل نجم ، وهنا أضيفت حيث إلى اسم مفرد، وذلك نادر، وإنما تضاف إلى الجملة اسمية أو فعلية،

²⁵ راجع في ذلك النحو الوافي 658/1 .

²⁶ المفصل في صناعة الإعراب للزمخشري ص211.

²⁷ مغني اللبيب لابن هشام ص177.

²⁸ معجم الصواب اللغوي ، د/ أحمد مختار عمر / حيث .

وعندما عرض الإمام البركوي لـ "رب" المضمرة بعد الواو من حيث الإعمال والإهمال عرض رأي البصريين والكوفيين من غير ترجيح لأيهما على الآخر ، فقال : " وواوها ، أو واؤ أضمر ربّ بعدها، لا تدخل المضمرة ، كما تدخله ربّ ، بل تختص بنكرة موصوفة ، نحو :

وَبَلَدَةٌ لَيْسَ بِهَا أُنَيْسٌ²⁹

والعمل لها ، أي لربّ ؛ لقربها ، فيكون اختيارا لمذهب البصريّة ، أو لواو ربّ ؛ لأنها مضاف لقيامها مقام ربّ ، فيكون اختيارا لمذهب الكوفية³⁰ .

وهذه مسألة خلافية بين البصريين والكوفيين³¹ عرض لها ابن الأنباري في الإنصاف وذكر حجة ودليل كل فريق³² ، وقد وافق المبرد الكوفيين فيما ذهبوا إليه من أن الواو هنا حرف جر لنيابتها عن رب وأن الجر بها لا برب المحذوفة، واستدل المبرد على ذلك بافتتاح القصائد بها³³، في حين ذهب البصريون إلى أن واو رب لا تعمل، وإنما العمل لربّ مقدرة³⁴.

التأكيد بأجمع، وأكتع، وأبتع، وأبصع :

²⁹ هذا الشطر من مشطور الرجز، وهو من كلام جرّان العود، واسمه عامر بن الحارث ، وتماحه : إلّا اليعافير وإلّا العيس . وَهُوَ مِنْ شَوَاهِدِ سَبِيئِيهِ ، اسْتَشْهَدَ بِهِ عَلَى أَنَّ الْوَاوَ فِي وَبَلَدَةٍ وَآوَ رَبِّ وَبَلَدَةٍ مَجْرُورَةٌ بِرَبِّ الْمَحذُوفَةِ. وَكَذَا أَتَشَدُّ فِي بَابِ مَا يَضْمُرُ فِيهِ الْفِعْلُ الْمُسْتَعْمَلُ إِظْهَارُهُ بَعْدَ حَرْفٍ عَلَى أَنَّ بَلَدَةً جَرَّ بِإِضْمَارِ رَبِّ. وَجَعَلَ هَذَا تَقْوِيَةً لِإِضْمَارِ الْفِعْلِ مَعَ قُوَّتِهِ إِذْ جَارَ إِضْمَارُ حَرْفِ الْجَزِّ مَعَ ضَعْفِهِ، وَالْوَاوُ عِنْدَهُ حَرْفٌ عَطْفٌ غَيْرُ عَوْضٍ مِنْ رَبِّ إِلَّا أَنَّهَا دَالَّةٌ عَلَيْهَا وَأَضْمُرَتْ ذَلِكَ وَهِيَ عِنْدَهُ غَيْرُ عَوْضٍ مِنْ رَبِّ. انظر الكتاب لسبويه 263/1 ، 233/2 ، وَقَدْ أَوْضَحَهُ ابْنُ الْأَنْبَارِيِّ فِي مَسَائِلِ الْخُلَافِ وَبَيْنَهُ دَلَالٌ: أَنَّ رَبَّ مَحذُوفَةٌ وَأَنَّ الْجَزَّ بِهَا وَأَنَّ الْوَاوَ لِلْعَطْفِ لَا لِأَنَّهَا عَوْضٌ عَلَيْهَا. الإنصاف في مسائل الخلاف 312/1 ، وانظر خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب 15/10 ، 16 ، والجنى الداني ص164 ، شرح التصريح 547/1 ، وهمع الهوامع 256/2 .

³⁰ شرح لب اللباب ص426 ، 427 .

³¹ والواقع أن للكوفيين ثلاثة أقوال في خافض ما بعد واو رب :

الأول : الواو لنيابتها عن رب ، وهو منسوب للفراء كما في ارتشاف الضرب

الثاني : الواو نفسها أصالة ، وهو مذهب الكوفيين كما في الإنصاف 311/1 .

الثالث : رب مضمرة كمذهب البصريين ، وهو مذهب أبي بكر الأنباري كما في شرح القصائد السبع الطوال ص46

³² راجع في ذلك الأنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري 311/1 وما بعدها .

³³ واحتج الكوفيون بأن الواو هي العاملة لأنها نابت عن ربّ ، فلما نابت عن ربّ وهي تعمل الخفض فكذلك الواو لنيابتها عنها، وصارت كواو القسم؛ فإنها لما نابت عن الباء عملت الخفض كالباء، فكذلك الواو ههنا: لما نابت عن ربّ عملت الخفض كما تعمل ربّ، والذي يدل على أنها ليست عاطفة أن حرف العطف لا يجوز الابتداء به. الأنصاف في مسائل الخلاف 311/1 .

³⁴ واحتج البصريون بأن الواو ليست عاملة، وإن العمل لربّ مقدرة، وذلك لأن الواو حرف عطف، وحرف العطف لا يعمل شيئاً؛ لأن الحرف إنما يعمل إذا كان مختصاً، وحرف العطف غير مختص؛ فوجب أن لا يكون عاملاً، وإذا لم يكن عاملاً وجب أن يكون العامل ربّ مقدرة. والذي يدل على أنها واو العطف وأن رب مضمرة بعدها أنه يجوز ظهورها معها، نحو "ورب بلد" انظر الأنصاف في مسائل الخلاف 312/1 ، ومغني اللبيب لابن هشام ص473 ، وارتشاف الضرب لابي حيان 1746/4 ، والجنى الداني في حروف المعاني ص54 .

ذكر الإمام البركوي في شرح لب الألباب في علم الإعراب عند حديثه عن التوكيد: "وأجمع ، وأكّنع ، وأبتع ، وأبصع بالمهملة أو المعجمة كله بمعنى أجمع³⁵ ، وهن بالصيغ نحو : أجمع ، وجمعاء ، وأجمعين ، وجمع ، وكذا البواقي . والثلاثة الأخيرة لا تذكر بدونه ، أي أجمع ، لعدم ظهور دلالتها على معنى الجمعية ، ولا تتقدم هذه الثلاثة على أجمع لو اجتمعت لأنها أتباع له³⁶ ، وذكر الإمام في إظهار الأسرار: "وأجمع ، وأكّنع ، وأبتع ، وأبصع ، وهذه الثلاثة أتباع لأجمع ، ولا تتقدم عليه ، ولا تذكر بدونه في الفصح³⁷."

ويفهم من كلام الشيخ السابق: أن هذه الألفاظ الثلاثة مجتمعة تجيء مرتبة وجوباً بعد "أجمع" وفروعه ، وهي بمعناه ، وتفيد فائدته في تقوية معنى التأكيد ؛ فيجىء بعد "أجمع" لفظ بمعناه وفائدته ، هو: "أكّنع" ، وإن شئنا الزيادة جنناً بعد "أكّنع" بلفظ: "أبصع" ، ثم إن شئنا الزيادة جنناً بلفظ: "أبتع" أخيراً ، ونأتي بعد: "جمعاء" بلفظ: "كثعاء" ، ثم بصعاء ، ثم بئعاء ، ونأتي بعد: أجمعين ، بلفظ: "أكتعين" ، ثم أبصعين ، ثم أبتعين" - مجموعة جمع مذكر سالماً - وبعد: "جمع" بلفظ: "كّنع ، بُنع ، بُصع.." مجموعة على وزن: "فعل" ، فيقال: جاء الجيش كله أجمع أكتع أبصع أبتع ، والقبيلة كلها جمعاء كتعاء بصعاء بئعاء ، والقوم كلهم أجمعون أكتعون أبصعون أبتعون ، والهندات كلهن جمع كتع بصع بئع³⁸ . يقول ابن جني: "ويتبع أجمع أكّنع أبصع ، ويتبع أجمعين أكتعون أبصعون ، ويتبع جمعاء كتعاء بصعاء ، ويتبع جمع كتع بصع ، ومعنى هذه التوابع كلها شدة التوكيد ولا يجوز تقديم بعضها على بعض³⁹."

وهذا الرأي الذي ذهب إليه الإمام البركوي هو رأي ابن الحاجب ؛ حيث ذكر في الكافية: "و (أكّنع) وأخواه أتباع ل (أجمع) ، فلا تتقدم عليه ، وذكرها دونه ضعيف⁴⁰." قال ابن يعيش: "وأما ما بعد "أجمع" ، فتوابع لا تقع إلا بعدها ، ف "أكّنع" تابع لـ "أجمع" ، يقع بعده كقولنا: "حسن بسن" ، و "أبصع" تابع لـ "أكّنع" يقع بعده هذا ترتيبها⁴¹ . ولا يجوز أن يتعدى هذا الترتيب. ولذلك شذ قول بعضهم: أجمع أبصع ، وأشد منه قول الآخر: جمع بئع⁴² . وذكر الرضي في شرح الكافية: "ولا يجاء بـ "أكّنع" وأخواه - غالباً - إلا بعد "أجمع" وأخواه على الترتيب ، وشذ قول بعضهم: "أجمع أبصع" ، وإنما حق "أبصع" إن يجيء بعد "أكّنع" ، وأشد من "أجمع أبصع" قول بعضهم: "جمع بئع" ، وإنما حق "أبتع" و "بئعاء" و "أبتعين" و "بئع" أن يجاء بهن آخرًا⁴³."

³⁵ أكّنع مأخوذ من كتّنع الجلد أي تقبض والتقبض فيه معنى التجمع ، وأبصع وهو بالصاد المهملة على المثنو من قولهم : تبصع العزق إذا تجتمع ، والبئع طول العلق. من قولهم : فلان ذو رقة بئعاء أي طويلة. انظر لسان العرب / كتع ، بصع ، بئع .

³⁶ شرح لب الألباب في علم الإعراب للبركوي ص267 .

³⁷ إظهار الأسرار للبركوي ص119.

³⁸ راجع في ذلك اللمع في العربية ص85 ، وحاشية الصبان على شرح الأشموني 111/3 ، والنحو الوافي 518/3

³⁹ اللمع في العربية لابن جني ص85 .

⁴⁰ الكافية في علم النحو لابن الحاجب ص31 .

⁴¹ شرح المفصل لابن يعيش 231/2.

⁴² حاشية الصبان على شرح الأشموني 111/3

⁴³ شرح الكافية الشافية 1173 / 1172/3

وهذا ما ذهب إليه جمهور النحاة ، يقول أبو حيان : "ومذهب الجمهور أنه لا يجوز تقديم أكتع على أجمع"⁴⁴، ويقصد بالجمهور هنا جمهور البصريين . في حين ذهب الكوفيون ، وابن كيسان إلى أنه يجوز أن تبدأ بآيتهن شئت بعد أجمع"⁴⁵، ووضح ابن عصفور قول ابن كيسان السابق بقوله : " لا تبال بأي قدمت من أبصع وأبتع على الآخر"⁴⁶ ، وزاد ابن يعيش هذا توضيحا ، فقال : "وحكى ابن كيسان أنك تبدأ بآيتهن شئت بعد "أجمع"، كأنه يجعل هذه الألفاظ إتياعات لـ"أجمع"، فلا يُقدَّمُ عليها بل لك أن تأتي بآيتهن شئت بعد "أجمع"، وتؤخر الباقي"⁴⁷.

وقد جاء عن العرب: "أجمع أبصع"، و"جُمع كُتْع"، و"جُمع بُتْع"، فيُقدِّمون "أجمع"، ثم يُتبعونها ما شأوا من هذه التوابع على ما ذكرناه⁴⁸.

فاجتماع أكتع وأبتع وأبصع بعد أجمع بهذا الترتيب ولا تتقدم على أجمع هو رأي جمهور البصريين كما رأينا، وذلك لأنها أتباع لها ، وقد علل الإمام البركوي عدم ذكر هذه الثلاثة بدون لفظ أجمع بقوله : "والثلاثة الأخيرة لا تذكر بدونه أي أجمع لعدم ظهور دلالتها على معنى الجمعية"⁴⁹.

قال الفارسي: قدمت (كل) على الجميع لعراقتها وكونها أنص في الإحاطة، ووليها (أجمع)؛ لأنه صريح في الجمعية لاشتقاقه من الجمع، ووليها (أكتع) لانحطاطه عنه في الدلالة على الجمع؛ لأنه من تكتع الجلد إذا انقبض، ففيه معنى الجمع ، ووليها (أبصع)؛ لأنه من تبصع العرق إذا سال وهو لا يسيل حتى يجتمع، وآخر (أبتع)؛ لأنه أبعد من أبصع؛ لأنه طويل العنق أو شديد المفاصل لكن لا يخلو من دلالته على اجتماع . ببعض تلخيص⁵⁰.

وذكر الإمام البركوي أن هذه الألفاظ الثلاث لا تذكر بدون أجمع في فصيح الكلام ، وهذا مذهب جمهور النحاة ، قال أبو حيان : "ولا يغني (أكتع) عن أجمع على مذهب الجمهور، وأجاز ذلك الكوفيون، وابن كيسان"⁵¹.

قال السيوطي : " وَالْجُمُهور على أنه لَا يُؤكَد بها أي بـ (أكتع) وَمَا بعده دونه أي دون (أجمع) لِأَنَّهَا تَوابع، وَجوزُهُ الْكُوفِيُّونَ وَابْنُ كَيْسَانَ"⁵². قال ابن يعيش : " وأجاز بعضهم: "جاء القوم أكتعون"، فيجعلونها كـ "أجمعين"، وليست تابعة، وقد تقدّم أنّ بعضهم يجعل هذه الأشياء كلّها توكيدياً، ومعناها كمعنى "أجمع"، فأَيُّهَا شئت قدّمت، وبأيّها شئت أكتدت، فاعرفه"⁵³.

⁴⁴ ارتشاف الضرب لأبي حيان 1952/4 ، وانظر شرح الكافية الشافية 1173 / 1172/3 .

⁴⁵ ارتشاف الضرب لأبي حيان 1952/4 .

⁴⁶ ارتشاف الضرب لأبي حيان 1952/4 .

⁴⁷ شرح المفصل لابن يعيش 231/2.

⁴⁸ شرح المفصل لابن يعيش 231/2.

⁴⁹ شرح لب الألباب في علم الإعراب ص 267 .

⁵⁰ حاشية الصبان على شرح الأشموني 111/3

⁵¹ ارتشاف الضرب لأبي حيان 1952/4 .

⁵² همع الهوامع 167/3

⁵³ شرح المفصل لابن يعيش 231/2.

وَاسْتَدَلُّوا بِقَوْلِ الرَّاجِزِ وَهُوَ مَا أَنْشَدَهُ الْفَرَّاءُ:

يَا لَيْتَنِي كُنْتُ صَبِيًّا مَرْضَعًا تَحْمِلُنِي الدَّلْفَاءُ حَوْلًا أَكْتَعَا

إِذَا بَكَيْتَ قَبْلَتَنِي أَرْبَعًا إِذَا ظَلَلْتُ الدَّهْرَ أَبْكِي أَجْمَعًا⁵⁴

وقد علل جمهور النحاة هذا بالضرورة ؛ لإمكان الإتيان بدله بلفظ (أجمع) ، في حين ذكر السيوطي أن قولهم هذا فيه نظر⁵⁵ ، وجاء في حاشية الصبان أن هذا الاستعمال قليل⁵⁶ ، وهذا ما يجعلنا نشير إلى دقة اللفظ الذي استخدمه الإمام البركوي حين قال : " وهذه الثلاثة أتباع لأجمع ، ولا تتقدم عليه ، ولا تذكر بدونه في الفصح " ⁵⁷ ، فهو يشير بذلك إلى وجود استخدامات أخرى لهذه الألفاظ ولكنها لا تقارب الاستعمال الأول في الفصاحة ، في حين ضعف ابن الحاجب هذا الاستعمال⁵⁸ .

والوجه أن ألفاظ التوكيد إذا اجتمعت وجب ترتيبها على الوجه السابق، وهذا هو المشهور ، وقبلها - في الغالب- لفظة: (كل)⁵⁹ ؛ وذلك لضعف (أجمع) في الدلالة على معنى الجمعية وقوة (كل) عليها⁶⁰.

فالأصل إفراد (النفس) عن (العين) ، و(كل) عن (جميع) ، و(أجمع) عن توابعه ، وفي اجتماع (النفس) و (العين) تقدم (النفس) تقول : جاء زيد نفسه عينه⁶¹ . وفي اجتماع (كل) و (أجمع) تقدم (كل) كما في قوله تعالى : "فَسَدَّ الْمَلَائِكَةُ كُلَّهُمْ أَجْمَعُونَ"⁶² ، وفي اجتماع (أجمع) وتوابعه تقدم (أجمع) ، والمثال الذي يجمع لفظ التوكيد الأصلي هو: (كُلُّ) ويليه ملحقاته المختلفة - كاملة أو غير كاملة- مرتبة على الترتيب السالف وجوبًا، وهو: سافر الوفد كله أجمع أكتع

⁵⁴ الرجز بلا نسبة في حاشية الصبان على شرح الأشموني 112/3، وقد ذكر بعد أن استشهد بهذا الشاهد : وفي هذا الرجز أمور: إفراد أكتع عن أجمع، وتوكيد النكرة المحدودة، والتوكيد بأجمع غير مسبوق بكل، والفصل بين المؤكد والمؤكد، وانظر خزائن الأدب 168/5؛ وشرح ابن عقيل 210/3، ولسان العرب 8/305 "كتع"، شرح الكافية الشافية 1172/3/1173، وهمع الهوامع 167/2، 170. وقد استشهد السيوطي لإفراد أبتع عن أجمع بشاهدين آخرين ، فذكر : (وسأيزه بإد إلى الشمس أكتع ...) ، و(تولوا بالدوابر واتقونا بنعمان بن زُرْعَة أكتعينا) . والدلفاء بفتح الدال الْمُعْجَمَة وبعد اللام الساكنة فاء: وصف مؤنث أذلف من الدلف وَهُوَ صَغَرِ الْأَنْفِ واستواء الأرنبية. وَيَحْتَمِلُ أَنَّهُ اسْمُ امْرَأَةٍ مَثْقُولٍ مِنْ هَذَا.

⁵⁵ همع الهوامع 167/3

⁵⁶ حاشية الصبان على شرح الأشموني 111/3

⁵⁷ إظهار الأسرار ص 119.

⁵⁸ الكافية في علم النحو لابن الحاجب ص 31 .

⁵⁹ ذكر السيوطي : وَالْجُمْهُورُ عَلَى أَنَّهُ لَا يُؤَكَّدُ بِهِ أَيُّ بَأْجَمِعٍ دُونَ كُلِّ اخْتِيَارٍ وَالْمُخْتَارُ ... جَوَازُهُ لِكَثْرَةِ وُرُودِهِ فِي الْقُرْآنِ وَالْكَلامِ الْفَصِيحِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى : "وَلَاغُوَيْنَهُمْ أَجْمَعِينَ" (الحجر: 39)، "وَأِنْ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ" (الحجر: 43)، "لَا مَلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ"، (هود: 119)، وَفِي الصَّحِيحِ (قُلُهُ سَلْبُهُ أَجْمَعُ) (فصلوا جُلُوسًا أَجْمَعِينَ). قَالَ أَبُو حَيَّانَ: وَلَا يَقَالُ دَلِيلُ الْمَنْعِ وَجِبَاقُ تَقْدِيمِ (كُلِّ) عِنْدَ الْاجْتِمَاعِ لِأَنَّ النَّفْسَ يَجِبُ تَقْدِيمُهَا عَلَى الْعَيْنِ إِذَا اجْتَمَعَا وَيَجُوزُ التَّأَكُّيدُ بِالْعَيْنِ عَلَى الْإِنْفِرَادِ . همع الهوامع 168/3

⁶⁰ اللمع في العربية لابن جني ص 85 .

⁶¹ جميع ألفاظ التوكيد الملحقة بالثلاثة الأصلية لا تضاف مطلقاً "لضمير" بخلاف ألفاظ التوكيد المعنوي الأصلية مثل: "كُلُّ" وسواها؛ فلا بد من إضافتها لضمير مطابق للمؤكد.

⁶² سورة الحجر / 30 ، وسورة ص / 73 .

أَبْصَغُ أَبْتَعُ، سافرت الكتبية كلها جُمُعاء كَتُعاء بَضُعاء بَنُعاء، حضر المدعون كلهم أجمعون، أَكْتَعُونَ أَبْضَعُونَ، وحضرت المدعوات كلهن جُمُعُ كَتُعُ بُضُعُ بَنُعُ⁶³.

ويجب إعراب لفظة: ("كل") توكيداً للمؤكد الذي قبلها وكذلك بقية ما بعدها من الملحقات التي تجيء لتقويتها، وإزالة الاحتمال عن شمولها؛ فثُعرب كل واحدة منها توكيد معنوياً للمؤكد (المتبوع) وليس التالي توكيداً للتوكيد الذي سبقه في الرأي الأنسب⁶⁴.

رأيه في العامل وحروف الثنية والجمع :

تحدث النحاة كثيراً عن حروف الإعراب في المثني وجمع المذكر السالم ، واختلفوا في هذا اختلافاً كبيراً هل هي حروف إعراب أم بناء أو غير ذلك ، وسوف أقدم هنا بعضاً من تلك الاختلافات والآراء حتى نرى كيف تعامل الإمام البركوي معها ، وكيف خلص إلى رأيه في هذا الأمر .

ملخص أقوال النحاة :

آ - مذهب الخليل وسيبويه والزجاج وابن كيسان وابن السراج والفارسي: أنهما حروف إعراب وحركات الإعراب مقدره فيهم، واختاره الأعلام والسهيلي وأبو حيان.

ب - مذهب الجرمي: أنه معرب بالتغير والانقلاب في حالتي النصب والجر، وبعدم ذلك في حالة الرفع، ونسب هذا الرأي ابن عصفور إلى سيبويه واختاره، ونسبه السهيلي إلى المازني.

ج - مذهب الأخفش والمبرد والمازني: أن حركات الإعراب مقدره فيما قبل الألف والواو والياء، وهذه الحروف دلائل على الإعراب ، ومنع من ظهور الإعراب شغل ما قبل هذه الحروف بالحركات التي اقتضتها الحروف.

د - مذهب الكسائي والفراء وثعلب وقطرب والزيادي: أنهما الإعراب نفسه ونسب هذا إلى الزجاج.

هـ - ومذهب الكوفيين، وقطرب، والزجاجي، وطائفة من المتأخرين: إلى أن هذه الحروف هي الإعراب نفسه، ونسب هذا إلى الزجاج.

و - حكى عن الزجاج أن المثني مبنى.

ل - ومذهب بعض النحاة المغاربة إلى أنها لهجات إعراب، فمن حيث الحرف حرف علة هو حرف الإعراب، ومن حيث كونه ألفاً، أو واواً، أو ياءً هو دليل على الإعراب، أو هو من تلك الحثية الإعراب نفسه⁶⁵.

⁶³ النحو الوافي 518/3 ، 519 ، وانظر حاشية الصبان على شرح الأشموني 111/3 .

⁶⁴ جاء في حاشية الصبان على شرح الأشموني : إذا تكررت ألفاظ التوكيد فهي للمتبوع وليس الثاني تأكيداً للتأكيد . حاشية الصبان على شرح الأشموني 111/3 ، وانظر النحو الوافي 519/3 .

وقد عرض الإمام البركاوي لبعض هذه الآراء ، وبين اختلاف النحاة فيها ، ثم بين رأيه صراحة في هذه المسألة الخلافية ، ومما قاله في هذا الأمر : وأما في الإعراب بالحروف فمشكل لوجودها بعد العامل ، مثلاً نحو : مسلمون ومسلمين صيغ موضوعة قبل التركيب حتى إذا أردت تعداد الجموع السالمة المذكرة ؛ إما تقول : مسلمون مؤمنون مصلحون ، أو تقول : مسلمين مؤمنين مصلحين ، وكذا التنثية وملحقاتها والأسماء الستة المضافة.

فمسلمون ومسلمين مترادفان في أصل الوضع إلا أن الواضع شرط استعمال الأول عند ورود الرفع ، والثاني عند الناصب والجار ، فالعامل لا يحدث شيئاً من الاختلاف ، بل الاختلاف من الوضع ، فكان ك : هو وإياه وأنت وإياك ، فكما أن الواضع شرط أن يستعمل هو وانت عند ورود الرفع ، وإياه وإياك عند الناصب ، فكذا التنثية والجمع فمن هذا ظهر ما في قول مَنْ قال في تفسير اختلاف الآخر : ذاتا وصفة ، ومن قال : إن هذان وهذين واللذان والذين صيغ موضوعة ليس اختلافها من العامل ، بل من الوضع / فتكون مبنية بخلاف التنثية والجمع فيكونان معربين.

والذي عندي⁶⁶ في حل هذا الإشكال أن حروف الإعراب قبل العامل ؛ إما غير دالٍّ على شيء ، وإما دالٌّ على مجرد معنى التنثية والجمع ، وبعد العامل كلها دالٌّ على المعاني الموجبة للإعراب ، فيتعدد الدلالة في بعضها ، فيحدث في الحرف الآخر بسبب العامل صفة ، هي الدلالة ، كما يحدث بسببه في الإعراب بالحركة صفة ، هي الحركة الدالة على المعاني المقتضية ، فالإعراب يحصل من العامل إما ذاتا وصفة معا ، وإما صفة فقط ، فحروف الإعراب قبل العامل ليست بإعراب ، وإن كانت موجودة ذاتا فالإعراب من حيث هو إعراب لا يكون إلا بعد العامل ، أن نحو : هذان وهذين معربان ، وإن كان مفرداهما وجمعاهما مبنيين ؛ لأن التنثية لما كان لفظها قياسيا مطردا عاما أرادوا أن يجعلوا كله على وتيرة واحدة من الإعراب ، ويدل على هذا إعراب الجزء الأول من اثني عشر مع بنائه من غيره ، وأما نحو : هو وإياه فالاختلاف ليس في الآخر فقط ، بل في المادة والصيغة ، ولا مجال لجعلهما إعرابا ، وإن دلا على المعاني الموجبة ؛ لأن الإعراب وصف في الأخير ، وهما أصلان .

⁶⁵ انظر التفصيل في : ارتشاف الضرب من لسان العرب لأبي حيان 568/2 وما بعدها ، وقد عرضت كتب النحو لهذه الاختلافات ، وذكر ابن الأنباري بعدا منها في الأنصاف، ومما قاله : ذهب الكوفيون إلى أن الألف والواو والياء في التنثية والجمع بمنزلة الفتحة والضم والكسرة في أنها إعراب، وإليه ذهب أبو علي فطرب بن المستنير، وزعم قوم أنه مذهب سيبويه، وليس بصحيح. وذهب البصريون إلى أنها حروف إعراب. وذهب أبو الحسن الأخفش وأبو العباس المبرّد وأبو عثمان المازني إلى أنها ليست بإعراب ولا حروف إعراب، ولكنها تدل على الإعراب، وذهب أبو عمر الجرمي إلى أن انقلابها هو الإعراب، وخكي عن أبي إسحاق الزجاج أن التنثية والجمع مبنيان، وهو خلاف الإجماع. انظر الإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري 29/1 وما بعدها ، وشرح المفصل لابن يعيش 229/3 ، البديع في علم العربية ، لابن الأثير (المتوفى: 606 هـ) 84/2 وما بعدها ، تحقيق ودراسة: د. فتحي أحمد علي الدين ، الطبعة: الأولى، 1420 هـ ، والمقتضب للمبرّد 2/ 153 وما بعدها ، والمدارس النحوية ، د / شوقي ضيف ص100، شرح التسهيل المسمى «تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد» لمحب الدين الحلبي ثم المصري، المعروف بناظر الجيش (المتوفى: 778 هـ) 346/1 ، دراسة وتحقيق: أ. د. علي محمد فاخر وآخرون ، والتذليل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، لأبي حيان الأنباري 220/1 ، تحقيق د. حسن هندواوي، الناشر: دار القلم – دمشق ، الطبعة: الأولى.

⁶⁶ الكلام على لسان الإمام البركاوي .

وهذا هو سبب بناء المضمرات عندي⁶⁷ ، أعني أنهم استغنوا بدلالة نفس اللفظ عن دلالة الإعراب ، فظهر أن المراد باختلاف الآخر صفة فقط ، لكن تلك الصفة قد تكون حركة وقد تكون دلالة⁶⁸ .

الفعل والمصدر وأيهما الأصل في الاشتقاق :

مسألة خلافية بين البصريين والكوفيين ، إذ ذهب الكوفيون إلى أن المصدر مشتق من الفعل وفرع عنه ، وذهب البصريون إلى أن المصدر هو الأصل والفعل مشتق منه⁶⁹ ، وقد أدلى الشيخ بدلوه في هذه المسألة مبينا أدلة كل من البصريين والكوفيين ، ثم مال إلى رأي الكوفيين وعلل سبب ميله هذا ، فقال : الفعل اشتق من الاسم على مذاهب البصريين ؛ لأن كل يصاغ من أصل ينبغي أن يكون فيه ما في الأصل مع زيادة هي الغرض من الصوغ كالباب من الساج⁷⁰ ، والخاتم من الفضة ، وهكذا حال الفعل فيه معنى المصدر مع زيادة أحد الأزمنة والنسبة والتجدد التي هي الغرض من وضع الفعل .

لكن لما تجرد الفعل الماضي الثلاثي المفرد المذكر الغائب دائما من الزائد ، واشتمال المصدر عليه كثيرا فيكون من لفظه ما في لفظ الفعل مع زيادة ، ولو تقدم ذلك المصدر في الوضع لزم تعدد وضعه وترك موضوعه الأول بالكلية إذ لا معنى للزائد إلا ما أتى به بعد الوصول لغرض من الأغراض ، فلو ثبت في الوضع الأول مع الأصول لم يكن لزيادته معنى ، والاشتقاق صفة اللفظ ، فاعتباره حاله في التجرد والزيادة أولى من اعتبار حال المعنى ، وجواز كون المراد من صوغ الفرع الدلالة على أحد معاني الأصل فقط ، إذ يحتاج إليها أيضا .

والإمام البركوي بهذا يميل إلى رأي الكوفيين في القول بأن الفعل أصل والمصدر فرع عليه ، وودل على ميله ذلك بأن الفعل أولى بالتقدم وذلك لكثرة تصرفه وإفادته ، وأنه أكثر دورانا في الكلام من المصدر ، فأكثر بحث الصرف عنه⁷¹ .

وهذه مسألة خلافية كبيرة بين النحاة بصريين وكوفيين ، فذهب أكثر البصريين أن المصدر أصل والفعل والوصف فرعان مشتقان منه لأنهما يدلان على ما تضمنه من معنى الحدث وزيادة الزمان والذات التي قام بها الفعل وذلك شأن الفرع أن يدل على ما يدل عليه الأصل وزيادة وهي فائدة الاشتقاق ومذهب الكوفيين أن الفعل أصل والمصدر مشتق منه لأن المصدر مؤكد للفعل والمؤكد قبل المؤكد ولأن المصدر يعتل باعتلال الفعل ويصح بصحته وذلك شأن الفرع أن

⁶⁷ الكلام على لسان الإمام البركوي .

⁶⁸ شرح لب الأبواب في علم الإعراب للبركوي ص 84، 85 .

⁶⁹ الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين : البصريين والكوفيين ، لابن الأنباري 190/1 وما بعدها المسألة 28.

⁷⁰ الساج : ضرب من الشجر من الفصيلة الأرتدية يعظم جداً ، ويذهب طولاً وعرضاً ، وله ورق كبير . وخشبة صلب جداً . والجمع : سيجان ، والساج : خشب يجلب من الهند ، واحده ساجة . لسان العرب / سوج ، وانظر المعجم الوسيط / ساج.

⁷¹ مسألة في أمثلة التصريف للعلامة محي الدين بن علي البركوي المتوفى 981هـ ، د ياسر محمد خليل الحروب ص 344، 345.

تحمل على الأصول⁷² ، ومال إلى هؤلاء وإلى هؤلاء كثير من النحاة على اختلاف مذاهبهم محاولين تعليل سبب ميلهم هذا ، بينما ذهب بعضهم كابن طلحة إلى أن كلا من المصدر والفعل أصل قائم بنفسه وليس أحدهما مشتقا من الآخر أو فرعا عنه⁷³ ، وتوسط بعض البصريين في المسألة كأبي علي الفارسي ، واختاره الشيخ عبد القاهر فرأى أن المصدر أصل للفعل والفعل أصل للوصف⁷⁴ .

وبعد فقد ذهب أبو حيان إلى أن هذا الخلاف بين مدرستي البصرة والكوفة لا يجدي كثير منفعة⁷⁵ ، وهو الرأي الأولي بالقبول عندي.

⁷² الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين لابن الأنباري 190/1 وما بعدها ، وانظر عل النحو ص 359 ، 360 ، وجمع الهوامع 95/2 .

⁷³ شرح ابن عقيل 2 / 171 ، وانظر شرح الأشموني 468/1 ، حاشية الصبان 163/2 .

⁷⁴ شرح التصريح على التوضيح 2 / 492 ،

⁷⁵ جمع الهوامع 95/2 .

رأي الإمام في تعريف علم الصرف :

والإمام له رأي وجيه في موضوع علم الصرف ، فهو يرى أن علم الصرف يشتمل على الموضوعات والتغييرات القياسية فقط، أما ما ذكر في باب علم الصرف من موضوعات وتغييرات غير قياسية فهي من وجهة نظره تعد من باب الاستطراد والتوسع لمشايتها الموضوعات والتغييرات القياسية ، يقول الشيخ في ذلك : " بحث الصرف عن الموضوعات والتغييرات القياسيتين ، وذكر غير القياسي فيه استطراد لمشايتها القياسية بنوع ضبط يوجد فيه ، كما في الجموع المكسرة السماعية ، فإنها تذكر في الصرف على وجه يحصل به نوع قياس لا من حيث خصوصيتها منتشرة ، فإنها من تلك الجهة تذكر في اللغة ، وكذا المصادر الثلاثية الأبواب ، أو لتكثير الفائدة أو غيرهما "76.

القسم الثاني اعتراضات الإمام البركوي :

اعتراضه على البيضاوي وابن الحاجب في تعريفهما للمعرب :

وعندما تعرض الإمام البركوي لشرح البيضاوي على كافية ابن الحاجب وقف في شرحه هذا موقف العالم الفقيه العارف بالأمور ، فهو في بعض الأحيان يستحسن ما قاله البيضاوي وما قاله ابن الحاجب ، وفي أحيان أخرى يعترض على اختصار البيضاوي لكافية ابن الحاجب ، بل ويعترض أيضا على كلام ابن الحاجب نفسه مبينا وجه القصور في كلامهما ، كل ذلك بأسلوب واضح سلس خال من الأسفاف ، وهو ما أوضحه الإمام البركوي بقوله: "مراد المصنف (البيضاوي) اختصار (الكافية) بقدر ما أمكن ، مع اشتغال ما فيها من زيادة ؛ ليسهل حفظه ، ويكثر نفعه ، فما نقص أن ظهر الاستغناء عنه ، مع حصول أصل المراد... فإنه قد نقص فيه أكثر عبارة الكافية ، بلا إخلال للمقصود ، فلا حاجة إلى التنبيه عليه ، وإن لم يظهر فلا بد من التنبيه ، وكذا ما زاد إن ظهر نفعه ، وإلا فالتنبيه"77.

ومن اعتراضات الإمام البركوي اعتراضه على البيضاوي وابن الحاجب في تعريفهما للمعرب عند شرحه لكلام البيضاوي في تعريفه للاسم بقوله : "وهو معرب لو اختلف آخره بالعامل ولو تقديرا وإلا فمبني وأنواعه رفع ونصب وجر"78 ، ثم ذكر الإمام البركوي ما فيه من فائدة ، وأيضاً أوضح ما فيه من قصور فقال : "وهو ها هنا قد زاد فائدتين ؛ دليل الحصر ، وتعريف المبني ، ونقص تعريف المعرب والإعراب ، مع بيان مدلولات أنواعه ، والعامل ، ولفظ اختلاف ، وإفراد العامل ، ووجه نقص الأول أن المقصود الأصلي في تعريفه أن يعرف أفراد ،

76 رسالة في أمثلة التصريف للبركوي ص 339 ، وانظر شرح شافية ابن الحاجب للرضي 1/1 وما بعدها ، وشرح شافية ابن الحاجب ركن الدين الاسترأبازي 166/1 ، واللباب في علل البناء والإعراب لأبي البقاء العكبري 2/219 ، وشذا العرف في فن الصرف للحملاني ص 11.

77 شرح لب الألباب في علم الإعراب للإمام البركوي ص 86 ، 87.

78 شرح لب الألباب في علم الإعراب ص 82 وما بعدها .

فيجري عليه الإعراب، وهذا لا يحصل إلا بمعرفة جميع المبنيات ، حتى يعلم ان جميع ما عداها معرب ، فذلك يقتضي تقديم المبني⁷⁹.

وكذلك اعترض الإمام البركوي على ابن الحاجب في تعريفه للمعرب والذي قال فيه: "المعرب المركب الذي لم يشبه مبني الأصل"⁸⁰. فوضح وجه القصور فيه حيث قال: "وأما تعريف ابن الحاجب فلا يفيد هذا الغرض ، مع اختلال في نفسه ؛ لأنه أطلق المركب والمراد جزء المركب ، أو المركب مع الغير تركيباً يتحقق مع عامله ، وأراد بالمشابهة المنفية التي توجب البناء ، وهي مجهولة محتاجة إلى تفصيل علل جميع المبنيات ، وأراد بمبني الأصل الحرف والماضي والأمر ، وكل ذلك لا قرينة عليه ، فالتعريف في غاية الاختلاف فيجب تركه ، والاكتفاء بما يفهم من دليل الحصر ؛ من أن المعرب على أي قسم من أقسام الاسم يطلق ، وكذا المبني⁸¹."

ويبدو أن ابن الحاجب نفسه عندما وضع هذا التعريف المختصر للمعرب تبين له أن هذا التعريف سيقابل ببعض الاعتراضات ، فقام هو نفسه بالانتصار لتعريفه مبيناً وجه صحته وكماله بالنسبة للتعريفات الأخرى وذلك في أكثر من موضع في كتبه ، فقال في أماليه: "وهذا أولى من حد النحويين لأمرين، لأن النحويين قالوا: ما اختلف آخره باختلاف العامل. قال: وهذا أولى من وجهين: أحدهما: أن اختلاف آخره فرع على معرفة كونه معرباً، فيلزم على حدهم إذن الدور. لأنه لا يختلف آخره حتى يعرف كونه معرباً، ولا يكون معرباً حتى يختلف آخره. الثاني: أن هذا فيه تنبيه على السبب والمانع. أما السبب فقولنا: مركب، هو سبب الإعراب، والمانع قولنا: لم يشبه مبني الأصل ، احتراز من قولك: جاءني هؤلاء، فإن التركيب موجود، إلا أنه مبني لكونه أشبه مبني الأصل"⁸².

وقال في موضع آخر: "المعرب المركب الذي لم يشبه مبني الأصل". قال: توهم بعض الأصحاب أن المركب لا يطلق إلا على الجملة بكمالها، وليس بمستقيم. لأن القائل إذا قال: زيد قائم، صح أن يقال: ركبت زيداً مع "قائم"، ف "زيداً" مفعول بـ "ركبت"، وكل مفعول لفعل يصح إطلاق صيغة مفعول عليه، فيجب صحة إطلاق مركب عليه، فيصح أن يطلق على زيد مركب كما صح إطلاق مضروب على زيد إذا قيل: ضربت زيداً. فقد ثبت صحة إطلاق لفظ المركب على كل واحد مفرد من أجزاء الجملة. فإن قيل: فيكون "قام" في قولك: قام زيد، مركب مع زيد، وعلى ذلك يكون معرباً لدخوله في حد المعرب. فالجواب من وجهين: أحدهما: أنه لم يرد ههنا بالمركب إلا الاسم المركب، إذ هذا الحد إنما جيء به لنوع من الأسماء وهو المعرب. وإذا حد نوع من جنس بعد ذكره إنما يراد ذلك الجنس، فقوله: المركب، إنما أريد الاسم المركب، ولكنه حذف الموصوف وأقيم الصفة مقامه. الثاني: هو أنه قد اشتمل على قوله: لم يشبه مبني

⁷⁹ شرح لب الألباب في علم الإعراب للإمام البركوي ص 87 .

⁸⁰ الكافية في علم النحو لابن الحاجب ص 11 .

⁸¹ شرح لب الألباب في علم الإعراب للإمام البركوي ص 87 .

⁸² أمالي ابن الحب 519/2 . وقال أيضاً في شرح الكافية: "وهذا أولى من حد المعرب بأنه الذي يختلف آخره باختلاف العامل، فإنه وإن كان كذلك إلا أنه حد الشيء بما هو أكثر التباساً منه، وذلك أن الغرض من تعريف المعرب ليعرف كونه يختلف آخره. فلا يليق أن يجد بالشيء الذي الغرض من معرفته معرفته، وما هو إلا كمن يحد الفاعل بأنه المرفوع بالفعل". ص 8.

الأصل، "وقام" مبني الأصل فلا ليس. فإن قلت: فـ "يقوم زيد، لا يشمل الجواب الثاني. قلت: بل يشمل لأن "يقوم" يشبه "قام" فهو وإن كان مركباً فقد أشبه مبني الأصل فلا يرد. والجواب الأول هو المراد المعتمد عليه"⁸³.

والإمام البركاوي ليس دائم الاعتراض والنقض لمخافيه بل هو أحيانا يذهب إلى ما يذهبون إليه مؤيدا وموافقا ومستحسنا لما يذهبون إليه من ذلك :

ففي مسألة العدد نرى البركاوي يؤيد المصنف البيضاوي ويستحسن ما ذهب إليه في قوله: وقد أحس المصنف حيث قدّم قوله : لو كان اللفظ مذكرا كشخص دون المعدود، بأن أريد به المرأة مثلا ، أو كانا ملابيين بالعكس ، بأن اللفظ مؤنثا كنفس، والمعدود مذكرا، بأن أريد به الرجل مثلا ، فالأحسن رعايته أي رعاية اللفظ ، وإن كان رعاية المعنى أيضا جائزة تقول : ثلاثة أشخاص، وأربع أنفس وهو الأقيس والأكثر في كلامهم . ويجوز : ثلاث أشخاص ، وأربعة أنفس ، على بحث تمييز العدد .

وكذا أحسن في تقديم قوله : ولا مميز لواحد واثنان، وكذا واحدة واثنان وثنتان للتقدم الطبيعي ، وترك وجهه وهو الاستعناء بلفظي معدوديهما ، مثل رجل ورجلان ، لإفادتهما النص المقصود بالعدد ، لأنه في صدد المسائل ، لا الدلائل⁸⁴ .

• وأيضا عندما تعرض الإمام البركاوي لمسألة التنازع⁸⁵ وعرض آراء النحاة في هذه المسألة ، ذكر رأيه وأيد ما ذهب إليه الرضي بعبارة بسيطة واضحة حيث قال : "والحق أن التنازع إنما هو في النية والقلب كما صرحوا به ، واللفظ إنما يصدر بعد القطع . فالصواب ما قال الشريف الرضي : إن أعمال كل منهما جائز ، لكن المختار عند الفريقيين أعمال الأول ، بخلاف المؤخر ، ولعل وجهه أولوية تقدّم العامل ومرجوحية تأخره مع الفصل"⁸⁶.

⁸³ أمالي ابن الحاجب 552/2، 553 ، وانظر حاشية الصبان على شرح الأشموني 85/1 . و الكناش في فني النحو والصرف، لأبي الفداء عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود (المتوفى: 732 هـ) 118/1 ، دراسة وتحقيق: الدكتور رياض بن حسن الخوامالناشر: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت – لبنان ، عام النشر: 2000 م ، فيه عرض لتعريف ابن الحاجب وشرح له وتوضيح ما فيه من غوامض .

⁸⁴ شرح لب الباب في الإعراب 340 .

⁸⁵ الأفعال قد تتعدد في الأسلوب الواحد، ويحتاج كل منها إلى معمول خاص به، ولكن لا يوجد في الكلام إلا بعض معمولات ظاهرة، تكفي بعض الأفعال دون بعض، مع حاجة كل فعل إلى معمول خاص به؛ فتتزامن تلك العوامل الكثيرة على معمولات القليلة، وكأنها تتنازع ليظهر كل منها وحده بالمعمول، ولهذا يسمى الأسلوب: "أسلوب التنازع". قال ابن يعيش: "أعلم أنك إذا ذكرت فعلين أو نحوهما من الأسماء العاملة، ووجهتهما إلى مفعول واحد نحو (ضربني وضربت زيدا) فإن كل واحد من الفعلين موجه إلى زيد من وجهة المعنى إذ كان فاعلا للاول، ومفعولا للثاني، ولم يجز أن يعمل فيه لأن الاسم الواحد لا يكون مرفوعا ومنصوبا في حال واحدة." شرح المفصل لابن يعيش 205/1 ، وهذه مسألة خلافية كبيرة بين الكوفيين والبصريين، فالكوفيون يعملون الأول لسبقه، والبصريون يعملون الثاني لقربه . راجع في ذلك الإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري 71/1 وما بعدها ، شرح التصريح على التوضيح 475/1 وما بعدها ، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك 167/2 وما بعدها ، شرح الأشموني 450/1 وما بعدها ، شرح شذور الذهب للجوهري 736/2، وارتشاف الضرب لأبي حيان 2149/4 وما بعدها ، وهمع الهوامع للسيوطي 118/3 وما بعدها ، والنحو الوافي 186/2 وما بعدها .

⁸⁶ شرح لب الباب في علم الإعراب ص142.

الخاتمة

وبعد فمن خلال تصفحنا لكتب الإمام البركوي النحوية والصرفية اتضح لنا أننا أمام عالم جليل وفقه كبير في علوم اللغة ، وظهر هذا جليا في آراءه واعتراضاته على اللغويين والنحاة ، فقدم لنا آراء قيمة تدل على مدى فهمه لهذه العلوم ، كل ذلك في أسلوب واضح سلس بعيد عن تعقيدات النحويين ، واتضح لنا كذلك أن الإمام ليس له مذهب ثابت في علم النحو ، حيث لم يكن كوفيا أو بصريا، فأحيانا يؤيد رأي هؤلاء ، وأحيانا يؤيد رأي هؤلاء ، ففي مسألة اشتقاق الفعل من الاسم ينتصر لمذهب الكوفيين ، وفي مسألة الفصل بين المضاف والمضاف إليه ، وعند حديثه عن التأكيد بأجمع ، وأكتع ، وأبتع ، وأبصع نجده يميل إلى رأي البصريين ، وعندما تعرض الإمام البركوي لـ "رب" المضمر بعد الواو من حيث الإعمال والإهمال عرض رأي البصريين والكوفيين من غير ترجيح لأيهما على الآخر .

والإمام البركوي ليس دائم الاعتراض والنقض لمخافيه بل هو أحيانا يذهب إلى ما يذهبون إليه مؤيدا وموافقا ومستحسنا لما يذهبون إليه.

أهم المراجع

الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، المؤلف: عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري (المتوفى: 577هـ)، الناشر: المكتبة العصرية، الطبعة: الأولى 1424هـ - 2003م.

الأصول في النحو، المؤلف: أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج (المتوفى: 316هـ)، المحقق: عبد الحسين الفتلي، الناشر: مؤسسة الرسالة، لبنان - بيروت.

البديع في علم العربية، المؤلف: مجد الدين ابن الأثير (المتوفى: 606 هـ)، تحقيق ودراسة: د. فتحي أحمد علي الدين، الناشر: جامعة أم القرى، مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1420 هـ.

التذيل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، المؤلف: أبو حيان الأندلسي، المحقق: د. حسن هنداوي، الناشر: دار القلم - دمشق (من 1 إلى 5)، وباقي الأجزاء: دار كنوز إشبيلية، الطبعة: الأولى.

الجنى الداني في حروف المعاني، المؤلف: أبو محمد بدر الدين بن علي المرادي المصري المالكي (المتوفى: 749هـ)، المحقق: د فخر الدين قبادة ، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1413 هـ - 1992 م.

الخصائص، المؤلف: أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (المتوفى: 392هـ) ، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: الرابعة.

الكافية في علم النحو، المؤلف: ابن الحاجب المصري (توفي: 646 هـ)، المحقق: الدكتور صالح عبد العظيم الشاعر، الناشر: مكتبة الآداب - القاهرة، الطبعة: الأولى، 2010 م.

الكتاب، المؤلف: عمرو بن عثمان بن قنبر، الملقب سيبويه (المتوفى: 180هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الثالثة، 1408 هـ - 1988 م.

الكناش في فني النحو والصرف، المؤلف: أبو الفداء عماد الدين إسماعيل شاهنشاه بن أيوب (المتوفى: 732 هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور رياض بن حسن الخوام، الناشر: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، 2000 م.

اللباب في علل البناء والإعراب، المؤلف: أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري البغدادي محب الدين (المتوفى: 616هـ)، المحقق: د. عبد الإله النبهان، الناشر: دار الفكر - دمشق، الطبعة: الأولى، 1416هـ - 1995م.

المفصل في صناعة الإعراب، المؤلف: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: 538هـ)، المحقق: د. علي بو ملحم، الناشر: مكتبة الهلال - بيروت، الطبعة: الأولى، 1993.

المقتضب، المؤلف: محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي، أبو العباس، المعروف بالمبرد (المتوفى: 285هـ)، المحقق: محمد عبد الخالق عزيمة، الناشر: عالم الكتب - بيروت.

الناشر: دار الفكر - دمشق، الطبعة: السادسة، 1985.

النحو الوافي، المؤلف: عباس حسن (المتوفى: 1398هـ)، الناشر: دار المعارف، الطبعة: الطبعة الخامسة عشرة.

إظهار الأسرار في النحو، للإمام / محمد بن بير علي البركوي، المتوفى سنة 981هـ، عنى به / أبو بن أبي بكر الشيعي، دار المنهاج، الطبعة الأولى 1430هـ / 2009م.

أمالي ابن الحاجب، المؤلف: ابن الحاجب (المتوفى: 646هـ)، دراسة وتحقيق: د. فخر صالح سليمان قدارة، الناشر: دار عمار - الأردن، دار الجيل - بيروت، عام النشر: 1409 هـ - 1989 م.

أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، المؤلف: ابن هشام (المتوفى: 761هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

ارتشاف الضرب من لسان العرب، المؤلف: أبو حيان الأندلسي (المتوفى: 745 هـ)، تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة: الأولى، 1418 هـ - 1998 م.

حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، المؤلف: أبو العرفان محمد بن علي الصبان الشافعي (المتوفى: 1206هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى 1417 هـ - 1997م.

خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، المؤلف: عبد القادر بن عمر البغدادي (المتوفى: 1093هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الرابعة، 1418 هـ - 1997 م.

رسالة في أمثلة التصريف للعلامة / محمد بن بير علي البركوي ، المتوفى سنة 981هـ ، د / ياسر محمد خليل الحروب ، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات ، العدد التاسع عشر - شباط 2010م.

شذا العرف في فن الصرف، المؤلف: أحمد بن محمد الحملاوي (المتوفى: 1351هـ)، المحقق: نصر الله عبد الرحمن نصر الله، الناشر: مكتبة الرشد الرياض.

شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، المؤلف : ابن عقيل المصري (المتوفى : 769هـ)، المحقق : محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر : دار التراث - القاهرة، الطبعة : العشرون 1400 هـ - 1980 م.

شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، المؤلف: علي بن محمد بن عيسى، أبو الحسن، نور الدين الأشموني الشافعي (المتوفى: 900هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، الطبعة: الأولى 1419هـ- 1998م.

شرح التسهيل المسمى «تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد»، المؤلف: محمد بن يوسف بن أحمد، محب الدين الحلبي ثم المصري، المعروف بناظر الجيش (المتوفى: 778 هـ)، دراسة وتحقيق: أ. د. علي محمد فاخر وآخرون، الناشر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة: الأولى، 1428 هـ.

شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو، المؤلف: خالد الجرجاوي الأزهرري، (المتوفى: 905هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى 1421هـ- 2000م.

شرح الكافية الشافية، المؤلف: محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي ، جمال الدين (المتوفى: 672هـ)، المحقق: عبد المنعم أحمد هريدي، الناشر: جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية مكة المكرمة، الطبعة: الأولى.

شرح المفصل للزمخشري، لابن يعيش (المتوفى: 643هـ)، قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2001 م.

شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، المؤلف: شمس الدين محمد بن عبد المنعم بن محمد الجوّجري (المتوفى: 889هـ)، المحقق: نواف بن جزاء الحارثي، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية ، الطبعة: الأولى، 1423هـ/ 2004م.

شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، المؤلف: عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (المتوفى: 761هـ)، المحقق: عبد الغني الدقر، الناشر: الشركة المتحدة للتوزيع – سوريا.

شرح شواهد المغني، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911 هـ)، وقف على طبعه وعلق حواشيه: أحمد ظافر كوجان، الناشر: لجنة التراث العربي، الطبعة: بدون، 1386 هـ - 1966 م.

شرح لب الألباب في علم الإعراب، للإمام / محمد بن بير علي البركلي، المتوفى سنة 981 هـ، تحقيق: د/ حمدي الجبالي، الطبعة الأولى 1417 هـ / 1997 م.

علل النحو، المؤلف: محمد بن عبد الله بن العباس، أبو الحسن، ابن الوراق (المتوفى: 381 هـ)، المحقق: محمود جاسم محمد الدرويش، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض / السعودية، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 1999 م.

لسان العرب، المؤلف: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: 711 هـ)، الناشر: دار صادر – بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ.

ماله جمعان من جموع التفسير في القرآن الكريم "دراسة لغوية"، دكتور مصطفى عبد الهادي عبد الستار، دار الأندلس للطباعة شبين الكوم رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق القومية المصرية 26990 / 2016.

معاني النحو، المؤلف: د. فاضل صالح السامرائي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع – الأردن، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م.

مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، المؤلف: ابن هشام (المتوفى: 761 هـ)، المحقق: د. مازن المبارك / محمد علي حمد الله

همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911 هـ)، المحقق: عبد الحميد هنداوي، الناشر: المكتبة التوفيقية – مصر.

KAYNAKÇA

Çanakcı, Ahmet Ali. “Bir Eğitimci Olarak İmam Birgivî”, *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî Uluslararası Sempozyum Bildiri Özet Kitabı/Elektronik Kitap*, Ed. Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Lütfü Cengiz, Asem Abdelghany. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları/Tasavvuf-1, 2018, Erişim: 30 Kasım 2018. <http://Birgivisempozyumu.balikesir.edu.tr/index.php/2018/10/21/sempozyum-bildiri-ozet-kitabi/>

el-Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd. *Hizânetü'l-edeb ve lübbi lübâbi lisâni'l-'Arab*. Thk. Abdüssellâm Muhammed Hârûn. 13 cilt. 4. Baskı. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1997.

Birgivî, Mehmed Efendi. *İzhârü'l-esrâr fî'n-nahv*. Riyad: Darü'l-minhâc, 1430/2009.

el-Biriklî, Muhammed b. Bîr Alî. *Şerhu Lübbü'l-elbâb fî 'ilmi'l-i'râb*. Thk. Hamdî el-Cibâlî. Amman: Dâru'l-me'mûn, 1432/2012.

el-Cevcerî, Şemseddîn Muhammed b. Abdülmün'im b. Muhammed. *Şerhu Şuzûzi'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*. Thk. Nevvâf b. Ceza' el-Hârisî. Medine: el-Cami'atü'l-İslamiyye, 1423/2004.

el-Enbârî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Ensârî Ebû'l-Berakât Kemâleddîn. *el-İnsâf fî mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn: el-basriyyîn ve'l-kufiyyîn*. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1424/2003.

el-Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-'Arab*. Thk. Receb Osman Muhammed-Ramazân Abdüttevâb. 5 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998.

el-Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi't-Teshîl*. Thk. Hasan Hendâvî. 12 cilt. Dimeşk: Dâru'l-kalem-Dâru Kunûz İşbilyâ, 1419/1998.

el-Ezherî, Ebû'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd. *Şerhu't-Tasrîh 'ale't-Tavzîh*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.

el-Hamlâvî, Ahmed b. Muhammed. *Şeza'l-arf fi fenni's-sarf*. Thk. Nasrullah Abdurrahman Nasrullah. Riyad: Mektebetü'r-rüşd. ts.

Hasan, Abbâs. *en-Nahvu'l-vâfi*. 4 cilt. 15. Baskı. Mısır: Darü'l-me'ârif, ts.

el-Hurûb, Yâsir Muhammed Halîl. "Risâletü fi emsileti't-tasrîf li'l-Allameti Muhyiddîn Muhammed b. Bîr Ali el-Birgîvî". *Mecelletü Cami'ati'l-Kudüs el-Meftuha li'l-ebhâs ve'd-dirâsât*. 19/1 (Şubat 2010): 329-376.

İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh. *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfîyyeti İbn Mâlik*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 cilt. 20. Baskı. Kahire: Dârü't-türâs, 1400/1980.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Hasâ'is*. 3 cilt. 4. Baskı. Kahire: el-Hey'eti'l-Mısriyyeti'l-âmmе li'l-kitâb, ts.

İbn Eyyûb, Ebû'l-Fedâ' 'İmâdü'd-dîn İsmâil Şahensâh. *el-Künnâş fi'n-nahvi ve's-sarf*. Thk. Riyâd b. Hasan el-Havvâm. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 1420/2000.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh. *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârib*. Thk. Mâzin el-Mübârek-Muhammed Ali Hamdullah. 2 cilt. Dimeşk: Dârü'l-fikr, 1368/1964.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh. *Şerhu Şuzûzi'z-zeheb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*. Thk. Abdülğani ed-Dakr. Dimeşk: eş-Şeriketu'l-Muttahide, ts.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1994.

İbnü'l-Esîr, Mecduddîn. *el-Bedî' fi 'ilmi'l-'Arabiyye*. Thk. Fethî Ahmed Mustafa Aliyyu'd-Dîn. 2 cilt. Mekke: Câmî'atü Ümmü'l-Kurâ, 1420/2000.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *el-Emâli*. Thk. Fahr Sâlih Süleyman Kadâre. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-cîl, 1409/1989.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *el-Kâfiye fî 'ilmi'n-nahv*. Thk. Sâlih Abdülazim eş-Şâ'ir. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2010.

İbnü'l-Verrâk, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Abdullah. *'İlelü'n-Nahv*. Thk. Mahmud Câsim Muhammed ed-Dervîş. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1420/1999.

İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *el-Usûl fî'n-nahv*. Thk. Abdu'l-Huseyn el-Fetlâ. 3 cilt. Beyrut: Müesseseti'r-risâle, ts.

İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî. *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşerî*. Thk. Emîl Bedî' Yakûb. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1422/2001.

el-Malikî, Ebû Muhammed Bedreddîn b. Ali el-Murâdî el-Mısırî. *el-Cene'd-dânî fî hurûfi'l-meânî*. Thk. Fahreddin Kabâve. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1414/1992.

el-Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Ezdî es-Sümâlî, *el-Muktedâb*. Thk. Muhammed Abdülhâlik Udayme. 4 cilt. 6. Baskı. Ürdün: Dârü'l-fikr, 1985.

en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfîyyeti İbn Mâlik*. Thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bekâ'î. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.

Nazirü'l-Ceyş, Muhammed b. Yusuf b. Ahmed el-Halebî el-Mısırî. *Temhîdü'l-kava'id bi şerhi't-Teshîli'l-Fevâid*. Thk. Ali Muhammed Fâhir. Kahire: Darü's-selâm-Cumhuriyyetü Mısri'l-'Arabiyye, 1428/2007.

Özkan, Mehmet. “Osmanlıca Metinlerde İslam Hukuku Motifleri: Fetava-yı Birgivi Örneği”. Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1 (Haziran 2015):79-107.

Özkan, Mehmet. XVI. Yüzyıl Osmanlı Âlim ve Fakihi Muhammed Birgivî'nin Fikhî Meselelere Yaklaşımı. Bursa: Emin Yayınları, 2016.

Özkan, Mehmet. "The Jurisprudential Studies Of Birgivî And Some Of His Views On Legal Theory". JIRS Journal Of Intercultural And Religious Studies, 8 (June 2015): 13-28.

es-Sabbân, Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî. *Hâşiyetü's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî li Elfıyyeti İbn Mâlik*. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997.

es-Sâm râî, Fazıl Sâlih. *Meânî en-nahv*. 4 cilt. Ürdün: Dârü'l-fikr, 1420/2000.

Sîbeveyhi, Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 5 cilt. 3. Baskı. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1408/1988.

es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Hem 'u'l-hevâmi' fî şerhi Cem 'i'l-cevâmî'*. Thk. Abdulhamîd Hendâvî. 3 cilt. Mısır: el-Mektebetü'l-tevfikiyye, ts.

es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Şerhu şevâhidi Muğni'l-lebîb*. Thk. Ahmed Zâfir Kucân. 2 cilt. Beyrut: Lecnetü't-türâsi'l-'Arabî, 1486/1966.

et-Tâî, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik. *Şerhu'l-Kâfiyyeti's-Şâfiye*. Thk. Abdülmün'im Ahmed Herîdî. 5 cilt. Mekke: Câmî'atü Ümmü'l-Kurâ merkezi'l-bahsi'l-'ilmî, ts.

el-Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî el-Ezecî el-Bağdâdî. *el-Lübâb fî 'ileli'l-binâ'i ve'l-i'râb*. Thk. Abdülilâh Nebhân. 2 cilt. Dimeşk: Dârü'l-fikr, 1416/1995.

el-Üşmûnî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Îsâ b. Yûsuf. *Şerhu'l-Üşmûnî 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik*. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Mufasssal fî sinâ'ati'l-i'râb*. Thk. Ali Bû Melham. Beyrut: Mektebetü'l-hilâl, 1993.

İmam Birgivî ve Arap Dilindeki Yeri

Muhammed ÇETKİN*

Özet

İslamiyet’le birlikte ilahi vahyin ürünü ve dinin temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim, Arapçayı daha değerli ve önemli hale getirdi. Tarihi süreç içerisinde Arap dili ve edebiyatı alanında eser telif etmiş binlerce müellif gelip geçmiştir. Her biri öğrendiği bilgiler üzerine yeni bilgiler ekleyerek bunları kendilerinden sonraki nesle aktarmışlardır. Kimi tek eserle, kimi onlarca eserle dil ve edebiyatın gelişmesine katkıda bulunmuştur. Bıraktıkları eserleriyle milletlerine hizmet etmiş olan âlimlerin hayatlarının ve ilmi çalışmalarının araştırılıp tanıtılması ve bilinmesi bir zarurettir. Bu âlimlerden birisi de İmam Birgivî’dir. Birgivî, hayatı boyunca, Allah rızası için ilim yoluyla insanlara hizmet etmeyi şiar edindiği gibi, bıraktığı eserlerle, bu hizmetini vefatından sonra da günümüze kadar devam ettirmiştir. Tefsir, hadis ve fıkıh gibi dini ilimlerde derin bir bilgiye sahip olan İmam Birgivî Arap dili ve edebiyatı ilgili değerli eserler de kaleme almıştır. Bu eserlerinden asırlarca okunmuş ve okutulmuş, çeşitli zamanlarda ve farklı şahsiyetler tarafından bu eserlere şerhler ve haşiyeler yazılmıştır. Bu bildiride, Arapça öğretiminde işinin ehli olan bu büyük âlimin hayatı, ilmi şahsiyeti, eserleri ve günümüze uzanan tesirleri anlatılmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Birgivî, ‘Avâmil, İzhar, Nahiv.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, muhammedcetkin@gmail.com

Imam Birgivî and His Place in the Arabic Language

Abstract

With Islam, the Quran that is the product of the divine inspiration and the main source of the religion made the Arabic language more valuable and important. Throughout history, thousands of authors who wrote works in the field of Arabic language and literature came and went. Each one of them built on the knowledge they learned and transferred it to the next generation. Some of them contributed to the development of language and literature with a single work while others did the same by writing tens of works. It is a necessity to explore, introduce and know the lives and scientific works of scholars who served their nation with the works they left. Among them is Imam Birgivî who adopted it as a principle to serve people through science for God's sake and has continued this service after his death to the present day with his works. Having a vast knowledge of religious sciences such as tafsir, hadith, and fiqh, Imam Birgivî also wrote major works on the Arabic language and literature. These works were read and taught for centuries, and annotations and postscripts were written on them by diverse people in different times. This paper attempts to shed light on the life, scientific personality and works of this great scholar of Arabic language teaching as well as his impacts to the present day.

Keywords: Arabic Language, Birgivî, 'Awāmil, İzhār, Arabic Grammar.

Giriş

İslâmiyet öncesi Araplar, kural ve kaidelere ihtiyaç duymadan fitratlarına uygun olarak konuşuyorlardı. Yaşadıkları kabile hayatı bu doğallığın korunmasında etkili oluyordu. İslamiyet’i kabul etmeleriyle birlikte ilahi vahyin ürünü ve dinin temel kaynağı olan Kur’ân-ı Kerim, Arapçayı daha değerli ve önemli hale getirdi. İslamiyet’in Arabistan dışına yayılmasıyla birlikte farklı dilleri konuşan milletlerin Müslüman olması ve Arapların bu milletlerle geliştirdikleri ilişkiler sonucunda Arap dilinin sâfiyeti yavaş yavaş bozulmaya başladı. Kur’an-ı Kerim’in okunmasında da hatalar görüldü. Kur’an’ın doğru okunmamasından kaynaklanan yanlış anlamaların önüne geçilmesi ve Arap dilinin sâfiyetinin korunabilmesi için, ilk olarak Kur’an’ı noktalama ve harekeleme çalışmaları başladı. Daha sonra bu çalışmalar Arap dilinin kural ve kaidelerini belirleme çabaları olarak devam etti.

Tarihi süreç içerisinde Arap dili ve edebiyatı alanında eser telif etmiş binlerce müellif gelip geçmiştir. Her biri öğrendiği bilgiler üzerine yeni bilgiler ekleyerek bunları kendilerinden sonraki nesle aktarmışlardır. Kimi tek eserle, kimi onlarca eserle dil ve edebiyatın gelişmesine katkıda bulunmuştur. Bizim milletimiz de şanlı-şerefli bir tarihe sahiptir. Bu şan ve şerefi kazandıran unsurlardan biri de vefatlarından sonrasına, faydalanılan bir ilim bırakan âlimlerimizdir. Bıraktıkları eserleriyle milletlerine hizmet etmiş olan âlimlerin hayatlarının ve ilmî çalışmalarının araştırılıp tanıtılması ve bilinmesi bir zaruret olduğu gibi ilim erbabının çalışmalarını da teşvik edicidir. Tarihimizde şan kazanmış âlimlerden birisi de İmam Birgivi’dir. Birgili diye de bilinmektedir.

Hayatı

İmam Birgivi, 27 Mart 1523’te Balıkesir’de doğdu. Asıl adı Takıyyüddin Mehmed’dir. İmam Birgivi, ilk tahsilini babası Pîr Ali’nin yanında yapmıştır. Daha sonra İstanbul’a gidip Küçük Şemseddin Efendi’den ders almış, ardından da Haseki Medresesi’nde dersler almıştır. Dönemin tanınmış âlimlerinden Abdurrahman Efendi’nin ve Ahîzâde Mehmed Efendi’nin talebesi olmuştur. Buradan icâzet alarak müderrislik ünvanını elde etmiştir. Bundan sonra bir süreliğine bazı medreselerde müderrislik yapmıştır. Kanûnî döneminde hocası

Abdurrahman Efendi aracılığıyla Edirne kassâm-ı askerîsi¹ olan Birgivî, hayatı boyunca, Allah rızası için ilim yoluyla insanlara hizmet etmeyi şiar edindiği gibi, bıraktığı eserlerle, bu hizmetini vefatından sonra da günümüze kadar devam ettirmiştir. İmam Birgivî Arap grameriyle ilgili değerli eserler kaleme almıştır. Birgivî'nin bu eserleri asırlarca okunmuş ve okutulmuş, çeşitli zamanlarda ve farklı şahsiyetler tarafından bu eserlere şerhler ve haşiyeler yazılmıştır.

İmam Birgivî, Kuran ve sünnet-i seniyye ışığında bir hayat tarzını savunmuş, verdiği dersleri, vaazları ve eserleri ile dindeki aşırılıkların ortadan kalkmasına gayret etmiş, makam ve mevkiye önem vermemiş, cesur ve mücadeleci bir ruha sahipti.

Birgivî 981 yılı Cemâziyelevvel ayında (Eylül 1573) bir İstanbul seyahati sırasında vebaya yakalanarak vefat etti ve Birgi'ye getirilerek burada defnedildi.²

İlmi Şahsiyeti

Şüphesiz ki, İmam Birgivî, Osmanlı döneminde XVI. yüzyılda yetişmiş büyük âlimlerden biridir. “*Birgili, ilimle takvayı cemetmiş, zahiren ve bâtinen mükemmel bir hale gelmiş, vakar ve temkin ile muttasıf, faziletli bir kişidir.*”³ Mehmed Ali Ayni, ondan bahsederken: “*Ahlakçılarımız içinde, Birgivî derecesinde mümtaz bir simaya nadir tesadüf olunur. Çünkü onun dini bilgisi ve bıraktığı eserleri ne kadar yüksek ise, meslek ve meşrebi de o nispette pak, nezih ve metin idi.*”⁴ demektedir. Gerçekten de Birgivî'den bahseden bütün kaynaklar, onun ihlas ve samimiyeti ile ilminin yüksekliği konusunda aynı görüşler. Birgivî, daha gençliğinden itibaren eserler telif ederek, ilim muhitlerinin dikkatini çekmiştir.⁵ Yazmış olduğu eserlerinden dolayı, İslam kültürünün ünlü kişileri arasında yer almaya hak kazanmıştır. O'nun şöhreti, yalnız günümüz Türkiye'sinin sınırları içinde kalmamıştır.

¹ Kassam: Vefat eden kimselerin terekelerini taksim eden şer'î memura denilir. Bkz. Said Öztürk, “Kassâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 579-582.

² Emrullah Yüksel, “Birgivî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 193.

³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974), 2: 650.

⁴ Mehmed Ali Ayni, *Türk Ahlakçıları*, (İstanbul: 1993), 97.

⁵ Ahmed Turan Arslan, *İmam Birgivi Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1992), 46.

Hakkında başta Aliyyu'l-Kârî (1014/1605) olmak üzere, Mekke ve Medine ulemasından birçok kimse tarafından Birgivî ve meşhur eseri *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* hakkında, manzum ve mensur medhiyeler yazılmıştır.⁶ Diğer taraftan, Birgivî'nin eserlerine şerh yazanlardan bazılarının nisbeleri⁷ bize, O'nun Rumeli'de de tanındığını ve eserlerine önem verildiğini gösterir. İmam Birgivî, sadece farklı kaynaklardan bilgi nakleden bir kimse değildir. Eserlerinde ele aldığı konular, kendinden önce de yazılmış olmakla beraber, işlediği her konuya özel düşünceleri, üslup ve ifade tarzıyla bir şeyler katmıştır. O, eserlerini kaleme alırken, insanlara hangi yönlerden daha faydalı olacağını düşünürdü.

İlmin anlaşılabilir olması, fikrin yaygınlaşmasını, çevre kazanmasını sağlar. Bu kolaylaştırma ve özetleme çabası Birgivî'nin Arap gramerine dair eserlerinde görülmektedir. Bu nedenle, Birgivî'nin yazdığı kitaplar, özellikle Arap gramerine dair eserleri dört yüz küsur seneden beri okunmuş ve okunmaktadır.

Birgivî'nin Osmanlı müellifleri içinde belki en bariz vasfı, yaşadığı dönemin güncel meseleleri hakkında kalem kullanmış olmasıdır. Bu nedenle onun eserleri, çağının sosyal hayatını yansıtmaları bakımından da önem taşır. Birgivî, eserlerinde insanların ihtiyaç duyduğu konuları işlemeye önem gösterir. Birgivî içinde bulunduğu hal ve vazifeler hakkında kafa yormuş ve insanlara, kolay, doğru ve mükemmel olan yolu göstermek için bu düşüncelerini kitap ve risale şeklinde halkın faydasına sunmuştur. O, henüz 23 yaşındayken,⁸ muhtemelen ilk müderrisliği sırasında, medreselerde ders kitabı olarak okutulan *Maksûd*'un anlaşılmasını kolaylaştırmak için *İm'ânü'l-enzâr* adındaki eserini yazmıştır.

Arap Dili hakkında derin bilgi sahibi olan⁹ İmam Birgivî, bu dilin öğretilmesine önem verir. Birgivî, bu dili, bütün hayatı boyunca bizzat tedris ettiği gibi onu, ölümünden sonra da insanlara öğretecek üstün vasıflara sahip gramer kitapları telif etmiştir.

⁶ Bu medhiyelerden bazıları Süleymaniye Kütüphanesi Fatih, nr. 2729, 175b - 177b ve Dügümlü Baba, nr. 449, 146b- 148a'da mevcuttur.

⁷ Bkz. Hasan Ferhad el-Üskübî, *el- 'Înâye fî şerhi 'l-Kifâye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 3095, 142b-185b.

⁸ Muhammed b. Pir Ali Birgivî, *İm'ânü'l-enzâr*, (Dersâadet: 1331), 152.

⁹ J. Von Hammer, *Devlet-i Osmaniye Tarihi*, trc. Mehmed Atâ (İstanbul: 1332) 6: 159.

İmam Birgivî, Osmanlı Devleti'nin bünyesinde, kemalin zevale yüz tuttuğu bir devrede, ilmi, içtimai ve hatta iktisadi sahalarda meydana gelmeye başlayan yıkılış sarsıntılarını, daha o zaman sezebilen ve bunun mücadelesini cesur bir şekilde verebilen, ilmiyle amel eden bir âlimdir. Şüphesiz ki, Osmanlı uleması arasında İmam Birgivî, eserleri ve fikirleriyle, ilmi-dini sahada en çok tanınan ve tesiri görülen âlimlerimizdendir. O'nun eserleri, henüz matbaanın kurulmadığı bir zamanda, talebeleri vasıtasıyla yayılmıştır.¹⁰

Şüphesiz ki İslâm dünyasında Kur'an ve Hadis ilimlerine paralel olarak, gramer ve lügat çalışmaları da hızla gelişmiştir. Daha çok dinî gayeyle, insanların Arapçayı öğrenmek hususunda gösterdikleri rağbet yüzünden nahiv âlimlerinin çoğu, muhtasar gramer kitapları telif etmeye başladılar. Hicri dördüncü asırdan itibaren bu durum kaçınılmaz olmuştu. Nahivciler, nahvin dağınık haldeki meselelerini topluyor, bablara ayrılmış düzenli eserler meydana getiriyorlardı. Nihâyet nahivde öğretim esasına dayanan üslup ortaya çıktı. Bu üslubu benimseyen nahivciler, önce muhtasar metinler ve manzumeler meydana getirdiler. Daha sonra, ya bizzat kendileri veya başka âlimler, bunlara şerh ve tâlikât yazdılar.¹¹ Bu çalışmaların amacı Arapçayı daha kolay öğretmektir.

Birgivî'nin Arap Diline Ait Eserleri ve Özellikleri

İmam Birgivî, Arap gramerine dair eser yazan âlimler arasında, müteahhirîndendir.¹² Dolayısıyla, O'nun zamanına kadar çeşitli dil ekollerinin prensipleri tespit edilmiş ve bunlarla alâkalı olarak kitaplar telif edilmiş durumdaydı. Basralı dil âlimleri, kıyâsa önem vererek her işitilen rivayete iltifat etmediler. Böylece dil geleneğine daha sadık davrandılar. Kûfeliler ise bu titizliği göstermeyip gramer kaidelerine aykırı bir beyit işittiklerinde Basralıların aksine, o beyti esas kabul ediyorlardı.¹³ Ancak hicri III. asırdan sonra kurulan Bağdat dil

¹⁰ Arslan, *İmam Birgivî Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, 69.

¹¹ Târık Abdu Avn el-Cenâbî, *İbnu'l-Hâcib en-Nahvî Âsâruhu ve Mezhebuhu*, (Bağdat: 1974), 15-16.

¹² Abdurrahman Fehmi, *Medresetü'l-arab*, (Kostantiniyye: 1304), 49 - 57.

¹³ el-Cenâbî, *İbnu'l-Hâcib en-Nahvî Âsâruhu ve Mezhebuhu*, 233; İlse Lichtenstâdter, "Nahiv", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1964), 9: 37.

mektebinde, Basra ve Küfe mekteplerinin fikir ayrılıkları, gittikçe yok olmaya başlamıştı.¹⁴

İmam Birgivî'nin Basralıların etkisi altında kaldığı söylenebilir. Zira Birgivî, kendi eserlerinde¹⁵ Zemahşerî (538/1143), İbnu'l-Hâcib (646/1248- 49) ve Ebû Hayyân (745/1345) gibi müelliflerin eserlerini kaynak vermektedir. Nitekim bu müelliflerin, çoğunlukla Basra ekolünü tercih ettikleri bilinmektedir.¹⁶ Ayrıca el-Beyzâvî (ö. 685/1286)'nin, İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sinde bazı değişiklikler yaparak meydana getirdiği *Lübbü'l-elbâb fî 'ilmi'l-i'râb* adındaki muhtasarı, Birgivî'nin, talebelerine okutması¹⁷ ve onu *İmtihânü'l-ezkiyâ* adıyla şerhetmiş olması da, kendisinin bu husustaki tercihinin gösteren başka bir delildir.

Birgivî'nin Basralılara olan bu genel eğiliminin yanında, Kûfelilerin görüşlerini de zikrettiği ve her iki mektebin görüşlerinden tenkit ettiği hususların da bulunduğu görülmektedir.¹⁸ Ayrıca müdekkik ve muhakkik bir zât olan İmam Birgivî, kaynaklardan aldığı bilgileri ve görüşleri sadece nakletmekle kalmamakta; yerine göre tenkit veya tasvip şeklinde, kendi görüşünü de belirtmektedir.¹⁹

Birgivî, sadece ilmi ve irşad sayılabilecek eserler yazmamış, aynı zamanda bu eserlerinde tercihen kullandığı dil olan Arapçanın grameri üzerine de kitaplar kaleme almıştır. Birgivî'nin bu kitapları telif etmedeki gayelerinden birisi, Arapçanın, daha kolay ve anlaşılabilir metodlarla öğretilmesine yardımcı olmaktır. Burada asıl üzerinde durulması gereken husus, bu eserler vasıtasıyla Arapçanın daha iyi ve kolay öğrenilmesi sonucu, İslam'ın ana kaynaklarıyla temas imkânının elde edilebilmesidir. Bu, dini ilimlerin temelini oluşturan başta Kur'an-ı Kerim ve hadis olmak üzere, fıkıh ve kelam gibi ilimleri daha kolay tahsil imkânı sağlayacak ve dolayısıyla ilim tahsil etmek isteyenlere çok gerekli bir araç temin edilmiş olacaktır. Bunun tabii sonuçları ise, Müslümanların dinlerini asıl

¹⁴ Lichtenstädt, "Nahiv", 9: 37.

¹⁵ Bkz. Birgivî, *İm'ânü'l-enzâr*, 63; Muhammed b. Pir Ali Birgivî, *İmtihânü'l-ezkiyâ*, (Dersâadet: 1309), 8, 9, 12, 19.

¹⁶ Hadice el-Hadîsî, *Ebû Hayyân en-Nahvî*, (Bağdad: 1385/1966), 285; el-Cenâbî, *İbnu'l-Hâcib en-Nahvî Âsâruhu ve Mezhebuhu*, 119-123.

¹⁷ Birgivî, *İmtihânü'l-ezkiyâ*, 2, 90, 94.

¹⁸ Birgivî, *İmtihânü'l-ezkiyâ*, 105-137.

¹⁹ Birgivî, *İmtihânü'l-ezkiyâ*, 7, 9, 11, 85, 88-90, 107, 113.

ve en doğru kaynaklardan öğrenmelerinin, bidat ve sair bozuk itikad ve amellerden uzak durmalarının sağlanmış olmasıdır.

Birgivî, talebeler için yazdığı Arapça gramer kitaplarında, Arapçanın İslami ilimlerin temelini oluşturduğunu vurgulamakta, ancak Arapçanın aslında dini öğrenmek için bir vasıta olduğunu düşünmekte ve bu yolla insanları irşad niyetini kuvvetle hissettirmektedir. Nitekim Arapça gramer kaidelerini izah ederken, ezberlenmesi gerekli olan harf, kelime veya terkipleri açıklarken verdiği misaller, ya bir ayet, ya bir hadis veyahut bir mesaj irade eden kelimayı kibar kabilinden cümleler olmaktadır.²⁰

İmam Birgivî'nin Arap gramerine dair yazmış olduğu eserler şunlardır:

A) Sarf

1- *İm'ânü'l-enzâr*: Arap grameriyle ilgili Ebû Hanife'ye izâfe edilen ve Maksûd adındaki sarfa dâir meşhur eserin şerhidir. 952/1545'de telif edilmiştir.²¹ Kâtib Çelebi, bu eserde Birgivî'nin, meseleleri iyice tetkik ve tahkik etmiş olduğunu söyler.²² İlki Bulak'ta (1207) olmak üzere on beşten fazla baskısı yapılmıştır.²³

İmam Birgivî, bu eserinde genel olarak *el-Maksûd* adlı kitabın metodunu takip eder. Ancak Rubâî'ye mülhak bablardan bir de fa'nele bâbı bulunduğunu ve Maksud müellifinin onu zikretmediğini söyler.

²⁰ Şu cümleler, onun *Avamil* isimli kitabında, muhtelif Arapça gramer kaidelerini açıklamak için örnek olarak verdiği bazı cümlelerin tercümeleridir: *Allah'a ve ahiret gününe iman ettim* (3); *Bütün günahlardan tevbe ettim* (3); *Haramlardan men olundum* (3); *Her günah işleyene tövbe (etmek) vacip oldu* (3); *O'nun (Allah) benzeri yoktur* (3); *Ölünceye kadar Allah'a ibadet ederim* (3); *Baliğ olduğum günden beri işlediğim bütün günahlardan tövbe ettim* (3); *Haram ateş gibidir* (4); *İlim tahsili için ömrümün uzun olmasını isterim* (5); *Kim salih amel işlerse kurtulur, umduğuna ulaşır* (5); *Hayır olarak ne işlersen Allah nezdinde onu bulursun* (5); *Ne zaman ilminle amel edersen insanların hayırlısı olursun* (6). Görüldüğü üzere verilen misaller aynı zamanda belli dini ve ahlaki mesajları içermekte ve irşadî bir gayeyi hedeflemektedir.

²¹ Birgivî, *İm'ânü'l-enzâr*, 151.

²² Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, (İstanbul: 1972), 2: 1806, 1807.

²³ Yüksel, "Birgivî", 6: 193.

Ayrıca zelzele gibi kelimelerin de Kûfe'lilere aykırı olarak, Basralılara göre rubâî mücerred olduğunu söyler.²⁴

Maksûd'da sülâsî fiillerin mezîdi 14 bab olarak geçer. Ancak Birgivî sülâsî fiillerin mezîdinin 28 bab olduğunu belirterek 7'sinin dahrece'ye diğer 7'sinin de tedahrace'ye mülhak olduğunu; ikisi ihranceme'ye mülhak, 12'si de hiçbir şeye mülhak olmadığını söyler. Rubâî'nin mezîdinin ise üç tane olduğunu belirterek fiillerin toplamının 38 bab olduğunu açıklar.²⁵ Sarfa dair bu ilk eserinde, babların sayısını 38 olarak gösteren Birgivî, daha sonra telif ettiği *el- Emsiletü'l-fadliyye* ve *Kifâye*'de ise bu sayıyı 41 olarak zikretmektedir.²⁶

2- *Risâletün fî's-Sarf*: Binâ ve Maksûd'un özeti mahiyetindedir. Ancak bu iki kitapta olmayan misaller ve değişik ibâreler vardır. Risâlenin tespit edilebilen tek nüshası Sül. Ktb. Hafid Efendi nr. 410 (41^b - 45^b)'dadır ve 1180/1766'da istinsah edilmiştir.²⁷

3- *Kifâyetü'l-mübtedî*: Kelimenin, istenilen manaya göre biçim değiştirmesi konusunu ele alan ve Sarf ilmine dair Arapça bir eserdir. Yıllarca tedris edilmiş olan bu esere, birçok âlim tarafından şerhler de yapılmıştır. Bazıları şunlardır: Süleyman Sırrı tarafından *Kifâyetü'l-müntehî fî şerhi Kifâyeti'l-mübtedî* (İstanbul 1312) adıyla ve Kuşadalı Ahmed tarafından *İnâyetü'l-mübteğî* (İstanbul 1284) adıyla şerh edilmiştir. Yine Abdullah Hulûsi Güzelyazıcı tarafından bazı alıştırmalar eklenerek 1960'da neşredilmiştir.²⁸

İmam Birgivî *Kifâyetü'l-mübtedî* adlı eserinde, önce mücerredin, mezîd fihî, sülâsinin, rübâînin, aksâm-ı semâniyenin yani, sülâsî mücerred sâlim, sülâsî mücerred gayr-i sâlim, sülâsî mezîd fih sâlim, sülâsî mezîd fih gayr-i sâlim rubâî mücerred sâlim, rubâî mücerred gayr-i sâlim, rubâî mezîd fih sâlim, rubâî mezîd fih gayr-ı sâlim'in, sonda da

²⁴ Birgivî, *İm'ânü'l-enzâr*, 22.

²⁵ Birgivî, *İm'ânü'l-enzâr*, 23.

²⁶ Arslan, *İmam Birgivî Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, 141.

²⁷ Nihal Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası*, (İstanbul: 1966), 79.

²⁸ Eserin şerhleri ve ayrıntılı tanıtımı için bkz. Arslan, *İmam Birgivî Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, 142-147. Matbu ve yazma nüshaları için bkz. Serkis, Yûsuf b. İlyân, *Mu'cemü'l-maḥbû'âti'l-'Arabîyye ve'l-mu'arreb*, (Kahire: Matbaatü Serkis, 1928), 1: 611; Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası*, 63-64.

aksâm-ı seb‘a diye bilinen sahîh, mehmuz, mudââf, misâl, ecvef, nâkıs ve lefif’in tariflerini veriyor.²⁹ Sonra ıstikakla ilgili her kelime, dört neviden ibaret olduğunu belirterek bunların tamamının onsekiz tane olduğunu söylüyor. Bunlara da emsile-i muhtelife dendiğini belirtiyor.³⁰

4- *el-Emsiletü’l-fazliyye*: Birgivî, *el-Emsile* isimli meşhur sarf kitabının sistematüğinde birtakım düzenlemeler yapmak ve muhtevasını genişletmek suretiyle yazdığı bu eseri, oğlu Fazlullah Efendi’nin adına nisbetle, *el-Emsiletü’l-fazliyye* ismini vermiştir. Öğrenimi kolaylaştıran bazı yeni tasarruflarda bulunan müellif, siygaların altlarında tercümelerini de zikretmektedir. Bu risâlede, sarf bâblarının sayısı 41’dir. Bu bâbların emsile-i muhtelifesi, birinci bâbda ayrıntılı, diğer bâblarda kısa, fakat tam olarak kaydedilmiştir. Emsile-i muhtelifenin sayısı ise onyedi olarak verilmiştir.³¹

5- *Şerhu’l-emsileti’l-fazliyye*: Müellifinin belli olmadığına dair yaygın kanaatin aksine Brockelmann’ın bir Vatikan el yazmasına dayanarak Birgivî’ye ait olduğunu söylediği Arapça *el-Emsiletü’l-fazliyye*’nin yine Birgivî tarafından yapılmış şerhidir.³² Eserin inceleme ve edisyon kritiğini içeren bir yüksek lisans çalışması, Gûsamettin Erdoğan tarafından yapılmıştır.³³

6- *Hâşiyetü Şerhi’l-Fazliyye*: Müellifin daha sonra yukarıda adı geçen şerhe birtakım eklemelerde bulunduğu ve çalışmalarını düzenli biçimde geliştirerek derinleştirdiği anlaşılmaktadır. Bu esere ulaşamamıştır.³⁴

B) Nahiv

1- *Ta’lîkat ‘ale’l-Fevâidi’d-diyâiyye*: İbnu’l-Hâcib (646/1248)’in *el-Kâfiye*’sinin şerhi olan Molla Câmî (898/1492)’nin *el-Fevâidü’d-diyâiyye* isimli eserinin bazı ifadelerinin açıklanmasından ibarettir. Yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Dügümlü Baba nr. 446, (100^b -101^b)’dedir.³⁵

²⁹ Muhammed b. Pir Ali Birgivî, *el-Kifâye*, nşr. Abdullah Güzelyazıcı, (İstanbul: 1959), 2-5.

³⁰ Birgivî, *el-Kifâye*, 7-11.

³¹ Arslan, *İmam Birgivî Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, 147-150.

³² Yüksel, “Birgivî”, 6: 193.

³³ Bkz. Gûsamettin Erdoğan, *İmam Birgivî’nin el-Emsiletü’l Fadliyye Şerhi (İnceleme ve edisyon kritik)*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002).

³⁴ Arslan, *İmam Birgivî Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, 150.

³⁵ Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası*, 79.

2- *İmtihânü'l-ezkiyâ*: “Zekileri İmtihan Etmek” anlamındaki *İmtihânü'l-ezkiyâ*, Nahivle ilgili Arapça bir eser olup İbnü'l-Hâcib el-Mısrî'nin (646/1248) *el-Kâfiye*'sinin Kādî Beyzâvî tarafından yapılan *Lübbü'l-elbâb fî 'ilmi'l-i'râb* adlı muhtasarının şerhidir. *İmtihânü'l-ezkiyâ*, özetin özetini niteliğindeki *Lübbü'l-elbâb*'ı açıklamakta, gereken bilgileri ilave etmekte, örnekler vererek konuyu zenginleştirmekte, böylece anlaşılması zor olan bu eserin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Ancak imam Birgivî, eserlerini genelde çekici ve kolay anlaşılır bir üslupla yazdığı halde bu eserin birçok yerinde bu ilkesini bozmuş ve eserin ismine uygun olarak zekâsıyla temayüz etmiş olanları imtihan edercesine derin konulara değinmiş ve bu konuları da anlaşılması zor ibarelerle ifade etmiştir. Hatta medreselerde, belli seviyeye gelmiş ilim talebeleri, *İmtihânü'l-ezkiyâ*'daki bu zor yerleri belirleyerek yeri geldikçe rakiplerine soruyor ve onları susturarak kendilerine üstünlük sağlamaya çalışıyorlardı. *İmtihânü'l-ezkiyâ*'nın o kadar zor ibareleri vardır ki her hoca bu ibareleri çözemiyor ve okutamıyordu. Bu eseri, ancak belli başlı âlimler okutabiliyordu.

Bu eser bir bütün olarak hemen hemen nahvin bütün konularını içermektedir. Kelimenin tanımı ile başlayan eser, fiil ve ismin özelliklerini, irab çeşitlerini, merfuât ve mansubât kısımlarını ihtiva etmekte “nida” konusunu açıklamakla son bulmaktadır.

Eser Târık Muhtâr el-Melîcî tarafından tahkik edilmiştir.³⁶ Eser üzerinde Adalı Şeyh Mustafa'nın *Hâşiyetü Adalı 'ale'l-İmtihân* adlı bir hâşiyesi vardır.³⁷

3- *Ta'likat 'ale'l-İmtihân*: Müellifin kendi eseri olan *İmtihânü'l-ezkiyâ*'ya yazdığı talikattır.³⁸

4- *el-'Avâmil*: Birgivî Mehmed Efendi'nin yazdığı nahiv kitapları arasında en meşhurlardan birisi şüphesiz, nahiv ilmine dair Arapça küçük bir risâle olup *el-'Avâmilü'l-cedîd* adıyla da bilinen *Avamil-i Birgivî*'dir. Cümle yapısını ve kelimelerin cümle içindeki durumlarını inceleyen muhtasar eserin bariz bir özelliği, incelenen kurallara dair zikredilen bütün örneklerin İslam inancının temelleri ve ahlak ilkeleri

³⁶ Bkz. Tarık Muhtar el-Melîcî, *İmtihânü'l-ezkiyâ 'Şerhu Lübbi'l-Elbab li-Muhammed b. Pir Ali el-Birgivi* -Tahkik ve Dirase, (Kahire: 1990).

³⁷ Yüksel, “Birgivi”, 6: 193.

³⁸ Arslan, *İmam Birgivi Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, 152.

doğrultusunda hazırlanmış olmasıdır.³⁹ Bu sayede Birgivî, salt Arapça öğretimini ve teorigi hedeflemeksizin, öğrenciye pratik değeri de olan dini eğitim sunmakta, unutulma ihtimalini en aza indirmektedir. Arap gramerini amil (*etkileyen*), mamul (*etkilenen*) ve irab (*etki*) açısından inceleyen Birgivî'nin güçlü mantık bilgisinin izleri eserde net bir biçimde hissedilmektedir.⁴⁰

el-Curcânî *el-‘Avâmilü’l-mi’e*’sinde eserin adına sadık kalarak 100 amilden söz etmiş olmakla beraber, gerek bu sayıyı bulmak, gerekse âmilleri bu rakamda dondurmak hususunda zorlandığı görülmektedir. Eserde âmiller, lafzî ve mânevî olmak üzere iki ana bölüme ayrıldıktan sonra lafzî âmiller kıyasî ve semâ’î diye ikiye ayrılmış; semâ’îler (on üç nevi halinde) doksan bir, kıyasîler yedi, mânevîler iki olmak üzere toplam 100 âmil sayılmıştır.⁴¹ Birgivî ise bu taksimi altmış âmil, otuz mâmul, on amel (i’rab) şeklinde yaparak sayıyı 100’e tamamlamıştır. Her ne kadar eserin adı *el-‘Avâmil* ise de ihtiva ettiği konular sadece âmillerden ibaret olmayıp mâmuller ve i’râb işaretleri de ayrı ayrı başlıklar halinde ele alınıp incelenmiştir.⁴² Bu iki eserin en belirgin özellikleri, el-Curcânî'nin telif ettiği *el-‘Avâmil*’in son derece veciz ve ihatalı, el-Birgivî'nin eserinin ise daha pratik, tasnifi daha mantıklı ve sade olmasıdır.⁴³

el-‘Avâmil’in medrese kitabı olarak okunması,⁴⁴ üzerinde şerh, tercüme ve irab çalışmalarının yoğunlaşma sebebini de açıklamaktadır.⁴⁵

İlki İstanbul’da (1234) olmak üzere çeşitli yer ve zamanlarda kırk civarında baskısı yapılmıştır. Eser Süleyman b. Ahmed, Zeynîzâde

³⁹ Muhammed b. Pir Ali Birgivî, *‘Avâmil*, 2. Baskı (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1317), 2-13.

⁴⁰ Eserin tanıtımı ve el-Cürcanî'nin *el-Avamil*’i ile mukayesesi için bkz. Ahmed Turan Arslan, “Arap Gramerinde İki "Avamil" Risalesi ve Bunların Mukayesesi”, *İLAM Araştırma Dergisi*, 1/2, (Temmuz-Aralık 1996): 163 vd.

⁴¹ Bkz. ‘Abdulkâhir el-Curcânî, *el-‘Avâmilü’l-mi’e*, Bulak: 1247.

⁴² Birgivî, *‘Avâmil*, 2-13.

⁴³ Muhammed Çetkin, “Bedruddin el-‘Aynî ve “Resâ’ilü’l-fi’e fi şerhi’l-‘Avâmilü’l-mi’e” İsimli Eserinin Değerlendirmesi”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4/1 (Temmuz 2015): 148.

⁴⁴ Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları, İcazetnameler, Islahat Hareketleri*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1983), 112, 171.

⁴⁵ Bu çalışmaların bir listesi için bkz. Arslan, *İmam Birgivî Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, 152-156.

Hüseyin Efendi (*Ta'likü'l-fevâdıl*), Kuşadalı İsmet Ahmed ve Mustafa b. İbrâhim (*Tuhfetü'l-ihvân*) tarafından şerh edilmiş, bu şerhlere de muhtelif hâşiyeler yazılmıştır.⁴⁶

5- *İzhârü'l-esrâr*: Birgivî, daha önce telif ettiği *el- 'Avâmil* adlı nahiv kitabına yaptığı şerhtir. Birgivî bu eserinde, nahvin temel konularını özlü bir şekilde ve kısa sürede öğretmeyi hedeflediğinden genellikle Basra dil mektebinin görüşlerine yer vermiştir. Ancak az da olsa farklı görüşleri belirttiği ve bazı zayıf görüşleri tercih ettiği de olmuştur. *İzhârü'l-esrâr*'da, *'Avâmil*'de sadece adları ve birer örneği verilen konuların tanımları yapılmış, şartları belirtilmiş, açıklamalı örnekleri çoğaltılmış, ayrıca esere bir giriş bölümü eklenmiştir. Örnekler âyetlerden ve güzel sözlerden seçilmiştir. Birgivî eserinde faydalandığı kaynakları zikretmemiştir. Ancak diğer kaynaklarla karşılaştırıldığında Zemahşerî'nin *el-Mufaşşal*'ı, İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si ve İbn Hişâm'ın *Muğni'l-lebîb*'i gibi kitaplardan yararlandığı anlaşılmaktadır.⁴⁷

İzhârü'l-esrâr çok kısa bir giriş ve üç ana bölümden oluşur. Müellif birinci bölümde âmil konusunu işleyerek isim-fiil-harf üçlüsünü tarif etmiş, ardından âmili mantikî delillerle açıkladıktan sonra âmilleri lafzî ve mânevî olmak üzere iki temel kategoriye ayırmıştır. Lafzî âmilleri semâî ve kıyasî; semâî âmilleri ise isimleri etkileyenler ve muzâri fiili etkileyenler şeklinde tasnif etmiştir. İsimleri etkileyen âmilleri de bir ve iki ismi etkileyenler diye gruplandırarak incelemiştir. Her grubu örneklerle açıklayan müellif bu bölümde harf-i cerler, fiile benzeyen edatlar, “leyse”ye benzeyen edatlar, muzâri fiili nasbeden harfler, muzâri fiili cezmedenler olmak üzere kırk dokuz semâî, dokuz kıyasî ve iki mânevî âmil olmak üzere altmış âmili şematik olarak işlemiştir. İkinci bölümde mâmul kavramını açıklamış, ardından bunu aslî ve tâbi kısımlarına ayırarak aslî mâmulleri dokuz merfû, on üç mansub, iki mecrur, bir meczum muzâri fiil olmak üzere dört kısımda izah etmiştir. Birgivî tâbi mâmulleri beş grupta ele alıp mâmul sayısını otuza çıkarmıştır. Üçüncü bölümde ise i'rab konusu i'rabın mahiyeti, yeri, türü ve özelliği itibariyle dörde ayırarak incelemiştir.⁴⁸

⁴⁶ Yüksel, “Birgivî”, 6: 193.

⁴⁷ Hüseyin Elmalı, “İzhârü'l-Esrâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 506.

⁴⁸ Muhammed b. Pir Ali Birgivî, *Açıklamalı Avamil ve İzhar*, çev. Arif Erkan, (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2014), 54-147.

Gerek konuların tasnif edilerek açıklanması ve gerekse bu açıklamalarda illet ve sebeplerin de belirtilerek bir anlamda dilin felsefesinin yapılmış olması *İzhârü'l-esrâr*'ın ilgi görmesine sebep olmuştur.⁴⁹

İzhârü'l-esrâr'ın ilki İstanbul'da (1219) olmak üzere çeşitli yer ve zamanlarda kırkı aşkın baskısı yapılmıştır. Ayrıca birçok şerh ve hâşiyesi vardır. En meşhuru Adalı Şeyh Mustafa'nın hazırladığı, bu sebeple Adalı diye tanınan ve birçok defa basılan *Netâ'icü'l-efkâr* adlı şerhtir.⁵⁰

Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi'nin (1826-1900) telif etmiş olduğu *Miftâhu'l-merâm fî ta'rîfî ahvâli'l-kelime ve'l-kelâm* adlı eser de *İzhâr* üzerine yapılan şerhlerden birisidir.⁵¹

6- *Şerhu Lugati Feriştahoğlu: Firiştahoğlu Lugatı*, Feriştahoğlu lakabıyla tanınan İbn Melek (821/1418) tarafından kaleme alınmış en eski Arapça-Türkçe sözlüklerden birisidir. Manzum olarak yazılmış olan eser yirmi iki kıtadan meydana gelmekte ve büyük bir kısmında Kur'ân-ı Kerîm'de geçen 1528 Arapça kelimenin Türkçe karşılığı verilmektedir.⁵² Esere bir şerh yazan Birgivî Mehmed Efendi, çalışmasının başında şöyle demektedir: “*Ashâbü'l-vidâd ve erbabü'l-ittihâd olan zatlar, zamanının fazılı şeyh Feriştahoğlu'nun telif ettiği bu lügatteki arızaları şerh eden, kinayeleri açıklayan ve bozuk terkipleri düzelten bir şerh yazmamı rica ettiler.*”⁵³

Hayra vesile olacağını düşünerek başladığını belirttiği, 110 varaklı bu kapsamlı çalışmada müellif, Türkçe anlamları verilen Arapça kelimelerin

⁴⁹ Elmalı, “İzhârü'l-Esrâr”, 23: 507.

⁵⁰ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 117; Yüksel, “Birgivî”, 6: 193; Arslan, *İmam Birgivî Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, 165-170; Elmalı, “İzhârü'l-Esrâr”, 23: 507.

⁵¹ Mustafa İsmail Dönmez, “Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi'nin (1826-1900) “Miftâhu'l-merâm fî ta'rîfî ahvâli'l-kelime ve'l-kelâm” Adlı İzhâr Şerhinin Değerlendirilmesi”, *Şarkiyat Mecmuası*, 24 (2014): 56.

⁵² Bkz. Mustafa Baktır, “İbn Melek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 175-176.

⁵³ Muhammed b. Pir Ali Birgivî, *Şerhu Lugati Feriştahoğlu*, Süleymaniye Kütüphanesi, Darulmesnevi, nr. 569, 1b; Huriye Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 113.

cümle örnekleri ve diğer lügatlerden iktibaslar sayesinde tam olarak anlaşılmasını sağlamaya çalışmaktadır.⁵⁴

Günümüze Tesirleri

Birgivî Mehmed Efendi, yaşadığı dönemde hem halk arasında hem de ilim muhitlerinde tanınan ve gerek örnek kişiliği, gerekse nitelikli fikri yapısı ile çevresini etkileyen bir ilim adamıydı. Vefatından sonra da bu etki, halkalar halinde genişleyerek devam etmiş, bir taraftan eserleri, bir taraftan da öğrencileri sayesinde Osmanlı kültür hayatında silinmeyen izler bırakmıştır.

Birgivî Mehmed Efendi'nin ilim tarihimizde kalıcı izler bıraktığı alanlardan birisi de, hiç kuşkusuz Arapça öğretimindeki dehasıdır. Arap olmadığı halde dininin dilini öğrenmek hevesiyle Arapçaya sarılan toplumumuz, hangi yaşta olursa olsun, klasik Arapça eğitimi alırken onun *el-'Avâmil*'i, *İzhârü'l-esrâr*'ı veya *Kifâyetü'l-mübtedî*'si ile tanışmaktadır. Ağır gramer konularını yeni yöntem, sınıflama ve örneklerle öğrenciye hitap eder hale getirmesi, Birgivî Mehmed Efendi'nin dilcilik yönüyle sınırlarımız dışında da tanınmasına yol açmış, sarf ve nahve dair eserleri onlarca defa basılmıştır. Medreselerin Arapça derslerine yön veren bu çalışmalarıyla o, kolay ezberlenen ama zor unutilan, temel konuları itikada ve ahlaka dair ana prensiplerden seçtiği cümle örnekleriyle pekiştiren, keyifli bir dil eğitimi inşa etmiştir. Osmanlı âlimlerinin terceme-i halleri zikredilirken, öğrenim hayatları esnasında gördükleri dersler ve kitaplar arasında Birgivî'nin eserlerini de anmaları, birer tarihi vesika niteliği taşımaktadır.⁵⁵

Sonuç

Bu çalışmada, İslâm âleminde çok tanınmış bir âlimin hayatı, şahsiyeti, Arap Diline ait eserleri ve Arap dilinin öğretimindeki yeri tanıtılmaya çalışıldı.

Birgivî, samimi bir dindar ve medenî cesareti olan bir kimsedir. Şeriatın korunması hususunda mücadele vermiştir. İmam Birgivî, medreselerdeki dersleriyle, camideki vaazlarıyla ve yazdığı eserleriyle, bidatlerin ve haksızlıkların ortadan kaldırılması için çaba harcıyordu.

⁵⁴ Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, 113.

⁵⁵ Örnekler için bkz. M. Hulusi Lekesiz, *Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri*, (Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1997), 252-253.

Birgivî, dinî ilimlerde derin bir kültüre sahipti. Babası müderrislikle meşgul olduğu gibi, kendisi de hayatı boyunca ilim yolunda bulundu. Fıkıh, hadis, tefsir ve Arap grameri hususunda derin bir bilgiye sahiptir.

Birgivî, Arap grameri konusunda genç yaşından itibaren, bu dilin öğretilmesi ile meşgul olmuş ve bu dilin öğrenilmesi ve öğretilmesinin sevap olduğuna inanmış, dolayısıyla bu konuda daha fazla meşgul olmuştur. O, Arap dilinin öğretilmesi hususunda, devrindeki diğer müderris ve müelliflerden farklı bir çalışma içine girerek, öteki müellifler gibi daha önce yazılan eserlere şerh veya haşiye yazmakla meşgul olmamıştır. Birgivî, bu dili insanlara daha kolay ve pratik olarak öğretmenin yollarını aramıştır. Daha önce yazılmış gramer kitaplarını tenkit eden bir bakışla tetkik etmiştir. Arapça sarf ve nahvin temel bilgilerini, pratik ve pedagojik olarak tertip ederek büyük ölçüde başarılı olmuştur. Arap gramerine dair eserlerinin üç yüz yıldan fazla Osmanlı medreselerinde okutulmuş olması ve günümüzde de Arap diliyle meşgul olanların dikkatini çekmiş olması bunun en büyük delilidir.

Birgivî'nin eğitimci bir yönü vardır. Ona göre, dini tam anlamıyla öğrenmek her şeyden önce, onun dilini çok iyi öğrenmekle mümkündür. Bu sebeple Birgivî, kişinin Arapçayı öğrenmesinin, ona dininin temel kaynaklarını öğrenmesine yardımcı olacağı ve kendisini sapkınlığa düşmekten alıkoyacağı düşüncesiyle Arap diline dair eserler yazmaktadır. Bu eserlerin medreselerde rağbet görmesinin en önemli sebebi, Ahmet Turan Arslan'ın⁵⁶ da zaman zaman temas ettiği gibi, zor ve hatta oldukça sıkıcı bir takım gramer konularının, çok mahirane bir üslupla, zamanın insanının zihni yapısına uygun hale getirmesidir. Konuları ve bunların içinde yer alan teferruatı öğrenciye kalıcı bir şekilde verebilmenin bir yolu olarak ortaya koyduğu şekiller, kolay ezberleme ve kalıcı olma vasıflarına sahipti. Buradan da anlaşılacağı gibi Birgivî, yılların verdiği tecrübeyi, etrafındaki insan malzemesi ile gayet güzel bir şekilde senteze tabi tutmuştur. O, öğrencilerini gözlemiş, onların, önceki dâhililerin yazdığı Arapçayı anlamakta çektikleri zorlukları iyi tespit etmiş ve neticede, değerli eserler vücuda getirmiştir.

Birgivî'nin Arap diline dair yazmış olduğu eserlerin bir özelliği de, öğrencilerin bir taraftan Arapça öğrenirken diğer taraftan, inançlarının

⁵⁶ Arslan, *İmam Birgivî Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, 138-181.

sağlam bir zemine oturması düşüncesiyle, verilen her misalde şuur altına Ehl-i Sünnet inancının bir nefhasının üflenmesidir.⁵⁷

Birgivî'nin eserleri, Osmanlı İmparatorluğunun her döneminde ve her yerinde itibar görmüş ve bu sebeple insanlar, eserlerde ortaya konan fikirlerin yaygınlaştırılması ve sürekliliğinin sağlanması gayesiyle onları çoğaltmışlar, yaşadıkları dönemlerde daha iyi anlaşılması için üzerlerinde ciltler dolusu çalışma yapmışlardır.⁵⁸

⁵⁷ Arslan, *İmam Birgivî Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, 180; Lekesiz, *Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri*, 254.

⁵⁸ Bu konudaki bir değerlendirme için Bkz. Lekesiz, *Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri*, 247-249.

KAYNAKÇA

Abdurrahman Fehmi. *Medresetü'l-arab*. Kostantiniyye: 1304.

Arslan, Ahmed Turan. “Arap Gramerinde İki "Avamil" Risalesi ve Bunların Mukayesesi”. *İLAM Araştırma Dergisi* 1/2, (Temmuz-Aralık 1996): 161-176.

Arslan, Ahmed Turan. *İmam Birgivî Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.

Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları, İcazetnameler, Islahat Hareketleri*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1983.

Atsız, Nihal. *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası*. İstanbul: 1966.

Ayni, Mehmed Ali. *Türk Ahlakçıları*. İstanbul: 1993.

Baktır, Mustafa. “İbn Melek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 175-176. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.

Birgivî, Muhammed b. Pir Ali. *Açıklamalı Avamil ve İzhar*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2014.

Birgivî, Muhammed b. Pir Ali. ‘*Avâmil*, 2. Baskı. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1317.

Birgivî, Muhammed b. Pir Ali. *el-Kifâye*. nşr. Abdullah Güzelyazıcı. İstanbul: 1959.

Birgivî, Muhammed b. Pir Ali. *İm‘ânü'l-enzâr*, Dersaâdet: 1331.

Birgivî, Muhammed b. Pir Ali. *İmtihânü'l-ezkiyâ*, Dersaâdet: 1309.

Birgivî, Muhammed b. Pir Ali. *Şerhu Lugati Ferištehoğlu*. Darulmesnevi, 569: 1b. Süleymaniye Kütüphanesi.

el-Cenâbî, Târik Abdu Avn. *İbnu'l-Hâcib en-Nahvî Âsâruhu ve Mezhebuhu*. Bağdat: 1974.

Çetkin, Muhammed. “Bedruddîn el-‘Aynî ve “Resâ’ilu'l-fi’e fî şerhi'l-‘Avâmili'l-mi’e” İsimli Eserinin Değerlendirmesi”. *Bitlis Eren*

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. 4/1 (Temmuz 2015): 127-156.

Dönmez, Mustafa İsmail. “Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi’nin (1826-1900) “Miftâhu’l-merâm fi tâ’rîfî ahvâli’l-kelîmeti ve’l-kelâm” Adlı İzhâr Şerhinin Değerlendirilmesi”. *Şarkiyat Mecmuası* 24 (2014): 55-73.

el-Curcânî, ‘Abdulkâhir. *el-‘Avâmilu’l-mi’e*, Bulak: 1247.

Elmalî, Hüseyin. “İzhârü’l-Esrâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 506-507. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

el-Melîcî, Tarık Muhtar. *İmtihânü’l-ezkiyâ’ Şerhu Lübbi’l-Elbab li-Muhammed b. Pir Ali el-Birgivi* -Tahkik ve Dirase, Kahire: 1990.

Erdoğan, Güsamettin. *İmam Birgivi’nin el-Emsiletü’l Fadliyye Şerhi (İnceleme ve edisyon kritik)*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002.

el-Hadîsî, Hadîce. *Ebû Hayyân en-Nahvî*. Bağdad: 1385/1966.

Hammer, J. Von. *Devlet-i Osmaniye Tarihi*. Trc. Mehmed Atâ. 8 Cilt. İstanbul: 1332.

Hasan Ferhad el-Üskûbî. *el-‘Inâye fî şerhi’l-Kifâye*. Laleli, 3095: 142b-185b. Süleymaniye Kütüphanesi.

Katib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü’z-zunûn*. 2 Cilt, İstanbul: 1972.

Lekesiz, M. Hulusi. *Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri*. Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1997.

Lichtenstâdter, İlse. “Nahiv”. *İslam Ansiklopedisi*. 9: 35-37. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1964.

Martı, Huriye. *Birgivi Mehmed Efendi*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Öztürk, Said. “Kassâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 579-582. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Serkis, Yûsuf b. İlyân. *Mu‘cemü’l-maṭbû‘âti’l-‘Arabiyye ve’l-mu‘arreb*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü Serkis, 1928.

Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 2729, (175b - 177b)

Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, nr. 449 (146b - 148a)

Yüksel, Emrullah. “Birgivî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 191-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

الإمام البركوي لغويا

مصطفى عبد الهادي عبد الستار محمد*

ملخص :

يعد الإمام محمد بن بير علي البركوي (918-926 هـ) من الذين نذروا أنفسهم للدفاع عن القرآن الكريم ولغته العربية الشريفة بما أسهم به في علو صرح العربية ، وذلك من خلال معالجته للكثير من القضايا اللغوية والتي تكشف لنا عن شخصية لغوية كبيرة . ويهدف هذه البحث إلى رصد الظواهر اللغوية الشائعة في مؤلفات البركوي ووصفها وتحليلها وفقا للدراسات اللغوية ، وإبراز شخصية البركوي في هذا المجال . وقد اشتمل هذا البحث على قسمين ، ففي القسم الأول تناولنا جهود البركوي في الدرس الصوتي كحديثه عن مخارج الحروف وصفاتها ، وقضية التفخيم والإمالة في اللغة والقرآن الكريم، فعرض لكثير من أمثلتها كوجوب التفخيم ومنع الإمالة في لام لفظ الجلالة "الله" عند انفتاح ما قبله أو انضمامه ، وكذا الإمالة في الراء المضمومة أو المفتوحة، والإمالة فيما كان علي زنة " فعال" مما آخره حرف راء ، كحضار وسفار ولهجة الحجازيين فيها وموقف التمييزين منها، إلي غير ذلك مما جاء في البحث. ومن هذه القضايا الصوتية أيضا الفك والإدغام، والهمز والتسهيل، والإتباع إلي غير ذلك مما سنعرض له أن شاء الله. أما القسم الثاني فيشتمل على قضايا لغوية مختلفة كاللهجات في المستوى النحوي والصرفي ، والاستشهاد، ومسألة الضروري والشاذ في كلام العرب إلي غير ذلك من قضايا لغوية سنعرض لها .

الكلمات المفتاحية: اللغة / اللهجات / الدرس الصوتي / الاستشهاد / الضروري والشاذ

* Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
mostafaabdelhady2000@gmail.com

Imam Birgivî as a Linguistic Scholar

Dr. Mostafa Abdelhady Abdelsatar Mohamad

Abstract

Imam Muhammad b. Pir Ali al-Birgivi (926-918 AH) is one of those who dedicated themselves to defending the Holy Quran and its Arabic language, including its contribution to the high level of Arabic literature, through its treatment of many linguistic issues related to the vocal, morphological, grammatical and semantic phenomena that reveal to us about his great linguistic character.

The aim of this research is to monitor, describe and analyze the common linguistic phenomena in the works of al-Birgivi according to linguistic studies, and to highlight the character of al-Birgivi in this field.

This paper consists of two parts. The first part deals with the efforts of the narrator in the audio lesson, such as his talk about the exit points and characteristics of the characters, and the issue of exaggeration and tilting in the language and the Holy Quran. He presented many examples such as exaggeration and prevent tilting in the word "Allah" when opening it before or his joining, as well as the tilt in the closed or open, and the tilt in what was the weight of "effective" and the other character, such as the presence and travel and the tone of the Hijazis and the position of the Tamimis, including other examples mentioned in the research. Among these issues are also vocal jaw and drowning, and hymns and facilitation, and also other than we will show in the paper God willing.

The second section includes different linguistic issues, such as dialects in the grammatical level, citation, the question of necessity and oddity in the words of the Arabs, and other linguistic issues that we will present.

Keywords: Language / dialects / voice lesson / citation / necessary and abnormal

المقدمة

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً، والصلاة والسلام على خير من نطق بالضاد.. وبعد

فإن قضية الاشتغال بالعربية في مختلف فروعها وأدائها من القضايا المهمة التي شغلت أذهان علمائنا القدامى منذ بدايات بزوغ الفكر اللغوي عند العرب على يد صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين، ومن واکب بعضهم أو جاء بعدهم من العلماء العرب والعجم على حد سواء، وذلك لارتباطها ارتباطاً وثيقاً بالقرآن الكريم ودراساته ذلك الكتاب العربي المبين المعجز لأرباب الفصاحة والبيان، فهو الذي نفت في روعهم بذور الفكر والتأمل والبحث، وحرصهم على الدفاع عن لغته العربية المختصة بهذا الشرف القرآني العظيم، فهبوا للمحافظة عليها وصونها من كل دخيل يعكر صفوها كل في مجاله العلمي الذي برع فيه، فهذا يجمع ألفاظها ويوضح غريبها، وهذا يضع من الحدود والضوابط ما يصون لسان الناطقين بها، وهذا يحاول إمطة اللثام عن كنوزها وأسرارها فتجشموا للوصول إلي هدفهم الصعاب، وبذلوا في سبيل ذلك كل غال ونفيس حتي وصلوا إلي غايتهم، ولقد كان من هؤلاء الذين نذروا أنفسهم للدفاع عن القرآن الكريم ولغته العربية الشريفة الإمام محمد بن بير علي البركوي (918-926 هـ) بما أسهم به في علو صرح العربية، وبما دود به المكتبة العربية الإسلامية من مؤلفات شتى كشفت لنا عن عقلية علمية فذة في مجال الدراسات العربية والإسلامية، وفي هذا البحث سوف نسلط الضوء على جانب مهم من شخصية البركوي العلمية، وهو الجانب اللغوي في آثار البركوي ومؤلفاته التي لا شك تعد سمة بارزة يلحظها كل من يطلع على مصنفات هذا العالم الجليل، فجاء عنوان البحث "الإمام البركوي لغوياً"، وقد اشتمل على مقدمة وتمهيد وقسمين وخاتمة.

تمهيد:

التعريف بالبركوي " اسمه ومولده وحياته وشيوخه وتلاميذه ومؤلفاته "

هو : الإمام الفقيه اللغوي الصوفي الواعظ المفسر المحدث " محمد بن بير علي بن إسكندر " الرومي نسباً الحنفي مذهباً، تعددت ألقابه، فلقب بـ" تقي الدين، ومحي الدين، وزين الدين، واشتهر بلقب "البركوي" لتدريسه في مدرسة بقصبة "بركي" فنسب إليها، ويقال في هذه النسبة : "بِرْكِي، وبِرْكِي، وبِرْكُوِي"¹

¹ انظر في ذلك: الأعلام لخبر الدين بن محمود بن محمد الزركلي الدمشقي (المتوفى: 1396 هـ) 61/6 الناشر: دار العلم للملايين الطبعة: الخامسة عشر - أيار / مايو 2002 ومعجم المؤلفين عمر رضا كحالة 123/9، ومعجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر» لعادل نويهض 2/ 506 .
1409 هـ - 1988 م، وسلم الوصول إلى طبقات الفحول لمصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني المعروف بـ «كاتب جلبي» وبـ «حاجي خليفة»/ 245 . وانظر أيضاً:

Mehmet Özkan, XVI. Yüzyıl Osmanlı Âlimi ve Fakihî Muhammed Birgivi'nin Fıkhi Meselelere Yaklaşımı, (Bursa: Emin Yayınları, 2016); Mehmet Özkan, "Osmanlıca Metinlerde İslam Hukuku Motifleri: Fetâvâ-yı Birgivi Örneği", Balıkesir Üniversitesi

وقد كانت نشأته العلمية الأولى في رعاية أبيه وكفنه إذ كان أبوه مشتغلا بالعلم فضلا عن كونه من أصحاب الزوايا ، فأكسب الابن حب طلب العلم والاشتغال به والسعي في تحصيله والتلمذة علي علماء عصره، وقد كان من الأمور المهمة التي أثرت في مسيرة الشيخ العلمية أن حصل بينه وبين المولي "عطاء الله" أفندي معلم السلطان سليم الثاني محبة ومودة شديدة، فبني عطاء الله له مدرسة في قسبة (بركي) وفوض إليه التدريس فيها، فكان الشيخ يدرس فيها تارة ، ويعظ الناس تارة أخرى فذاع خبره في الأفاق وقصده طلاب العلم والمريدون من كل البقاع، فانتفع الناس بعلمه ودرسه. وكان الإمام البركوي عالما بالعربية وآدابها فقيها محدثا داعيا المسلمين إلي اتباع الكتاب والسنة والتمسك بالعقيدة الصحيحة ونبذ البدع والخرافات ذا شخصية قوية مؤثرة بها فاق أقرانه من علماء عصره، كما كان شجاعا في الحق لا يهاب أحدا ولا يخشي في الله لومة لائم ،دخل مجلس الوزير محمد باشافي إستانبول وكلمه في قمع الظلمة ودفع المظالم ،كما حارب البدع السائدة في أهل زمانه وجاب البلاد للدعوة والإصلاح وعلاج المشاكل التي كانت تواجه المجتمع ، وفي أواخر عمره انتقل إلي إستانبول، وظل الإمام البركوي - رحمه الله - علي ما نذر نفسه له، من الدعوة والتدريس والتأليف والإرشاد والإصلاح في شتي الاتجاهات الدينية والاجتماعية والسياسية إلي أن توفي في سنة 981 هـ².

القسم الأول الدرس الصوتي عند البركوي:

عرض البركوي في مؤلفاته لكثير من القضايا الصوتية ،ففي مخارج الحروف ذهب البركوي إلي أنها ستة عشر مخرجا نص عليه البركوي ناسبا كل حرف إلي مخرجه للحلق منها ثلاثة مخارج وللفم الباقي، وهو بهذا الصنيع أخذ برأي سيبويه وأكثر النحاة، وخالفهم الجرمي والفراء ومن تابعهما فللحروف أربعة عشر مخرجا ثلاثة للحلق والباقي للهم ،وذلك لأنهما جعلتا اللام والنون والراء من مخرج واحد وجعلها سيبويه ثلاثة مخارج متقاربة³.

İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1/1 (Haziran 2015); Mehmet Özkan, "The Jurisprudential Studies Of Birgîwî And Some Of His Views On Legal Theory", *JIRS Journal Of Intercultural And Religious Studies*, Number, 8, (June 2015), (Istanbul: 2016); Ahmet Ali Çanakcı, "Bir Eğitimci Olarak İmam Birgîvî", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgîvî Uluslararası Sempozyum Bildiri Özet Kitabı/Elektronik Kitap*, ed. Mehmet Bayyigit v.dğr. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları/Tasavvuf-1, 2018), 63, erişim: 15 Kasım 2018, <http://Birgivisempozyumu.balikesir.edu.tr/index.php/2018/10/21/sempozyum-bildiri-ozet-kitabi/>.

² انظر في ذلك: هدية العارفين 2/252، والأعلام للزركلي 6/61، ومعجم المطبوعات العربية والمعربة ليويسف سركيس 2/ 611 ، ومعجم المؤلفين عمر رضا كحالة 9/123 ومعجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر» لعادل نويهض 2/506، وقسم التحقيق علي كتاب الطريقة المحمدية للبركوي / 18، وما بعده، تحقيق محمد رحمة الله الندوي، وقسم التحقيق علي رسالة في أمثلة التصريف للبركوي / 333، تحقيق د ياسر محمد الحروب، وقسم التحقيق علي كتاب إظهار الأسرار في النحو للبركوي / 10، تحقيق أنو بن أبي بكر الدغستاني.

³ الرعاية لمكي/116، وانظر الكتاب لسبويه/ 4/433، وسر صناعة الإعراب لابن جني/1/47، والتمهيد لابن الجزري/113

وقد عد البركوي الألف مخرجها من مخرج الهمزة والهاء من أول الحلق ، أو علي حد قوله من الجوف علي مذهب الخليل بن أحمد، فهي عنده أدخل حروف الحلق إلي الجوف، وعلّة جعلها من الجوف أن الألف حرف يهوي في الفم حتي ينقطع مخرجه في الحلق فنسب في المخرج إلي الحلق لأنه آخر خروجه⁴. ومن الملاحظات المهمة عند البركوي أن حرفين فأكثر لا يجتمعان علي حيز واحد وإن كانا من مخرج واحد، فأقصى الحلق علي الترتيب عنده همز فهاء فألف، ووسطه عين فحاء، وأدناه غين فحاء⁵ ومخارج الحروف عند البركوي تشتمل علي أربعة أقسام عامة كل قسم يندرج تحته مجموعة من المخارج، وهي الحلق واللسان والشفة والخياشيم، وهو بهذا لا يبتعد عن مذهب الأئمة من اللغويين والنحاة، كالخليل وسيبويه وابن جني . أما صفات الحروف عنده فهي تنقسم إلي صفات لازمة لها ضد، وهي الجهر وضده الهمس، والشدة ويقابلها الرخاوة والإطباق ويقابلها الانفتاح، وصفات لازمة لا ضد لها وهي: القلقة والصفير والغنة والتكرار والنقشي والاستطالة . أما القسم الثاني فصاته عارضة غير لازمة كالتهخيم والأدغام والإخفاء والإظهار .

وقد وقف البركوي⁶ علي تعريف كل صفة من هذه الصفات، وتعريفه لها لا يخرج عن فهم العلماء القدامي وتعريفهم لها.

ومن الظواهر الصوتية التي عرض لها البركوي ظاهرة الإمالة والتهخيم، ومعني الإمالة أن تميل الفتحة نحو الكسرة وتميل الألف نحو الياء، ومعني الإمالة في الألف أن تنحوي بها نحو الياء ولا تقدر علي ذلك حتي تنحو بالفتحة نحو الكسرة ، فإذا قلت :في دارهم فأملت الألف لأجل كسرة الراء أملت فتحة الدال لأجل إمالة الألف⁷. وضد الإمالة الفتح أو التهخيم كما قال البركوي وغيره الذي هو عبارة عن فتح الفم بلفظ الحرف الذي بعد الألف، والأصل في الكلام الفتح ،والإمالة فرع عنه تدخل في بعض لهجات العرب ، إذ يجوز تهخيم كل ممال ولا يجوز إمالة كل مفخم، وهما لغتان فصيحتان نطقت بهما العرب ونزل القرآن الكريم بهما فألّفت لغة أهل الحجاز والألمة لغة عامة أهل نجد من تميم وقيس وأسد⁸.

ومن هذه الظاهرة عند البركوي ما أورده في لام لفظ الجلالة "الله" حيث ذهب إلي أن التهخيم في لامة لازم عند انفتاح ما قبلها أو انضمامه⁹،

كقوله تعالى: "شهد الله" وقوله: "محمد رسول الله" فهذا شرط التهخيم لعدم وجود الموجب للإمالة أعني الكسر قبل اللام ، وتهخيم اللام بعد الفتح والضم يكون بتغليظ اللام وإسمانها، وعلّة التهخيم التنبيه علي شرف المسمي به وجلاله، وللتفرقة بينه وبين سائر اللامات¹⁰.

⁴ الرعاية لمكي/50، وقارن بدر البيتيم في التجويد للبركوي/192، ومقدمة كتاب العين للخليل بن أحمد/1/57

⁵ در البيتيم في التجويد للبركوي/ 192

⁶ السابق/ 194 وما بعدها

⁷ الرعاية لمكي/ 44، وانظر أسرار العربية لابن أنباري/ 15 والمقتضب للمبرد/3/42، والأصول في النحو لابن السراج/2/160

⁸ الإتيان للسبزي/ 1/93، والنشر لابن الجزري/2/30 والكشف لمكي/1/168 ، وإبراز المعاني لأبي شامة الدمشقي/204

⁹ در البيتيم للبركوي/195.

¹⁰ إبراز المعاني لأبي شامة /265، وانظر الموضح للقرطبي/18، وإتحاف فضلاء البشر للبنا الدمياطي/1/132

وفي موضع آخر يكشف لنا البركوي عن الإمالة فيما كان علي زنة "فَعَالٍ" علما علي مؤنث، وذلك عند حديثه عن لهجة تميم وأهل الحجاز، وموقف التميميين مما كان آخره راء علي هذا الوزن، كحضار. يقول البركوي: "ما كان علما للأعيان المؤنثة يعرب في لغة تميم كحذام وقطام إلا ما آخره راء فإن أكثرهم يوافقون الحجازيين في بنائه كحضار" وكشف البركوي عن السر في موافقة تميم لأهل الحجاز من أن لغتهم الإمالة فهي أصل في لسانهم، أو علي حد قوله "لأنهم أحرص للإمالة لا سيما في ذات الراء والمصحح لها الكسر فالتزموها"¹¹. ونفهم من قول البركوي هذا أن لهجة أهل الحجاز فيما عدل من الأعلام كحذام وقطام البناء علي الكسر مطلقا، وأما بنو تميم فيجعلونه كاسم لا ينصرف يعاملونه معاملة الاسم الممنوع من الصرف، فيقولون: هذه حذام، ورأيت حذام، ومررت بحذام، فإن كان آخره راء مثل وبار وحضار فإنهم يوافقون أهل الحجاز في بنائه علي الكسر طلبا للخفة إذا كان من شأنهم مع وجود الراء المكسورة لأنها تصوير بمنزلة حرفين مكسورين مما تحسن معه الإمالة¹². ومن الظواهر الصوتية أيضا عند البركوي ظاهرة الإدغام، وهو: اللفظ بحرفين حرف كالثاني مشددا¹³ وهو لون من ألوان التأثير يحدث حين تتجاوز الأصوات بسبب التماثل بينها أو التجانس أو التقارب بغرض تحقيق الانسجام الصوتي بين حروف الكلمة توفيراً للمجهود العضلي أثناء عملية النطق، وقد تناولها البركوي في أكثر من موضع فقد صرح بأن الإدغام لازم إذا لم يكن مانع نحو ألف الإلحاق والالتباس، كقردد وجدد وقول¹⁴ وفي بيان أصل فم ذكر أن أصله فوه بدليل أفواه حذفت الهاء نسيا ثم قلبت الواو ميما وجوبا في حال الأفراد وقليلًا مع الياء، والأكثر بقاؤها وإدغامها في الياء، ولذا قال: وفيَّ بالإدغام أكثر استعمالاً¹⁵.

وفي موضع آخر يصرح البركوي بأن الألف تثبت إن كانت في آخر المضاف إلي الياء، وقبيلة هذيل تقلب الألف ياء وتدغم إلا الف التثنية فتثبته وتدغم الياء والواو بعد قلبها ياء فيها¹⁶.

وبعد فقد صرح الشيخ بأن بحث الإدغام ليس من مسائل الصرف، وذكر فيه من باب الاستطراد، فقال: "وأما بحثهم عن إدغام آخر أحد اللفظين في أول الآخر المماثل والمجانس له وأمثاله فعلي سبيل الاستطراد وتكثير الفائدة"¹⁷.

ومن الظواهر الصوتية عند البركوي الإبدال، وهو ينقسم قسمين : الأول: إبدال بين الصوتات (الحروف)، الثاني: إبدال بين الصوتات (الحركات):

وهو تقسيم مبني علي أساس صوتي سمعي إدراكي، فالصوامت أي الحروف عند علماء اللغة، كالباء والتاء والثاء منها ماهو مجهور ومهموس، ومنها ما هو شديد ورخو، والصوامت أي

¹¹ شرح لب اللباب للبركوي/307، وانظر إظهار الأسرار للبركوي/132.

¹² شرح اللمع لأبي زكريا التبريزي/ 307 والكتاب لسبويه/4/136، والصاحح للجوهري/ر ق ش، ولسان العرب لابن منظور/ر ق ش

¹³ النشر لابن الجزري/274/1، وانظر الإتقان للسيوطي/95/1، وارتشاف الضرب لأبي حيان/163/1، وشرح المفصل لابن يعيش/10/121

¹⁴ إمعان الأنظار شرح المقصود للبركوي/193

¹⁵ شرح لب اللباب للبركوي/93

¹⁶ السابق/251

¹⁷ أمثلة التصريف للبركوي/339

الصائتة بمعنى المصوتة، وهي الحركات، الفتحة والضمة والكسرة وما تولد منها أعني الف المد وواو المد وياء المد، والتي تمتاز بأنها أكثر وضوحا في السمع من الصوامت¹⁸.

والصامت هو: ذلك الصوت المجهور أو المهموس الذي يحدث في نطقه أن يعترض مجري الهواء اعتراضا كاملا كما في حالة الباء أو اعتراضا جزئيا من شأنه أن يمنع الهواء من أن ينطلق من الفم دون احتكاك مسموع كما في حالة التاء والفاء مثلا¹⁹. والصائت هو: ذلك الصوت المجهور (أي الذي تهتز معه الأوتار الصوتية) والذي يحدث أثناء النطق به أن يمر الهواء حرا طليقا خلال الحلق والفم دون أن يقف في طريقه أي عائق أو حائل ودون أن يضيق مجري الهواء ضيقا من شأنه أن يحدث احتكاكا مسموعا²⁰.

وبناء عليه فإننا سوف نقسم الألفاظ التي ورد فيها الإبدال عند اللامام البركوي إلي إبدال في الصوامت وإبدال في الصوائت، فمما ورد عند الإمام البركوي مما تحقق فيه الإبدال في الحروف الإبدال بين الواو والميم، إذ هما مما بين الشفتين، ويشتركان في بعض الصفات، فهما مجهوران مستقلان منفتحان مرققان²¹، وقد سوغت هذه العلاقة الصوتية وقوع الإبدال بينهما يقول الإمام البركوي: "فمي: أصله فوه بدليل أفواه، حذفت الهاء نسيا ثم قلبت الواو ميمًا في حال الإفراد وقليلًا مع الياء"²² فالأصل فيه علي نحو ما ذهب إليه البركوي "فوه" حذفت الهاء منه بلا سبب أو نسيا علي حد قوله تخفيفا كحذفها في سنة، فصارت التقدير "فو" فلما بقي الاسم علي حرفين الثاني منهما حرف لين كرها حذفه للتونين فيجحفوا به فأبدلوا من الواو حرفا مشاكلا لها قريبا منها وهو الميم، ولأنهما شفهيان، وفي الميم هوي في الفم يضارع امتداد الواو²³ والدليل علي أصالة الهاء فيه تصغيره، قالوا "فُوِيه" فاثبتوا الهاء وجمعه علي أفواه فردوه إلي أصله، وفي معاجم اللغة واللفظ من الصحاح: الفم أصله فوه، نقصت منه الهاء فلم تحتل الواو الاعراب لسكونها، فعوض منها الميم. فإذا صغرَتْ أو جمعت رددته إلي أصله وقلت فُوِيه وأفواه، ولا يقال أقماء²⁴.

كما عرج البركوي علي الإبدال بين الواو والتاء في قولهم: تراث وتكلان، وذلك عند وقوفه علي إطلاق المصنف لفظ التاء في حد التعريف ولم يقيد بتأنيث أو بعدم الأصالة أو بأن يكون آخر. يقول الشيخ: "وإن أريد بالتاء ما يصير هاء في الوقف يخرج نحو: صافات... وإن أريد المطلق فلا بد من التقيد بعدم الأصالة وإن لم يقيد بالآخر دخل نحو: تراث وتكلان..."²⁵ وأصلهما وراث، ووكلان فأبدلوا الواو تاء، والتراث: ما يخلفه الرجل لورثته، والتوكل: إظهار العجز والاعتماد علي غيرك، والاسم: التكلان²⁶، والذي سوغ هذا اللون من الإبدال أن التاء قريبة من

¹⁸ مقدمة في أصوات اللغة العربية د عبد الفتاح البركاوي/ 92

¹⁹ علم اللغة مقدمة للقرائ العربي د/ محمود السعران/ 48، وانظر مقدمة في أصوات اللغة العربية د. البركاوي/ 92..

²⁰ مقدمة في أصوات اللغة العربية د/ البركاوي/ 65، وانظر علم اللغة العام الأصوات د. كمال بشر/ 73

²¹ الكتاب لسببويه 433/4 وسر صناعة الإعراب لابن جني 47، 48/1 والصوت اللغوي د. عبد المنعم النجار/ 325

²² شرح لب الباب للإمام البركوي/ 93

²³ سر صناعة الإعراب لابن جني 414/1، وانظر فقه اللغة المقارن د. إبراهيم السامرائي/ 135

²⁴ الصحاح للجوهري ف/ وه، وانظر جمهرة اللغة لابن دريد 1308/3 ولسان العرب ف/ وه والمصباح المنير ف/ وه

²⁵ شرح الباب للبركوي/ 332 وارجع

²⁶ لسان العرب لابن منظور/ "ورث"، "وك ل"، وانظر الصحاح للجوهري/ "ورث"، "وك ل"

الواو في المخرج، لأنها من أصول الثنايا والواو من الشفتين، والتاء حرف جلد قوي لا يتغير حاله كتغير الواو بالبدل، كما أن فيه همس والهمس مناسب للين الواو²⁷.

وتم نوع من الإبدال في اللغة عرف بالإبدال الملقب وهو نوع من الإبدال الخاص اشتهرت به بعض القبائل العربية، كالعننة في تميم، والفحفة في هذيل، ونظرا لكونها لهجات اختصت بها بعض قبائل العرب وليست سائدة عند جميعهم فلم تشتهر في العربية الفصحى بل إن من اللغويين من وصفها بأنها من "مستبشع اللغات أو من مستقيح الألفاظ"²⁸ ووضعوا ألقابا خاصة بها تميزا لها عن غيرها، كالعننة والفحفة والكشكشة والكسكة إلى غير ذلك، ولم يفت الإمام البركوي النص علي بعض هذه اللهجات وبيان ما حدث فيها كظاهرتي الكشكشة والكسكة في لسان بعض العرب. يقول البركوي: "الكسكة والكشكشة: سين مهملة، وشين معجمة ساكنتان تلحق كاف المؤنثة وقفا حفظا لحركتها، حتي لا يلتبس بكاف المذكر، نحو: أكرمتكس ومررت بكش"²⁹.

وهنا يلقي البركوي الضوء علي جانب مهم في هذه الظاهرة يتعلق بكيفية نطق الكاف المؤنثة، ويكشف عن الغرض الذي حملهم علي ذلك، فمن العرب من يلحق الشين أو السين بكاف ضمير المؤنث، فيقولون: إنكش ورأيتكش وأكرمتكش، والذي حملهم علي ذلك حرصهم علي بيان الفرق بين المذكر والمؤنث لئلا يقع اللبس بينهما في حالة الوقف علي الكاف، بيد أن البركوي وإن كان قد نص علي جانب الإلحاق هنا إلا أنه أغفل جانب الإبدال هي هذه الظاهرة، إذ من العرب من يبدل كاف المؤنث شيئا أو سينا، فالكشكشة هي: إبدال كاف ضمير المؤنث شيئا، أو إلحاقها بالكاف فيقولون: عليش في عليك، ورأيتش في رأيتك، كما يقولون: رأيتكش فيلحقون الشين بالكاف، ومثلها الكسكة، فهي إبدال كاف ضمير المؤنث سينا يقولون: أبوس في أبوك، وأمس في أمك، وبعضهم يلحق سينا بعد الكاف فيقولون: أعطيتكس وأكرمتكس، وقد نطقت بذلك بعض قبائل العرب كتميم وربيعه وبكر وأسد.

والمشهور في هذا الإبدال أنه في حالة الوقف للعلة التي ذكرها البركوي إلا أن منهم من يثبت الشين في حالة الوصل خلال الكلام كأنه أجراه مجري الوقف إذ كانت العلة في الإبدال هي هي من حرصهم الشديد علي الفصل بين التذكير والتأنيث حتي مع انتفاء العلة الموجبة للإبدال أعني الوقف، وعلي هذا الوجه جاء قول الشاعر:

سوي أن عظم الساق منش دقيق

أي فعيناك عيناها وجيدك جيدها.. سوي أن عظم الساق منك دقيق، فأبدل في الوصل كما تري³⁰

ومن صور الإبدال الحركي بين الصوائت ما أورده البركوي في التعاقب بين الكسر والضم، والفتح والكسر. يقول: "سوي: بالقصر وبكسر السين وضمها، وسواء بالمد مع فتح السين

²⁷ سر صناعة الإعراب لابن جني 1/ 148، وشرح المفصل لابن يعش 10/ 37.

²⁸ المزهر للسيوطي 1/ 221، والصاحبي لابن فارس 35/ 35.

²⁹ شرح اللباب للبركوي 467.

³⁰ انظر في ذلك: الكتاب لسيبويه 1/ 199، والمزهر للسيوطي 1/ 221، ومميزات لغات العرب لحفني ناصف 14/

وكسرها³¹، ويتفق في ذلك مع غيره من اللغويين فسوى بالقصر والكسر: مثل سَوَاءٌ، بِالْفَتْحِ وَالْمَدِّ، كَالْقَلَا وَالْقَلَاءِ، وَسَوَىَّ وَسَوَىَّ فِي مَعْنَى غَيْرٍ، فَعَنْ أَبِي عُبَيْدٍ: سَوَى الشَّيْءِ بِالضَّمِّ وَالْكَسْرِ: غَيْرُهُ، كَقَوْلِكَ رَأَيْتُ سَوَاكَ وَسَوَاكَ وَسَوَاءً، مَمْدُودٌ، بِمَعْنَى وَسَطَ حَكَاهُ الْأَصْمَعِيُّ عَنْ عِيسَى بْنِ عُمَرَ: انْقَطَعَ سَوَائِي أَيْ وَسَطِي، وَقَالَ: وَسَوَىَّ وَسَوَىَّ بِمَعْنَى غَيْرِ كَقَوْلِكَ سَوَاءً، وَذَهَبَ الْأَخْفَشُ إِلَى أَنَّ سَوَىَّ إِذَا كَانَ بِمَعْنَى غَيْرٍ أَوْ بِمَعْنَى الْعَدْلِ فِيهِ ثَلَاثُ لَغَاتٍ: إِنَّ ضَمَمَتِ السِّينَ أَوْ كَسَرَتْ قَصُرَتْ فِيهِمَا جَمِيعًا، وَإِنْ فَتَحَتْ مَدَّدَتْ، تَقُولُ مَكَانَ سَوَىَّ وَسَوَىَّ وَسَوَاءً أَيْ عَدْلٌ وَسَوَىَّ فِيهِمَا بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ، وَذَكَرَ الْفَرَّاءُ أَنَّ أَكْثَرَ كَلَامِ الْعَرَبِ بِالْفَتْحِ إِذَا كَانَ فِي مَعْنَى تَصْفٍ وَعَدْلٍ فَتَحُوهُ وَمَدُّوهُ، وَالْكَسْرُ وَالضَّمُّ مَعَ الْقَصْرِ عَرَبِيَّانِ، وَقَدْ فُرِئَ بِهِمَا يَقُولُ أَبُو حَيَّانَ: "و (سوى) بكسر السين وضمها مقصورتين، وبفتح السين وكسرها ممدودتين، ويستثنى بها في الاتصال والانقطاع، وكونها ظرفًا كالمجمع عليه إلا ما ذهب إليه الزجاجي أنها اسم لا ظرف، وتابعه ابن مالك فزعم أنها بمعنى غير"³².

ولفظ "كَيْتٌ وَذَيْتٌ" مما ورد بالفتح والكسر، تقول العرب: كَانَ مِنَ الْأَمْرِ كَيْتٌ وَكَذَيْتٌ، وَإِنْ شَبَّتْ كَسَرَتْ التَّاءَ، وَهِيَ كِنَايَةٌ عَنِ الْقِصَّةِ أَوِ الْأُحْدُوثِ؛ حَكَاهَا سِيبَوَيْهِ. قَالَ الْخَلِيلُ بْنُ أَحْمَدَ هَذِهِ التَّاءُ فِي الْأَصْلِ هَاءٌ، مِثْلُ ذَيْتٌ وَذَيْتٌ، وَأَصْلُهَا كَيْهٌ وَذَيْهٌ، بِالتَّشْدِيدِ، فَصَارَتْ تَاءً فِي الْوَصْلِ³³. وَقَدْ عَرَجَ الْبِرْكُويُّ عَلَى هَذَيْنِ اللَّفْظَيْنِ فِي بَابِ الْكِنَايَاتِ. قَالَ: "كَيْتٌ بِحَرَكَاتِ التَّاءِ، وَلَا يَسْتَعْمَلَانِ إِلَّا مُكَرَّرِينَ بِوَاوِ الْعَطْفِ لِلْقِصَّةِ، أَيْ لِلْكَنَايَةِ عَنِ الْقِصَّةِ نَحْوُ: قَالَ كَيْتٌ وَكَيْتٌ، وَكَانَ مِنَ الْأَمْرِ ذَيْتٌ وَذَيْتٌ"³⁴.

و"قط وعوض" عرج البركوي على الإبدال فيهما وكشف عن أن ذلك يرجع إلى اختلاف اللهجات الواردة عن العرب فيهما. يقول الشيخ: "وقط يفتح القاف وضم الطاء المشددة في أشهر اللغات للوقت الماضي، وعوض يفتح العين وضم الضاد في المشهور للزمان المستقبل المنفيين فعملهما كلاهما بمعنى أبداً³⁵، ولفظ عوض يبنى على الحركات الثلاث بمعنى الدهر - معرفة - علم بغير تنوين، والنصب أكثر وأفشى، وقال الأزهري: تفتح وتضم، ولم يذكر الحركة الثالثة. وحكي عن الكسائي عوض - بضم الضاد غير منون - الدهر، قال الجوهري: عوض معناه الأبد وهو للمستقبل من الزمان كما أن قط للماضي من الزمان لأنك تقول عوض لا أفارقك، تريد لا أفارقك أبداً، كما تقول قط ما فارقتك، ولا يجوز أن تقول عوض ما فارقتك كما لا يجوز أن تقول قط ما فارقك. قال ابن كيسان: قط، وعوض حرفان مبنيان على الضم، قط لما مضى من الزمان وعوض لما يستقبل، تقول: ما رأيته قط يا فتى، ولا أكلّمك عوض يا فتى³⁶، وقال ابن سيده: ما رأيته قط وقُطُّ وقُطٌّ، مَرْفُوعَةٌ خَفِيفَةٌ مَحْدُوفَةٌ مِنْهَا، إِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى الدَّهْرِ فَفِيهَا ثَلَاثُ لَغَاتٍ وَإِذَا كَانَتْ فِي مَعْنَى حَسَبٍ فَهِيَ مَفْتُوحَةٌ الْقَافِ سَاكِنَةٌ الطَّاءِ"³⁷.

³¹ شرح اللباب للبركوي / 226

³² ارتشاف الضرب لأبي حيان 3/ 1546، وانظر القراءة في الحجة في القراءات السبع لابن خالويه/ 241

³³ لسان العرب/ ك ي ت والعين للخليل بن أحمد/ ك ي ت وانظر تهذيب اللغة للأزهري /ك ي ت

³⁴ شرح اللباب للبركوي / 314

³⁵ شرح اللباب للبركوي / 325

³⁶ المحكم لابن سيده /ع و ض و لسان العرب /ع و ض، وانظر الصحاح للجوهري /ع و ض

³⁷ المحكم لابن سيده/ق ط، وانظر لسان العرب /ق ط

وهذا التعاقب الذي نراه بين الحركات لا يخرج عن كونه لهجات نطقت بها قبائل العرب، فهذه تميل إلى الفتح وأخرى تميل إلى الكسر أو الضم بهدف تخفيف اللفظ، وتحقيق الانسجام الصوتي بين أحرف الكلمة³⁸، والتخفيف أو التناسب بين أصوات الكلمة لا يتحقق بالتعاقب بين الحركات فحسب بل أحيانا يلجأ بعض العرب إلى تسكين المتحرك رغبة منها في تخفيف اللفظ كما هو واضح عند الإمام البركوي الذي نص على ذلك في لفظ عشرة بقوله: "وتميم تكسر شينها تحرزا من توالي الفتح مع ثقل التركيب، والحجازيون يسكنونها لأن الأصل المحذور توالي الحركات"³⁹ وفي تركيب "ثمانية عشرة" جوز فتح الياء من ثمانى والسكون لثقل المركب كمعدي كرب، والحذف مع بقاء الكسرة الدالة عليه لزيادة التخفيف⁴⁰.

ومن الظواهر الصوتية عند البركوي ظاهرة الهمز والتسهيل، وهي من الظواهر اللغوية المهمة التي حظيت بقسط كبير من اهتمام علماء اللغة قديما وحديثا علي السواء لأن حرف الهمزة كان يشكل بالنسبة لهم مشكلة من أعقد مشكلات الأصوات العربية، ويرجع ذلك إلى الاختلاف في ماهيته وفي علاقاته، أعني تصور القدماء لطريقة إنتاجه وعلاقته بغيره من حروف المد واللين ونظرة الدراسات الصوتية الحديثة إلى هذين الأمرين⁴¹، فمن ذلك عند البركوي ما أورده في أصل لفظ "أل" في اللغة قال: "أصل آل أول بدليل أويل، قلبت واوه ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها، وخص استعماله في الأشراف ومن له خطر عظيم دنيايا كان أو أخرويا"⁴². وآل الرجل: أهله وعياله، وقد سكت البركوي عن بيان الأصل المهموز فيه كأنه اختار القلب، فالألف فيه إما منقلبة عن واو، روي ذلك الفراء عن الكسائي، وهو ما ذهب إليه أبوحيان والبركوي، واحتجوا بتصغيره علي أويل، وإما أن يكون بدلا من الهاء بدليل تصغيره علي أهيل، قلبت الهاء همزة لقربها من الهمزة في المخرج، فصار "أل" فاجتمعت همزتان في الطرف الأولي مفتوحة والثانية ساكنة، فأبدلت الثانية ألفا⁴³ ولا يُستعمل "الآل" في كل موضع يُستعمل فيه "الأهل"، فلا يقال: "آل الإسكاف"، ولا "آل الخياط"، وإنما يختص "الآل" بالأشراف، يقال: "القرء آل الله"، و"اللهم صلّ على محمد وعلى آل محمد، والأهل يضاف إلى الكل، يقال: أهل الله وأهل الخياط"⁴⁴.

ولفظ النبي الأصل فيه النبي بالهمز علي فعيل من النبأ، وهو الخبر⁴⁵، وهو مما تركت العرب همزه، وأصله الهمز: وهو من أنبأ عن الله جل وعز، فترك همزه. وإن أخذته من النبوة، وهو الارتفاع من الأرض، أي شرف على سائر الناس، فأصله غير الهمز. قال يونس: وأهل مكة يخالفون غيرهم من العرب، فيهمزون النبي عليه السلام، والبرية، والذرية من ذرأ الله الخلق أي خلقهم، والخابية غير مهموز من خبأت الشيء⁴⁶، ولكثرة الاستعمال دور في التخفيف النطقي

³⁸ في اللهجات العربية د. إبراهيم آيس/ 96

³⁹ شرح اللباب للبركوي/ 337

⁴⁰ السابق/ 341

⁴¹ القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث د. عبدالصبور شاهين/ 17، وانظر

⁴² إمعان الأنظار علي المقصود للبركوي/ 7

⁴³ الممتع الكبير في التصلايف لابن عصفور الإشبيلي 520/1 وارتشاف الضرب لابي حيان/ 4/ 1817، ولسان

العرب لابن منظور/ أول

⁴⁴ شرح المفصل لابن يعيش/ 48/1

⁴⁵ إمعان الأنظار للبركوي/ 6.

⁴⁶ إصلا المنطق لابن السكيت/ 121، وانظر لسان العرب لابن منظور/ ن ب أ

لبعض الألفاظ، إذ كثرة الاستعمال مدعاة لاستهلاك اللفظ والتخلص من مظاهر الثقل، فخير اسم تفضيل أصله أخير، أعل بالنقل والاستغناء وإن لم يعل أخواته لكثرة الاستعمال، وكذا نقيضه، وهو شر أصله: أشر، فصرف لخروجهما عن وزن الفعل⁴⁷ فالمسوغ لحذف الهمزة كثرة الاستعمال بقصد التخفيف، بيد أن كثرة الاستعمال هذه لم تلغ هذا الأصل المرفوض بالكلية، فبو عامر يقولون: هذا أخير من هذا، وكذلك أشر منه، وسائر العرب تسقط الألف منهما⁴⁸.

ومن الظواهر اللغوية المهمة التي بدت بجلاء عند الإمام البركوي الاشتقاق، حيث تعرض لكثير من مسائله في ثابيا مؤلفاته، والاشتقاق عبارة عن "أخذ صيغة من أخرى مع اتفاقها معني ومادة أصلية وهيئة تركيب لها ليدل بالثانية علي معني الأصل بزيادة مفيدة لأجلها اختلافا حروفا وهيئة كضارب من ضرب"⁴⁹، أو هو: نزاع لفظ من آخر بشرط مناسبتها معني وتركيبا ومغايرتهما في الصيغة⁵⁰، وقد حظي الاشتقاق باهتمام العلماء قديما وحديثا من ناحية وصرفيين ولغويين علي حد سواء، وهو عند اللغويين⁵¹ باب مهم في تنمية اللغة، واثرائها. يقول الدكتور صبحي الصالح: "إنما ندرس الاشتقاق في ظل دلالاته الوضعية علي أنه توليد لبعض الألفاظ من بعض، والرجوع بها إلى أصل واحد يحدد مادتها، ويوحي بمعناها المشترك الأصل، مثلما يوحي بمعناها الخاص الجديد، وهذه الوسيلة الرائعة في توليد الألفاظ وتجديد الدلالات نجدها في أنواع الاشتقاق الثلاثة الشائعة: الأصغر، والكبير، والأكبر، وفي النوع الرابع الملحق بها، وهو النحت، الذي يؤثر بعض المحدثين أن يسميه: الاشتقاق الكبّار"⁵².

وقد عرض الإمام البركوي لمسألة الخلاف بين البصريين والكوفيين في أصل الاشتقاق الفعل أم المصدر، وساق في هذا الصدد حجة البصريين القائلين بأن المصدر أصل المشتقات والفعل فرع عنه، إذ كل فرع يصاغ من أصل ينبغي أن يكون فيه ما في الأصل مع زيادة هي الغرض من الصوغ، فالفعل فيه معني المصدر مع زيادة أحد الأزمنة، والمصدر بسيط يدل علي الحدث مجردا عن الزمان، والظاهر أن الشيخ كان يميل إلي رأي الكوفيين من أن الفعل أصل الاشتقاق والمصدر فرع عنه، واحتج لرأيهم هذا بأن الفعل أولي بالتقدم لإفادته وكثرة تصرفه واستعماله علي الألسنة من المصدر⁵³.

ومن مسائل الاشتقاق التي اهتم بها البركوي ما عرف بتأصيل اللفظ، أي ببيان أصله المأخوذ منه في اللغة، وذلك من خلال الوقوف علي المعني العام الملحوظ في سائر مشتقات المادة اللغوية، ورد مشتقات المادة الواحدة إلي أصل واحد أو أكثر يكشف لنا عن ارتباط هذه

⁴⁷ إمعان الأنظار للبركوي/ 70

⁴⁸ المصباح المنير للفيومي/ 1/ خ ر.

⁴⁹ المزهري في علوم اللغة للسيوطي/ 1/ 346، وانظر العلم الخفاق من علم الاشتقاق لمحمد صديق حسن خان القنوجي/ 24

⁵⁰ التعريفات للجرجاني/ 43، وانظر الاشتقاق للأستاذ عبد الله أمين/ 1

⁵¹ انظر في ذلك: الخصائص لابن جني 136/2، والمزهري للسيوطي 347/1، واللغة العربية خصائصها وسماتها د. عبد الغفار هلال/ 162، 161، وفقه اللغة لعلي عبد الواحد وافي/ 178، ودراسات في فقه اللغود. صبحي الصالح/ 176، وفقه اللغة العربية. إبراهيم نجا/ 67

⁵² دراسات في فقه اللغة د. صبحي الصالح/ 174.

⁵³ أمثلة التصريف للبركوي/ 145، 144، وانظر الإنصاف لابن الأنباري/ 235، وشذا العرف في فن الصرف للحملوي/ 68

الألفاظ بعضها ببعض ارتباط أفراد الأسرة الواحدة بأصلها في النسب، فألفاظ العربية كالعرب أنفسهم تعيش في أسرَات وتجتمع علي أصل واحد في النسب شأنها في ذلك شأن العرب يتوزعون إلي قبائل وبطون وأفخاذ وأسر معروفة الأنساب⁵⁴.

ومما ورد عند البركوي ما نص عليه في اشتقاق الاسم، حيث يري أنه مشتق من السمو وهو العلو، ويدعم رأيه هذا ببيان علة التسمية فيه يقول: "فاسم أي فهو اسم من السمو، وهو العلو لاستعلائه علي أخويه في كونه مسندا إليه"⁵⁵ وَذَهَبَ الرَّجَّاجُ إِلَي مَا ذَهَبَ إِلَيهِ الْبِرْكُوي ، وهو مذهب البصريين فَمَعْنَى قَوْلِنَا اسْمٌ هُوَ مُشْتَقٌّ مِنَ السَّمَوِ وَهُوَ الرِّفْعَةُ، قال: والأصل فيه سِمُوْ مِثْل قِنُوْ وَأَفْنَاء، وذكر الجَوْهَرِي أن الاسم مُشْتَقٌّ مِنْ سَمَوْتُ لِأَنَّهُ تَنْوِيَةٌ وَرَفْعَةٌ⁵⁶ ، وذهب الكوفيون إلي انه مشتق من الوسم لأن الاسم علامة وسمه للمسمي، قال ثعلب: الاسمُ رَسْمٌ وَسِمَةٌ تَوْضَعُ عَلَى الشَّيْءِ تُعْرَفُ بِهِ، وغلط الأزهري من ذهب إلي ذلك فذكر أن مَنْ قَالَ إِنْ اسْمًا مَأْخُذٌ مِنْ وَسَمْتٍ فَهُوَ غَاطٌ، لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ اسْمٌ مِنْ سِمْتِهِ لَكَانَ تَصْغِيرُهُ وَسِيمًا مِثْلَ تَصْغِيرِ عِدَّةٍ وَصِلَةٍ وَمَا أَشْبَهَهُمَا⁵⁷ ولذلك قال المبرد: الاسم ما دل علي مسمى تحته وهذا القول كافٍ في الاشتقاق، لا في التَّحْدِيدِ، فلما سما الاسم علي مسماه وعلا علي ما تحته من معناه دل علي أنه مشتق من السمو لا من الوسم⁵⁸.

وفي لفظ "الغر" يعرض البركوي لمعناه في اللغة ويربطه بالأصل المشتق منه، فالغر جمع الأغر بمعنى الشريف، وهو في الأصل صاحب الغرة، وهي بياض في الجبهة⁵⁹. وفي معاجم اللغة واللفظ من لسان العرب: "والأَعْرُ: الأَبْيَضُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ. وَقَدْ عَرَّ وَجْهَهُ يَغَرُّ، بِالْفَتْحِ، عَرَّرًا وَغَرَّةً وَغَرَارَةً: صَارَ ذَا غَرَّةٍ أَوْ أَبْيَضَ... وَرَجُلٌ أَعْرُ: كَرِيمٌ الْأَفْعَالِ وَاضِحٌ، وَهُوَ عَلَى الْمَثَلِ. وَرَجُلٌ أَعْرُ الْوَجْهِ إِذَا كَانَ أَبْيَضَ الْوَجْهِ مِنْ قَوْمٍ عَرُّ"⁶⁰.

والبركوي أحيانا يعبر عن أصل اللفظ في اللغة بقوله مأخوذ من كذا، ولا يفوته بيان معناه وربطه بعلة تسميته التي هي من الظواهر المتعلقة بالجانب الاشتقاقي في اللغة، وقد تبدت كثيرا عند شيخنا، كما في قوله: "الكلمة والكلم مأخوذان من الكلم بسكون اللام بمعنى الجرح للتأثير في القلوب"⁶¹. وهو في هذا الصدد ينحي منحي كثير من اللغويين في اعتبار المعني في الأصل الاشتقاقي لفظ ونقله إلي اسم آخر مشتق من هذا الأصل تكون علة في التسميته، فقد روي عن أبي حاتم أنه قال: سألت الأصمعي لم سميت مني مني؟ قال لا أدري، فلقيت أبا عبيدة فسألته فقال: لم أكن مع آدم حين علمه الله الأسماء فاسأله عن اشتقاق الأسماء، فأنتيت أبا زيد فسألته فقال: سميت مني مني لم يمني فيها من الدماء⁶²، وعن ابن الأعرابي قال: الأسماء كلها لعلة؛

⁵⁴ فقه اللغة د. محمد المبارك/ 54، 53.

⁵⁵ شرح الباب للبركوي/ 68، وانظر مقاييس اللغة لابن فارس/ س م و.

⁵⁶ لسان العرب/ س م و، وانظر الصحاح للجوهري/ س م و

⁵⁷ لسان العرب/ و س م، وتهذيب اللغة للأزهري/ و س م

⁵⁸ الإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري/ 8

⁵⁹ شرح الباب للبركوي/ 48

⁶⁰ لسان العرب/ غ ر ر، وانظر تهذيب اللغة للأزهري/ غ ر ر، والصحاح للجوهري/ غ ر ر والمحكم لابن سيده/ غ ر ر،

⁶¹ شرح الباب للبركوي/ 48.

⁶² المزهري للسيوطي/ 280/1، وانظر لسان العرب/ م ن ي

خَصَّتِ العربُ ما خَصَّتْ، منها من العِلل ما نعلمه، ومنها ما نجهله. وقال أبو بكر: يذهب ابن الأعرابي إلى أن مكَّة سُميت مكَّة لجذب الناس إليها، والبصرة سميت البصرة للحجارة البيض الرخوة بها، والكوفة سُميت الكوفة لأزدحام الناس بها، من قولهم: قد تَكَوَّفَ الرملُ تَكَوُّفًا، إذا ركب بعضُه بعضًا، والإنسانُ سَمِيَ إنسانًا لنسيانه، والبهيمة سُميت بهيمة لأنها أُنْهَمَتْ عن العقل والتمييز... فإن قال لنا قائل: لأيِّ علة سُمِيَ الرجلُ رجلاً، والمرأة امرأةً، والمؤصل المؤصل، ودعد دعدا قلنا: لعل علمتها العرب وجهلناها، أو بعضها، فلم تُزَلَّ عن العرب حكمة العلم بما لحقنا من غموض العلة، وصعوبة الاستخراج علينا⁶³.

ويصطحب البركوي هذا الإدراك اللغوي معه في الدرس النحوي فيسقطه علي مصطلحات النحاة فيبين علل تسميتها علي نحو ما صرح به في علة تسمية الرفع بهذا الاسم يقول: سمي بالرفع لأن الأصل فيه الضمة والواو، وعندهما تضم الشفتان وترفعان، والأصل في النصب الفتحة والألف، وعندهما يفتح الفم، فكان الفم شئ ساقط نصبته لفتحك إياه، والأصل في الجر الكسرة والياء، وعندها تجر الفك، فكانه يكسر إذ المكسور سقط ويهوي إلي الأسفل، وتظهر من ذلك جهة تسمية ألقاب البناء أيضا أعني الضم والفتح والكسر⁶⁴.

وفي مسألة تعليق بعض الأفعال عن العمل يكشف البركوي عن علة تسميتها بهذا الاسم مع ربطه بالأصل الاشتقاقي لمادة "ع ل ق"، فهي عنده من قولهم امرأة معلقة لمفقودة الزوج، لا هي ذات زوج قائم بمصالحها ولا فارغة حتي تنكح، فهذه الأفعال عند التعليق لا هي عاملة في اللفظ لوجوب إبطال العمل اللفظي ولا ملغاة لوجوب العمل المعنوي، حتي يجوز العطف علي المحل في نحو: علمت لزيد قائم وبكرا قاعدا⁶⁵.

هذا ويشكل المعني الموضوع الأساسي في علم الدلالة، سواء أكان هذا المعني للفظ المفرد أم الجملة، أم العبارة، ولا شك أن الوصول إلي المعني المراد من اللفظ أو الجملة أو العبارة هو الغاية العظمي التي يسعى إليها العلماء والمتخصصون في شتي العلوم والفنون، وتعد دراسة المعني فرعاً من فروع علم اللغة، وهي غاية الدراسات الصوتية والنحوية والصرفية والقاموسية⁶⁶.

ويعد البحث في التطور الدلالي لألفاظ اللغة والوقوف علي مظاهره والعوامل التي تؤدي إليه من أهم البحوث اللغوية لما يترتب علي تغير معني اللفظ أو الجملة أو العبارة من آثار عقدية أو فقهية أو أدبية أو لغوية، ويقصد بالتطور الدلالي ذلك النوع من التغير الذي يصيب معاني الألفاظ مفردة أو مركبة في لغة ما عبر عصورها التاريخية المختلفة⁶⁷، وترجع أسبابه إلي الاستعمال أي استعمال الألفاظ، فالألفاظ لم تخلق لتحبس بل ليتداولها الناس ويستعملونها في التعبير عن

⁶³ كتاب الأضداد لابن الأثيري/708، وانظر المزهري في علوم اللغة للسيوطي/314/1

⁶⁴ شرح الباب للبركوي/86.

⁶⁵ شرح الباب للبركوي/399، وانظر لسان العرب / ع ل ق. التعليق ضربٌ من الإلغاء. ولا يجوز أن يُعلّق من الأفعال عن العمل إلا ما يجوز إلغاؤه، والذي يجوز إلغاؤه أفعال القلب، نحو: "ظننت"، و"علمت" شرح المفصل لابن يعيش/383/2

⁶⁶ في الدلالة اللغوية د. البركاوي/19، 18، وانظر دلالة الألفاظ دز إبراهيم أنيس/5، و علم اللغة مقدمة للقارئ العربي د. السعرا/261

⁶⁷ في الدلالة اللغوية د. البركاوي/92

أغراضهم ويتبادلونها في حياتهم تبادل العملة والسلعة مما يجعلها دائما عرضة للتغير والتطور حتي تتمكن من الوفاء بحاجات اللاحقين بها، وفي سبيل ذلك قد تبلي ألفاظ وتموت، وتحيا ألفاظ أخرى، كما قد تبذل ألفاظ لأسباب سياسية أو اجتماعية، كما تحتاج المجتمعات دائما إلي ألفاظ جديدة تعبر بها عن أنماط وسلوكيات جديدة مواكبة لمراحل تطورها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، فكل تطور يعترى حياة الأمم والمجتمعات ينعكس أثره علي لغتهم⁶⁸.

ويأخذ التطور الدلالي أشكالا مختلفة لأن التغير الذي يصيب المعني قد يجعله أضيق من ذي قبل، وهو ما يعرف بتضييق المعني وتخصيصه، وقد يجعله أوسع، وهو ما يعرف بتوسيع المعني وتعميمه، أو ينتقل إلي معني آخر مغاير للسابق⁶⁹.

وبعد فمظاهر اعتناء البركوي بالجانب الدلالي ما أورده مندرجا تحت باب الترادف في اللغة، وهو: ما كان معناه واحدا وأسماءه كثيرة، وهو ضد المشترك،⁷⁰ كالبر والقمح والحنطة، فالبر يستعمله أهل العراق، وعند أهل مصر يطلقون عليه القمح، وعند أهل مكة يطلقون عليه الحنطة⁷¹ والترادف من العوامل المهمة في تنمية اللغة واتساعها إذ بترادف لفظين فأكثر علي معني واحد تتسع طرائق الكلام وتنوع أساليبه أمام المنشئ والأديب، وهو مما تميزت به العربية كثيرا عن سائر أخواتها الساميات حتي عده علماء اللغة سنة من سنن العرب وطريقة من طرائق كلامهم. يقول سيبويه: "اعلم أن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين، فاختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين هو نحو: جلس وذهب، واختلاف اللفظين والمعنى واحد نحو: ذهب وانطلق، واتفاق اللفظين والمعنى مختلف قولك: وجدت عليه من المؤجدة، ووجدت إذا أردت وجدان الضالة. وأشباه هذا كثير"⁷²، وقد ذكر الإمام الشافعي أن العرب تسمي الشئ الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة⁷³، وقد أولاه العلماء عناية كبيرة فبحثوا في حكمة وقوعه في اللغة والأسباب التي تؤدي إليه، وحاجة الأديب واللغوي إليه، وانقسموا إزاء ذلك بين منكر ومؤيد ومتوسط بين الفريقين⁷⁴.

ومن الأسباب التي تؤدي إلي وقوع الترادف في اللغة أن تتحد الصيغتان في الدلالة خلافا للأصل علي نحو ما هو مسموع من العرب لهجيا في صيغتي "فعل وأفعل" و"فعل وفعل" من الأفعال اللازمة، فلا يكتسب الفعل بزيادة الهمزة أو التضعيف معني التعدية إذ يبغي علي لزومه، ومرد ذلك إلي اختلاف القبائل العربية فبعضهم نطق به مجردا وبعضهم نطق به مزيدا من غير أن يختلف المعني فيهما فتتحد الصورتان علي شرط الترادف. يقول الإمام البركوي تعليقا علي قول صاحب المقصود: "اللازم أي بعض اللازم لا يدخل عليه هذه الأسباب فضلا عن التعدية

⁶⁸ دلالة الألفاظ د. إبراهيم أنيس/145 وما بعدها بتصرف، وانظر علم الدلالة د. أحمد مختار عمر/237 وما بعدها

⁶⁹ في الدلالة اللغوية د. البركاوي/113

⁷⁰ التعريفات للجرجاني/52، وانظر المزهري للسيوطي/1/403، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي/66

⁷¹ المشترك اللغوي د. عبد الصبور شاهين/216.

⁷² الكتاب لسيبويه/24/1.

⁷³ الرسالة للإمام الشافعي/52/1.

⁷⁴ انظر في ذلك: المزهري في علوم اللغة للسيوطي/1/403، والصاحبي لابن فارس/115، 114، وتاريخ آداب الغرب للرافعي/1/189 وما بعدها، وفقه اللغة د. علي عبد الواحد وافي/169 وما بعدها، ودلالة الألفاظ د. إبراهيم أنيس/

بها، وبعضها لا يصير بها متعديا نحو: أمشي الرجل، ومَوَّت الإبل⁷⁵، أي أن اللازم يبقى علي لزومه، وتصبح الصيغتان بمعنى واحد، ويعترض الشيخ البركوي علي المصنف صاحب كتاب المقصود لتفريقه بين الطلب والسؤال في المعني، ويرى أن الجمهور من العلماء عدوا هذين من الترادف يقول الشيخ: "قوله: للطلب. اعلم أن المصنف فرق بين الطلب والسؤال كما فعله بعضهم، بأن الطلب يكون بالقلب والسؤال باللسان ولم يفرق بينهما الأكثرون ولذا جعلوا هذين المعنيين واحدا"⁷⁶.

والبركوي أحيانا لا يري وقوع الترادف التام في اللغة، ومن ثم يحاول البحث عن الفروق الدقيقة بين ألفاظ قد يظن أنها من قبيل الترادف التام الذي اتحد معناه واختلفت صورته، كما في لفظي الحمد والشكر، فللحمد معني لغوي هو الوصف بالجميل المراد به التعظيم بإزاء فعل اختياري، وعرفي هو فعل يشعر بتعظيم المنعم المراد بسبب كونه منعمًا، وكذا للشكر معني لغوي هو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم المراد بسبب كون إنعامه إلي الشاكر، وعرفي هو صرف العبد جميع ما أنعم الله تعالى عليه إلي ما خلق لأجله، والمدح: هو سبيل الوصف بالجميل المراد به التعظيم، والثناء: فعل يشعر بالتعظيم المراد، وهو أعم مطلقا من الكل والحمد للغوي أخص مطلقا من المدح⁷⁷، وذكر الراغب الاصفهاني أن الحمد لله تعالى: الثناء عليه بالفضيلة، وهو أخص من المدح وأعم من الشكر، فإن المدح يقال فيما يكون من الإنسان باختياره، ومما يقال منه وفيه بالتسخير، فقد يمدح الإنسان بطول قامته وصباحة وجهه، كما يمدح ببذل ماله وسخائه وعلمه، والحمد يكون في الثاني دون الأول، والشكر لا يقال إلا في مقابلة نعمة، فكل شكر حمد، وليس كل حمد شكرا، وكل حمد مدح وليس كل مدح حمدا⁷⁸. وقد سبق في الآل والأهل أن البركوي يفرق بينهما في المعني، فخص استعمال الآل في الأشراف ومن له خطر عظيم دنيويا كان أو أخرويا، وقد نقل عن الجوهرية قوله: آل الرجل: أهله وعياله، وآل الرجل أتباعه⁷⁹، ونراه ينفي وقوع الترادف التام بين لفظي الغفلة والغلط فيحكم بالتقارب بينهما في المعني عند قوله: أما فرط الغفلة وكثرة الغلط فهما متقاربان، الغفلة في السماع وتحمل الحديث، والغلط في السماع وأدائه⁸⁰. وعلي هذا النحو نجد اهتمامه بظاهرة المشترك اللفظي، وهو كما مر عكس الترادف، ويعد بابا مهما من أبواب تنمية اللغة، والتعبير ما يجول في النفس ويحور في الوجدان. قال المبرد: "من كلام العرب اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين واختلاف اللفظين والمعني واحد واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين فأما اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين فقولك: ذهب وجاء ورجل وفرس. وأما اختلاف اللفظين والمعني واحد فقولك: ظننت وحسبت وقعدت وجلسنا وذراع وساعد، وأما اتِّقَاك اللفظين واختلاف المعنيين فقولك: وجدت شيئا إذا أردت وجدان الصَّالَة ووجدت علي الرجل من المَوْجدة ووجدت زيدا كريما أي علمت⁸¹. وقد قالوا في تعريفه: هو اللفظ الواحد الدال علي معنيين مختلفين فاكثر دلالة علي السواء عند أهل اللغة⁸² كالعين تطلق

⁷⁵ إمعان الأنظار علي المقصود للإمام البركوي/62

⁷⁶ إمعان الأنظار للبركوي/72، وانظر الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري/ 289

⁷⁷ إمعان الأنظار علي المقصود للبركوي/ 4.

⁷⁸ المفردات للراغب الاصفهاني/ 256، وانظر الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري/ 51، والكلبيات للكوفي/ 324.

⁷⁹ إمعان الأنظار علي المقصود للبركوي/7

⁸⁰ رسالة البركوي في الحديث النبوي الشريف/ بدون ترقيم

⁸¹ المزهري للسيوطي/ 305، وانظر المقتضب للمبرد/ 46، والأضداد لابن الأنباري/ 6.

⁸² المزهري للسيوطي/ 369، وانظر التعريفات للجرجاني/ 215، والكلبيات للكوفي/ 118

علي الباصرة، وعلي الجاسوس، والمشارك من الظواهر اللغوية المهمة التي حظيت بقسط وافر من اهتمام اللغويين قدامي ومحدثين علي حد سواء، وقد تناولها البركوي في أكثر من موضع فيها هو ذا يستأنس بالمشارك اللفظي في بيان مراد المصنف في أفراد المبتدأ وتخليص أحكامه. يقول: "المبتدأ: لما كان مشتركاً بين حقيقتين مختلفتين بحسب اللفظ كالعين لم يكن جمعهما في حد واحد..."⁸³. وفي لفظ "الصلاة" يصرح بوقوع الشترك فيه، ويكشف عن دور السياق في تحديد المعنى المقصود، فالصلاة عنده مشاركة بين الدعاء والاستغفار والرحمة، وتعين أحدها بالإضافة إلي المومنين والملائكة والله تعالى⁸⁴، فالصلاة من العبد دعاء، ومن الملائكة استغفار، ومن الله تعالى رحمة.

وأدرك البركوي أن أحيانا بعض الأفعال تكتسب دلالات خاصة تجعلها من قبيل المشترك اللفظي بيد أنها في هذا الصدد مقصورة علي السماع من كلام العرب لا تعددها، وذلك علي نحو ما أورده الشيخ في الفعل "جاء" والفعل "قعد"، إذ دلالتهما في اللغة معروفة شائعة إلا أن العرب استعملتها في بعض التراكيب بمعنى آخر خلاف الشائع فيهما قال: "وأتي جاء بمعنى كان، وقعد بمعنى صار، أي من الأفعال الناقصة، أخرهما لقلة إتيانها ناقصين حتي قال الأندلسي: لا يتجاوزان الموضعين اللذين استعملهما العرب فيهما، وهما قولهم: ما جاءت حاجتك، وقعدت كأنها حربة"⁸⁵.

ومن المتفق عليه بين اللغويين أن المشترك اللفظي علي خلاف الأصل، إذ الأصل في اللغة أن يوضع لفظ واحد بإزاء معني واحد، ولكن قد تستدعي الحاجة والضرورة إلي الخروج علي هذا الأصل فنجد في اللغة أكثر من لفظ علي معني واحد، أو أكثر من معني علي لفظ واحد، ومن ثم فإن اتِّقَاقَ اللَّفْظَيْنِ وَاخْتِلَافَ الْمَعْنِيَيْنِ يُنَبِّغِي أَنْ لَا يَكُونُ قَصْدًا فِي الْوَضْعِ وَلَا أَصْلًا لَهُ وَلَكِنَّهُ مِنْ لُغَاتٍ تَدَاخَلَتْ، أَوْ تَكُونُ كُلُّ لَفْظَةٍ تَسْتَعْمَلُ بِمَعْنَى ثُمَّ تَسْتَعَارُ لِشَيْءٍ فَتَكْثُرُ وَتَغْلِبُ فَتَصِيرُ بِمَنْزِلَةِ الْأَصْلِ"⁸⁶، وقد يصل حد الاشتراك بين المعنيين إلي درجة التضاد بينها فيدل اللفظ علي معنيين مختلفين متضادين فالمشارك يقع علي شيئين ضدين، وعلي مختلفين غير ضدين، فما يقع علي ضدين كالجون يقع علي الأبيض والأسود، وجلل يقع علي العظيم واليسير، وما يقع علي مختلفين غير ضدين كالعين⁸⁷، وعللوا ذلك بأن العرب أوقعته في كلامها ليدلوا على أن الكلام واسع عندهم، وأن مذهبهم لا تضيق عليهم عند الخطاب والإطالة والإطناب، وقال آخرون: إذا وقع الحرف علي معنيين متضادين، فالأصل لمعنى واحد، ثم تداخل الاثنان على جهة الاتساع.

⁸³ شرح لب اللباب للبركوي/147.

⁸⁴ إمعان الأنظار للبركوي/6

⁸⁵ شرح لب اللباب للبركوي/408. وانظر البحر المحيط لأبي حيان/566/4، وفي ارتشاف الضرب لأبي حيان: "وجاء في المثل قولهم: «ما جاءت حاجتك»، يروى بنصب التاء، ففي جاءت ضمير يعود على «ما» على معناها، وهو اسم جاءت؛ أي أية حاجة صارت حاجتك، و «حاجتك» الخبر، ويروى بضم التاء على أنها اسم جاءت، وما جاءت في موضع الخبر (أي أية حاجة صارت حاجتك)، ويقتصر بها على هذا المثل، وطرد بعضهم استعمالها لقوة الشبه بينها وبين صار، فجعل من ذلك: جاء البر فقيزين، وصاعين، والصحيح نصب ذلك على الحال، وقعد في قولهم: «شحد شفرته حتى قعدت» ويورى «أرهف شفرته حتى قعدت كأنها حربة» أي صارت... ويقتصر في قعد بمعنى صار، على مورد السماع، وذهب الفراء إلى أنه يطرد، وجعل قعد بمعنى صار، وعلى ذلك خرج الزمخشري قوله تعالى: {فَقَعَدَ مَذْمُومًا مَخْذُولًا} أي فتصير "ارتشاف الضرب/1165/3.

⁸⁶ المخصص لابن سيده 4/ 173.

⁸⁷ المزهر للسيوطي 387/1، وانظر الأضداد لأبي الطيب اللغوي 1/ 1

فمن ذلك: الصَّريِّم، يُقَالُ لَئيل صَرِيْمٌ، وللنَّهار صَرِيْمٌ، لأنَّ اللَّيلَ ينصرم من النَّهار، والنَّهار ينصرم من اللَّيل، فأصلُّ المعنيين من باب واحد، وهو القَطْع⁸⁸. ودافع ابن الأنباري عن وجود الأضداد في اللغة وحمل علي أهل الزيغ والازدراء بالعرب الذين ادَّعوا أنَّ ذلك كان من نقصان حكمة العرب وقلة بلاغتهم، ذلك، واحتجوا بأنَّ الاسم مُنبئ عن المعنى الَّذي تحته ودالٌّ عليه، فإذا اعتَوَرَ اللفظة الواحدة معنيان مختلفان لم يَعْرِفِ المخاطبُ أَيَّهما أرادَ المخاطبُ، وأجيب عن ذلك بأنَّ السياق أو كما قيل نَّ كلامَ العرب يصحُّ بعضُه بعضاً، ويَرْتَبِطُ أَوَّلُهُ بِآخِرِهِ، ولا يُعْرِفُ معنى الخطاب منه إلَّا باستيفائه، واستكمال جميع حروفه، فجاز وقوعُ اللفظة على المعنيين المتضادَّين، لأنَّها يَتَقَدَّمُها ويأتي بعدها ما يدلُّ على خصوصيَّة أحد المعنيين دون الآخر، ولا يُراد بها في حال التكلُّم والإخبار إلَّا معنًى واحد؛ فمن ذلك قول الشَّاعر:

كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا الْمَوْتَ جَلَلٌ ... وَالْفَتَى يَسْعَى وَيُلْهِيه الْأَمَلُ

فدلَّ ما تقدَّم قبل جلال وتأخَّر بعده على أنَّ معناه: كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا الموتَ يَسِيرُ؛ ولا يتوهم ذو عقل وتمييز أنَّ الجَلَلَ هاهنا معناه عظيم⁸⁹

ومما جاء عند البركوي في هذه الظاهرة قوله: "وهي أي أفعال القلوب، ظننت، وحسبت، وخلت هذه الثلاثة للظن، وزعمت مشترك بين العلم والظن"⁹⁰ وَقِيلَ: هُوَ الْقَوْلُ يَكُونُ حَقًّا وَيَكُونُ بَاطِلًا، وأنشد ابن الأعرابي لأُمِيَّةَ في الرَّغَمِ الَّذِي هُوَ حَقٌّ:

وَإِنِّي أَذِينُ لَكُمْ أَنَّهُ سَيَنْجِزُكُمْ رَبُّكُمْ مَا زَعَمَ

ونسب الأزهري إلى الليث قوله: سَمِعْتُ أَهْلَ الْعَرَبِيَّةِ يَقُولُونَ إِذَا قِيلَ ذَكَرَ فُلَانٌ كَذَا وَكَذَا فَإِنَّمَا يُقَالُ ذَلِكَ لِأَمْرٍ يُسْتَنْقَضُ أَنَّهُ حَقٌّ، وَإِذَا شُكَّ فِيهِ فَلَمْ يَنْدَرْ لَعَلَّهُ كَذِبٌ أَوْ بَاطِلٌ قِيلَ زَعَمَ فُلَانٌ، قَالَ: وَكَذَلِكَ تُفَسَّرُ هَذِهِ الْآيَةُ: "فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ"، أَي يَقُولُهُمُ الْكَذِبُ، وَقِيلَ: الرَّغَمُ الظَّنُّ، وَقِيلَ: الْكَذِبُ، وَعَنْ عَنِ ابْنِ خَالَوَيْهِ: الرَّغَمُ يُسْتَعْمَلُ فِيمَا يُدْمُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: "زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن لَّنْ يُبْعَثُوا"، حَتَّى قَالَ بَعْضُ الْمَفْسَرِينَ: الرَّغَمُ أَصْلُهُ الْكَذِبُ، وَذَهَبَ ابْنُ بَرِيٍّ إِلَيَّ أَنِ الزَّعَمَ عَلَيَّ أَرْبَعُ أَوْجِهٍ فِي اللُّغَةِ: يَكُونُ بِمَعْنَى الْكِفَالَةِ وَالضَّمَانِ، وَبِمَعْنَى قَالَ، وَبِمَعْنَى وَعَدَ، وَيَكُونُ بِمَعْنَى الظَّنِّ؛ قَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثْمَانَ بْنِ مِثْلَمٍ:

فَنُقِ هَجْرَهَا قَدْ كُنْتَ تَزْعُمُ أَنَّهُ ... رَشَادٌ، أَلَا يَا رَبِّمَا كَذَبَ الرَّغَمُ

فَهَذَا الْبَيِّنَةُ لَا يَحْتَمِلُ سِوَى الظَّنِّ،⁹¹ وللعرف دور في تخصيص دلالة بعض الألفاظ في اللغة وتضييق مفهومها، وهو ما صرح به البركوي في استعمال العرف للفظ "نَعَم" وتخصيصه لمعني الإيجاب بعد النفي كـ "بلي"، وإن كان في أصله اللغوي لتقرير مضمون ما سبق استقهما أو خبرا إيجابيا أو نفيا، ونظرا لأهمية العرف في الاستعمال اللغوي للألفاظ دلَّ البركوي علي الجانب الفقهي في هذا الصدد وما يرتبه الفقه من أحكام مبنية علي العرف، فقد قال الفقهاء: لو قال أليس لي عليك ألف دينار فقال: نعم يكون إقرارا وترجيحا للعرف علي اللغة⁹². وقد يتحد

⁸⁸ الأضداد لابن الأنباري/ 8

⁸⁹ الأضداد لابن الأنباري/ 1، 2، وانظر المزهري للسيوطي/ 1، 312، وتاريخ آداب العرب للرافعي 1/ 196.

⁹⁰ شرح لب اللباب للبركوي/ 396

⁹¹ لسان العرب لابن منظور/ ز ع م، وانظر تهذيب اللغة للأزهري/ ز ع م.

⁹² شرح لب اللباب/ 444

المعنيان اللغوي والعرفي للفظ فلا يحتاج فيه إلي وضع عرفي اصطلاحى جديد، وقد وقف البركوي علي هذا اللون في اللغة عند ذكره باب الكناية، فنص علي أن المصنف لم يعرفها لأنها باقية علي معناها اللغوي ، وفي أسماء العدد قال البركوي: "لم يعرف المصنف العدد لأنه علي معناه اللغوي الذي هو أظهر مما عرف به لو سلم من الاعتراض"⁹³، ولا يفوته أحيانا أن يقرن المعني العرفي للفظ المكتسب في استعماله الجديد بأصله في اللغة لتتضح العلاقة بين المعني الأصلي للفظ والمعني المكتسب من دلالاته الجديدة التي انتقل إليها، فاللفظ في الأصل بمعني الرمي، وفي العرف صوت من شأنه أن يخرج من الفم معتمدا علي المخرج⁹⁴. وأيضا كما في قوله : الحرف في اللغة بمعني الطرف والجانب، ثم نقل إلي ما كان في طرف الكلام⁹⁵. وهذا اللون من الانتقال الدلالي أوضحه البركوي أيضا عند وقوفه علي لفظ "محمد" في اللغة، مع ملاحظة أن اللفظ ضاقت دلالاته فأضحى الاسم خاصا مقصورا علي بعض أفراد، فمحمد في الأصل الذي كثرت صفاته الحميدة وأخلاقه المودودة، ثم جعل علما علي أفضل الرسل عليهم الصلاة والسلام لكثرة خصاله المحمودة وأخلاقه المودودة⁹⁶. ومثله في لفظ "النبي"، فالأصل فيه نبي بالهمز علي "فعليل" من النبأ، وهو الخبر ثم جعل اسما لكل من أخبر عن الله تعالى بطريق الإلهام .

ومما اتسعت فيه دلالاته عند البركوي ما صرح به في أصل "سوي، وسواء" وما آلا إليهما بسبب الاستعمال، فسوي وسواء ظرفان منصوبان أبدا لأنهما في الأصل بمعني مكان، ثم استعير لمعني البذل ثم الاستثناء⁹⁷.

والمناسبة بين اللفظ والمعني من الظواهر اللغوية الشائعة في العربية تضح من خلالها العلاقة والصلة بين الألفاظ ومعانيها، وهي من الأبواب المهمة في اللغة، أولاها العلماء عناية كبيرة لا سيما ابن جني⁹⁸، وقد فطن الإمام البركوي لهذه الظاهرة وعالجها ضمن المصطلح النحوي، ففي علة المناسبة بين اللفظ والمعني ورعايتهم هذا الأمر وأخذهم له في الحسبان يوضح أن الفتح لما كان أخف الحركات استعملوه في معان كثيرة مختلفة، فوضعوا الأبنية مختلفة لتدل علي اختلاف المعني تناسباً، والأبواب ستة الأول لا يكون إلا مفتوحاً لتعذر الابتداء بالساكن ولثقل الضمة والكسرة ، وهذه المناسبة تلحظها بين اللفظ والمعني في بناء المبني للمفعول "فعل" فلقلة استعماله وعدم جريانه علي الألسنة إلا قليلا بل بناؤه أقل من جميع الأبنية الثلاثية ألزموه هيئة واحدة واختاروا له أثقل الحركات لذا لم يفرده بباب مستقل بل أدرجوه في المبني للفاعل، ولرعاية المناسبة بين اللفظ والمعني سوغوا الضم فيه بل أوجبوه، كما حركوا أوسطه أبدا لنلا يلتبس بالمصدر في الوقف واتصال الضمير، إذ الأصل الغالب في مصدر الثلاثي هو الفعل لكثرته والرجوع إليه إذا أريد المرة كذا قال الخليل بن أحمد، وجريا علي ملاحظة المناسبة بين اللفظ والمعني عند البركوي يذكر الشيخ أن الفتحة لما كانت أخف الحركات

⁹³ شرح لب الباب للبركوي/ 337.

⁹⁴ شرح لب الباب/ 50.

⁹⁵ شرح لب الباب/ 60.

⁹⁶ امعان الأنظار للبركوي/ 6.

⁹⁷ شرح لب الباب/ 226

⁹⁸ انظر في ذلك الخصائص لابن جني/ 2 / 147_152، و المزهر للسيوطي / 1 / 47، ومن أسرار اللغة د إبراهيم

أنيس/ 140، 147

استعملت في معان كثيرة، كما أشير إليها بتحريك عين المضارع بالحركات الثلاث إذ فاؤه ساكنة لتوالي أربع حركات وقربه من سببه وهو حروف المضارعة التي هي الأصل بين عين الماضي والمضارع، نظرا لأن معني الماضي مخالف لمعني المضارع فيناسبه اختلاف المعنيين، إذ هو الأصل في البابين الماضي والمضارع قائم علي المغايرة والمخالفة معني ولفظا لذلك عند الخروج علي هذا الأصل اشترطوا فيه كون عينه أو لامه حرف حلق، وحروف الحلق "الهمزة والهاء والعين والحاء" ثقيلة ليعد مخرجها عن جملة مخارج حروف الفم واللسان، وإنما اشترطوا هذا الشرط ليجبر فوت الأصل بحصول الخفة، ولما لم يكثر المعني في الكسرة كثرته في الفتحة وثقل الصعود من الكسرة إلي الضمة فتح عين مضارعها تحقيقا للانسجام الصوتي بين حروف الكلمة ومراعاة التناسب بينها وبين معناها، ولم يكسر بكسرة مع وجود حرف الحلق خروجاً عن قاعدة الفتح القياسية فيه إلا إذا كان فاؤه معتلا، وذلك هو الآخر فيه رعاية للتناسب وتحقيقا للانسجام بين اللفظ والمعني، إذ يحصل خفة بسقوط الفاء، فيعارض بالأصل أي يوازن ويقابل الأصل، فكسرت في بعضها رعاية لهما. ومن باب التناسب وتحقيق الانسجام بين اللفظ ومعناه الضمة، حيث وضعوها للصفات اللازمة لها، وأفعال الطبائع المسلوب عنها اختيار صاحبها لمناسبتها لها في اللزوم، فإن انضمام إحدي الشفتين إلي الأخرى لازم في الضمة كلزوم انضمام تلك الصفات إلي صاحبها، وذكر وجه آخر من وجوه المناسبة من أن هذه الصفات مشابهة لما أسند في المبني للمفعول في سلب الاختيار، فكما أن الضمة جعلت علامة له جعلت أيضا علامة لما أشبهه، والتزموا ضم عين المضارع أيضا تحقيقا لمقتضي تلك المشابهة، إذ للزوم في الصفات الصفات المذكورة وسلب الاختيار⁹⁹

الخاتمة

وبعد هذا التطواف مع عالما اللغوي النحوي الفقيه محمد بن بير الركوي تبين لنا مدي إلمام الشيخ بفنون العربية وآدابها ووقوفه علي كثير من قضاياها اللغوية، كالإمالة والإدغام والإبدال والهمز والتسهيل، كما أدلي بدلوه في مسائل الاشتقاق والدلالة من نحو تحليل التسمية وتأصيل الألفاظ لغويا والمشتراك والترادف والتطور الدلالي بمستوياته المختلفة إلي غير ذلك مما يدل علي أن الإمام البركوي رحمه الله كان من أكابر أهل زمانه فقهاً وعلماً باللغة.

- تأثر البركوي ببعض أئمة أهل العلم السابقين عليه فقام بالشرح والتعليق علي بعض مؤلفاتهم كشرحه علي المقصود المنسوب إلي الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، وشرحه علي مختصر الكافية للبيضاوي.

- الدراسات اللغوية عند الإمام البركوي كثيرة متنوعة، والبحث وإن كان صغيراً إلا أنه ألقى الضوء علي جانب مهم من شخصية البركوي العلمية يفتقر إلي مزيد بحث ودراسة.

- اقتفي البركوي أثر الجمهور من العلماء القدامي فلم يشذ عنهم كما في عد مخارج الحروف، وفي الإدغام والإمالة رأي أنهما من الظواهر الصوتية اللهجية التي تقع في اللغة تحقيقا لانسجام الصوتي وتيسيرا للنطق، كما خالف البصريين في أصل المشتقات فأيد مذهب الكوفيين بأن الفعل أصل والمصدر فرع عنه وساق من الأدلة ما يدعم به رأيه، وفي قضايا الدلالة، كالترادف رأينا كيف ينظر إلي وجوده في اللغة، فهو تارة يري ذلك واقعا لا يمكن

⁹⁹ رسالة في أمثلة التصريف للبركوي/ 341، 342

إنكاره وتارة أخرى يتوسط بين المنكرين والمؤيدين فلا يري وقوع الترادف التام في اللغة بدا ذلك جليا من خلال التماسه الفروق الدقيقة بين ما قد يظن أنه من قبيل الترادف، وهو في هذا الصدد لا ينظر إلي ألفاظ الترادف نظرة كلية بل ينظر إلي كل لفظ علي حدة ليتسني له الحكم عليه إن كان من قبيل الترادف من عدمه، وفي المناسبة بين الألفاظ ومعانيها رأينا الإمام البركوي كيف استخدم هذا المطلب اللغوي المهم ليقدم لنا تفسيراً ممتعاً لاختيارهم الحركات المناسبة من فتح وضم وكسر للأبواب التي وضعت فيها مراعاة لمعانيها.س

أهم المراجع

إبراز المعاني من حرز الأمانى فى القراءات السبع للإمام الشاطبى المتوفى سنة 590 هـ تأليف الإمام عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المعروف بأبى شامة الدمشقى المتوفى سنة 665 هـ

الإتقان في علوم القرآن، المؤلف: عبد الرحمن بن أبى بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911 هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: 1394 هـ / 1974 م.

ارتشاف الضرب من لسان العرب، المؤلف: أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (المتوفى: 745 هـ)، تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التواب، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة: الأولى، 1418 هـ، 1998 م. أسرار العربية لأبى البركات عبد الرحمن بن محمد أبى سعيد الأنبارى (513-577 هـ تحقيق محمد بهجة البيطار – مطبوعات المجمع العلمي العربى .

إصلاح المنطق لأبى يوسف يعقوب بن السكيت (186 – 244 هـ) تحقيق الأستاذ محمد شاكر والأستاذ عبد السلام محمد هارون – دار المعارف المصرية ط الرابعة الأصول في النحو، المؤلف: أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج (المتوفى: 316 هـ)، المحقق: عبد الحسين الفتلي، الناشر: مؤسسة الرسالة، لبنان – بيروت.

الاشتقاق والتعريب، عبد القادر بن مصطفى المغربي، مطبعة الهلال / مصر 1908 الأضداد لأبى محمد بن القاسم الأنبارى المتوفى سنة 327 هـ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم – المكتبة العصرية – صيدا – بيروت 1411 هـ 01991م

إظهار الأسرار في النحو ، للإمام / محمد بن بير علي البركوي ، المتوفى سنة 981 هـ ، عنى به / أنو بن أبى بكر الشخى ، دار المنهاج ، الطبعة الأولى 1430 هـ / 2009 م .
الأعلام لخير الدين بن محمود بن محمد الزركلى الدمشقى (المتوفى: 1396 هـ) 61/6 الناشر: دار العلم للملايين الطبعة: الخامسة عشر - أيار .

الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، المؤلف: عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري (المتوفى: 577 هـ)، الناشر: المكتبة العصرية، الطبعة: الأولى 1424 هـ - 2003 م

البحر المحيط في التفسير، المؤلف: أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (المتوفى: 745 هـ)، المحقق: صدقي محمد جميل، الناشر: دار الفكر – بيروت.

تاج العروس للسيد محمد مرتضى الزبيدي - المطبعة الخيرية - الجمالية - مصر - ط الأولى 1306 هـ.

تاريخ آداب العرب لمصطفى صادق الرافعي - دار الكتب العلمية - لبنان - ط الأولى 1421 هـ / 2000 م

تهذيب اللغة لأبى منصور بن أحمد الأزهرى (281-370 هـ) تحقيق الأستاذ عبد السلام محمد هارون – الدار المصرية للتأليف والترجمة – دار القومية العربية للطباعة – القاهرة 1384 هـ 01964م

الخصائص، المؤلف: أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (المتوفى: 392 هـ)، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب

. دراسات في فقه اللغة تأليف د/ صبحي الصالح - دار العلم للملايين - بيروت - ط الثالثة عشرة 1997م

در اليتيم في التجويد للبركوي_ تحقيق محمد عبدالقدر خلف_ جامعة بغداد_ العراق_ آفاق الثقافة والتراث.

دلالة الألفاظ تأليف د/ إبراهيم أنيس - الناشر مكتبة الأنجلو المصرية - ط الثالثة، 1976م0

رسالة في أمثلة التصريف للعلامة / محمد بن بير علي البركوي ، المتوفى سنة 981هـ ، د / ياسر محمد خليل الحروب ، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات ، العدد التاسع عشر - شباط 2010م.

الزاهر في معاني كلمات الناس، المؤلف: محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الأنباري (المتوفى: 328هـ)، المحقق: د. حاتم صالح الضامن، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1412 هـ - 1992.

الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، المؤلف: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، الناشر: محمد علي بيضون، الطبعة: الطبعة الأولى 1418هـ-1997م.

شرح المفصل للزمخشري، لابن يعيش (المتوفى: 643هـ)، قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2001 م.

شرح لب الأبواب في علم الإعراب ، للإمام / محمد بن بير علي البركلي ، المتوفى سنة 981هـ ، تحقيق : د/ حمدي الجبالي ، الطبعة الأولى 1417هـ

شرح اللمع لأبي زكريا يحيى بن علي الخطيب التبريزي تحقيق د/ السيد تقى السيد - ط الأولى 1411هـ0

الصاح (تاج اللغة وصحاح العربية) لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري المتوفى سنة 400هـ تقريباً - تحقيق أحمد عبد الغفور عطار - دار العلم للملايين - بيروت - ط الرابعة 1990م العلم الخفاق من علم الاشتقاق لمحمد صديق حسن خان - مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت - لبنان ط الأولى 1406هـ 1989م0

الطريقة المحمدية للبركوي / 18، وما بعدها، تحقيق محمد رحمة الله الندوي، دار القلم ، دمشق ط الاولى 1432هـ 2011م

علم اللغة مقدمة للقاء العربي تأليف د/ محمود السعران - دار الفكر العربى - شركة الطباعة العربية الحديثة - شبرا مصر - ط الثانية 1412هـ.

المزهر في علوم اللغة وأنواعها، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، المحقق: فؤاد علي منصور، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1418هـ - 1998م..

المفردات في غريب القرآن، المؤلف: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفى: 502هـ)، المحقق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى - 1412 هـ.

جمهرة اللغة، المؤلف: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: 321هـ) تنر، المحقق: رمزي منير بعلبكي، الناشر: دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الأولى، 1987م.

دراسات في فقه اللغة، المؤلف: د. صبحي إبراهيم الصالح (المتوفى: 1407هـ)، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الأولى 1379هـ.

سلم الوصول إلى طبقات الفحول لمصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني المعروف بـ «كاتب جلبي» وبـ «حاجي خليفة» (المتوفى 1067 هـ) / 245، تحقيق محمود عبد القادر الأرناؤوط الناشر: مكتبة إرسیکا، إستانبول – تركيا: 2010 م

فصول في فقه العربية مكتبة الخانجي - القاهرة - مصر، الطبعة السادسة - 1420هـ/1999م.

فقه اللغة للدكتور على عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر / القاهرة.

في اللهجات العربية تأليف د/ إبراهيم أنيس مكتبة الأنجلو المصرية- ط الرابعة 0كتاب العين، المؤلف: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: 170هـ)، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال.

الكتاب، المؤلف: عمرو بن عثمان بن قنبر، الملقب سيبويه (المتوفى: 180هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الثالثة، 1408 هـ - 1988 م.

كتاب مميزات لغات العرب لحفنى ناصف - مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر 1330هـ ط الثانية

لسان العرب، المؤلف: محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفي الإفريقي (المتوفى: 711هـ)، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ معترك الأقران في إعجاز القرآن، ويُسمى (إعجاز القرآن ومعترك الأقران)، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ) 148/1، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى 1408 هـ - 1988 م.

مجلد اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس - تحقيق زهير عبد المحسن سلطان - مؤسسة الرسالة - بيروت - ط الثانية 1406هـ / 1986م.

المحكم لأبي الحسن على بن إسماعيل بن سيده المتوفى سنة 458هـ تحقيق عبد الحميد هندواي - دار الكتب العلمية - بيروت - ط الأولى 1421هـ

معجم المطبوعات العربية والمعربة ليوסף بن إليان بن موسى سرقيس (المتوفى: 1351هـ) 611 / 2، الناشر: مطبعة سرقيس بمصر 1346 هـ.

معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر» لعادل نويهض 506 / 2، الناشر: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة 1409 هـ - 1988 م.

م.

KAYNAKÇA

Abdüttevâb, Ramazan. *Fusûl fî fikhi'l-'Arabiyye*. 6. Baský. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1420/1999.

Abdelghany, Asem Hamdy Ahmed . "KELİMELERİN ARAPÇA'DAN TÜRKÇE'YE GEÇİŞİNDE LÜĞAVÎ MECÂZIN ROLÜ VE SEMANTİK GELİŞİMLERİ". Sosyal Bilimler Dergisi 1 / 2 (Temmuz 2015): 40-52.

Abdelghany, Asem Hamdy Ahmed. “İmam Birgivî’nin Haşiyetü’l-Hidayesinde Yapmış Olduğu Dilsel Yorumlar”, *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî Uluslararası Sempozyum Bildiri Özet Kitabı/Elektronik Kitap*, Ed. Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Lütfü Cengiz, Asem Abdelghany. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları/Tasavvuf-1, 2018, Erişim: 15 Aralık 2018. <http://Birgivisempozyumu.balikesir.edu.tr/index.php/2018/10/21/sempozyum-bildiri-ozet-kitabi/>.

Birgivî, Mehmed Efendi. *ed-Dürrü'l-yetîm*. Thk. Muhammed Abdülkadir Halef. Irak: Camiatü Baḍdat, ts.

Birgivî, Mehmed Efendi. *Ýzhârü'l-esrâr fî'n-nahv*. Riyad: Darü'l-minhâc, 1430/2009.

Birgivî, Mehmed Efendi. *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*. Thk. Muhammed Rahmetullah en-Nedvî. Dýmeþk: Dârü'l-kalem, 1432/2011.

Çanakcı, Ahmet Ali. “Bir Eğitimci Olarak İmam Birgivî”, *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî Uluslararası Sempozyum Bildiri Özet Kitabı/Elektronik Kitap*, Ed. Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Lütfü Cengiz, Asem Abdelghany. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları/Tasavvuf-1, 2018, Erişim: 15 Kasım 2018. <http://Birgivisempozyumu.balikesir.edu.tr/index.php/2018/10/21/sempozyum-bildiri-ozet-kitabi/>

el-Biriklî, Muhammed b. Bîr Alî. *Perhu Lübbü'l-elbâb fî 'ilmi'l-i'râb*. Thk. Hamdî el-Cibâlî. Amman: Dâru'l-me'mûn, 1417/1997.

el-Cevherî, Ebû Nasr Ýsmâîl b. Hammâd. *es-Sýhâh*. Thk. Ahmed el-Ḍaffâr Attâr. 4. Baský. Beyrut: Dârü'l-'ilmi'l-melâyîn, 1990.

el-Cezerî, Ebü'l-Hayr İsmâîl b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*. Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1405/1985.

Çelebi, Kâtip. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. Thk. Mahmûd Abdülkadir el-Arnâvût. 6 cilt. Ýstanbul: Mektebetü irsâka, 1433/2010.

Ebû'l-Hüseyin, Ahmed b. Fâris b. Zekerîya el-Kazvînî er-Râzî. *es-Sâhibî fî fıkhi'l-lüðatî'l-'Arabîyye ve mesâilihâ ve süneni'l-'Arab fî kelâmihâ*. Npr. Muhammed Ali Beydûn. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997.

el-Enbârî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Ensârî Ebû'l-Berakât Kemâleddîn. *Esrârü'l-'Arabîyye*. Thk. Muhammed Behcet el-Baytâr. Dımeşk: Matbuâtü'l-Mecma'î'l-ilmî, 1357/1957.

el-Enbârî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Ensârî Ebû'l-Berakât Kemâleddîn. *el-Ûnsâf fî mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn: el-basriyyîn ve'l-kufiyyîn*. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1424/2003.

el-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *Kitâbü'l-Ezdâd*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fazl Ýbrâhim. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1411/1991.

el-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *ez-Zâhir fî me'ânî kelimâtî'n-nâs*. Thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1412/1992.

el-Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahrü'l-muhît*. Thk. Sýdkî Muhammed Cemîl. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.

el-Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *Ûrtipâfü'd-darab min lisâni'l-'Arab*. Thk. Receb Osman Muhammed-Ramazân Abdüttevâb. 5 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998.

Enîs, Ýbrahim, *Delâletü'l-Elfâz*. 3. Baský. Kahire: Mektebetü'l-Anglo, 1976.

Enîs, Ýbrahim, *fî'l-Lehcâti'l-'Arabîyye*. 4. Baský. Kahire: Mektebetü'l-Anglo, ts.

el-Ezdî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Düreyd. *Cemheretü'l-lüðâ*. Thk. Remzî Münîr Ba'lebekî. Beyrut: Dârü'l-'ilmi'l-melâyîn, 1987.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbü'l-luðâ*. Thk: Abdüsselâm Muhammed Harûn, 8 cilt. Mýsýr: Dârü'l-Mýsriyye, 1384/1964.

Hân, Muhammed Sadîk Hasan. *el-Ýlmü'l-hafâk min 'ilmi'l-iptikâk*. Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfe, 1406/1989.

el-Hurûb, Yâsir Muhammed Halîl. “Risâletü fî emsileti't-tasrîf li'l-Allameti Muhyiddîn Muhammed b. Bîr Ali el-Birgîvî”. *Mecelletü Cami'ati'l-Kudüs el-Meftuha li'l-ebhâs ve'd-dirâsât*. 19/1 (Pubat 2010): 329-376.

İbn Ahmed, Halîl el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. Thk. Mehdî el-Mahzûmî-Ýbrahim es-Sâm râî. 4 cilt. Mýsýr: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1424/2003.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsýlî el-Baðdâdî. *el-Hasâ'is*. 3 cilt. 4. Baský. Kahire: el-Hey'eti'l-Mýsriyyeti'l-âmme li'l-kitâb, ts.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mücmelü'l-luðâ*. Thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultân. 2. Baský. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1406/1986.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 cilt. 3. Baský. Beyrut: Dâru Sâdýr, 1414/1994.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. Ýsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1421/2000.

İbn Yaîþ, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîþ b. Alî b. Yaîþ b. Muhammed el-Esedî el-Halebî. *Perhu'l-Mufasssal li'z-Zemahperî*. Thk. Emîl Bedî Yakûb. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1422/2001.

İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Baðdâdî. *el-Usûl fi'n-nahv*. Thk. Abdu'l-Huseyn el-Fetlâ. 3 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.

el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî ḍarîbi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dýmeþk: Dârü'l-kalem, 1412.

el-Maḍribî, Abdülkâdir b. Mustafâ. *el-Ýptikâk ve't-ta'rib*. Mýsýr: Matbuâtü'l-Hilâl, 1908.

el-Makdisî, Ebü'l-Kâsım Ebû Muhammed Bihâbüddîn Abdurrahmân b. Ýsmâil b. Ýbrâhîm. *Ýbrâzü'l-me'ânî min Hýrzi'l-emânî fî'l-kýrâ'âti's-seb'*. Thk. Cemâleddîn Muhammed Þeref. 2 cilt. Tanta: Darü's-sahabe li't-tülas, 2009.

Nâsif, Hifnî Muhammed Hifnî b. Ýsmâil b. Halîl. *Mümeyyizâtü luḍâti'l-'Arab*. 2. Baský. Mýsýr: Matbaatü's-saade, 1330.

Nuveyhiz, Âdil. *Mu'cemu'l-müfessirîn*. 2 cilt. 3. Baský. Beyrut: Müessesetü Nuveyhiz, 1409/1988.

er-Râfiî, Mustafâ Sâdýk b. Abdirrezzâk b. Saîd b. Ahmed b. Abdilkâdir. *Târîhu âdâbi'l-'Arab*. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1421/2000.

Sâlih, Subhî. *Dirâsât fî fýkhi'l-lüḍa*. 13. Baský. Beyrut: Dârü'l-'ilmi'l-melâyîn, 1379/1960.

es-Sa'rân, Mahmûd. *Ýlmü'l-Lüḍa Mukaddime li'l-kâri'l-'Arabî*. 2. Baský. Dýmeþk: Dârü'l-fikr, 1412/1992.

Serkîs, Yûsuf b. Ýlyân b. Mûsâ ed-Dýmaþkî. *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-'Arabiyye ve'l-mu'arreb*. Mýsýr: Matbaatü Serkîs, 1346/1928.

Sîbeveyhi, Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 5 cilt. 3. Baský. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1408/1988.

es-Sikkî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Ýshâk. *Islâhu'l-mantýk*. Thk. Muhammed Þakir-Abdüsselâm Muhammed Harûn. 4. Baský. Mýsýr: Dârü'l-meârif, ts.

es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Mu'terekü'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1408/1988.

es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Ýtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed

Ebü'l-Fazl Ýbrâhim. 7 cilt. Kahire: el-Hey'eti'l-Mýsriyyeti'l-âimme li'l-kitâb, 1394/1974.

es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luðâ*. Thk. Fuad Ali Mansûr. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1418/1998.

eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. Thk. Ahmed Þakir. 2. Baskı. Mýsýr: Dârü't-türâs, 1399/1979.

et-Tebrîzî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb. *Perhu'l-Lem'*. Thk. es-Seyyid Takî's-Seyyid. 1411.

Özkan, Mehmet. “Osmanlıca Metinlerde İslam Hukuku Motifleri: Fetava-yı Birgivî Örneği”. Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1 (Haziran 2015):79-107.

Özkan, Mehmet. XVI. Yüzyıl Osmanlı Âlim ve Fakihi Muhammed Birgivî'nin Fıkhî Meselelere Yaklaşımı. Bursa: Emin Yayınları, 2016.

Özkan, Mehmet. “The Jurisprudential Studies Of Birgıwî And Some Of His Views On Legal Theory”. JIRS Journal Of Intercultural And Religious Studies, 8 (June 2015): 13-28.

Vâfi, Ali Abdülvâhid. *Fýkhü'l-luðâ*. Kahire: Dârü'n-nahda, ts.

ez-Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Mýsýr: el-Matbaatü'l-hayriyye, 1306.

ez-Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm*. Npr. Züheyr Fethullah. Beyrut: Dârü'l-'ilmi'l-melâyîn, 2002.

العتبات النصية في رسائل البركوي باللغة العربية دراسة أسلوبية

هشام محمد إبراهيم مطاوع*

ملخص:

هذه المداخلة تدور حول الرسائل التي كتبها الإمام البركوي باللغة العربية وقد ارتكزت هذه المداخلة على دراسة ما يطلق عليه العتبات النصية الخاصة بهذه الرسائل حيث تفتح هذه العتبات النصية أمام القارئ مدخلا مناسباً لمقاربة النص الأصلي.

وسوف تقدم المداخلة في قسمها النظري عرضاً بسيطاً وموجزاً عن الأسلوبية وتاريخ ظهورها وأسسها النظرية ورودها، وكذلك سنقدم تاريخاً موجزاً عن نشأة الدراسات الخاصة بالعتبات النصية، أما القسم الثاني فسوف نحاول من خلاله تطبيق المنهج الأسلوبي على بعض الرسائل الخاصة بالإمام البركوي.

وقد أعتمدت هذه المداخلة على المقدمات التي كتبها الإمام البركوي في رسائله باللغة العربية تلك الرسائل التي جمعها أحمد هادي القصار في كتاب عنوانه "رسائل البركوي" وقد صدر الكتاب عن دار الكتب العلمية في بيروت عام 2011

وقد ارتكزت هذه المداخلة على دراسة عناوين الرسائل ومقدماتها وذلك في ضوء المنهج الأسلوبي.

الكلمات المفتاحية: البركوي - العتبات النصية - الأسلوبية - رسائل البركوي

*أستاذ مساعد دكتور، كلية الإلهيات جامعة باليكيسير.

paratext method on Imam Birgivi's book titles and prefaces

Dr. Hisham MOTOWA

Abstract

This research mentions paratext analysis of Imam Birgivi's works which are regarding Arabic language. These paratexts provide a suitable perspective to reader.

The method of paratext: It is a critical method providing plenty of information regarding cover, publisher, the title of book, dedication, preface, epilogue, footnotes of the book.

Theory part of the work sums up the linguistic method and its history. Likewise the history of paratext method.

In the second section I will apply this linguistic method on some of Birgivi's works.

This research analyse Birgivi's prefaces of his works regarding Arabic language. The book called "Imam Birgivi's Works" which is Ahmad Hadi al-Kassar's book that including Birgivi's arabic works is used as a source book. This book was published in Beirut by Daru'l-kutubu'l-ilmiyye publishing company.

This research based on paratext method on Imam Birgivi's book titles and prefaces.

Keywords: Birgivi – Paratext – Stylistic - Imam Birgivi's works

الحمد لله رب العالمين ، علم الإنسان ما لم يعلم ، والصلاة والسلام على خير المرسلين سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام ثم أما بعد :

فهذه المداخلة تدور حول الرسائل التي كتبها الإمام البركوي باللغة العربية، وقد ارتكزت هذه المداخلة على دراسة ما يطلق عليه العتبات النصية الخاصة بهذه الرسائل، حيث تفتح هذه العتبات النصية أمام القارئ مدخلا مناسباً لمقاربة النص الأصلي .

لقد استخدم الإمام البركوي اللغة العربية في الكثير من أعماله وبالرجوع إلى خصائص تلك اللغة التي استخدمها الإمام البركوي سنلاحظ سمات أسلوبية خاصة به ، بوصفه كاتباً أجنبياً، ومما لا شك فيه أن استخدام العرب للعربية يختلف اختلافاً كبيراً عن استخدام غير العرب لها بالرغم من تمكن غير العرب من الملكة اللغوية العربية عن طريق المران والدربة والتعلم والصقل والتكرار.

والملاحظ أن الدراسات الأسلوبية تتناول في أغلبها أعمالاً خاصة بكتاب يكتبون بلغتهم الأم ، أما الدراسات التي تناولت أعمالاً لكتاب يكتبون بلغة أجنبية فقليلة بصورة نسبية .

هذه المداخلة محاولة متواضعة للاستفادة من التقدم الكبير الذي حققه علم اللغة الحديث في القرن العشرين بعد النهضة التي أحدثها فرناند دي سوسير¹ وذلك من خلال الاتجاه الأسلوبي ، ذلك الاتجاه الذي شهد رواجاً كبيراً في الدراسات النظرية والتطبيقية في السياق النقدي العربي على يد كثير من الرواد مثل أمين الخولي² في كتابه "فن القول" وأحمد الشايب³ في كتابه "الأسلوب" وعبد السلام المسدي⁴ في كتابه "الأسلوبية والأسلوب" وسعد مصلوح⁵ في كتابه "الأسلوب دراسة لغوية إحصائية" وغيرهم .

كما تحاول هذه المداخلة الاستفادة من النهضة الكبيرة التي شهدتها نهاية القرن الماضي في الدراسات الخاصة باللغة الواصفة أو العتبات النصية⁶

لقد شهدت الدراسات التي تهتم بالعتبات النصية نهضة علمية كبيرة في أوروبا في تسعينيات القرن الماضي وخاصة بعد صدور كتاب "عتبات" لمؤلفه الفرنسي جيرار جينيت⁷ ، ذلك الكتاب الذي يعتبره الكثيرون إعلاناً عن توجه جديد في الدراسات النصية في العالم الغربي .

¹ Ferdinand de Saussure واحد من أهم رواد علم اللغة الحديث (1857 - 1913)

² أديب مصري ومناضل سياسي (1895 – 1966)

³ أديب وأكاديمي مصري له الكثير من المؤلفات في مجال النقد الأدبي (1896 - 1976)

⁴ ناقد تونسي معاصر ولد في 1945

⁵ أكاديمي وناقد مصري معاصر ولد في 1943

⁶ تم اختيار مصطلح اللغة الواصفة مقابل المصطلح الغربي metalanguage أما مصطلح العتبات النصية فتم اختياره في هذا البحث مقابل المصطلح الغربي Paratext حيث يتم ترجمة المصطلح إلى اللغات العربية أحياناً بالنص الموازي وأحياناً أخرى بالنص المصاحب

⁷ Gerard Genette ناقد فرنسي ولد في 1930 وتوفي هذا العام في الحادي عشر من شهر مايو

وتنقسم هذه المداخلة على مقدمة و قسمين رئيسين :

1- قسم نظري

2- وقسم تطبيقي .

وسوف تقدم المقالة في قسمها النظري عرضا بسيطا وموجزا عن الأسلوبية وتاريخ ظهورها وأسسها النظرية وروداها، وكذلك ستقدم المداخلة تاريخا موجزا عن نشأة الدراسات الخاصة بالعتبات النصية ، أما القسم الثاني فسوف نحاول من خلاله تطبيق المنهج الأسلوبي على بعض الرسائل الخاصة بالإمام البركوي .

ومن أجل الوصول إلى نتائج معيارية ستعتمد المقالة على الأسلوبية الإحصائية إلى جانب المناهج الأسلوبية الأخرى مثل الأسلوبية التأثيرية وذلك لمعرفة الأثر الناتج لهذا الأسلوب على المتلقي ، والمتلقي هنا يتميز بخاصية هامة ،ذلك المتلقي يقرأ النص باللغة العربية في حين أن لغته الأم اللغة العثمانية .

وقد اعتمدت هذه المداخلة على المقدمات التي كتبها الإمام البركوي في رسائله باللغة العربية تلك الرسائل التي جمع الأستاذ: أحمد هادي القصار عددا منها في كتاب عنوانه " رسائل البركوي " وقد صدر الكتاب عن دار الكتب العلمية في بيروت عام 2011

وقد ارتكزت هذه المداخلة على دراسة عناوين الرسائل ومقدماتها وذلك في ضوء المنهج الأسلوبي .

وسوف تنتهي المداخلة بعرض النتائج الخاصة بها .

القسم النظري

يعد مصطلح العتبات النصية من المصطلحات الحديثة التي اشتغل بها غير واحد من النقاد في الدراسات العربية والدراسات الغربية، منها على سبيل المثال :

- مدخل إلى عتبات النص .(دراسة في مقدمات النقد العربي القديم) لعبد الرزاق بلال ، إفريقيا الشرق، 2000

- نظرية العنوان مقارنة تأويلية في شؤون العتبة النصية لخالد حسين حسين ، دراسات التكوين ، دمشق ، 2007

- عتبات النص بحث في التراث العربي والخطاب النقدي المعاصر ليويسف الإدريسي ، منشورات مقاربات ، المغرب ، الطبعة الأولى 2008

- عتبة جيرارد جينات من النص إلى التناص لعبد الحق بلعابد ، منشورات الاختلاف الطبعة الأولى 2008.

كما خصصت المجالات العلمية المتخصصة أعدادا خاصة لدراسة النصوص الموازية أو العتبات النصية وذلك في السياقين الشرقي والغربي .

وقد صاحب هذا الاهتمام النقدي اهتمام آخر على الجانب الأكاديمي حيث بدأت الكليات المتخصصة في المجال اللغوي بتسجيل رسائل الماجستير والدكتوراه منها على سبيل المثال :

العتبات النصية في رواية المراسيم والجنائز لبشير مفتي . مقارنة سيميائية . ماجستير اعداد كهينة كنان جامعة عبد الرحمن ميرة بجاية . كلية الآداب واللغات قسم اللغة والأدب العربي 2016 – 2017.

فعالية العتبات النصية ودلالاتها . قراءة في الخطاب الروائي الجزائري . للباحثة مهاجي فايزة جامعة سيدي بلعباس . كلية الآداب واللغات والفنون الجزائر 2015

عتبات النص في الرواية العربية . رسالة دكتوراه في جامعة الزقازيق بمصر . للباحث عزوز علي اسماعيل .

ومع مرور الوقت انتشر عدد كبير من المصطلحات الجديدة مثل خطاب المقدمات والنصوص المصاحبة والنصوص الموازية والعتبات النصية بين المشتغلين باللغة في العالم العربي .

فالنص بالنسبة للباحثين في هذا المجال ينظر إليه بوصفه بيتا لا يتم الولوج إليه مباشرة ولكن عملية الولوج هذه تتم عبر مجموعة من العتبات تلك التي تؤمن للدخل دخولا آمنا .

العتبات النصية (Para texte)

في التراث الغربي :

يعرف جيرار جينيت العتبات النصية بأنها "ما يصنع به النص من نفسه كتابا و يقترح نفسه بهذه الصفة على القارئ له بصفة خاصة و على الجمهور بصفة عامى ، أي ما يحيط بالكتاب من سياق تمهيدي و عتبات لغوية و بصرية"⁸

فالتعريف السابق يعكس مفهوما واسعا بدرجة كبيرة للعتبات النصية حيث لا تقتصر هذه العتبات على العلامات اللغوية بل يتعدها لما هو أوسع وذلك من خلال تضمين جينيت للعلامات البصرية داخل مفهومه السابق وبذلك يفتح مجال التأويل ليشمل تأويل الأيقونات وألوان أغلفة الكتاب وغير ذلك من الموضوعات التي يهتم به هذا المجال الجديد .

وقد شغل المصطلح غير واحد من الباحثين في العالم العربي نذكر منهم المرحومة السعدية الشاذلي في الرسالة التي أعدتها للحصول على الدكتوراه والتي لم يسعفها القدر لإتمامها حيث

⁸ G.Genette : seuils ed du bseuil ; paris ; 1987 ; page 13

نقلا عن الترجمة الألمانية الصادرة عام 1989 والتي أعدها Dieter Honig

وافتها المنية قبل مناقشة رسالتها , وقد قامت جامعة الحسن الثاني بنشر عملها في كتاب صدر بعنوان "مقاربة الخطاب المقدماتي الروائي مقدمة حديث عيسى بن هشام وإنشاء الروايات العربية".

ولقد عرضت الكاتبة تعريفات مختلفة للنص الموازي في السياق الغربي منها تعريف جينيت حيث عرف النص على أنه مجموعة العبارات التي تُوَطر وتكون مداخل للكتاب فتشكل بذلك منطقة بين خارج النص والنص , يجب المرور عبرها لولوجه . وبعد عرضها لهذه التعريفات ذهبت إلى أن الاهتمام بالنص الموازي لم يزل نصيبا كافيا من الدراسات العربية مقارنة بتلك التي حظي بها النص الأصلي.⁹

والواقع أن الباحثة رحمها الله قد جانبها التوفيق فيما ذهبت إليه , فالتراث العربي قد شهد العناية الكافية بالعتبات النصية , الأمر الذي سيتم عرضه عند معالجة المصطلح في السياق العربي .

وفي عام 1994 شهد المصطلح استقرارا نسبيا عندما ورد في قاموس المصطلحات الصادر في فرنسا من قبل جان دي بوا.

حيث عرف المصطلح على أنه " يتشكل من النصوص القصيرة المصاحبة لنص أصلي مثل العنوان والتمهيد والتوطئة والاستهلال والمقدمة والفهارس ".¹⁰

فلقد لقي المصطلح الخاص بالعتبات النصية اهتماما كبيرا في الدراسات الغربية في نهاية القرن الماضي ولم يعد يذكر عرضا في الدراسات اللغوية , حيث شهدت الدراسات الخاصة بالعتبات النصية استقلالية واضحة ونحت هذا التوجه في الدرس اللغوي مصطلحاته الخاصة به , التي سيتم التعرض لها في البحث .

العتبات النصية في التراث العربي :

لقد اهتم العرب اهتماما كبيرا بالعتبات النصية حيث يظهر ذلك جليا من خلال كتابات العرب في هذه الموضوعات , فقد خصص العرب للبسملة مصنفات كثيرة نذكر منها على سبيل التمثيل "كتاب البسملة لعلي بن عبد الله الهروي"¹¹ و "كتاب البسملة " لأبي محمد عبد الرحمن بن إسماعيل الدمشقي الشهير بأبي شامة المقدسي (ت 665 هـ) ومن المعروف أن البسملة تمثل لبنة أولى في تشكيل بنية الخطاب المقدماتي , والمقدمة تنتمي بصورة رئيسية إلى العتبات النصية , حيث تضيف على هذه العتبات هالة من القدسية.

⁹ السعدية الشاذلي. مقاربة الخطاب المقدماتي الروائي مقدمة حديث عيسى بن هشام وإنشاء الروايات العربية. جامعة الحسن الثاني كلية الآداب والعلوم الإنسانية سلسلة الأطروحات والرسائل رقم 6 بدون تاريخ ص 19

¹⁰ Dubois, Jean: Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage. Edité par Paris : Larousse, 1994 394

¹¹ أبو الحسن الهروي . علي بن عبد الله بن محمد بن الهضيم الهروي له مصنفات مثل " مفتاح البلاغة " و " نهج الرشاد " و " الوشاح "

فالقاريء للتراث العربي سيجد أن العرب أولوا العتبات النصية عناية خاصة , وإن لم يطلقوا عليها اسمها المتعارف عليه اليوم , فقد أشار الجاحظ (ت 255 هـ) في كتاب "الحيوان" لأهمية العتبات النصية وذكرها تحت اسم الرؤوس الثمانية , حيث تأثر بعلماء اليونان حيث يقول الجاحظ " وأما ديمقراط فإنه قال: ينبغي أن يُعرف أنه لا بد من أن يكون لكل كتاب علم وضعه أحد من الحكماء، ثمانية أوجه: منها الهمة، والمنفعة، والنسبة، والصحة، والصنف، والتأليف ، والإسناد ، والتدبير، فالولها أن تكون لصاحبه همة، وأن يكون فيما وضع منفعة، وأن يكون له نسبة يُنسب إليها، وأن يكون صحيحا، وأن يكون على صنف من أصناف الكتب معروفا به، وأن يكون مؤتلفا من أجزاء خمسة، وأن يكون مسندا إلى وجه من وجوه الحكمة، وأن يكون له تدبير موصوف" ¹²

فكل ما أشار إليه الجاحظ يتطابق بصورة كبيرة مع ما ذكره النقاد في العصر الحديث عند حديثهم عن البنية الخاصة بالخطاب الموضوعاتي وهو ما سنعرض له خلال البحث .

ولم يكن الجاحظ العالم الوحيد الذي أشار إلى الرؤوس الثمانية , بل أشار غيره من العلماء إليها مثل تقي الدين المقريزي (توفي 845 هـ) .

إن مثل هذه الإشارات تدل بصورة واضحة على وعي العرب بالعتبات النصية , وقد تجلّى هذا الوعي في المقدمات التي كتبها المؤلفون العرب بداية من القرن الثالث الهجري مثل "البيان والتبيين" و "الأغاني" وغيرها . تلك المقدمات التي يتوافر بها العديد من المقومات التي تحدث عنها رواد علم النص . وقد أولى الإمام البركوي في رسائله باللغة العربية عناية كبيرة للخطاب الخاص بالعتبات النصية فالرسائل المنشورة في كتاب " رسائل البركوي " تعكس هذه العناية بصورة واضحة , فمعظم رسائله تسير وفق منظور خاص للإمام سواء في تسمية الرسالة أو في عرض المقدمة الخاصة بالرسالة, الأمر الذي يتجلّى بوضوح في مقدمة رسالته " إنقاذ الهالكين "

مكونات العتبات النصية :

إن النص الأساسي لا يخرج للنور وحيدا ولكنه يكون مصحوبا بعدد من النصوص التي تمهد له , وهذه النصوص المصاحبة للنص الأساسي لها أشكال مختلفة, لقد تناول يوسف الإدريسي هذه النصوص حيث قسمها في كتابه " عتبات النص في التراث العربي والخطاب النقدي المعاصر " إلى عتبات ثابتة وعتبات متغيرة ثم رجع وقسم العتبات الثابتة إلى :

اسم المؤلف

العنوان

الفهرس

مؤسسة النشر

¹² أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ . الحيوان . تحقيق عبد السلام هارون . دار إحياء التراث العربي . بيروت . الطبعة الثالثة . 1989 الجزء ص 101 و 102

مكان النص

تاريخ النشر

أما العتبات المتغيرة فقد قسمها إلى :

الأيقونة

الإهداء

المقتبسات

كلمات الشكر

المقدمة

كلمة

النص البعدي

الحوارات الصحفية

المذكرات

الرسائل الخاصة

اللقاءات¹³

وبالطبع لا يمكننا أن نركز على التقسيم السابق في هذه المداخلة؛ فهناك فارق كبير بين المخطوط والكتاب، فالعناصر السابقة يمكننا أن نجد لها في الكتب الحديثة أما المخطوطات فقد تخضع لعدد من العوامل التي تعيق اشتغالها على العناصر السابقة؛ ولهذا سوف نأخذ في هذه المداخلة مثالا واحدا للعتبات الثابتة ومثالا واحدا للعتبات المتغيرة

العنوان :

لقد تم اختيار العنوان والمقدمة في رسائل الإمام البركوي لدراستها في هذه المداخلة نظرا لطبيعة التأليف في الفترة التي عاش فيها الإمام، فالمخطوطات وطبيعة كتابتها لا تسمح بتضمين النص الأصلي كافة العناصر السابق ذكرها. فالعنوان يمثل نموذجا للعتبات الثابتة أما المقدمة فتقدم نموذجا للعتبات المتغيرة.

¹³ يوسف الإدريسي. عتبات النص بحث في التراث العربي والخطاب النقدي المعاصر. منشورات مقاربات. المغرب الطبعة الأولى. 2008 ص 42

العنوان : هو أول ما يقع عليه نظر القارئ، ولهذا يجب أن يكون العنوان ذا دلالة تجذب القارئ نحو الكتاب ، فالعنوان يخضع لعدد من الشروط نظرا للمساحة التي يشغلها على غلاف الكتاب ، فلا يمكن أن تتخيل عنوانا يشغل عددا كبيرا من الأسطر ، مما يستوجب أن يكون العنوان معبرا عن مضمون الكتاب كله وذلك من خلال عدد قليل جدا من الكلمات .

ومن الجدير بالذكر أن الكثير من الأعمال الإبداعية في العصر الجاهلي والإسلامي ظهرت دون عنوان خاص بها وضعه المؤلف ، غير أنها عنونت فيما بعد وفق حرف الروي والأمثلة على ذلك كثيرة "كسينية البحرى"¹⁴ وعنون بعضها بأول جملة فيها كقصيدة "بانت سعاد"¹⁵ .

وقد وجدت عتبة العنوان اهتماما كبيرا من قبل الباحثين في العصر الحديث فظهرت المؤلفات التي بحثت هذه الظاهرة في الجانبين العربي والغربي ، وقد تطورت هذه الدراسات بصورة كبيرة حتى استقر " علم العنونة " الذي شهد إرهاباته الأولى مع ظهور دراسة كلود دوشي¹⁶ عام 1973 " الفتاة المتروكة والوحش البشري مبادئ عنونة روائية " وفي العام نفسه ظهر كتاب " سمة العنوان " للناقد ليو هوك¹⁷ الذي مثل علامة فارقة في علم العنونة والذي يعتبره الكثيرون المرجع الرئيسي في هذا العلم الوليد . كما أن العلماء العرب قد أظهروا اهتماما كبير بالعلم الوليد فقدم الأستاذ الدكتور محمد فكري الجزار كتابه " العنوان وسميوطيقا الاتصال الأدبي " الصادر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب 1998.

ومع هذه الوفرة في الدراسات التي تتمحور حول العنوان بدأت النظرة للعنوان تتغير ، فلم يعد العنوان هو ذلك الجزء التابع للنص الرئيسي و إنما أصبح يتمتع بقدر من الاستقلالية تلك الاستقلالية التي تستلزم التعامل معه وفق منهجيات بحثية يقترحها العنوان نفسه ، وقد تختلف هذه المهجيات عن تلك التي يقترحها النص المعنون له بهذا العنوان . فالتعامل مع العنوان بوصفه عتبة من عتبات يستلزم بالضرورة منهجية شديدة الخصوصية حيث أنه لا يمكن قراءة النص الرئيسي دون النص الموازي كما أن الاختصار على قراءة النص الموازي يعد صورة واضحة لعملية القصور المعرفي.

المعنى اللغوي للعنوان :

بالرجوع إلى المعاجم اللغوية يتضح أن الأصل اللغوي لكلمة " عنوان " يرجع إلى مادتين مختلفتين هما " عنن " و " عنا " وقد لخص الأستاذ محمد فكري الجزار المعنى اللغوي للعنوان في ثلاث نقاط أساسية بقوله:

- العنوان من مادة " عنا " يحمل معاني القصد والإرادة .

- العنوان من مادة " عنن " يحمل معنى الظهور والاعتراض .

¹⁴ أبو عبادة الوليد بن عبيد الطائي ، و اشتهر بالبحثي . توفي سنة 284هـ . القصيدة تقع في ستة وخمسين بيتا

¹⁵ قصيدة مشهورة لكعب بن زهير بن أبي سلمى من الشعراء المخضرمين توفي سنة 24هـ

¹⁶ Claude Duchet. عالم اجتماع فرنسي معاصر

¹⁷ عالم هولندي معاصر ولد عام 1945

- العنوان من المادتين معا يحمل معاني الوسم والأثر¹⁸

المعنى الاصطلاحي للعنوان

قدم النقاد الغربيون تعريفات متعددة للعنوان غير أن أشهرها قد يكون تعريف " ليو هوك" فالعنوان عنده هو مجموع العلاقات اللسانية التي يمكن أن ترسم على نص ما من أجل تعيينه والإشارة إلى المحتوى العام وأيضاً من أجل جذب القاريء . فليو هوك يركز في تعريفه للعنوان على أسس ثلاثة هي :

- مكانه بالنسبة للنص الأصلي

- مادته التي يتشكل منها

- وظيفته

وبالرجوع إلى التعريفات الأخرى سنجد أنها ارتكزت على الأسس الثلاثة السابقة مثل التعريف الذي أورده عبد الحق بلعابد بقوله " مجموعة من العلامات اللسانية من كلمات وجمل وحتى نصوص قد تظهر على رأس النص لتدل عليه وتعيّنه وتشير لمحتواه الكلي ولتجذب جمهوره المستهدف"¹⁹

أنواع العناوين ووظائفها

قسم جنينيت العناوين إلى : الذاتي و الموضوعي و المختلط ... أما فيما يخص وظائف العنوان فقد قسمها جنينيت إلى :

- وظيفة تعيينية فالعنوان هو اسم الكتاب وعلى هذا النحو يحمل اسماً لتعيينه حتى لا يكون محفوفاً باللبس والارتباك

- وظيفة وصفية تتعلق بمضمون الكتاب أو بنوعه أو بهما معا .

- وظيفة إيحائية تعتمد على الطريقة أو الأسلوب الذي يميز العنوان به هذا الكتاب

وظيفة إغرائية هدفها إغراء القارئ²⁰.

¹⁸ محمد فكري الجزار , العنوان وسميوطيقا الاتصال الأدبي سلسلة دراسات أدبية . الهيئة المصرية العامة للكتاب 1998 ص 20

¹⁹ عبد الحق بلعابد . عتبات جيران جنينيت من النص إلى المناص . منشورات الاختلاف . الدار العربية للعلوم ناشرون . الطبعة الأولى . 2008 ص 67

²⁰ جيران جنينيت . عتبات . ص 76

نقلا عن مهاجي فايزه . فعاليت العتبات النصية ودلالاتها . قراءة في الخطاب الروائي الجزائري . رسالة دكتوراه . جامعة سيدي بلعباس 2015

وسوف نعرض في هذه المداخلة للوظيفة الإيحائية , فهي التي تعكس الاستخدام الخاص للغة في تشكيل العنوان ومن المعروف أن الكاتب يهتم اهتماما كبيرا بصياغة العنوان وذلك بسبب الوظائف المتنوعة التي يؤديها العنوان والمساحة القصيرة التي يشغلها , فالمطلوب إذن تأدية عدد من الوظائف من خلال علامات لسانية محدودة .

إن توفيق الكاتب في اختيار عناوينه وصياغتها يكون سببا في نجاح العمل ذاته , فالعنوان يمثل أولى العتبات التي تقع عين القارئ عليها , ومن ثم يقبل على قراءة النص الرئيسي , والتاريخ الأدبي عامر بأمثلة كثيرة للعناوين الناجحة التي ساعدت بدورها في نجاح العمل , كما أنه شاهد أيضا على نصوص كثيرة أخفق مؤلفها في اختيار عنوانها لا مجال لذكرها في هذه المداخلة .

المعنى اللغوي للمقدمة: تشير معاجم اللغة العربية إلى أن " [المُقَدِّمَةُ] (بكسر الدال وفتحها) من كل شيء: أَوَّلُهُ . ومن الجيش طائفة منه تسير أمامه ومنه يقال مقدمة الكتاب وما استقبلك من الجبهة والجبين"²¹ .

المعنى الاصطلاحي للمقدمة :

بالنظر للمعنى الاصطلاحي للمقدمة قديما وحديثا سنجد أن المعنى الاصطلاحي لم يختلف كثيرا , ويشير المعنى الاصطلاحي للمقدمة حديثا إلى " كل ما يجعل من النص كتابا يقترح نفسه على قرائه أو بصفة عامة على جمهوره فهو أكثر من جدار ذو حدود متماسكة يقصد به هنا العتبة بتعبير (بورخيس) البهو الذي يسمح لكل منا دخوله أو الرجوع منه "²²

و في "معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب " الحديث يرد مصطلح (المقدمة) بوصفها " الفصل الأول من الكتاب يتناول بشيء من الإجمال الأسس التي يقوم عليها الكتاب ، والتي بدونها لن يفهم تخطيط تأليفه "²³

فالمقدمة دستور يعقده المؤلف مع قارئه يوضح من خلالها الحقوق والواجبات لمن يريد الولوج إلى داخل عالم النص ومن ثم لا يصل القارئ الطريق وسط متاهات النص .

وتتكون المقدمة من عدد من الوحدات هي:

البسمة والتصلية والتسليم وذكر الزمان والمكان ودواعي التأليف والمنهج والقصد وتحديد شريحة القراء وتحديد جنس العمل والثناء على المصنف وذكر العنوان والصعوبات وخطة العمل والختام بالدعاء.

²¹ المعجم الوسيط مجمع اللغة العربية . القاهرة . 1960 مادة قدم

²² عبد الحق بلعابد . عتبات جبرار جينيت مرجع سابق ص 44

²³ مجدي وهبة وكامل المهندس . معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب . مكتبة لبنان . بيروت . الطبعة الثانية . 1984 ص 380

الملاحظ في مقدمات الإمام البركوي أنها اشتملت على العناصر الرئيسية في الخطاب المقدماتي التي حددها النقاد في العصر الحديث والتي يجب توافرها في المقدمة لكي تؤدي المقدمة الهدف الذي وضعت له . فالقاريء دائما يضعه الإمام البركوي في صدارة الخطاب المقدماتي ومن ثم تتضافر كافة المؤثرات الإقناعية للظفر بهذا القاريء ومن ثم دفعه دفعا لقراءة العمل الأصلي .

الدراسات الأسلوبية :

مع النهضة العلمية الكبيرة التي شهدتها الدراسات اللغوية في القرن العشرين على يد فردنالد دي سوسير، الذي نقل الدراسات اللغوية من الدراسات التاريخية إلى الدراسات الوصفية ، بدأت الدراسات الأسلوبية تشق طريقها على يد أحد تلامذة العالم السويسري فردنالد دي سوسير وهو بالي²⁴ الذي تأسست على يديه قواعد الأسلوبية كعلم وذلك عندما نشر دراسة موسعة عن أهدافها واضعا بذلك اللبنة الأولى في بناء هذا العلم الحديث²⁵

وفقا لمنظور بالي للأسلوبية تتجنب الدراسات الأسلوبية النصوص الأدبية وتقتصر الدراسات الأسلوبية على النصوص غير الأدبية ، الأمر الذي جر عليه انتقادات واسعة .

ويرجع الأصل اللغوي لكلمة " أسلوب " style " في اللغة اللاتينية للأداة المستخدمة قديما في الكتابة حيث استخدم اليونانيون أداة حادة من الصلب للكتابة ثم تطور المعنى ليبدل على طريقة استخدام الكاتب للغة من أجل التعبير عن الأحاسيس التي تجيش في صدره .

أما فيما يخص الفرق بين مجال اشتغال العاملين في المجال الأسلوبية ومجال العاملين في علم اللغة فقد لخصها الدكتور محمد عبد المطلب بقوله " يمكننا القول بأن علم اللغة يدرس ما يقال في حين أن الأسلوبية هي التي تدرس كيفية ما يقال مستخدمة الوصف والتحليل في آن واحد²⁶ "

فبالأسلوبية تدرس الكيفية التي يتم من خلالها عرض المادة اللغوية غير أن هذه الكيفية لا يمكن تحديدها إلا من خلال القارئ ، فالمادة اللغوية تكاد تكون ثابتة في معاجم اللغة أما الطريقة والكيفية التي يتم عرضها فأمر يقوم به الكاتب غير أنه لا يقوم بهذا الأمر باستقلالية تامة ، فالكاتب يخضع في بعض الأحيان لأمر تخص قارئه ؛ وذلك للوصول إلى أكبر تأثير في هذا القارئ، ولعل هذا ما جعل ريفاتير²⁷ يصرح بأن الأسلوبية " علم يوضح الخواص البارزة التي تتوفر لدى المرسل والتي يؤثر بها في حرية التقبل لدى المتلقي بل إنه يفرض على هذا المتلقي لونا معيناً من الفهم "²⁸

²⁴ شارل بالي Charles Bally لغوي سويسري ولد في جنيف 1865 وتوفي 1947

²⁵ محمد عبد المطلب . البلاغة والأسلوبية . مكتبة لبنان . الشركة المصرية العالمية للنشر . الطبعة الأولى 1994

ص 175

²⁶ المرجع السابق ص 186

²⁷ Michael Riffaterre ، ناقد ذو أصول فرنسية ولد 1924 وتوفي في أمريكا 2006

²⁸ محمد عبد المطلب مرجع سابق ص 212

والكلام السابق الخاص بريفاتير والذي ذكره الدكتور محمد عبد المطلب يحول القارئ إلى وعاء للتلقي , مجرد وعاء يتم فيه صب أفكار الكاتب , وهو أمر لا يمكن قبوله فالقارئ له دوره في هذه العملية التواصلية وقد وصل هذا الدور عند بعض المغالين إلى النظر إلى القارئ بوصفه منشئ المعنى , فالقارئ يقرأ النص ويكون معناه في الوقت ذاته .

فالأسلوبية تطمح إلى خروج الدراسات اللغوية من دائرة الذاتية لكي تدخل في دائرة العلمية, بما تقتضيه هذه الدائرة من انضباط وتعليل للأحكام التي يمكن أن يصل إليها عالم الأسلوبية, الأمر الذي يظهر بوضوح من خلال تطبيقات مناهج الإحصاء في البحث الأسلوبي. فالباحث يستطيع من خلال الإحصاء " قياس كثافة الخصائص الأسلوبية... فإذا أردنا على سبيل المثال قياس كثافة الجمل الاسمية أو الفعلية في نص معين قمنا بحساب عدد مرات تكرار الجمل الاسمية أو الفعلية في النص ثم نقسمها على طول النص ".²⁹

فمثل هذه التطبيقات الإحصائية تمد الباحث بالبيانات الدقيقة التي من خلالها يستطيع الناقد توظيفها في تحليله للنصوص أو بمعنى أدق يحاول البحث عن تعليل مناسب لها . وسوف نحاول في هذه المداخلة عرض لملاحظات خاصة بكثافة بعض الظواهر الأسلوبية عند الإمام البركوي في مقدمات رسائله باللغة العربية . منها على سبيل المثال استخدام الإمام البركوي للآيات القرآنية والأحاديث الشريفة والأدعية في مواضع بعينها في رسائله وسنوضح مدى علاقة الآيات القرآنية والأدعية بموضوع الرسالة عند الإمام البركوي.

ومن الأمور التي ستعالجها المداخلة تفضيل الإمام البركوي لبعض الصيغ الخاصة على غيرها من الصيغ , الأمر الذي ظهر واضحا في تفضيلة لصيغة المضاف والمضاف إليه في اختاره لعناوين رسائله باللغة العربية .

الجانب التطبيقي

القسم الأول : العنوان

قام الأستاذ أحمد هادي القصار بجمع تسع رسائل باللغة العربية للإمام البركوي وقد تم اتخاذ هذه الرسائل أساسا للدراسة , حيث جاءت عناوين الرسائل كالتالي :

جلاء القلوب – انقاذ الهالكين – إيقاظ النائمين – الحاشية على إيقاظ النائمين – أحوال أطفال المسلمين – رسالة في زيارة القبور - زخرف المتأهلين – معدل الصلاة – رسالة متعلقة للأوقاف للعلامة أبي السعود – حاشية في رد أقوال أبي السعود.

فمن بين هذه العناوين عنوان لرسالة خاصة بالعلامة أبي السعود , لهذا سيتم استبعاد هذا العنوان وكذلك سيتم استبعاد عنوانين خاصين بالحواشي , فيبقى لنا سبعة عناوين هي :

²⁹ سعد مصلوح . الأسلوب دراسة لغوية إحصائية . عالم الكتب . الطبعة الثالثة . القاهرة . 1992 ص 57

جلاء القلوب – انقاذ الهالكين – ايقاظ النائمين – أحوال أطفال المسلمين – رسالة في زيارة القبور - ذكر المتأهلين – معدل الصلاة.

ففي هذه العناوين السبعة سنلاحظ غلبة صيغة المضاف والمضاف إليه عليها , حيث وردت هذه الصيغة في ستة عناوين , بينما جاءت في العنوان السابع بعد حرف الجر – رسالة في زيارة القبور – , فيمكننا القول بأن صيغة المضاف والمضاف إليه وردت في كافة العناوين , فمن المعلوم أن عبارة " رسالة في " قد تكون من وضع الناسخ , كما أنها فقط تشير بصورة عامة للنص. وأظن أن مثل هذه العناوين – لو كانت من وضع المؤلف – تفقد نسبة كبيرة من الوظائف التي يجب أن يؤديها العنوان , فهي عناوين تشير فقط إلى المحتوى الخاص بالنص فقط لا غير .

وقد وردت الصيغة على النحو التالي :

جلاء القلوب

مضاف مفرد + مضاف إليه جمع

مصدر + اسم

نكرة + معرفة

فالمضاف إليه المعرفة يعرف بدوره المضاف النكرة , فنحن أمام تركيب فالجلاء هنا مخصص بأنه جلاء للقلوب لا لغيرها من أعضاء الجسم الأخرى ؛ وعلى هذا تتحول الدلالة الخاصة بالعنوان هنا إلى دلالة معنوية .

انقاذ الهالكين : مضاف مفرد + مضاف إليه جمع..... مصدر + اسم فاعل نكرة + معرفة

يتشابه هذا العنوان مع العنوان السابق في التركيب غير أنه يختلف فقط في كون المضاف إليه اسم فاعل (الهالكين) والفارق هنا أن اسم الفاعل يكسب العنوان نوعاً من الحركة , فلنا أن نتخيل حركتين , كل حركة منهما تسير في اتجاه عكس الحركة الأخرى , فحركة الإنقاذ تسير في اتجاه ما بينما تكون حركة الهالكين في الاتجاه المعاكس , فالعنوان هنا يعكس حالة من الصراع والجدل والحركة . هكذا تتغير الدلالة مع كل تغير في الصيغة حتى لو كان هذا التغير تغيراً بسيطاً .

ايقاظ النائمين : مضاف مفرد + مضاف إليه جمع..... مصدر + اسم فاعل نكرة + معرفة .

في هذا العنوان يحافظ الإمام البركوي على الصيغة الخاصة بالعنوان السابق "إنقاذ الهالكين " غير أن اسم الفاعل هنا مشتق من الفعل " نام " فصيغة اسم الفاعل هنا لا تشير للحركة ولكنها تشير للعكس فالدلالة الخاصة بالنوم تشير إلى الهدوء والسكون , فيمكننا القول بأن الدلالة

الخاصة بالفعل تتعارض مع الدلالة الخاصة بالصيغة , فالفاعلية تدل على الحركة والنوم يدل على السكون , فنحن هنا أما دلالة أخرى تختلف عن الدالتين السابقتين .

فالدلالة هنا تركز على المضاف " الإيقاظ " ولقد اختار الإمام هنا الإيقاظ لأنه يتناسب مع حال النائمين , والملاحظ على أسلوب المقدمة في هذه الرسالة أنه يميل إلى طول الجمل والتكرار وذلك بالمقارنة مع أسلوب الرسالة السابقة .

زيارة القبور : مضاف مفرد + مضاف إليه جمع..... مصدر + اسم نكرة + معرفة.

هنا لا تختلف الدلالة كثيرا عن الدلالة الخاصة بالعنوان السابق ؛ حيث جاء المضاف إليه في صورة الاسم "القبور " ولم يأت في صورة اسم الفاعل .

ذخر المتأهلين : مضاف مفرد + مضاف إليه جمع..... مصدر + اسم فاعل نكرة + معرفة .

هنا اختار الإمام البركوي صيغة اسم الفاعل ؛ مما أكسب دلالة العنوان نوعا من الحركة.

أحوال أطفال المسلمين:مضاف جمع + مضاف إليه جمع + مضاف إليه جمع .. اسم +اسم + اسم ... نكرة + نكرة + معرفة معدل الصلاة : مضاف مفرد + مضاف إليه مفرد ... اسم + اسم نكرة + معرفة

فالصيغة الغالبة التي اختارها الإمام البركوي هي الصيغة التالية :

مضاف مصدر نكرة مفرد + مضاف إليه اسم فاعل جمع معرفة (وردت في أربعة عناوين من السبعة)

وبالبحث في العناوين التي اختارها الإمام لمؤلفاته التي بلغت سبعة وثلاثين عملا , سنلاحظ أن صيغة العنوان السابقة قد وردت في بصورة لافتة على النحو التالي :

مضاف + مضاف إليه (وردت في ثلاثة وعشرين عنوانا بنسبة تصل إلى 62%)

مضاف اسم مفرد + مضاف إليه جمع (وردت في خمسة عشر عنوانا بنسبة تصل إلى 40%)

مضاف اسم مفرد + مضاف إليه اسم فاعل جمع(وردت في سبعة عناوين بنسبة تصل إلى 19%)

فالتركيبة الغالبة في العناوين التي اختارها الإمام- مضاف مصدر نكرة مفرد + مضاف إليه اسم فاعل جمع معرفة- لم تأت بصورة عشوائية وإنما جاءت بصورة قصدية واضحة ,

فالتركيبة السابقة تعكس دلالاتها الخاصة , تلك الدلالات التي تساعد في تأدية هذه العناوين للوظائف المنوطة بها .

فعندما يكون المضاف مفردا والمضاف إليه جمعا تميل الدلالة الكلية للتركيب الإضافي نحو المضاف فعندما نعكس التركيب فنقول على سبيل المثال مفاتيح الغيب تميل الدلالة نحو المضاف إليه المفرد , فالغيب هو الأمر الذي يحتاج إلى عدد كبير من المفاتيح لكي تقترب من تفسيره , إما إذا قلنا مفتاح الغيوب فستميل الدلالة نحو هذا المضاف الذي سيفك الشفرات الخاصة بهذه الغيوب . فالدلالة الغالبة ستكون مرتكزة على المضاف المفرد .

جلاء القلوب – إنقاذ الهالكين – إيقاظ النائمين – زيارة القبور - ذخّر المتأهلين

القارئ في العنوان :

بالرجوع إلى العناوين السابقة سنجد وجودا لافتا للقارئ في العناوين التالية:

– إنقاذ الهالكين

– إيقاظ النائمين

- ذخّر المتأهلين

فوجود القارئ بصورة مركزية في عنوان الرسالة يعد دافعا لقراءة العمل؛ فمن وظائف العنوان الرئيسية جذب القارئ نحو قراءة العمل , فالهالكون يحتاجون إلى منقذ والنائمون إلى موقذ والمتأهلين إلى ذخّر. وقد اختار الإمام صيغة المصدر في المضاف ولم يختار صيغة اسم الفاعل مما ساعد في تكثيف حضور القارئ في العنوان , فإذا تمت المقارنة بين العناوين بصيغتها الحالية مع العناوين التالية :

منقذ الهالكين

موقظ النائمين

مذخر المتأهلين

فالتركيب الإضافي بين اسم الفاعل المرفوع + مضاف إليه اسم فاعل مجرور يجعل من دلالة المضاف إليه دلالة تابعة للمضاف , فعندما نقول منقذ الهالكين يكون تركيز الدلالة على ذلك المنقذ أما " الهالكين " فهم كالمفعول به مجرد اسم يقع عليه فعل الإنقاذ , أما الدلالة التي اختارها الإمام البركوي " إنقاذ الهالكين " فمركزية الدلالة تقع على المضاف إليه , الذي قد يكون مشاركا في عملية الإنقاذ , فعندما نقول هذه الجملة : شاهدت إنقاذ الحارس في المباراة , فهنا تحتل الجملة دالتين الدلالة الأولى يقوم فيها المضاف إليه بدور الفاعل حيث أنقذ الحارس الكرة , أما الدلالة الثانية فيقوم فيها المضاف إليه بدور المفعول به , حيث أصيب الحارس و تم أنقاذ الحارس من قبل رجال الإنقاذ .

فاختيار الإمام البركوي لصيغة المصدر بدلا من صيغة اسم الفاعل نقلت قدرا من الفاعلية نحو المضاف إليه , الذي يمثل القارئ , فالقارئ هنا يقع موقعا مركزيا في العنوان .

فالفاعل التواصل بين المؤلف والقارئ في العناوين السابقة يحول القارئ لمشارك في عملية التواصل , فالقارئ يتفاعل في عملية القراءة , ليتحول من متلق سلبي للعمل إلى مشارك فيه , فالقارئ ينفذ نفسه من خلال عملية القراءة هذه .

وقد اختار الإمام البركوي الإنقاذ مع الهالكين والإيقاظ مع النائمين والذخر مع المتأهلين وهو اختيار موفق لا محالة , فلو اختار مثلا هداية الهالكين لجانبه الصواب , فالهداية تكون أوقع مع التائهين مثلا , أما الهالك فيحتاج إلى الإنقاذ أولا ثم الهداية بعد ذلك , كما أن الإنقاذ يستدعي بالضرورة وجود خطر كبير , يحتاج إلى التحرك بسرعة كبيرة , تلك السرعة التي تظهر خلال المقدمة التي كتبها الإمام البركوي لهذه الرسالة , حيث استخدم جملا قصيرة , تتوالى فيها المعاني بسرعة , كما تجنب التكرار والإطناب بصورة لافتة .

مقدمات الرسائل :

اختلفت مقدمات رسائل الإمام البركوي حسب موضوع الرسالة نفسها , فقد طال بعضها بصورة لافتة وقصر بعضها الآخر بصورة لافتة أيضا , كما تغيرت لغة الإمام من ناحية الأسلوب فتارة يلجأ إلى لغة حادة وسريعة خالية من أية مظاهر بيانية أو بديعية وتارة أخرى يلجأ إلى لغة لطيفة يغلب عليها استخدام فنون البلاغة المختلفة ولعله بذلك قد يكون قد حقق للمقدمة وظيفتها التي وضعت لها .

أولا من ناحية الكم :

سوف ألجأ في القياس الكمي التالي إلى كتاب واحد , حيث إن التنسيقات المختلفة للنصوص تخل بمبدأ وحدة القياس , وسوف أعتمد السطر بوصفه وحدة القياس في المقدمة , أما الرسالة نفسها فسأعتمد الصفحة وحدة للقياس . وسوف أقسم عدد الأسطر في المقدمة على عدد صفحات الرسالة لنصل لنسبة تقريبية لمعدل طول المقدمة بالنسبة إلى الرسالة .

جلاء القلوب : بلغت فيها المقدمة أربعة وأربعين سطرا بينما بلغت الرسالة أربعين صفحة بنسبة 110 %

إنقاذ الهالكين : بلغت المقدمة خمسة عشر سطرا بينما بلغت الرسالة سبعا وعشرين صفحة بنسبة 55 %.

إيقاظ النائمين : بلغت المقدمة أربعة وعشرين سطرا بينما بلغت الرسالة خمس صفحات + وسبع صفحات حاشية بنسبة 200 %.

أحوال أطفال المسلمين : بلغت المقدمة ستة وثلاثين سطرا بينما بلغت الرسالة ستا وأربعين صفحة بنسبة 78%.

رسالة في زيارة القبور : بلغت المقدمة ثلاثة عشر سطرا بينما بلغت الرسالة ثمانين وعشرين صفحة بنسبة 46%.

ذخر المتأهلين : بلغت المقدمة خمسة وعشرين سطرا بينما بلغت الرسالة أربع عشرة صفحة بنسبة 178%.

معدل الصلاة : بلغت المقدمة اثنين وعشرين سطرا بينما بلغت الرسالة عشرين صفحة بنسبة 110%.

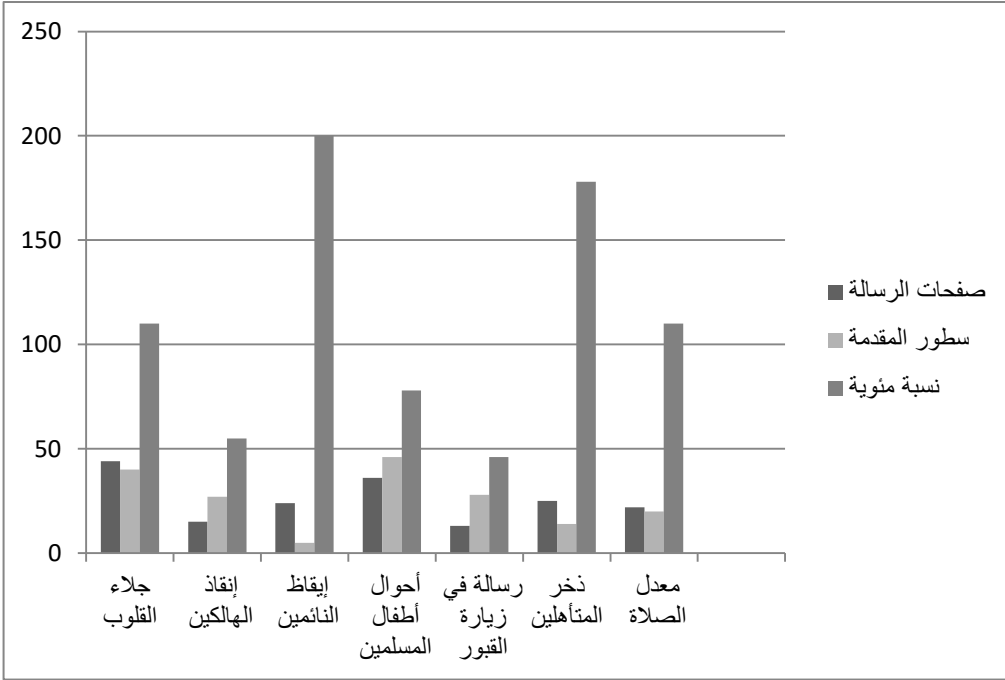
مما سبق يتضح أن الرسائل التالية تعدت نسبة أسطر المقدمة قياسا على عدد صفحاتها نسبة مئة بالمئة :

جلاء القلوب - إيقاظ النائمين - ذخر المتأهلين - معدل الصلاة

بينما قلت نسبة الرسائل التالية عن نسبة مئة بالمئة :

إنقاذ الهالكين - أحوال أطفال المسلمين - رسالة في زيارة القبور

فموضوعات الرسائل الأولى تدور حول أمور خاصة بالتوعية والتشجيع على المضي قدما في طريق الحق , فلو شاب القلوب بعض الشوائب فلا مانع من جلائها , وإن أخذت المسلمين سنة من نوم فلا مانع من إيقاظهم , وإن أقبلوا على طريق وعر فلا مانع من التذود بما يعينهم على هذا الطريق , وإن شاب صلاتهم أمور ما , فلا مانع من تعديلها , ومن ثم نجد الإمام البركوي يكتب مقدمة طويلة يشرح فيها الموضوع ومنهجه وغير ذلك مما سنوضحه فيما بعد , أما الموضوعات الثلاثة التالية فهي من الخطورة بمكان , حيث نجد الإمام البركوي يكتب على عجلة شديدة , عجلة تتناسب من عملية إنقاذ يقوم بها لهؤلاء الهالكين , الأمر نفسه سنجد في رسالة "زيارة القبور" أما الرسالة الثالثة وهي "أحوال أطفال المسلمين" فموضوعها يختلف عن الرسالتين السابقتين فلا خطر يحيق بهم وبالنظر إلى مقدمة الرسالة الثالثة سنجد أنها تختلف اختلافا كبيرا عن مقدمة الرسالة الأولى و مقدمة الرسالة الثانية . الأمر الذي لا يمكن بأي حال من الأحوال تصنيفها مع المقدمتين السابقتين , ولكنها تنتمي إلى المجموعة الثانية , ففي حال مقارنة المقدمات مع بعضها البعض بغض النظر عن عدد صفحات الرسالة سنصل للنتيجة التالية كما يبين المخطط التالي :



جلاء القلوب : بلغت فيها المقدمة أربعة وأربعين سطرا

إنقاذ الهالكين : بلغت المقدمة خمسة عشر سطرا.

إيقاظ النائمين : بلغت المقدمة أربعة وعشرين سطرا .

أحوال أطفال المسلمين : بلغت المقدمة ستة وثلاثين سطرا.

رسالة في زيارة القبور : بلغت المقدمة ثلاثة عشر سطرا.

ذخرة المتأهلين : بلغت المقدمة خمسة وعشرين سطرا.

معدل الصلاة : بلغت المقدمة اثنين وعشرين سطرا

فمتوسط عدد أسطر الرسالة يساوي مجموع الأسطر على عدد الرسائل هو خمسة وعشرون سطرا ونصف , على هذا سنقسم المقدمات إلى مجموعتين الأولى ستشمل :

معدل الصلاة و رسالة في زيارة القبور و إيقاظ النائمين و إنقاذ الهالكين و ذخرة المتأهلين

أما المجموعة الثانية فستشمل :

أحوال أطفال المسلمين و جلاء القلوب .

وبالنظر إلى نسب الإحصاء سنجد أن رسالتي " أنقاذ الهالكين " و " زيارة القبور " قد وردتا في المجموعة الأولى في الإحصاء الأول والثاني , وعلى هذا سنقسم الرسائل إلى قسمين, الأول خاص برسالتي " أنقاذ الهالكين " و " زيارة القبور " , أما المجموعة الثانية فتحوي على الرسائل الخمس الأخرى .

من ناحية المحتوى :

في هذا القسم من الدراسة سنقارن بين أسلوب الإمام البركوي في رسائل المجموعة الأولى والتي قلت نسبة أسطر الرسالة بالنسبة لعدد صفحاتها عن مئة بالمئة مع تلك التي تجاوزت فيها النسبة مئة بالمئة ووسيتم تحليل رسالة أنقاذ الهالكين بوصفها نموذجاً لمقدمات الرسائل التي قلت النسبة فيها عن المئة ونقارنها مع غيرها من المقدمات التي زادت فيها النسبة عن المئة بالمئة وتتكون المقدمات من عدد من الوحدات هي:

البسملة والحمدلة و التصلية و التسليم و ذكر الزمان والمكان و دواعي التأليف والمنهج والقصد و تحديد شريحة القراء وتحديد جنس العمل و الثناء على المصنف وذكر العنوان و الصعوبات و خطة العمل و الختام بالدعاء.

وعلى الرغم من قصر المقدمة الخاصة برسالة أنقاذ الهالكين , إلا أن معظم هذه الوحدات قد ذكرت في المقدمة , فبعد البسملة يقول " الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ليخرج الناس من الظلمات إلى النور, وجعله هدى وبشرى لأولي الأبواب, ليعملوا بلا رياء ولا فتور"³⁰.

الملاحظ هنا على الصيغة السابقة أمران , الأول تأثر الإمام بالقرآن الكريم والثاني احتواء صيغة الحمدلة السابقة على إسقاط خاص بهؤلاء الهالكين ومن ثم اشتملت الصيغة السابقة على وحدات معجمية مثل الظلمات والرياء والفتور , فيمكننا القول هنا بأن الإمام يربط من خلال المقدمة بين نص الرسالة الأصلي وهذا النص الموازي له .

وبعد البسملة والحمدلة نجد الإمام ينتقل إلى صيغة التصلية فيقول " والصلاة والسلام على حبيبه الذي نهى أمته عن الأكل بالقرآن والدين وأمرهم أن يعبدوه وحده ويتلوا كتابه مخلصين له الدين , وعلى آله الذين اقتدوا بهداه وسنته , وأصحابه الذين الذين امتثلوا بأمره وشريعته"³¹.

وهنا أيضاً نلاحظ اشتمال صيغة التصلية على تهديد لهؤلاء الهالكين , فأخذهم الأجرة نظير قراءة القرآن سيخرجهم لا محالة من أمة محمد صلى الله عليه وسلم .

³⁰ رسائل البركوي , أحمد هادي القصار ص 51

³¹ المرجع السابق ص 51

ثم ينتقل الإمام بعد ذلك لذكر اسم الرسالة والغرض من كتابتها ومنهجها فيها فيقول " فهذه رسالة معمولة لإبطال ما شاع في البلاد واشتهر فيما بين العباد والعباد من اتخاذ القرآن العظيم والفرقان الكريم تنزيل من رب العالمين , لا يمسه إلا المطهرون , مكسبا يجمع الدنيا وسبيلا , يشتررون بآيات الله ثمنا قليلا , يستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير , فهم كحاطب الليل لا يفرقون بين نفع وضرر , فويل لهم مما يقرؤون , وويل لهم مما يكسبون "32

فالملاحظ هنا أمران , الأول هو تأثر الإمام بلغة القرآن الكريم واستشهاده بآيات القرآن بين ثنايا جملة , حيث يكتسب كلامه طابعا اقناعيا , فالقارئ لا يستطيع أن يأخذ موقفا مخالفا , وإلا وقع في مخالفة أكبر وهي مخالفة القرآن الكريم . الأمر الثاني هو استناد الإمام للمحسنات البديعية المختلفة , مثل الجناس بين العباد والعباد , وكذلك استخدام المحسنات البيانية كقوله " فهم كحاطب الليل لا يفرقون بين نفع وضرر " هنا نجد تشبيها بين هؤلاء الهالكين وحاطب الليل , فطرفي التشبيه السابق طرفان بعيدان , قد تكون العلاقة بينهما غير واضحة ولهذا ذكر وجه الشبه فهم لا يفرقون بين نفع وضرر , فالتضاد المستخدم هنا يكسب التشبيه دلالة إقناعية فالتفريق بين النافع والضرر أمر بديهي لكل ذي عقل وعلى هذا تنتفي صفة العقل عن هؤلاء الهالكين .

ثم ينتقل الإمام البركوي بعد ذلك إلى الدعاء فيقول " فنعوذ بالله ثم نعوذ به أن يبتلينا وإياكم به وبأمثاله , به تعالى اعتصمنا , إليه فوضنا , منه رجونا وعليه توكلنا , حسبنا الله ونعم الوكيل , ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم . "33 من المتعارف عليه أن الدعاء يأتي في ختام المقدمة وهو الأمر الذي التزم به الإمام في المقدمات الأخرى , غير أن الإمام هنا قدم الدعاء على بيان منهج الرسالة وأقسامها , الذي يأتي في نهاية المقدمة , فالواضح هنا أن الإمام يكتب بسرعة واضحة من خلال إيقاع الجمل القصيرة وعدم اللجوء للتكرار , وقد تكون تلك العجلة هي التي قادته إلى هذا الخط , فقدم الدعاء على المنهج .

وقد استخدم الإمام في المقدمة التكرار مرة واحدة " فنعوذ بالله ثم نعوذ به " , وذلك على الرغم من إيقاع اللغة السريع فالتكرار هنا يمثل خروجاً عن النهج المستخدم في المقدمة القصيرة السريعة , مما يلفت انتباه القارئ ويعكس مدى الخطر المحقق بهؤلاء الهالكين , ذلك الخطر الذي جعل الإمام يستعيز بالله مرتين وليس مرة واحدة . فنحن الآن أمام أسلوب خاص جدا , أسلوب يميل إلى الاختصار الشديد مع تكرار لتعبير ما , فيكون لهذا التعبير المكرر في نص مختصر أثر كبير على القارئ فنحن الآن في مقام التحذير لا في مقام النصيحة .

32 المرجع السابق ص 51

33 المرجع السابق ص 51

ثم ينقل الإمام بعد ذلك ليبين لنا محتوى الرسالة فيقول " ويحصل هذا الغرض والغاية بمقدمة ومقصد وخاتمة . أما المقدمة فيما يتوقف عليه المقصود وفيها أربع مقالات " ³⁴

ففي الغالب تنتهي مقدمات الإمام البركوي بالدعاء مثل مقدمة رسالة " جلاء القلوب " ومقدمة " إيقاظ النائمين " وفي بعض المقدمات القليلة تنتهي المقدمة بعرض محتواها وأقسامها مثل مقدمة رسالة " أحوال أطفال المسلمين "

وبعد ذلك تنتهي المقدمة لتبدأ بعدها الرسالة مباشرة . فنحن أمام مقدمة مختلفة عن غيرها من المقدمات من ناحية الكم ومن ناحية كيف أيضا .

فالمقدمة السابقة اشتملت على البسملة والحمدلة والتصلية والتسليم، ثم أتبعهم بذكر اسم الرسالة والغرض من كتابتها ثم انتقل للدعاء وبعدها ختم مقدمته بعرض أقسامها وبالنظر إلى المقدمات الأخرى في المجموعة الأولى سنجد أنها تسير على المنوال نفسه ، فعلى سبيل المثال مقدمة رسالته " زيارة القبور " بدأت بالبسملة والحمدلة والتصلية ، ثم ذكر الرسالة وسبب كتابته لها وختم رسالته بالدعاء ثم بدأت الرسالة مباشرة ، أما في رسالته " أحوال أطفال المسلمين " فأتبع فيها الإمام منهجه السابق حيث بدأ رسالته بالبسملة والحمدلة والتصلية ثم أتبع ذلك بذكر الرسالة وسبب كتابتها ثم انتقل للدعاء وبعدها ختم الرسالة بذكر أقسامها .

وبالنظر للرسالة الثالثة ، رسالة " أحوال أطفال المسلمين " سنجد أنها تختلف عن الرسالتين الأولى والثانية في المجموعة الأولى حيث سنجد الإمام البركوي يكثر من التكرار وتميل الجملة عنده إلى الطول ويكثر من الاستشهادات من القرآن الكريم ومرجع ذلك إلى أن سبب كتابة هذه الرسالة هو موت ابنه حيث يقول في وسط المقدمة " فإني لما فرغت عن تحصيل العلوم والفضائل من الأذكى والأفاضل ألجاني فرط الملل وضيق البال إلى أن تلفظني أرض ويجرني رفع إلى خفض حتى أنخت بحروسة بركي التي هي لائقة بالافتخار ، كما هو المختار عند الأبرار ، وكجنة تجري من تحتها الأنهار ، خالدين فيها أبدا فتعم عقبي الدار . حماها الله تعالى عن الآفات إلى يوم القيامة وحفظ أهلها عن النكبات إلى حشر النيام ، فوقع فيها وفاة ابني وقرة عيني محمد الحليم . اللهم اجعله من ورثة النعيم واجعله لي ذخرا في يوم الدين وحاجزا من العذاب الأليم . رحمة الله لمن قال آمين ، يا محبي الرميم . فوقع في نفسي حزن وهم وغم مهيب ، فقلت : إن هذا لشئ عجيب

فقال أخ من إخوتي وخلص من خلاني ، أتعجب من أمر الله الواحد القهار فاصبر إن وعد الله حق واستغفر لذنبك وسبح بحمد ربك بالعشي والإبكار ، وإن الله هو العزيز الغفار واقرأ قوله تعالى " وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ " ³⁵

³⁴ المرجع السابق ص 51

³⁵ البقرة الآيات 155 و 156 و 157

فقلت إنك ستجدني إن شاء الله من الصابرين واذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين , ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين , اللهم اغفر لي وتب علي أنك أنت أرحم الراحمين , لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين وأردت أن أكتب أوراقا تبين أحوال أطفال المسلمين وهدية مني إلى خاطر العليل"³⁶

هنا يختلف أسلوب الإمام البركوي عن المقدمتين السابقتين حيث يميل للتكرار ولتحسين الكلام بالمحسنات البديعية المختلفة اللفظية والمعنوية , فيظهر السجع مثلا إلى جانب غيره من المحسنات البديعية , وهذا يرجع إلى اختلاف موضوع رسالته عن الرسالتين السابقتين , فالحال حال التذكرة ليس حال الإنذار والإنقاذ , وهذا سيزيد اهتمام الإمام البركوي باللغة وسيلجأ لتحسين كلامه وتأكيد عن طريق التكرار , حيث ظهر التكرار في مواضع منها على سبيل المثال :

ابني وقرّة عيني محمد الحليم

فوقع في نفسي حزن وهم وغم .

وفي مقدمات الرسائل الخاصة بالمجموعة الثانية سنجدّه يتلطف بصورة واضحة مع قارئه فيخاطبه بقوله أخي , أما في مقدمتي المجموعة الأولى فنسجدّه يتجنب مخاطبة قارئه فلا يرد المخاطب في الرسالة الأولى سوى مرة واحدة في شكل ضمير المخاطب الجمع وذلك في قوله " فنعوذ بالله ثم نعوذ به أن يبتلينا وإياكم به وبأمثاله "³⁷

فأخذ القارئ معه في جانبه , حيث إنه يدعو لنفسه ولقارئه معا ومن ثم يخرج هذا القارئ من دائرة الهالكين ليقترّب أكثر وأكثر من المنطقة التي يريدها الإمام له .

صيغة التصليّة في المقدمات

وفي نهاية هذا العرض ستتم مقارنة صيغة التصليّة في كل من المجموعة الأولى والمجموعة الثانية وسنعمد على الصيغة الواردة في رسالة "إنقاذ الهالكين" بوصفها نموذجا للمجموعة الأولى أما المجموعة الثانية فنسندّها فيها على الصيغة الواردة في رسالة "جلاء القلوب "

جلاء القلوب " والصلاة والسلام على من أرسله شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا وعلى السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان , رضي الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا "³⁸

³⁶ رسائل البركوي ص 103 و 104

³⁷ السابق ص 51

³⁸ السابق ص 5

إنقاذ الهالكين " والصلاة والسلام على حبيبته الذي نهى أمتة عن الأكل بالقرآن والدين

"

فالصيغة الواردة في رسالة " جلاء القلوب " صيغة طويلة يمتد فيها المعنى بصورة لافتة حيث يرد وصف الرسول بالصفات التالية: الشاهد والمبشر والنذير والسراج المنير , أما الصيغة الثانية فيرد وصف واحد فقط وهذا الوصف يرتبط بموضوع الرسالة فالرسول هو من نهى أمتة عن الأكل بالقرآن والدين .

في الصيغة الأولى تشمل التصلية الرسول والمهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان . أما في الصيغة الثانية فالصيغة تشمل النبي صلى الله عليه وسلم فقط .

أهم المراجع

أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ . الحيوان . تحقيق عبد السلام هارون . دار إحياء التراث العربي . بيروت . الطبعة الثالثة . 1989

محمد بن بير علي بن إسكندر البركوي الرومي، رسائل البركوي، تحقيق أحمد هادي القصار ، دار الكتب العلمية بيروت.

سعد مصلوح . الأسلوب دراسة لغوية إحصائية . عالم الكتب . الطبعة الثالثة . القاهرة . 1992

سعد مصلوح . الأسلوب دراسة لغوية إحصائية . عالم الكتب . الطبعة الثالثة . القاهرة . 1992

السعيدة الشاذلي. مقارنة الخطاب المقدماتي الروائي مقدمة حديث عيسى بن هشام و إنشاء الروايات العربية. جامعة الحسن الثاني كلية الآداب والعلوم الإنسانية سلسلة الأطروحات والرسائل رقم 6 بدون تاريخ

عبد الحق بلعابد . عتبات جبرار جينيت من النص إلى المناس . منشورات الاختلاف . الدار العربية للعلوم ناشرون . الطبعة الأولى . 2008

قراءة في الخطاب الروائي الجزائري . رسالة دكتوراه . جامعة سيدي بلعباس 2015
مجدي وهبة وكامل المهندس . معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب . مكتبة لبنان . بيروت . الطبعة الثانية . 1984

محمد فكري الجزار , العنوان وسميوطيقا الاتصال الأدبي سلسلة دراسات أدبية . الهيئة المصرية العامة للكتاب 1998

محمد عبد المطلب . البلاغة والأسلوبية . مكتبة لبنان . الشركة المصرية العالمية للنشر . الطبعة الأولى 1994

المعجم الوسيط مجمع اللغة العربية . القاهرة . 1960

يوسف الإدريسي . عتبات النص بحث في التراث العربي والخطاب النقدي المعاصر . منشورات مقاربات . المغرب الطبعة الأولى . 2008

Dubois, Jean: Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage. Edité par Paris : Larousse, 1994

G.Genette : seuils ed du bseuil ; paris ; 1987

Gramatik Kuralda Kapsam Geçerliliği Bağlamında Birgivî'nin Takdim-Kasr İlişkisine Yaklaşımı

Bünyamin AYDIN*

Özet

Gramatik kural belirleme ve gramatik çözümleme faaliyetlerinde kuralın ve çözümlemenin bağlamsal unsurlardan bağımsız bir biçimde tüm kullanımlarda geçerlilik kazanamadığı görülmektedir. Bu durum, vazedilen kuralın ve geliştirilen çözümlemenin niteliğine ilişkin hükümler üzerinde belirleyici olmakta ve gramatik olguların birtakım semantik sınırlılıklarla çevrili olabileceği anlamına gelmektedir. Bu bağlamda takdim-kasr ilişkisine dair değerlendirmeler temelde iki yaklaşım biçimine dayanmaktadır. Bunlardan ilkinde takdim olgusu, kasr için doğrudan ve yeterli bir sebep olarak görülmekte, ikincisinde ise takdimin bildirilişinde belirli bir ögeye atfedilen önemi ifade ettiği belirtilerek salt takdim üzerinden kasr anlamının elde edilemeyeceği vurgulanmaktadır. İkinci yaklaşımı savunan bazı dilciler, kasrın dayanağı olarak dil içi bağlamı göstermişler ve bu noktada karşıtlık ilişkisi içinde oldukları birinci yaklaşımın savunucularını kasr anlamına hamledilmesi mümkün olmayan takdim örnekleri üzerinden eleştirmişlerdir. Bağlama yapılan bu vurgu hem kelimelerin sözlüksel anlamlarını hem de bir bütün olarak cümlemin maksadını ön plana çıkarmakta ve semantik unsurun gramatik unsur üzerindeki belirleyiciliğine işaret etmektedir. Bu çalışma, Birgivî'nin takdim-kasr ilişkisine dair yaklaşımını onun Fâtîha sûresi ile Bakara sûresinin ilk doksan sekiz âyetini içine alan tefsirinden hareketle ortaya koymayı amaçlamaktadır. Söz konusu tefsir üzerinden yapılacak bu tespit, hem özel olarak takdimin anlamsal boyutunun bir kurala bağlanması çabalarının hem de genel olarak gramatik kural belirleme çalışmalarının dilsel gerçeklik düzleminde ne ölçüde geçerlilik kazandığını belirlemeye katkıda bulunacaktır. Böylece gramatik kural ve çözümlemenin niteliğine ilişkin hükümlerin dilsel edimlerin süzgecinden geçirilmesi zorunluluğu, Birgivî'nin görüş ve tercihleri üzerinden değerlendirilmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Birgivî Tefsiri, Takdim, Kasr, Gramatik Kural, Bağlam

* Arş. Gör. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
bunyaminayd@gmail.com

Birgivî's Approach To The Relationship Between *Taqdīm* And *Qasr* In The Context Of Content Validity In Grammatical Rule

Abstract

In the grammar rule establishing and grammatical analysis studies, it is apparent that the rules and analysis can't be gaining validity in all linguistic performances independently from contextual factors. This situation can be determinative on provisions related to quality of the rule and analysis, and means that grammatical facts may be surrounded by certain semantic restrictions. Within this context, the evaluations of the relationship between *taqdīm* and *qasr* are essentially based on two types of approach. In the first one, *taqdīm* is regarded as a direct and sufficient reason for *qasr*. And in the second one, it has been indicated that *taqdīm* expresses the significance of the certain component in the communication and getting the meaning of *qasr* through the *taqdīm* only is not possible. Some linguists adopting the second approach reported that the basis of *qasr* is the linguistic context and they have criticised the defenders of the first approach because of the examples of *taqdīm* which cannot be ascribed to the meaning of *qasr*. This emphasis on the context features both the lexical meanings of words and the purpose of the sentence as a whole and refers to the determinant of the semantic component on the syntactic component. This study aims to reveal the Birgivî's approach regarding the relationship between *taqdīm* and *qasr* on the basis of his book *Tafsīr* which contains surah al-fātiha and ninety-eight verses from surah al-baqara. This evaluation that will be made through referred *Tafsīr* will contribute to determine the extent to which both the efforts of linking the semantic dimension of *taqdīm* in particular to a rule, and the general studies of establishing grammar rules are gaining validity in the ground of lingual reality. Thus, the necessity of filtering the linguistic performances of the provisions on the quality of the grammatical rule and analysis will be evaluated through the opinions and preferences of Birgivî.

Keywords: Birgivî's *Tafsīr*, *Taqdīm*, *Qasr*, Grammatical Rule, Context

1. Birgivî Tefsiri Hakkında Genel Bilgi

Birgivî'nin Kur'an ilimlerine dair dört eseri bulunmaktadır. Bunlardan biri olan tefsirde, tefsir usulüne dair inzâl, tenzîl, tefsir, te'vil, nâsih-mensûh gibi kavramlar hakkında kısa açıklamalar verildikten sonra Fâtiha sûresinin tamamı ile Bakara sûresinin ilk doksan sekiz âyetinin tefsiri yapılmaktadır. Eserin çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır. Bu çalışmada, Milli kütüphanede yazar adı Birgili Mehmed Efendi b. Pîr Ali (929-981/1523-1573), eser adı “*Tefsîru Sûreti'l-Bakara*”, arşiv numarası 26 hk 100, yaprak sayısı 106 olarak kayıtlı nüsha esas alınmıştır. Eserin ismi farklı kayıtlarda “*Tefsîru'l-Fâtiha ve Sûreti'l-Bakara*” şeklinde de geçmektedir.¹

Eser ve düşünceleri fıkıh, hadis, tasavvuf, dil ilimleri, İslam mezhepleri ve din eğitimi gibi farklı alanlarda lisansüstü çalışmalara konu olan Birgivî'nin söz konusu tefsiri üzerine “İmam Birgivî ve Tefsirdeki Metodu” başlıklı bir yüksek lisans çalışması bulunmaktadır.² Tefsirin yazılış tarihi belli olmamakla birlikte Birgivî'nin bu eserini hayatının sonlarına doğru yazdığı tahmin edilmektedir. Dilbilimsel açıklamaların ağırlıkta olduğu tefsirde sözcüklerin anlamlarına ilişkin bilgiler kısa tutularak gramatik çözümlemelere ağırlık verilmiş, kıraat farklılıklarına atıflarda bulunulmuş, rivayetlere ise çok az yer verilmiştir. Eserde Birgivî'nin fikhî ve kelâmî tercihlerinin yansımalarını da görmek mümkündür.³

Ömer Nasuhi Bilmen, Beyzâvî tefsirinden daha muhtasar olan eserin lisaniyyât itibarıyla kıymetli bir eser olduğunu; ancak iddia edildiği gibi Beyzâvî'ye tefevvuk edecek tarzda bulunmadığını ifade etmiştir.⁴ Söz

¹ Ahmet Turan Arslan, *İmam Birgivî Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1992), 101-102; Süleyman, Mollaibrahimoğlu, *Süleymaniye Kütüphanesinde Bulunan Yazma Tefsirler*, (İstanbul: Süleymaniye Vakfı, 2002), 369-370; Huriye Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 79-81.

² Yaşar Düzenli, *İmam Birgivî ve Tefsirdeki Metodu*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1987).

³ Arslan, *İmam Birgivî*, 101; Mollaibrahimoğlu, *Süleymaniye Kütüphanesinde Bulunan Yazma Tefsirler*, 370; Düzenli, *İmam Birgivî ve Tefsirdeki Metodu*, 80; Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, 79-80.

⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974), 2: 651.

konusu iddianın, yazma nüshanın sonunda anlatılan bir rüya ile bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Rüya, yazma nüshanın sonunda şu şekilde aktarılmaktadır:

“Üstatlarımdan işittiğime göre Birgivî, bu kıymetli eserini yazmaya başlayıp Bakara sûresinin مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ diye başlayan doksan sekizinci âyetine geldiğinde rüyasında Beyzâvî’yi görmüş ve Beyzâvî ona “Eğer bu tefsiri bu şekilde tamamlarsan benim tefsirim artık okunmaz olur.” demiştir. Üstadımız şeyh Osman ed-Dervekî’nin, üstad-ı allâme İbnu'd-Debbâğ’dan rivayetine göre Birgivî, bu hadiseden sonra tefsiri tamamlamaktan vazgeçmiştir.”⁵

Birgivî’nin tefsirinin Beyzâvî’nin tefsirinden daha üstün olduğu yönündeki iddia, müstensihinin aktardığı söz konusu rivayete dayanmaktadır. Rivayetin başka bir versiyonunda Beyzâvî, mana âleminde Birgivî’yi Hz. Peygambere şikâyet etmektedir.⁶ Birgivî’nin eseri Beyzâvî’nin eseri ile karşılaştırıldığında söz konusu iddianın doğruluğu hakkında bir yargıya ulaşmak mümkün olacaktır. Böyle bir karşılaştırma yapan Bergamalı Cevdet Bey, tefevvuk hükmünü isabetli bulmamakta ve güzide bir eser olarak kabul edilebilecek tefsirin Beyzâvî’nin tefsirine tefevvuk edecek hususiyetlerinin olmadığını belirtmektedir.⁷ Ömer Nasuhi Bilmen’e göre de tefsir, mahdud sahifelerine rağmen lisaniyyât itibariyle kıymetli bir eserdir. Ancak Beyzâvî tefsirinden daha muhtasar olan ve daha ziyade nahiv ve sarfa ait kaidelerin göze çarptığı bu tefsirin, Beyzâvî tefsirinden daha üstün olduğunu söylemek mümkün değildir.⁸ Takdim-kasr ilişkisine konu olan âyetler incelendiğinde de aynı hükme ulaşmak mümkün olmaktadır. Nitekim söz konusu âyetlerde Birgivî, Zemahşerî’nin ve Beyzâvî’nin ifadelerini muhtasar bir tarzda ortaya koymakla yetinmekte; bu görüşlere daha sonraki müfessirler tarafından getirilen eleştirilere değinmemektedir. Örneğin Birgivî’nin Fâtiha sûresinin beşinci âyetine

⁵ Birgili Mehmed Efendî b. Pîr Ali, *Tefsîru Sûreti'l-Bakara*, Milli Kütüphane, nr. 26 Hk 100, 106b.

⁶ Düzenli, *İmam Birgivî ve Tefsirdeki Metodu*, 81.

⁷ Düzenli, *İmam Birgivî ve Tefsirdeki Metodu*, 81.

⁸ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 651.

dair kısa açıklaması, Zemahşerî ve Beyzâvî'nin uzun açıklamalarının bir özeti niteliğindedir.⁹

Bazı eserlerinde eserini yazma sebebi olarak farz-ı kifâye olan ilmi bir görevi yerine getirme veya halkın/talebelerinin ihtiyaçlarına cevap verme gibi sebepler ortaya koyan Birgivî, tefsiri hakkında bu tür bir izahta bulunmamıştır. Dolayısıyla tefsirin hangi amaçla yazıldığı ve neden tamamlanamadığı hakkında bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte onun tefsir ilmini farz-ı kifâye olarak görmesinden hareketle bu eseri yazdığı düşünülmektedir.¹⁰ Birgivî'nin tefsirini ömrü vefa etmediği için tamamlayamadığı yönündeki iddia ise herhangi bir tarihsel veriye dayandırılmadan dile getirilmektedir.¹¹

Birgivî eserin beş yerinde Zemahşerî'den, iki yerinde Râgıb el-İsfehânî'den, bir yerinde de Vâhidî'den isim tasrih etmek suretiyle aktarımda bulunmuştur.¹² Bunun dışında tefsirde Zemahşerî, Râzî ve Beyzâvî gibi müelliflerden isim verilmeden yapılan ve bir kısmı birebir aynı olan nakiller de bulunmaktadır.¹³

2. Takdim-Kasr İlişkisine Dair İki Temel Yaklaşım

Kasr, bir dilsel unsurun anlamca başka bir unsura tahsis edilmesidir.¹⁴ Takdim-kasr ilişkisi söz konusu edildiğinde birincisi salt takdimin kasr için yeterli olduğunu savunan yaklaşım, ikincisi ise takdimi yeterli görmeyip kasr anlamının dayanağı olarak dil içi bağlamı öne süren yaklaşım olmak üzere iki temel yaklaşım biçiminin geliştirildiği görülmektedir.

Ma'mûlün âmiline takdim edilmesinin kasr ve ihtisas ifade ettiği şeklindeki görüş, başta Zemahşerî olmak üzere bir grup dilbilimciye

⁹ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizit-Tevhîd ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998), 1: 117-120; Nâsiruddîn Ebû Sâid el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'âşî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000), 28-29; Birgili, *Tefsîru Süreti'l-Bakara*, 7b.

¹⁰ Düzenli, *İmam Birgivî ve Tefsirdeki Metodu*, 80.

¹¹ Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, 79.

¹² Düzenli, *İmam Birgivî ve Tefsirdeki Metodu*, 84-85.

¹³ Düzenli, *İmam Birgivî ve Tefsirdeki Metodu*, 86-88.

¹⁴ Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Belâğîyye ve Tatavvuruhâ*, (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 2007), 468, 559.

nispet edilmekte; söz konusu takdimin kasr ifade etmeyip yalnızca ihtimam bildirdiği şeklindeki görüş ise Sîbeveyh ve cumhurun görüşü olarak ifade edilmektedir.¹⁵ İkinci görüşü savunan yorumcular, kasr anlamına hamledilmesi mümkün olmayan {وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ} âyeti¹⁶ ve {أَيُّشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلُقُونَ} âyeti¹⁷ gibi örneklerden hareketle salt takdimin kasr için yeterli olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Nitekim söz konusu âyetlerde takdim olgusuna dayanarak yalnızca Nuh peygambere kılavuzluk edildiğini düşünmek ya da yaratmanın putlarla sınırlı olduğunu tasavvur etmek mümkün değildir. Dolayısıyla bu âyetlerde takdim, ihtimam ve inayet bildirmektedir.¹⁸ Buradan hareketle Abdulkâhir el-Curcânî, kasr anlamından söz edilebilmesi için mütekellim tarafından kasr anlamının kastedilmiş olması gerektiğine vurgu yapmakta ve örneğin وَهُمْ يُخْلُقُونَ ifadesinde olduğu gibi fâilin¹⁹ fiile takdim edilmesinin her durumda kasr anlamı taşımayacağını vurgulamaktadır. Dolayısıyla Curcânî'ye göre fâilin fiile takdim edildiği olumlu fiil cümlelerinde tahsis dışında farklı amaçlar gözetilebilmektedir.²⁰ Curcânî, söz konusu amaçları *te'kid*, *Sekkâkî* ise *tekavvî'l-hukm* ve *tahkik* gibi genel kavramlarla açıklamaktadır.²¹

Abdulkâhir el-Curcânî ile bu noktada aynı görüşte olan Ebû Hayyân el-Endelüsî ise takdim olgusunun kasr ifade edebilmesini dil içi bağlam

¹⁵ Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasen el-İsnevî, *el-Kevkebu'd-Dürrî fî mâ Yeteharracu mine'l-Usûli'n-Nahviyye mine'l-Furûi'l-Fıkhiyye*, nşr. Muhammed Hasen Avvâd, (Amman: Dâru Ammâr, 1985), 427.

¹⁶ “Daha evvel de Nuh’a kılavuzluk etmiştik.” En‘âm, 6/84.

¹⁷ “Ona, hiçbir şey yaratamayan ve kendileri yaratılıp durmakta bulunan mahlûkları mı şerik koşuyorlar?” A‘râf, 7/191.

¹⁸ Fadl Hasen Abbâs, *el-Belâga Funûnuhâ ve Efnânuhâ*, (İrbid: Dâru'l-Furkân, 1997), 1: 236; Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye Te'lîfuhâ ve Aksâmuhâ*, (Amman: Dâru'l-Fikr, 2013), 45.

¹⁹ Burada anlamsal fâilden söz edilmektedir. Nitekim fâil takdim edildiğinde gramatik açıdan mübtedâyâ dönüşmektedir.

²⁰ Söz konusu cümlelerde kasr dışında muhatabın inkârını belirtme, kuşkusunu giderme, iddiasını yalanlama, yapılanın akla ters olduğunu bildirme, tuhaf bir durumu ortaya koyma, vaat etme, kefil olma ve övme gibi maksatlardan bahsedilmiştir. Bkz. Abdulkâhir b. Abdurrahmân el-Curcânî, *Delâilu'l-Î‘câz*, nşr. Mahmûd Muhammed Şakir, (Kahire: el-Hey‘etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme, 2000), 133-135.

²¹ el-Curcânî, *Delâilu'l-Î‘câz*, 133-135; Ebû Ya‘kûb Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, nşr. Abdulhamid Hindâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 325-326.

koşulana bağlamış ve karşıt görüşte olan Zemahşerî'ye açık eleştiriler getirmiştir. Ona göre {وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ} âyetinde²² Zemahşerî'nin “Allah lafzının mübtedâ olarak ve يُقَدِّرُ fiili kendisine haber kılınarak takdim edilmesi, ihtisasa delâlet eder.”²³ şeklindeki ifadeleri kabul edilebilir nitelikte değildir. Ebû Hayyân, âyette Allah'a ait bir fiilden bahsedildiği için tahsis anlamı bulunduğunu, başka bir fâil ve başka bir mef'ûl ile kurulacak aynı yapıdaki cümlelerde tahsisten söz edilemeyeceğini زَيْدٌ يَحْفَظُ الْقُرْآنَ örneği üzerinden açıklamıştır.²⁴ Burada yalnızca Zeyd'in Kur'an'ı hıfz etmesi değil, muhataba –belirli bir bağlamda- Kur'an'ı hıfzeden kişinin Zeyd olduğu anlatılmaktadır. Yine Ebû Hayyân'ın,

“Mef'ûlün fiile takdim edilmesi, mef'ûlün zikrine verilen önemi gösterir. Zemahşerî ise söz konusu takdimin hasr ve ihtisasa delâlet ettiği görüşündedir. Bu yüzden de {بَلْ إِلَيْهِ تَدْعُونَ} âyetini (En'âm, 6/41) تَخْصُونَهُ بِالْعِبَادَةِ şeklinde açıklamıştır. Bize göre ise ihtisâs ve hasr, mef'ûlün fiile takdiminden değil dil içi bağlamdan (siyâku'l-keîlâm) anlaşılır.”²⁵

şeklindeki ifadeleri, yukarıda bahsedilen ve kasr anlamına hamledilmesi mümkün olmayan âyetlerle²⁶ birlikte düşünüldüğünde, kasrı takdime bağlayan görüşün kabul edilebilirliği zayıflamakta ve genel bir ilke olarak kasrı dil içi bağlama bağlamanın daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu görüşe göre fâilin fiile takdim edilmesinde olduğu gibi mef'ûlün takdim edilmesi ve diğer takdim türlerinde de salt takdime dayanmak suretiyle genel bir ilke olarak kasrdan söz etmek mümkün değildir.

²² “Hâlbuki geceyi gündüzü Allah takdir eder.” Müzzemmil, 73/20.

²³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 248.

²⁴ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhît*, nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 358.

²⁵ Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhît*, 4: 132.

²⁶ Zemahşerî'nin bu âyetlerdeki tutumu önem arz etmektedir. Nitekim o, {وَتُوحَا هَدَيْنَا مِنْ} {قِيلَ} âyetinde (En'âm, 6/84) mef'ûlün (تُوحَا) takdimi olgusuna hiç değinmemiştir. Hâlbuki bundan altı âyet sonra gelen فَبِهَذَا هُمْ أَقْتَدَهُ ifadesinde câr-mecrûrun (يَهْدَاهُمْ) takdim edilmesinin tahsis bildirdiğini açıkça söylemektedir. Aynı şekilde {أَيُّشْرُكُونَ مَا لَا} {يُخْلُقُونَ} âyetindeki (أَيُّشْرُكُونَ) ifadesinde هم lafzının mübtedâ olarak ve يُخْلُقُونَ fiili kendisine haber kılınarak takdim edilmesine dair görüş bildirmemiştir. Bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 368-370; 2: 543.

Fâtiha sûresinin beşinci âyetindeki **إِيَّاكَ نَعْبُدُ** ifadesini, **نَخْصُصُكَ بِالْعِبَادَةِ** şeklinde açıklamak, cümlelerin ve cümlelerin dâhil olduğu sözün anlamsal terkihi açısından mantıklıdır. Ancak üzerinde düşünüldüğünde böyle bir açıklamaya olanak tanıyan hususun cümlelerin gramatik yapısı ve dizilişi olmayıp, cümleyi oluşturan sözcüklerin anlamları ve cümlelerin dâhil olduğu metnin genel maksadı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim aynı gramatik yapıya sahip ve fakat farklı sözcüklerden oluşturulmuş başka bir cümlede takdimden söz edilemeyebilecektir. Örneğin

- (1) **إِيَّاكَ نَعْبُدُ**
- (2) **نُوحًا هَدَيْنَا**

cümlelerinden her ikisi de mef'ûl + (fiil+fâil) şeklinde bir gramatik yapıya sahiptir. Ancak ikinci cümleyi oluşturan kelimelerin sözlüksel anlamları ve cümlelerin dâhil olduğu bağlam, kasra izin vermemektedir. Söz konusu örnekler, kasr anlamını salt takdime bağlayan görüşü zorlayacak nitelikte ve niceliktedir. Dolayısıyla bu örnekleri, kabul edilmiş bir kuralın dışında kalan şâz örnekler olarak görmek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca takdimin kasr ifade etmesi genel bir ilke olarak kabul edildiğinde bahsedilen türden cümlelerin izahı güçleşmekte ve yorumcu birtakım tevellere başvurmak zorunda kalabilmektedir. Örneğin Zemahşerî {وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ} âyetinde²⁷ **وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ** yerine **وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ** tercihini yorumlarken,

“Beslenme ifadesinde câr-mecrûrun takdimi, ihtisas bildirir. Hâlbuki insanın âyette bahsedilen hayvanlar dışında da besin kaynakları vardır?”

şeklindeki bir soru sormakta ve bu soruya,

“Beslenme konusunda asıl olan âyette bahsedilen hayvanlardır. İnsanlar geçimlerini bu hayvanlar üzerinden sağlarlar. Bunun dışındaki tavuk, ördek veya kara ve deniz avları bu gruba girmez. Bunlar, onlara nispetle tefekküh kabilindendir.”²⁸

şeklinde cevap vermektedir. Bu tür bir soru ve cevabın, öngörölmüş bir kurala olan bağlılıktan kaynaklandığı açıktır. Cevabın niteliği,

²⁷ “Davarları da o yarattı. Sizin için onlarda bir ısınlık ve birtakım menfaatler vardır. Hem onlardan yersiniz.” Nahl, 16/5.

²⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 424.

takdime ilişkin bahsi geçen türden genel bir kuralın olmayacağını göstermenin ötesinde belirlenecek gramatik kuralın anlamdan bağımsız ve müstakil bir gerçekliğe işaret etmediğini de ortaya koymaktadır.

Salt takdimin kasr ifade etmediğini söylemek, takdimin herhangi bir anlamsal amaç taşımadığını söylemek anlamına gelmemektedir. Nitekim bir unsurun takdim edilmesi, o unsurun bildirişimde daha önemli olduğunu göstermektedir.²⁹ Dolayısıyla “*Araplar, önemli olan ve üzerinde özellikle durmak istedikleri lafızları takdim ederler.*”³⁰ ifadesini kullanan Sîbeveyh’e göre de bazı ifadelerde cümlenin gramatik ve anlamsal terkibi içindeki önemine binaen takdim edilen unsurlar vardır.³¹ Curcânî bu hususu,

“*قَتَلَ زَيْدٌ الْخَارِجِيَّ* (Zeyd Hâricî’yi öldürdü.) cümlesi, öldürme eylemini gerçekleştiren kişi (Zeyd) vurgulanmak istendiğinde ve öldürme eylemini gerçekleştirmesi beklenmeyen bir kişi olduğu ifade edilmek istendiği zaman kullanılır. Burada öldürülen kişiye bir vurgu yoktur. *قَتَلَ الْخَارِجِيَّ زَيْدٌ* (Hâricî’yi öldürdü Zeyd.) cümlesi ise öldürülmesi beklenen ve istenen bir kişi (Hâricî) vurgulanmak istendiğinde kullanılır. Bu cümlede kimin öldürdüğü önemli değildir.”³²

ifadeleriyle ortaya koymaktadır. Bildirişimde önem verilen unsurun vurgulanması hususu, bir cümledeki farklı takdim seçenekleri üzerinden örneklendirilebilir. Buna göre,

- (1) أَطْعَمَ مُحَمَّدٌ خَالِدًا خَبْرًا
- (2) مُحَمَّدٌ أَطْعَمَ خَالِدًا خَبْرًا
- (3) خَالِدًا أَطْعَمَ مُحَمَّدٌ خَبْرًا
- (4) خَبْرًا أَطْعَمَ مُحَمَّدٌ خَالِدًا

²⁹ Radiyyuddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu’r-Radî ale’l-Kâfiye*, nşr. Yûsuf Hasen Ömer, (Bingazi: Menşûrâtü Câmîati Kâryûnus, 1996), 1: 337.

³⁰ Ebû Bîşr Amr b. Osman Sîbeveyh, *el-Kitâb*, nşr. Abdusselâm Muhammed Harun, (Kahire: Mektebetu’l-Hancı, 1988), 1: 34.

³¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1: 56; Ebû Saîd el-Hasen es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, nşr. Ramazan Abdu’ttevvâb vd., (Kahire: Matbaatu Dâri’l-Kutub ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 2008-2012), 3: 13; Ebu’l-Haccâc Yûsuf b. Süleyman el-A’lem eş-Şentemerî, *en-Nûket fî Tefsîri Kitâbi Sîbeveyh*, nşr. Reşîd Belhabîb, (el-Memleketu’l-Mağribiyye, yy., 1999), 1: 281-282.

³² el-Curcânî, *Delâilu’l-İ’câz*, 107-108.

cümlelerinden birincisi, konuyla ilgili herhangi bir bilgisi bulunmayan muhataba söylenen bir bildirim cümlesidir ve “**Ne oldu?**” sorusunun cevabıdır. İkinci cümlede muhatap, bir kimse tarafından Hâlid’e ekmek verildiğinden haberdardır. Ancak öznenin kim olduğunu bilmemekte veya Muhammed dışında bir kimse olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla cümle, “Hâlid’e **kim** ekmek verdi?” sorusunun cevabıdır. Üçüncü cümlede muhatap, Muhammed’in bir kimseye ekmek verdiğini bilmekte ancak bunun kim olduğunu bilmemekte veya Hâlid dışında biri olduğunu sanmaktadır. Dolayısıyla cümle, “Muhammed **kime** ekmek verdi?” sorusunun cevabıdır. Dördüncü cümlede Muhatap, Muhammed’in Hâlid’e bir şey verdiğinin farkındadır. Ancak bunun ne olduğunu bilmemekte veya ekmek dışında bir şey olduğunu zannetmektedir. Dolayısıyla cümle “Muhammed Hâlid’e **ne** verdi?” sorusunun cevabıdır.³³

Özetle takdim-kasr ilişkisi konusunda ikinci görüş, takdimin anlamsal bir amaç taşıdığını reddetmemekte, salt takdimin kasrın dayanağı olamayacağını savunmaktadır.

3. Birgivî Tefsirinde Takdim-Kasr İlişkisi

Birgivî tefsirinde takdim-kasr ilişkisi; câr-mecrûrun müteallaka takdimi, mef’ûlün fiile takdimi ve mûsnedin mûsned ileyhe takdimi gibi takdim türleri üzerinden ve Birgivî’nin söz konusu takdim türlerinin görüldüğü âyetlere getirdiği açıklamaların takdim-kasr ilişkisi konusunda iki tarafı temsil eden Zemahşerî ve Ebû Hayyân’ın görüşleri ile karşılıklı bir biçimde analizi yapılmak suretiyle ele alınacaktır.

Fâtiha, 1/1 (بِسْمِ اللَّهِ): Besmeledeki bâ harf-i ceri, mahzûf bir unsura taalluk etmektedir. Bu mahzûf unsura ilişkin iki durum söz konusudur. Bunlardan ilki bu unsurun fiil veya isim olarak takdir edilmesi, ikincisi ise bu unsurun harf-i cerden önce veya sonra takdir edilmesidir. Birgivî’ye göre mahzûf unsur, -âmil olması bakımından harf-i cerden önce bulunması gerekmele birlikte- ihtimam ve tahsis maksadıyla harf-i cerden sonra takdir edilmelidir. Dolayısıyla takdir, بِسْمِ اللَّهِ اَنْتَلُوْ şeklinde olmalıdır. Buna göre اِيَّاكَ نَعْبُدُ³⁴ âyeti ile بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا³⁵ âyetinde

³³ Söz konusu cümlede gerçekleştirilebilecek diğer takdim ihtimalleri için bkz. Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, (Amman: Dâru'l-Fikr, 2013), 49-50, 217.

³⁴ Fâtiha, 1/5.

de aynı amaç söz konusudur. Bununla birlikte **اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ** âyetinde³⁶ fiilin harf-i cere takdim edilmesinin nedeni, kıraat eylemine gösterilen ihtimamdır.³⁷

Birgivî'nin burada ihtimam ve tahsis temel kavramları çerçevesinde Zemahşerî'nin yorumunu benimsediği, hatta onun ifadelerinin neredeyse aynısını kullandığı görülmektedir. Nitekim Zemahşerî, besmelede **بِسْمِ اللَّهِ** şeklinde bir takdir yaptıktan sonra fiilin neden câr-mecrûrdan sonra takdir edildiği şeklindeki soruya her işin başında yalnızca Allah'ın adının söylenmesi gerektiğini, bunun da câr-mecrûrun takdimi yoluyla ifade edilebileceğini söyleyerek cevap vermiştir. Ona göre **إِيَّاكَ نَعْبُدُ** ifadesinde de mef'ûl aynı amaçla takdim edilmiştir.³⁸

Ebû Hayyân “Zemahşerî, **بِسْمِ اللَّهِ** **أَتْلُوْ** şeklinde fiili câr-mecrûrdan sonra takdir etmiştir. Ona göre ma'mûlün âmiline takdim edilmesi mutlak olarak ihtisası gerektirir. Hâlbuki durum onun iddia ettiği gibi değildir.” ifadeleri ile söz konusu görüşü eleştirmekte ve görüşünü Sîbeveyh'in

(1) ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا

(2) ضَرَبَ عَمْرًا زَيْدٌ

cümlelerine ilişkin ihtimam ve inayet odaklı açıklamalarıyla desteklemektedir.³⁹ Nitekim bu cümlelerden ikincisinde Zeyd'in yalnızca Amr'ı dövdüğü anlatılmamakta, dövülen kimsenin Amr olduğu hususu vurgulanmaktadır. Aslında Birgivî'nin Zemahşerî'den aktardığı **اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ** âyetine ilişkin açıklaması da bu hususu desteklemektedir. Nitekim bu âyette –takdimin tahsis bildirdiği görüşüne göre– “Yalnızca rabbinin adıyla oku!” gibi bir anlam için **اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ** şeklinde bir cümle yapısı daha uygunken takdim yapılmaması, kıraat eylemine verilen önem ile açıklanmaktadır.

Fâtiha 1/5 (إِيَّاكَ نَعْبُدُ): Birgivî, **إِيَّاكَ نَعْبُدُ** âyetinde mef'ûlün fiile takdim edilmesinin ihtisas ve tazim bildirdiği görüşündedir. Buna göre âyet, **نَخْصُكَ بِالْعِبَادَةِ** anlamındadır. Birgivî, ayrıca takdimin söz konusu semantik

³⁵ Hûd, 11/41.

³⁶ 'Alak, 96/1.

³⁷ Birgili, *Tefsîru Sûreti'l-Bakara*, 3a.

³⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 101-102.

³⁹ Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhît*, 1: 127.

amacı dışında fâsıla uyumunu da sağladığını belirtmektedir.⁴⁰ Birgivî'nin bu ifadeleri, aynı lafızlarla Zemahşerî'de yer almaktadır.⁴¹ Ebû Hayyân ise âyetteki takdimin ihtimam dışında bir anlama delâlet etmediğine dair görüşünü şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

“Âyette ‘iyyâke’ lafzı, mukaddem mef’ûldür. Zemahşerî, ma‘mûlün âmile takdim edilmesinin mutlak surette tahsis bildirdiğini iddia etmekte ve âyeti مَا نَعْبُدُ إِلَّا إِيَّاكَ şeklinde açıklamaktadır. Onun bu görüşüne cevabımızı besmeledeki بِسْمِ اللَّهِ şeklindeki takdir konusunda vermiş ve orada Sîbeveyh’in ifadelerini de aktarmıştık. Bize göre takdim yalnızca mef’ûle gösterilen itina ve ihtimam içindir.”⁴²

Ebû Hayyân'ın gerek bu âyet gerekse de وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ âyetine⁴³ dair yorumlarından şöyle bir çıkarsama yapmak mümkündür: Bu âyetlerde kasr anlamı, mef’ûlün takdiminden kaynaklanan gramatik bir zorunluluk sayesinde değil, metnin bütünlüğü zemininde bağlamsal bir olgunun tezahürü olarak geçerlilik kazanmaktadır. Nitekim aynı gramatik yapıya sahip farklı cümlelerde takdimin kasr ifade etmeyeceği rahatlıkla söylenebilmektedir.

Bakara 2/2 (لَا رَيْبَ فِيهِ): Birgivî'ye göre âyette zarfın (فيه) rayb kelimesine takdim edilmeyişinin nedeni mûsnedin mûsned ileye takdim edilmesinin kasr ifade ediyor olmasıdır. Dolayısıyla ona göre لَا فِيهِ رَيْبٌ (yalnız onda şüphe yok) denilseydi diğer semavi kitaplarda rayb bulunabileceği anlaşırdı.⁴⁴ Birgivî'nin burada da Zemahşerî'nin görüşlerini benimsediği ve benzer ifadeler kullandığı görülmektedir. Nitekim Zemahşerî, âyette zarfın takdim edilmemesini şu şekilde açıklamaktadır:

“Âyetin maksadı Kur'an'ın butlân ve kezibden uzak, hak ve sâdık bir kitap olduğunu belirtmektir. Eğer zarf takdim edilseydi bu anlamdan uzaklaşılır ve yalnızca Kur'an'da şüphe olmadığı ve diğer kitaplarda bulunabileceği şeklinde bir anlam ortaya çıkardı.

⁴⁰ Birgili, *Tefsîru Sûreti'l-Bakara*, 7b.

⁴¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 117-118.

⁴² Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhît*, 1: 141.

⁴³ Bakara, 2/40.

⁴⁴ Birgili, *Tefsîru Sûreti'l-Bakara*, 12a.

Tıpkı لَا فِيهَا عَوْلٌ (Sâffât, 37/47) âyetinde sadece cennet şarabının sarhoşluk vermediği anlatılmak istendiği gibi.”⁴⁵

Zemahşerî’nin bu yorumu, takdimin ihtisas bildireceği yönündeki görüşüne dayanmaktadır. Ona göre sarhoş etmeme özelliği, diğerlerinden farklı olarak cennet şarabına özgü kılınmıştır.⁴⁶

Ebû Hayyân burada da Zemahşerî’yi eleştirmekte ve mef’ûlün takdiminde olduğu gibi haberin takdiminde de kasrdan söz edilemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre hiçbir Arap,

- (1) لَيْسَ فِي الدَّارِ رَجُلٌ
- (2) لَيْسَ رَجُلٌ فِي الدَّارِ

ifadeleri arasında anlam farkı görmez.⁴⁷ Ebû Hayyân’ın ortaya koyduğu örneklerden birincisinde haber (في الدار) takdim edilmiştir. Bu cümle, takdimin kasr ifade ettiği yönündeki görüş üzerinden değerlendirildiğinde “yalnızca söz konusu evde hiçbir adamın olmadığı ve bunun dışındaki tüm evlerde veya ev dışında başka yerlerde en az bir adamın bulunduğu” şeklinde bir anlama ulaşılabilir. Mütakellimin böyle bir maksadı olduğunu iddia etmek güçtür.

Bakara 2/4 (وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ): Bu âyete ilişkin çözümlemede Birgivî ve Zemahşerî’nin iki farklı ifadesi önem arz etmektedir. Bunlar sırasıyla şu şekildedir:

“Âhira kelimesinin ‘yûkinûn’ fiiline takdim edilmesi, îkânın âhirete kasredildiğini gösterir (yufîdu kasra’l-îkân bil âhire).”⁴⁸

“Âyette ‘âhira’ kelimesinin takdim edilmesi ve ‘yûkinûn’ fiilinden önce ‘hum’ zahirinin kullanılması, ehl-i kitaba yapılan bir dokundurmayı ifade eder. Buna göre onlar ahiretin varlığına ilişkin sözlerinde yakîn sahibi değildirler. Yakîn, peygambere indirilene ve ondan önce indirilenlere inanan müminlerin sahip olduğu bir özelliktir.”⁴⁹

⁴⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 145.

⁴⁶ Ahmed b. Yusuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, nşr. Ahmed Muhammed el-Harrât, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1987), 1: 89.

⁴⁷ Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhîr*, 1: 161.

⁴⁸ Birgili, *Tefsîru Sûreti'l-Bakara*, 16a.

⁴⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 157.

Söz konusu iki ifadede işaret edildiği üzere âyette çözümlenmesi gereken iki gramatik olgu söz konusudur. Bunlardan ilki, fiilden önce “hum” zamirinin kullanılmış olması, ikincisi ise “bi’l-âhira” ifadesinin “yûkinûn” fiiline takdim edilmiş olmasıdır. Birgivî, îkânın âhirete kasredildiğini belirttiği ifadesini açıklamamıştır. Dolayısıyla îkânın ahirete kasredilmesinin ne anlama geldiği ve bu ifadeden müminlerin sadece ahirete yakın duydukları anlamını çıkarmanın ne derece mümkün olduğu soruları cevapsız kalmaktadır. Zemahşerî’nin bahsettiği tariz ve tahsis olgusu ise “hum” zamirinin kullanımıyla ilgili olmalıdır. Çünkü asıl yakın sahiplerinin müminler olduğuna dair vurgu, müsnedün ileyh konumudaki “hum” zamirinin fiile takdim edilmesi suretiyle gerçekleşmiştir. Buna göre,

يُوقِنُونَ (Onlar, kesin inanırlar.)

yerine

هُمْ يُوقِنُونَ (Yalnızca onlar kesin inanırlar./Asıl inananlar onlardır.)

denilmiştir. Böyle bir anlam Zemahşerî’ye göre zamirin kullanımından, Ebû Hayyân’a göre de bu kullanımla birlikte bağlamdan elde edilebilmektedir. Zemahşerî, zamirin kullanımına ilişkin bu açıklamadan sonra “bi’l-âhira” ifadesinin “yûkinûn” fiiline takdim edilmesinin anlamsal sonuçlarına açık bir biçimde değinmemektedir. Hâlbuki onun mef’ûlün veya câr-mecrûrun takdim edilmesinin tahsis ve kasr bildireceğine yönelik birçok ifadesi bulunmaktadır.⁵⁰ Örneğin ona göre فَيَهْدَاهُمْ أَفْتَدَهُ yerinde⁵¹ اُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَيَهْدَاهُمْ أَفْتَدَهُ göre denilesi, yalnızca bahsi geçen kimselerin takip edilmesinin emredildiğini göstermektedir.⁵²

Zemahşerî’in bir ilke olarak câr-mecrûrun takdiminin kasr ifade etmesine ilişkin yaklaşımı, Bakara sûresinin ikinci âyetindeki يُوَقِنُونَ fiili ile بِالْآخِرَةِ ifadesi arasında söz konusu edildiğinde,

وَيُوقِنُونَ بِالْآخِرَةِ (Onlar, âhirete kesinlikle inanırlar.)

وَبِالْآخِرَةِ يُوقِنُونَ (Onlar, yalnızca âhirete kesinlikle inanırlar.)

⁵⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 424; 2: 344, 2: 369.

⁵¹ En‘âm, 6/90.

⁵² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 369.

şeklinde bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Bu sonuç takdimin, kasrdan söz etmek için tek başına yeterli olmadığını göstermektedir. Nitekim müminlerin yakîne dayalı imanlarının âhirete özgü olduğunu söylemek mümkün değildir.

Ebû Hayyân âyetle câr-mecrûrun (bi'l-âhira) takdim edilmesinin iki amacının olduğu görüşündedir. Bunlardan birincisi söz konusu bağlamda âhiret inancının önemini vurgulamak, ikincisi ise fâsıla uyumunu sağlamaktır.⁵³

Zemahşerî'nin câr-mecrûrun takdimine ilişkin söz konusu tutumu, başka âyetlerde de ortaya çıkmaktadır. Nitekim o, وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا ifadesinin بَصِيرًا ifadesine takdim edilmiş olmasının anlamsal sonucuna da değinmemiştir.⁵⁴ Zira âyeti “Allah, yalnızca (sizin) yaptıklarınızı bilir.” şeklinde anlamak mümkün değildir.

Özetle Birgivî'nin “‘Âhira’ lafzının ‘yûkinûn’ fiiline takdim edilmesi, ikânın âhirete kasredildiğini gösterir.” (تقديم الآخرة على يوقنون يفيد قصر الإيقان) şeklinde ifadesi, izaha ve temellendirmeye muhtaç gözükmektedir.

Birgivî tefsirinin kapsadığı âyetler arasında takdim-kasr ilişkisine konu olabilecek başka âyetler de bulunmaktadır. Onların burada ele alınmayışını nedeni, tekrara düşmekten kaçınılması ve bazılarında konuya ilişkin değerlendirmelerin bulunmayışındır.

Sonuç

Takdimin kasr ifade ettiğine dair yaklaşım, bağlamdan bağımsız olarak tüm ifade biçimlerinde geçerlilik kazanabilen gramatik bir ilke olarak ortaya konulamamaktadır. Bu durum, söz konusu yaklaşımı gramatik kuralda kapsam geçerliliği bakımından eleştiriye açık hale getirmektedir. Birgivî, özellikle Ebû Hayyân'ın dile getirdiği eleştirilere tefsirinde değinmemekte ve çoğunlukla Zemahşerî'den aktardığı ifadelerde takdimin kasr anlamının dayanağı olduğunu belirtmektedir. Ancak eleştiriler değerlendirildiğinde, kasra hamledilmesi mümkün olmayan ifadelerin, salt takdimin kasr için yeterli olduğunu savunan yaklaşımı zorlayacak nitelik ve nicelikte olduğu görülmektedir.

⁵³ Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhîr*, 1: 168.

⁵⁴ Ahzâb, 33/9.

⁵⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 53, 545.

Dolayısıyla kasrı takdime bağlayan görüşün kabul edilebilirliği zayıflamakta ve kasrı dil içi bağlama dayandıran görüşün daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca kasra hamledilmesi mümkün olmayan örneklerin önceden kabul edilmiş bir kurala aykırılık teşkil eden şâz örnekler olarak nitelendirilmesi de mümkün gözükmemektedir. Nitekim takdimin kasr ifade etmesi genel bir ilke olarak kabul edildiğinde bahsedilen türden cümlelerin izahı güçleşmekte ve yorumcu ya birtakım tevellere başvurmak zorunda kalmakta ya da susmayı tercih etmektedir. Aynı gramatik yapıya sahip farklı cümlelerden birinde takdim, kasr anlamının dayanağı olarak gösterilebilirken diğerinde kelimelerin sözlüksel anlamları ve bağlam bunun tamamen tersini gerektirebilmektedir. Bu da salt takdime dayanmak suretiyle genel bir ilke olarak kasrdan söz etmenin mümkün olmadığını göstermektedir.

KAYNAKÇA

Ahmed Matlûb. *Mu‘cemu’l-Mustalahâtî’l-Belâğîyye ve Tatavvuruhâ*. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 2007.

Arslan, Ahmet Turan. *İmam Birgivî Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*, 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.

Birgili, Mehmed Efendî b. Pîr Ali. *Tefsîru Sûreti’l-Bakara*. 26 Hk 100: 1b-108b. Milli Kütüphane.

Düzenli, Yaşar. *İmam Birgivî ve Tefsirdeki Metodu*. Yüksel Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1987.

Ebû Hayyân el-Endelusî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru’l-Muhît*. Nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993.

el-Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Sâid. *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*. Nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar‘aşlî. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 2000.

el-Curcânî, Abdulkâhir b. Abdirrahmân. *Delâilu’l-İ‘câz*. Nşr. Mahmûd Muhammed Şakir. Kahire: el-Hey’etu’l-Mısriyyetu’l-Âmme, 2000.

el-Esterâbâdî, Radiyyuddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu’r-Radî ale’l-Kâfiye*. Nşr. Yûsuf Hasen Ömer. 4 Cilt. Bingazi: Menşûrâtü Câmiati Kâryûnus, 1996.

el-Halebî, Ahmed b. Yusuf es-Semîn. *ed-Dürri’l-Masûn fî Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*. Nşr. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1987.

el-İsnevî, Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasen. *el-Kevkebu’d-Dürri fîmâ Yeteharracu mine’l-Usûli’n-Nahviyye mine’l-Furûi’l-Fıkhîyye*. Nşr. Muhammed Hasen Avvâd. Amman: Dâru Ammâr, 1985.

es-Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *el-Cumletu’l-Arabiyye Te’lifuhâ ve Aksâmuhâ*. Amman: Dâru’l-Fikr, 2013.

..... *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*. Amman: Dâru'l-Fıkr, 2013.

es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr. *Miftâhu'l-Ulûm*. Nşr. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.

es-Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*. Nşr. Ramazan Abduttevvâb vd. 18 Cilt. Kahire: Matbaatu Dâri'l-Kutub ve'l-Vesâikî'l-Kavmiyye, 2008-2012.

eş-Şentemerî, el-A'lem Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Süleyman. *en-Nüket fî Tefsîri Kitâbi Sîbeveyh*, Nşr. Reşîd Belhabîb. 3 Cilt. el-Memleketu'l-Mağribiyye: yy., 1999.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizî't-Tevhîd ve 'Uyûni-l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. Nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.

Fadl Hasen Abbâs, *el-Belâga Funûnuhâ ve Efnânuhâ*. 2 Cilt. İrbid: Dâru'l-Furkân, 1997.

Martı, Huriye. *Birgivi Mehmed Efendi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

Mollaibrahimoğlu, Süleyman. *Süleymaniye Kütüphanesinde Bulunan Yazma Tefsirler*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı, 2002.

Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman. *el-Kitâb*. Nşr. Abdusselâm Muhammed Harun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1988.

الإمام البركوي واتجاهه النحوي في "إظهار الأسرار في النحو"

صلاح سالم عواد*

ملخص:

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على خاتم النبيين ، ورحمة الله للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ، وبعدُ :
فهذا بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي بتركيا الذي هو بعنوان (عالم إسلامي من باليكسير : الأمام البركوي) في الفترة (19 - 21) باليكسير - تركيا ، أردت أن أشارك به في هذا المحفل العلمي الكبير الذي يُعنى بالعلامة البركوي أحد أعلام الشريعة واللغة في عصره .
والعلامة البركوي خلف وراءه أثارا علمية مفيدة في العلوم الشرعية والعقلية ، كان لها أكبر الأثر في ازدهار الحركة العلمية في عصره حتى عُدَّ - رحمه الله - من المجددين في الإسلام .

ولقد كان للعربية - نحوا وصرفا - في مؤلفاته نصيبا كبيرا ، ولا غرو في ذلك ؛ فهو شيخ نُّحاة زمانه ، وهو صاحب العوامل الجديدة ، وإظهار الأسرار ، وامتحان الأذكياء ، وغيرها من مؤلفاته النحوية التي كان أثرها كبيرا في الدرس النحوي في مدارس العلم ومجالسه. ومن ثم اخترت أن يكون البحث المقدم في هذا الجانب النحوي لكون الإمام البركوي كفاءة فريدة في عرض قواعد النحو ومسائله على طريقة المتكلمين ، التي سبق في تأصيلها الشيخ عبد القاهر الجرجاني في "عوامله المائة" المعروفة ، والشيخ البركوي سار عليها في "عوامله الجديدة" . كما أن العلامة البركوي في إظهاره أحيا طريقة ابن الحاجب في كافيته ، وهذا ماسيبه البحث مفصلا - إن شاء الله - وهذا التنوع المنهجي سمة حضارية ، وظاهرة ثقافية .

وللعلامة البركوي البركوي في "إظهار الأسرار في النحو" اختيارات وآراء تواجه آراء الشيخين : ابن مالك ، وابن هشام ، مما يدل على سعة علمه ، وإحاطته بالخلافات النحوية. ومن البين أن الشيخ البركوي بصريُّ الاتجاه في النحو ، وهذا ما سيؤكد البحثُ بأمثلة من كتابه "الإظهار" ، وهو في غالب المسائل يسير على هدي البصريين دون أن يذكر رأي الكوفيين فيها ، ومن غير الغالب يذكر رأي البصريين والكوفيين معا .

هذا ، وقد جعلت هذا البحث في مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة ، أما المقدمة فهي هذه ، وأما الفصل الأول فعنوانه : " حياة الإمام البركوي ، والفصل الثاني عنوانه : التعريف بالإظهار ومنهج المؤلف فيه ، أما الفصل الثالث فعنوانه : اتجاه البركوي النحوي في الإظهار ، وفي الخاتمة ذكرت أهم النتائج التي توصل إليها البحث .

والله - تعالى - أسأل أن يجعل هذا العملَ خالصًا لوجهه الكريم ، وأن ينفع به ، وأن يسترَّ خَلْقه وعَيْبه ؛ فإنه سميعٌ مجيبٌ .

الكلمات المفتاحية : البركوي - إظهار الأسرار - النحو - العصر العثماني

* دكتوراه من جامعة الأزهر / مصر ، أستاذ متقاعد في وزارة التربية والتعليم المصرية.

**Imam Al- Barqawi and his grammatical direction in his book
"Revealing the secrets in grammar"**

Salah Salem Awad Salem

Summary

Knowing of grammatical rules is one of the most important tools of the reader in the Sunnah and Quran. If a man got rules of Sunnah , reached the rank of utter words, and he did not take into account grammatical rules his arguments be weak, filled with mistakes.

For this reason, many scholars of the Arabs and the Ajam, many of whom were advanced and late, worked in grammar.

Among the scholars of late Ajam was the Turkish Sheikh Imam Al-Barqawi, may God have mercy on him, who contributed by his valuable works in building the Arabic grammar. His method in these works was educational; thus it had an undeniable effect in facilitating the rules of grammar for his students in the schools of Turkey and elsewhere from the land of Islam, and this effect still exists to our present day.

In this research presented to this blessed world conference, I wanted to show the grammatical direction of Sheikh Al-Barqawi in his valuable book (Revealing the Secrets in the Grammar). To reveal, did he consistent in this book with the school of Basra or with the school of Kufa?

The research confirmed that the sheikh Al-Barqawi was a Basrian in presenting the grammatical rules, and he said what Basrians said in matters of contention, and this is evident in his book "Revealing the secrets in grammar".

Keywords: Birgivi – grammar – Izhar - Ottoman

الفصل الأول

حياة الإمام البركوي

* اسمه ونسبه :

هو الشيخ العالم الفقيه الواعظ اللغوي محمد بن بيزغلي بن اسكندر البركوي الرومي الحنفي⁽¹⁾.

* لقبه :

ذُكِرَتِ الْمَصَادِيرُ التي ترجمت له له ألقاباً تدل على ورعه وتقواه ، فهو " زين الدين " و " محي الدين " و " تقي الدين " ، ولكن عندما نقلت صفحات الكتب التي ترجمت له ، وتحدثت عنه ، نجد أنه اشتهر بلقب " بيزكلي " ، أو " بركلي " ، أو " بركوي " ، وذلك نسبة إلى بلدة " بركي " بتركيا التي عمل فيها مدرسا وواعظا .

* مولده :

اختلفت المصادر التي ترجمت للإمام البركوي في سنة مولده ، فقد ذكر بعضها أنه وُلِدَ في سنة (926 هـ) ، وذكر أكثرها - وهو الأرجح - أنه وُلِدَ في سنة (929 هـ) .

أما مكان ولادته فقد اتفق المترجمون له على أنه وُلِدَ في مدينة " بالي كسرى " أو " باليكسير " بتركيا ، فهو تركي الأصل والنشأة .

* نشأته :

تحدثنا المصادر بأنه نشأ في أسرة كان لها حظٌ وافرٌ في مجال العلم والتصوف ، فقد كان أبوه رجلاً عالماً من أصحاب الزوايا ، فنشأ البركوي في كنف هذا الوالد يطلب العلم والمعرفة ، ويسعى في التحصيل والإفادة منه ومن علماء عصره .

قال صاحبُ العقد المنظوم : " نشأ - أي البركوي - في طلب المعارف والعلوم ، ووصل إلى مجالس العظام ، ودخل محافل الكرام ، وعكف على التحصيل والإفادة من الأفاضل السادة " (2) .

(1) انظر: ترجمته في : العقد المنظوم في أفاضل الروم ، لطاش كبرى زاده 276- 278 - مطبوع بهامش وفيات الأعيان - الجزء الثاني - ط أحمد البابي الحلبي بمصر سنة 1310 هـ ، والأعلام 6 / 286 ومعجم المؤلفين 9 / 123 ، ومعجم المطبوعات العربية 1 / 610 ، وهدية العارفين 2 / 252 والمجددون في الإسلام للشيخ عبد المتعال الصعدي - مكتبة الآداب - القاهرة 2416 هـ - 1996 . وفيات الأعيان - الجزء الثاني - ط أحمد البابي الحلبي بمصر سنة 1310 هـ ، والأعلام 6 / 286 ومعجم المؤلفين 9 / 123 ، ومعجم المطبوعات العربية 1 / 610 ، وهدية العارفين 2 / 252 والمجددون في الإسلام للشيخ عبد المتعال الصعدي - مكتبة الآداب - القاهرة 2416 هـ .

(2) العقد المنظوم 276 .

* أعماله :

ولما رسخت قدمه بين العلماء ، وملك ناصية القول ، وهضم ثقافة عصره اشتغل بالتدريس ، والوعظ ، فصاحب العقد المنظوم حكى عنه أنه قد حصل بينه وبين شيخه المولى عطاء الله محبة أكيدة ، ومودة شديدة ، فلما بني هذا الشيخ مدرسة في بلدة " بَرْكِي " فَوُضَّه بالإشراف عليها ، والتدريس فيها ، فكان العَلَّامَةُ البرُكوي يدرس فيها تارة ، ويعظ أخرى ، فقصده الناس من كل فج ، واجتمع عليه الطلبة من جميع البلاد ، فانتفع الناس بما كان يلقيه عليهم من دروس الوعظ ، وانتفع الطلبة بما كان يلقيه عليهم من دروس العلم .

وكما اشتغل الشيخ بالتدريس والوعظ ، اشتغل بالتأليف والتصنيف ، فكانت له مؤلفات قيمة في علوم كثيرة ، سيأتي بيانها إن شاء الله تعالى .

* عَصْرُهُ سياسيا وعلميا :

أولاً : الحالة السياسية :

عاش الشيخ " البركوي " في القرن العاشر الهجري ، وفي أحضان الدولة العثمانية أيام مجدها وازدهارها ، فلقد تُوُفِيَ السلطان "سليم الأول" أحد مؤسسي الدولة العثمانية في سنة 926 هـ ، وهي السنة التي قيل : إن البركوي ولد فيها ، أو بعدها بسنوات على القول بأنه ولد سنة 929 هـ .

وفي عهد السلطان " سليم الأول " قويت الدولة العثمانية ، وامتدت شرقا وغربا وتحولت من دولة أوربية بلقانية - حيث تقع معظم أملاكها - إلى دولة أوربية أسيوية إفريقية تحتوي العالم العربي والإسلامي في الشرق .

وبعد وفاة السلطان " سليم الأول " تولى حكم هذه الدولة القوية المترامية الأطراف ابنه السلطان " سليمان القانوني" الذي امتدت فترة حكمه حتى سنة 974 هـ ، والشيخ البركوي توفي سنة 981 هـ .

ومن هنا يمكن القول بأن البركوي وُلِدَ وعاش في عهد السلطان "سليمان القانوني" ، الذي كان يتمتع بشخصية قوية ، وذكاء حاد ، ، وفي عهد هذا السلطان بلغت الدولة العثمانية أوج مجدها ، وأقصى قوتها ، مما جعل الأوربيين يلقبونه بـ " سليمان العظيم " (3) .

ثانياً : الحالة العلمية :

أما الحالة العلمية بين المسلمين في هذا القرن فلم تكن مضاهية لقوتهم ، فقل نتاج العلماء ، وكان أغلب مؤلفاتهم تلخيص المطولات أو وضع حواشٍ على الشروح ، ولم تمنع هذه الحال العامة في التأليف أن يظهر بين الفينة والفينة بعض أفراد لا تنطبق عليهم أحكام هذا العصر ، فأجادوا في التصنيف ترتيباً وتقريباً .

(3) انظر: موسوعة التاريخ الإسلامي للدكتور/أحمد شلبي 682/5 - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة والبلاد العربية والدولة العثمانية لساطع الحصري 47 - ط دار العلم للملايين - بيروت - لبنان .

وفي هذه الفترة لمع نجمُ الشيخ البركوي ، وظهرت مؤلفاته ، وقصده الناس من كل مكان ، وأتى إليه الطلبة من كل فج ، وكان له في معتزك هذه الحياة دورٌ في الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، ووعظ الحكام وإرشادهم إلى إقامة العدل ، ورفع الظلم .

* عقيدته ومذهبه الفقهي :

الشيخ البركوي سنيُّ الاعتقاد ، حنفيُّ المذهب ، فهو من أبرز فقهاء الحنفية في عصره ، حيث إنه تعمق في المذهب الحنفي حتى استوعبه ، وأفتى به ، وصنف فيه ، وقد اشتهر البركوي بنسبته إلى مذهب الإمام أبي حنيفة في كتب التراجم والأعلام . قال البغدادي " البركوي تقي الدين ، الرومي ، الفقيه الصوفي ، الحنفي " .

وقال صاحب معجم المؤلفين : " البركوي ، الرومي الحنفي " . كما أن الشيخ البركوي له مؤلفات في الفقه الحنفي ، سيأتي ذكرها عند الحديث عن مؤلف

* أخلاقه :

كان العلامة البركوي صوفياً زاهداً ، ورعاً ، واعظاً ، صريحاً في القول ، جريئاً في إنكار المنكر وإحقاق الحق ، ولم يكن يخشى في ذلك أحداً من ذوي السلطان في عصره ، فقد رحل في آخر حياته إلى عاصمة الدولة العثمانية ، ودخل مجلس الوزير " محمد باشا " (4) ، وكلمه في قمع الظلمة ، ودفع المظالم عن البلاد ، وكان شديداً في وعظه له ؛ لأنه لم يكن يخشى أحداً فيما أخذ به نفسه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وفي العقد المنظوم : " كان - رحمه الله - آيةً في الزهد والصيانة ، ونهايةً في الورع والديانة ، رأساً في التجنب والتقوى متمسكاً بما هو أتم وأقوى ، قائماً على الحق في كل مكان ، يرد على من خالف الشريعة كائناً من كان ، لا يهاب أحداً ؛ لعلو رتبته ، وسمو منزلته " (5) .

وقال محمود شكري الألوسي : " .. والبركوي مقبول القول لدى الأتراك ، وقوله يؤثر فيهم مالا يؤثر غيره " (6) .

* شيوخه :

- تلقى الشيخ البركوي العلم على يد صفوة من العلماء الأجلاء في عصره ، ذكر صاحب العقد المنظوم منهم:

(1) والدُهُ ، فقد كان والدُهُ رجلاً عالماً صوفياً من أصحاب الزوايا .

(2) المولى " عبد الرحمن بن علي الأماسي ، الذي كان البركوي ملازماً له .

(4) كان وزيراً للسلطان العثماني " سليمان القانوني " ، ثم وزيراً لابنه السلطان " سليم الثاني " ثم السلطان مراد توفي سنة 987 هـ . انظر : شذرات الذهب 414/8 .

(5) العقد المنظوم 276 .

(6) انظر : الرسائل المتبادلة بين القاسمي والألوسي جمع وتحقيق/ محمد ناصر العجمي ص 140 - ط دار البشائر الإسلامية - 1422 هـ - 2001 م .

(3) الزاهد المرشد "عبد الله القَرَمَانِي" الذي أرشد البركويّ إلى دراسة العلوم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهذا الشيخ كان من رجال التصوف في عصره .قال صاحب العقد المنظوم : " واتصل - أي البركوي - بخدمة المرشد السامي الشيخ عبد الله القَرَمَانِي ، فخدمه مدة بحسن الإرادة ، واستفرغ مجهوده في الزهد والعبادة ، ثم أمره شيخه بالعهود ولاشتغال بمدرسة العلوم ، ومذاكرة المنطوق والمفهوم، والتصدى للأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكرات " .

(4) المولى " عطاء الله" الذي حصل بينه وبين البركوي محبة أكيدة ، ومودة شديدة ، وأسند إليه التدريس والوعظ في المدرسة التي بناها في بلدة " بَرْكِي " .

(5) المولى "محي الدين" المشتهر بأخي زاده .

من هؤلاء الأعلام وغيرهم نهل الشيخ البركوي المعارف والعلوم في المنقول والمعقول ، حتى لمع نجمه بين علماء عصره ، وظهرت مؤلفاته القيمة في العلوم العربية والإسلامية ، وكان له دور بارز في زمانه حتى عُدَّ واحداً من المُجَيِّدِينَ في الإسلام .

* تلاميذه :

لاريب في أن عالماً مثل "البركوي" قضى عمره في التدريس والتأليف والوعظ والإرشاد ، وأقبل عليه طلبة العلم من كل فج ، أن يكون له تلاميذ أخذوا عنه ، وأفادوا منه ، لكن المصادر التي تناولت حياته لم تشر إلا إلى تلميذ ين ، الأول هو مُصْلِحُ الدِّين الأُولَامَشِي، الذي ذكره صاحب كشف الظنون ، ولم يذكر عنه شيئاً إلا أنه قال عنه : " ... شَرَحَ مختصر أستاذه المسمّى الإظهار " . والثاني هو الشريف الوالواتي الذي أخذ عنه الطريقة المحمدية.

* مؤلفاته (7) :

اشتغل الشيخ البركوي بالعلم تدريساً وتأليفاً ، وأجال قلمه في شتى نواحي العلم والمعرفة ، فهو العالم بالعربية نحواً وصرفاً ، والمشتغل بالفقه ، والتفسير والحديث ، والفرائض ، والتجويد ، وغير ذلك ، وقد خَلَفَ وراءه نتاجاً علمياً وفيراً في معارف عدة ، أذكرها فيما يلي موزعةً على مجالاتها العلمية :

أولاً : كتب في النُّحْو والصَّرْف :

1- " إظهار الأسرار في النحو " وهو متن هذا الشرح الذي نتناوله بالدراسة والتحقيق في هذه الرسالة ، وقد طبع عدة طبعات في الأستانة ، فقد طبع سنة 1219 هـ ، وسنة 1235 هـ ، وسنة 1285 هـ ، وسنة 1301 هـ ، وطبع ببولاق بمصر سنة 1279 هـ ، وحققه الأستاذ الدكتور/ عبد العظيم حامد محمد هلال - بمصر- سنة 1988 م ، كما حققته/ شكران فائق قابا في رسالة (ماجستير) بالجامعة الأردنية سنة 1995 م .

2- " امتحان الأذكياء في شرح لبِّ الأَلْبَاب في علم الإعراب " ، وهو شرح على مختصر القاضى البيضاوي في النحو المسمى" لب الألباب في علم الإعراب " طبع باستانبول ،

(7) انظر : الأعلام/ 6/ 286 ، ومعجم المؤلفين / 2/ 252.

وحققه / طارق مختار المليجي في رسالة "ماجستير" بكلية دار العلوم ، تحت هذا الاسم سنة 1989 م ، كما حققه / د.السعيد عبد العظيم السعيد نصر في رسالة " ماجستير" أخرى بكلية اللغة العربية بالقاهرة ، تحت اسم آخر هو " شَرْحُ بَرْكَلِي عَلَى لَبِّ الْأَلْبَاب " سنة 1989 م .

3- " العوامل الجديدة أو العوامل في النحو" . طبع في الأستانة سنة 1235 هـ ، وفي بولاق بمصر سنة 1279 هـ .

4 - " شرح مختصر الكافي في النحو" ، ومختصر الكافي هو لأبي جعفر أحمد بن محمد النحاس ، المتوفى سنة 338 هـ .

5 - " إِمْعَانُ الْأَنْظَارِ عَلَى الْمَقْصُودِ" ، وهو شرح لكتاب " المقصود في الصرف " المنسوب للإمام أبي حنيفة النعمان ، وقد طبع في الأستانة سنة 1293 هـ .

6 - " كفاية المبتدئ في التصريف" . طبع في الأستانة سنة 1289 هـ ، وحققه الدكتور/ أحمد محمد عبد النعيم - بمصر - سنة 1989 م .

ثانياً : كتب في الفقه :

6- "حاشية على شرح الوقاية في الفقه الحنفي" ، لصدر الشريعة الثاني عبيد الله بن مسعود المحبوبي الحنفي ، المتوفى سنة 750 هـ .

7- " السيف الصارم في عدم جواز وقف المنقول والدراهم" .

8- " إيقاظ النائمين وإلهام القاصرين" ، وهو رسالة في عدم جواز أخذ الأجرة للقراءة وعدم جواز وقف النقود ، ألفه سنة 972 هـ .

9 - " تعليفة على الهداية " لعلي بن أبي بكر المَرْغِينَانِي الحنفي المتوفى سنة 593 هـ .

10- " متن في الفرائض" .

11- " رُحْرُ المتأهلين والنساء في تعريف الأطهار والدماء " . ألفه سنة 979 هـ .

12- " مُعَدَّلُ الصلاة " ، وهو رسالة فرغ منها سنة 975 هـ .

ثالثاً : كتب في التفسير :

13- " تفسير سورة البقرة " .

رابعاً : كتب في الحديث وعلومه :

14 - " الأربعون في الحديث " .

15 - " رسالة في مصطلح الحديث " أو " أصول الحديث " طبعت بمصر .

خامساً : كتب في التجويد :

16- "الدَّرَةُ الْيَتِيْمَةُ فِي عِلْمِ التَّجْوِيْدِ" ، وهي رسالة كتبها سنة 974 هـ ، وطُبعت بالأستانة سنة 1253 هـ .

سادساً : كتب في العقيدة والفرق :

17 - " تُخَفَّةُ المسترشدين في بيان مذاهب المسلمين " .

18 - " دَامِغَةُ المُبتدعين وكاشفَةُ بطلان الملحدين " .

سابعاً : كتب في الوعظ والتصوف :

19 - " الطريقة المحمدية في بيان السيرة النبوية " ، وهو مطبوع .

20 - " مَحَلُّ المتصوفين " .

21 - " جلاء القلوب " .

22 - " رسالة في حرمة التغني ، ووجوب الاستماع للخطبة " .

23 - رسالة في تفضيل الغني الشاكر على لفقر الصابر .

23 - " روضات الجنات " ، طبع بالأسنانة سنة 1304 هـ .

24 - " إنقاذ الهالكين في إبطال ماشاع في البلاد ، واشتهر بين العباد من اتخاذ القرآن العظيم مكسباً لجمع الدنيا " .

25 - " زيارة القبور " ، أو " رسالة الزيارة " ، طبعت بمصر سنة 1329 م .

تاسعاً : كتب في الأخبار والنوادر :

26 - " نوادر الأخبار " .

عاشراً : كتب في الآداب والمناظرة :

27 - " آداب البركوي " ، وله عدة شروح وحواش .

تلك أهم المؤلفات العلمية التي تركها لنا الشيخ البركوي - رحمه الله - وهي - بلا شك - تدل على مدى ما كان يمتاز به العلامة البركوي من علم غزير ، وثقافة واسعة في كثير من العلوم والفنون .

★ وفاته :

إذا كانت المصادر التي ترجمت للشيخ البركوي قد اختلفت في سنة ولادته فقد اتفقت على أن وفاته كانت ببلدة " بركي " بتركيا في سنة 981 هـ⁽⁸⁾ ، بعد حياة حافلة بالعلم والتأليف ، والوعظ والتدريس ، وجلال الأعمال وصالحها وقد توفي - رحمه الله - وهو مُكَبِّ على الزهد والعبادة ، كتب الله له الجَنَّةَ وزيادة . اللهم آمين .

الفصل الثاني

التعريف بكتاب " إظهار الأسرار في النحو "

(8) انظر : الأعلام 286/6 ، ومعجم المؤلفين 252/2 .

يُعدُّ كتاب " إظهار الأسرار في النحو " من كتب المتون النحوية المختصرة ، قال عنه صاحب كشف الظنون : " وهو مختصر مفيد " (9) .
الغرض من تأليفه :

يقول البركوي في خطبة الكتاب مبينا الغرض من وضعه : " فهذه رسالة في ما يحتاج إليه كل معرب أشد الاحتياج ، وهو ثلاثة أشياء : العامل والمعمول والعمل أي : الإعراب " (10) .

فالغرض من تأليفه - إذن - أن يكون تعليمياً يجد فيه المبتدئ في فن النحو ما يحتاج إليه أشد الاحتياج .

وإذا كانت هذه الرسالة مختصرة وموجزة فإنها جاءت جامعة وشاملة لموضوعات النحو ومسائله ، بحيث يمكن أن يفيد منها المبتدئ والمنتهي على السواء .

وقد ألزم الشيخ البركوي في مادته العلمية بكل ما أورده ابن الحاجب في كافيته من مباحث ومسائل ، وقواعد وأحكام ، غير أنه خالفه في تقسيم الأبواب ، وترتيب المباحث .

ومن ثم يمكن القول بأن مادة الإظهار العلمية مادة خصبة وقوية ؛ لأن فيها روح الكافية - وإن لم تصل إلى رتبته - لذا عني العلماء بها فتناولوها عددٌ منهم بالشرح والبيان .

شُرُوحُ " الإِظْهَارِ " :

ومن الشروح التي قامت على " الإظهار " وجعلته محورا لها لتحليل مسائل النحو وتفصيل قضاياه :

(1) شرح الشيخ مصلح الدين الأولامشي المسمى " كَشَفُ الأسرار " ، وهو أول الشروح التي قامت عليه ؛ ولذا لقب مؤلفه بالشارح الأول ، وهذا الشرح مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم 1399 نحو ، وهو شرح صغير الحجم ، فعدد أوراقه سبعة وستون ورقة من الحجم المتوسط .

(2) شرح الشيخ مصطفى بن حمزة الشهير بـ " الأظهِ وي " وقد سماه " نَتَائِجُ الأفكار في شرح الإظهار " ، و هذا الشرح هو أشهر شروح الإظهار ، فرغ مؤلفه من تأليفه سنة 1085 هـ ، وقد حققه الدكتور / سعيد عبد العظيم السعيد نصر في رسالة (دكتوراه) بكلية اللغة العربية بالقاهرة سنة 1993 م ، وطبع قسم العامل منه محققا بـ " طرابلس - ليبيا - سنة 1992 م ، تحت اسم " نتائج الأفكار لشرح الإظهار (قسم العامل) " .

(3) شرح الشيخ محمد بن أحمد الصُّبُوحَة ، المتوفى سنة 1172 هـ .

(4) شرح ابن القَصَّاب . ذكره حاجي خليفة ، وقال عنه : " إنه شرح لطيف " .

(9) انظر : كشف الظنون 1 / 117 .

(10) إظهار الأسرار في النحو ص 45 .

(5) شرح الشيخ عمر العطار ، المتوفى سنة 1308 هـ ، سماه " مَجْمَعُ الْأَنْوَارِ فِي شَرْحِ الْإِظْهَارِ " ، وهذا الشرح حققه / سليم محمد سعيد في رسالة (ماجستير) بكلية اللغة العربية بالقاهرة سنة 1980م

(6) شرح الحاج عمر نعيمي ، المتوفى سنة 1299 هـ .

(7) شرح الشيخ الفقيه حمزة بن الشيخ إبراهيم السندي ، المتوفى سنة 1212 هـ ، سماه " نُورُ الْأَبْصَارِ فِي شَرْحِ الْإِظْهَارِ " وقد حققه الدكتور / صلاح سالم عواد في رسالة (دكتوراه) بكلية اللغة العربية بالمنوفية ، وطبع بدار اليقين للنشر والتوزيع بالمنصورة .

هذه شروح الإظهار التي وقفت عليها ، وهي - بلا شك - تبرز قيمة " الإظهار " العلمية ، وتظهر مدى عناية العلماء به ، وحرصهم على شرحه .

مَنْهَجُ الْبِرْكَوِيِّ فِي "الْإِظْهَارِ"

يقوم منهج البركوي في كتابه على أسس علمية تتمثل في الآتي :

(1) رَتَّبَ الشَّيْخُ رِسَالَتَهُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَبْوَابٍ : جعل الباب الأول في العامل ، والثاني في المعمول ، والثالث في العمل وهو يعني به : الإعراب ⁽¹¹⁾ ، ثم أدرج في كل باب منها ما ينطوي عليه من مباحث علم النحو ومسائله في إيجاز غير مُخل .

وهذا الترتيب الذي التزمه البركوي في " الإظهار " سبقه إليه العلامة السَّكَاكِي في ترتيب القسم الثاني في كتابه "مفتاح العلوم" حيث جعل الباب الأول في القابل ، وهو الْمُغْرَبُ ، والباب الثاني في الفاعل ، وهو العامل ، والباب الثالث في الأثر ، وهو الإعراب .

(2) يقوم منهج البركوي - في رسالته - على صياغة مباحث النحو ، ومسائله في قواعد مختصرة موضحة بالأمثلة ، يسهل على المبتدئ ضبطها ، ومن الأمثلة على ذلك قوله في مبحث الحال : " وعاملها الفعل ، أو شبهه ، أو معناه ، وشرطها أن تكون نكرة ، ولا تتقدم على عاملها المعنوي ، ولا على ذي الحال المجرور ، فلا يقال : مررت جالسا بزيد ، ولو كان صاحبها نكرة محضة وجب تقديم الحال عليها ، نحو : جاءني راكباً رجلٌ " ⁽¹²⁾ .

(3) كما يقوم على براعة التقسيم ، ثم التفصيل ، ففي الباب الأول - مثلاً - وهو باب العامل - قسم العامل إلى سماعي وقياسي ، ثم قسم السماعي إلى ما يعمل في الاسم ، وما يعمل في الفعل ، ثم قسم ما يعمل في الاسم إلى ما يعمل في اسم واحد - وهو حروف الجر- وما يعمل في اسمين كإن وأخواتها ، ثم فصل القول فيهما .

(4) ومن سمات هذا المنهج اهتمام صاحبه بالتعريفات النحوية ، التي كان يميل فيها إلى الإيجاز ، وفق الحد الجامع المانع ، فكان يبدأ المبحث بتعريفه ، ثم يتناول مسائله في اختصار ، وهو في غالب تعريفاته متابع لابن الحاجب في كافيته ، ومن الأمثلة على ذلك تعريفه الحال

(11) الإظهار ص 45 .

(12) الإظهار 105 ، 106 .

حيث قال : " والسادس : الحال وهي ما بين هيئة الفاعل ، أو المفعول به لفظاً أو معنى " (13) ، وقال ابن الحاجب في تعريفها : " والحال مايبين هيئة الفاعل ، أو المفعول لفظاً أو معنى " .

وقد يخالف تعريف ابن الحاجب - للبعد عن الاعتراضات التي وجهت له - بنقص أو زيادة ، فبينما قال ابن الحاجب في تعريف الكلمة : " الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد " قال البركوي : " هي اللفظ الموضوع لمعنى " (14) .

وفي تعريف الاسم قال ابن الحاجب : " الاسم ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة " ، وقال البركوي : " وهو ما دل على معنى مستقل بالفهم غير مقترن فيه بأحد الأزمنة " (15) .

5) حرص البركوي على الاستشهاد بآيات القرآن الكريم ، وبكلام العرب نظماً ونثراً ، وإن كانت شواهد قليلة بالنسبة إلى الأمثلة التي كان يعتمد عليها أكثر في توضيح القواعد والأحكام ، ومن أمثلة استشهاده بالقرآن :

* في وجوب وصف النكرة المبدلة من معرفة اسشهد بقول الله تعالى : (بِالنَّاصِيَةِ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ) (16) .

* وفي حذف المضاف وإعطاء إعرابه للمضاف إليه أورد قوله تعالى : (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ) ، أي : أهل القرية (17) .

وكما استشهد بالقرآن استشهد بقراءاته ، ومن ذلك استشهاده بقراءة نافع لقوله تعالى : (هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ) - بفتح يوم - على جواز بناء " يوم " عند إضافته إلي جملة فعلية فعلها معرب (18) .

واستشهد بقراءة ابن جَمَّاز على حذف المضاف ، وإبقاء المضاف إليه على إعرابه حيث قال : " وقد يبقى مجروراً على الدور كما في قوله تعالى : (يُرِيدُ الْآخِرَةَ) . بجر الآخرة على قراءة ، أي ثواب الآخرة " (19) .

ومن أمثلة استشهاده بكلام العرب نظماً ونثراً :

* أنه في عطف البيان ذكر قول الراجز :

(13) الإظهار ص 105 .

(14) الإظهار ص 49 .

(15) انظر : الإظهار ص 49 .

(16) انظر : الإظهار ص 120 .

(17) انظر : الإظهار ص 110 .

(18) انظر : الإظهار ص 136 .

(19) انظر : الإظهار ص 110 .

أَقْسَمَ بِاللَّهِ أَبُو حَفْصٍ عُمَرُ (20).

* وفي حذف الفاء الواقعة في خبر المبتدأ الواقع بعد (أَمَّا) للضرورة استشهد بقول الحارث المخذومي :

فَأَمِ الْقِتَالُ لَا قِتَالُ لَدَيْكُمْ (21).

* وفي حذف الجار مع بقاء عمله أورد قول العرب : " اللَّهُ لَأَفْعَلَنَّ " (22) . أي : بالله .

* وفي حذف " كان " مع اسمها ذكر قولهم : " النَّاسُ مَجْزُيُونَ بِأَعْمَالِهِمْ إِنْ خَيْرًا فَخَيْرٌ ، وَإِنْ شَرًّا فَشَرٌّ " (23).

5) ومن سمات منهجه أنه كان يمهّد للمبحث الذي يتناوله بمقدمة يستهلها بقوله : " اعلم أولاً " . ففي باب العامل ، وقبل أن يذكر حقيقة العامل قال : " اعلم أولاً أن الكلمة ، وهي اللفظ الموضوع لمعنى مفرد ثلاثة ... " (24).

وفي الباب الثاني ، وهو باب المعمول مهد له بمقدمة ذكر فيها ما يكون معمولاً ، وما لا يكون معمولاً حيث قال : " اعلم أولاً أن الألفاظ الموضوعّة إذا لم تقع في التركيب لم تكن معمولّة كما لا تكون معمولّة ... " (25) .

بهذا المنهج العلمي الذي يحوي عناصر الدقة في التبويب والتقسيم ، مع الإيجاز والاختصار في المسائل والقضايا ، أخرج البركوي كتابه ليكون كتاباً تعليمياً ، يفيد منه طلاب هذا الفن في مجالس العلم ، وحلقات الدرس .

الفصل الثالث

اتِّجَاهُ الْبَرْكَوِيِّ النَّحْوِيِّ فِي "الْإِظْهَارِ"

بعد التأمل والنظر ، ومعايشة " الإظهار " وجدت أن الشيخ البركوي يتجه شطر المذهب البصري ، وسأكتفي بذكر هذه الأمثلة التي تؤكد هذا الاتجاه النحوي لديه :

1) عرض أكثر المسائل الخلافية على رأي البصريين دون أن يشير إلى أنّ فيها خلافاً ، وإذا أشار إلى الخلاف ذكر في الغالب - رأي البصريين ، وفي غير الغالب كان يذكر الخلاف في إيجاز ، وهذه أمثلة توضح ذلك :

* قوله في مسألة عطف الاسم الظاهر على الضمير المجرور : " وإذا عطف على المضمّر المجرور أعيد الخافض نحو : مررت بك وبزيد ، والمال بيني وبينك " (26) ، وهذه

(20) انظر : الإظهار ص 120 .

(21) انظر : الإظهار ص 101 .

(22) انظر : الإظهار ص 59 .

(23) انظر : الإظهار ص 108 .

(24) انظر : الإظهار ص 49 .

(25) انظر : الإظهار ص 87 .

(26) انظر : الإظهار ص 117 .

مسألة خلافية ، وما ذكره هو مذهب البصريين ، وهو لم يشر إلى ذلك ، ولم يذكر رأي الكوفيين في المسألة ، وهو أنهم لا يوجبون إعادة الجار في الاختيار .

* وقوله في مبحث المبني : " والمبني على نوعين : مبني الأصل ، ومبني العارض ، والأول أربعة : الحرف ، والماضي ، والأمر بغير اللام عند البصريين والجملة " (27) .

* وقوله فيما لا يكون معمولاً أصلاً : " والثاني فعل الأمر بغير اللام عند البصريين ... وقال الكوفيون هو معرب مجزوم بلام مقدرة " (28) .

* ذهب إلى إعمال أمثلة المبالغة " فَعَالٌ ، و فَعُولٌ ، و مِفْعَالٌ " (29) . وهو مذهب البصريين ، والكوفيون لا يعملونها .

* قال بفعلية " نِعْمٌ " و " بئسٌ " ، (30) . ومذهب الكوفيين أنهما اسمان .

* ذهب إلى أن العامل في المبتدأ معنوي (31) . وهو التجرد عن العوامل اللفظية لأجل الإسناد ومذهب الكوفيين أن العامل في المبتدأ هو الخبر ، والعامل في الخبر هو المبتدأ ، فهما متعاملان .

* ذهابه إلى أن عامل الرفع في الفعل المضارع هو وقوعه موقع الاسم (32) . ومذهب أكثر الكوفيين أنه التجرد عن النواصب والجوازم .

* ذهابه إلى أن الفاعل لا يتقدم على العامل (33) . والكوفيون يجيزون تقدمه عليه .

كما أن البركوي استعمل مصطلحات البصريين كالجر (34) . والبدل (35) ، ويقابل هذا عند الكوفيين : الخفض ، والترجمة ، إلى غير ذلك من الأمثلة التي تؤكد أن الشيخ البركوي يولي وجهه شطر المذهب البصري

خاتمة البحث

في خاتمة هذا البحث يمكن القول بالآتي :

- (1) يُعد العلامة البركوي أحد أبرز النحويين في عصره .
- (2) آثار الإمام البركوي في العلوم الشرعية والعقلية واللغوية كثيرة وتحتاج إلى مزيد عناية من الباحثين .

(27) انظر : الإظهار ص 132 .

(28) انظر : الإظهار ص 87 .

(29) انظر : الإظهار ص 76 .

(30) انظر : الإظهار ص 69 .

(31) انظر : الإظهار ص 84 .

(32) انظر : الإظهار ص 84 .

(33) انظر : الإظهار ص 94 .

(34) انظر : الإظهار ص 53 .

(35) انظر : الإظهار ص 119 .

(3) كان لكتب البركوي آثار عظيمة في مدارس العلم ومجالسه في تركيا وغيرها

(4) حرص البركوي في مؤلفاته النحوية والصرفية ان يكون منهجه فيها تعليميا ، ليفيد منها طلاب هذا الفن ومريدوه .

(5) الإمام البركوي بصريُّ الاتجاه في النحو ، وهذا ما يؤكده كتابه (إظهار الأسرار في النحو)⁽³⁶⁾ .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

وصلَّى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلَّم

تسليماً كثيراً

⁽³⁶⁾ اعتمد هذا البحث على (إظهار الأسرار في النحو للبركوي) بعناية أنور بن أبي بكر الشبيخي الداغستاني - ط دار المنهاج للنشر والتوزيع - جدة - ط 1 - سنة 1430 هـ - 2009 م .

أهم المراجع

الإتقان في علوم القرآن، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: 1394هـ / 1974م.

ارتشاف الضرب من لسان العرب، المؤلف: أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (المتوفى: 745 هـ)، تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التواب، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة: الأولى، 1418 هـ، 1998م.

أسرار العربية لأبي البركات عبد الرحمن بن محمد أبي سعيد الأنباري (513-577هـ تحقيق محمد بهجة البيطار – مطبوعات المجمع العلمي العربي .
إصلاح المنطق لأبي يوسف يعقوب بن السكيت (186 – 244هـ) تحقيق الأستاذ محمد شاكر والأستاذ عبد السلام محمد هارون – دار المعارف المصرية ط الرابعة
الأصول في النحو، المؤلف: أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج (المتوفى: 316هـ)، المحقق: عبد الحسين الفتلي، الناشر: مؤسسة الرسالة، لبنان – بيروت.

الاشتقاق والتعريب، عبد القادر بن مصطفى المغربي، مطبعة الهلال / مصر 1908
الأضداد لأبي محمد بن القاسم الأنباري المتوفى سنة 327هـ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم – المكتبة العصرية – صيدا – بيروت 1411 هـ 1991م
إظهار الأسرار في النحو ، للإمام / محمد بن بير علي البركوي ، المتوفى سنة 981هـ ،
عنى به / أنو بن أبي بكر الشخي ، دار المنهاج ، الطبعة الأولى 1430هـ / 2009م .
الأعلام لخير الدين بن محمود بن محمد الزركلي الدمشقي (المتوفى: 1396هـ) 61/6
الناشر: دار العلم للملايين الطبعة: الخامسة عشر - أيار .
الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، المؤلف: عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري (المتوفى: 577هـ)،
الناشر: المكتبة العصرية، الطبعة: الأولى 1424هـ - 2003م

Birgili Mehmet Efendi’nin Eserleri Vesilesiyle Arapçanın Bir Medeniyet Dili Olarak Değerlendirilmesi

Mehmet KAHRAMAN*

Özet

İmam Birgivi, önemli bir din bilgini olmanın yanında Arapça eğitimi konusunda da önemli çalışmalara imza atmıştır. Toplamda 53 eseri tesbit edilmiş, bunlardan 48 tanesi Arapça, 5 tanesi Türkçe olarak kaleme alınmıştır. Arapça eserlerinin 6’sı Arapça grameri ile ilgilidir. Ana dili Türkçe olan birinin eserlerini çoğunlukla Arapça kaleme alması, ayrıca Arapça öğretimi konusunda da oldukça yararlı eserler üretmesi üzerinde ‘medeniyet’ bağlamında düşünmek gerekiyor. Bu konuda genel kanaat, Arapçanın Kuran dili olması nedeniyle Müslümanlar tarafından tercih edilerek öğrenildiği şeklindedir. Ama Arapçanın yüzyıllar boyu üç kıtayı kapsayacak şekilde yayılması, sadece dini bilimler alanında değil, her türlü bilimsel çalışmanın Arapça olarak üretilmesi, bu dilin bir ‘medeniyet dili’ olarak tanımlanmasını gerekli kılmaktadır. İslam medeniyeti Asr-ı Saadet’te değilse de onu takip eden dönemlerden başlayarak Osmanlı Devleti’nin son zamanlarına kadar yaklaşık 13 yüzyıl boyunca varlığını sürdürmüştür. Doğuda uzak Asya’dan batıda Cebel-i Tarık’a, güneyde orta Afrika’dan kuzeyde Kazan’a kadar farklı zamanlarda farklı devletler eliyle insanlığın hizmetinde olmuştur. Bütün bu çok geniş coğrafyada ve bu kadar uzun bir zaman diliminde ortak dil olarak Arapça kullanılmıştır. Kendinden önceki medeniyetlerce üretilmiş eserler de Arapçaya çevrilerek onlar da insanlık âleminin istifadesine sunulmuştur.

Anahtar kelimeler: İmam Birgivi, Arapça, Avamil, Vasiyetname, medeniyet dili.

* Dr., TBMM’de Müşavir, TİKA’nın çıkarmakta olduğu *Avrasya Etüdleri* adlı ulusal dergisinin editörü; uveyska@windowslive.com

The Review of Arabic as Civilization Language through Birgili Mehmet Efendi's Works

Abstract

Being an important religious scholar, Imam Birgivi had carried out important studies on Arabic language education. Among his distinguished 53 works, 48 were written in Arabic and 5 were written in Turkish. Six of his Arabic works were about Arabic grammar. It is necessary to think in the context of 'civilization' for the fact that someone whose native language is Turkish produces most of works in Arabic and among which are very useful in Arabic language teaching. The general opinion on this issue is that Muslims learn Arabic because it is the Quranic language. But the spread of Arabic to the three continents for centuries was not only thanks to the field of religious sciences but also in creation of a scientific study in Arabic language which leads one to define it as a "Language of Civilization". Starting with Asr-ı Saadet throughout 13 centuries, Islamic civilization continue to exist until the last period of the Ottoman Empire. It has been in the service of humanity by different states at different times in the East, from the distant Asia to Gibraltar in the West, from Central Africa to Kazan in the South. In this very wide landscape, Arabic has been used as a common language for a long period. The works produced by the previous civilizations were translated into Arabic and presented for the benefit of the mankind.

Keywords: İmam Birgivi, Arabic, *Avamil*, *Vasiyetname*, medeniyet dili,

Birgili Mehmet Efendi'nin Eserleri Vesilesiyle Arapçanın Bir Medeniyet Dili Olarak Değerlendirilmesi

İmam Birgivi, 16. yüzyılda yaşamış, önemli bir din bilginidir. Bunun yanı sıra bir dil bilimci olarak da Arapça eğitimi konusunda önemli çalışmalara imza atmıştır. Toplamda 53 eseri tespit edilmiş, bunlardan 48 tanesi Arapça, 5 tanesi Türkçe olarak kaleme alınmıştır. Arapça eserlerinin 6'sı Arapça grameri ile ilgilidir. Başka bir kaynakta toplam 56 eserinin olduğu, bunlardan 12'sinin Arapça öğretimi ile alakalı olduğu belirtilmektedir.

İmam Birgivi'nin ana dili Türkçedir. Dolayısıyla günlük konuşma dili de Türkçedir. Ancak eserlerini çoğunlukla Arapça kaleme almıştır. Arapça öğretimi konusunda yazdığı oldukça yararlı ve kullanışlı eserleri asırlar boyu eğitim kurumlarında takip edilmiştir. Öyle anlaşıyor ki Birgivi pratik zekâyâ sahip bir zattır. Çünkü kaleme aldığı eserlerin büyük bir çoğunluğu o günlerin giderilmesi gereken problemlerini dile getirmekte ve çözümler üretmektedir. Arapça eğitimine yönelik eserleri de yine önemli bir ihtiyacı gördüğü için kaleme alınmış eserlerdir.

Hem ilmi eserlerini Arapça yazması hem de bu dilin öğretimi konusundaki kayda değer çalışmaları üzerinde durup düşünmek ve Birgivi'nin masaya yatırıldığı bu sempozyumda bu vesileyle bir gerçeği daha konuşmak gerekiyor:

İmam Birgivi ana dili Arapça olmadığı halde eserlerinin ekseriyetini Arapça yazıyor. Bunu, o günlerin geleneği böyle idi gibi bir açıklamayla geçiştirmek doğru olmakla birlikte yeterli bir açıklama değildir.

Bu konuda oluşan genel kanaat şudur: Arapça Kuran dili olması nedeniyle Müslümanlar tarafından tercih edilerek öğrenilmiş ve kullanılmıştır. Bu açıklamaya bir itirazımız olamaz. Ancak bu ifadelere şunu da eklemek gerekiyor: Arapçanın yüzyıllar boyu üç kıtayı kapsayacak şekilde yayılması, sadece dini ilimler alanında değil, her türlü bilimsel çalışmanın Arapça olarak üretilmesi, aslında başka bir gerçekliğe daha ışık tutmaktadır. O da şudur: Müslümanlar on üç asırdan daha fazla hüküm süren bir medeniyet kurmuşlar ve bu medeniyetin yaşadığı coğrafyalardaki bilimsel faaliyetleri Arapça ile ifade etmişler ve Arapça olarak kayda geçirmişlerdir. Yani on üç asır boyunca Arapça bir 'medeniyet dili' olarak işlev görmüştür.

İslam medeniyetinin temelleri Asr-ı Saaadet'te atılmış, takip eden dönemlerden başlayarak Osmanlı Devleti'nin son zamanlarına kadar yaklaşık 13 asır boyunca varlığını sürdürmüştür. Bu medeniyet, doğuda uzak Asya'dan batıda Cebel-i Tarık'a, güneyde orta Afrika'dan kuzeyde Kazan'a, hatta Yakutistan'a kadar farklı zamanlarda farklı devletler eliyle insanlığın hizmetinde bulunmuştur.

Batı medeniyeti dediğimiz modern medeniyet de, aslına bakarsanız özellikle İspanya Emevileri döneminde Müslümanların yönetimindeki eğitim kurumlarında yetişen kişiler eliyle başlatılmıştır. Yani modern medeniyet, İslam medeniyetinin coğrafyasında neşvünema bulmuştur. Batı medeniyetinin başlamasıyla İslam medeniyetinin yok olduğu gibi bir düşünce de kesinlikle doğru değildir. İslam medeniyetinin en önemli temsilcilerinden Endülüs Emevileri'nin tarihe karıştığı günlerde başka bir coğrafyada Osmanlı Kanuni Sultan Süleyman gibi en kudretli padişahın yönetiminde, en haşmetli zamanlarını yaşamaktadır. Osmanlı İslam medeniyetinin bu coğrafyadaki temsilcisidir.

Batı medeniyetinin temsilcileri Emevilerin saltanatına son verip kendileri bir medeniyeti başlatırken sanki İslam medeniyetinin temsilcilerini bütünüyle yok ettiklerini düşünmüş olmalıdır. Medeniyet tarihini de bu psikoloji ile şekillendirmiş olmalıdır. Ortaçağı kapatan ve yeniçağı açan sanki kendileri imiş gibi... Hâlbuki cümle âlem bilir ki Osmanlılar yani Müslümanlar İstanbul'u fethederek özellikle Avrupalılar için geçerli olmak üzere yeni bir çağın başlamasına vesile olmuşlardır.

Bizce kesin olan bir şey var: İslam medeniyetinin batıda başlayan 'reform' ve 'rönesans' hareketlerinin başlamasıyla birlikte inkıza uğradığı doğru değildir. Konuyu kendi coğrafyamız ölçeğinde değerlendiresek Osmanlı Devleti, sanatta, bilimde, ticarete, eğitimde son zamanlarındaki olumsuzluklar dışında hep iyi ve doğru çalışmalar yapmıştır. Yine Osmanlı coğrafyası için söylemek gerekirse, müzikte, edebiyatta, mimaride, devlet yönetiminde, askeri araç-gereç konusunda, batıdan çok daha ilerde çalışmalar yapılmıştır. Sözelimi telgrafı icat eden Mors, icadı için batılı devletlerden yüz bulamamış, Osmanlı Padişahı Abdülmecid Han tarafından kabul edilerek Osmanlı sarayında ilk denemesi yapılmış ve ilk telgraf hattı Edirne ile İstanbul arasına çekilmiştir. Bu başarılı icadına istinaden Mors'a Osmanlı padişahı tarafından telgraf icat ettiğini gösterir bir ihtirâ ve bir Osmanlı nişanı

verilmiştir. Yıl 1842’dir. Bu hadise Osmanlının bir medeniyeti, İslam medeniyetini temsil ettiğinin önemli bir göstergesidir.

Burada bir açmazı daha dile getirmeliyiz: Batı, kendi medeniyetinin yol haritasını çıkarırken, insanlık tarihini kendine göre tasnif eder; kendi uygarlığından önceki dönemleri de ‘ilkel çağ’ ‘karanlık çağ’, ‘orta çağ’ gibi ifadelerle niteler, hatta aşağılar. Bu ifadeler, kendileri dışında kalanları görmemek, haklarını teslim etmemek, yok saymak demektir. Maalesef biz de bu tarih bölümlemesine uyumlu bir tarih anlayışına uyum sağlamaktayız.

Hâlbuki ‘makine’ boyutundan değil, ‘insan’ boyutundan bakıldığında İslam medeniyeti batı medeniyetine göre oldukça gelişmiş, gerçekten ‘medeniyet’ nitelemesini hak etmiş bir oluşumdur. Bunun oldukça somut göstergeleri vardır. Batı medeniyetinin egemen olduğu dönemlerde kendileri dışında kalan toplumların ya öldürüldüğü ya da köleleştirildiği tarihen sabittir. Bunun en tipik örneği, Amerika’dır. Amerika’yı keşfeden Avrupalı efendiler, Amerika’nın asıl sahiplerini, Kızılderilileri çeşitli vesilelerle öldürmüş, zorla sahiplendikleri o toprakları işlesinler diye Afrikalı aslında özgür ve gülbüz insanları köleleştirerek Amerika’ya taşımışlardır. Afrika kıtasının bugünkü içler acısı durumu batı medeniyetinin marifetidir. Afrika’da geride kalanları da dinlerini ve dillerini değiştirmeye zorlanmışlardır. Afrika’nın yeraltı ve yerüstü kaynakları Avrupa’ya taşınarak Afrikalılar sefalet içinde, Avrupalılar ise sefahat içinde yaşamaya devam etmişlerdir. Geçen asırda yaşanan iki dünya savaşında ölen milyonlarca insanın sorumluluğu da yine modern batı medeniyetinin omuzlarındadır.

Hâlbuki İslam medeniyetinin hükümlerinde olduğu yerlerde, savaşlar dışında, böyle bir insan kıyımı yoktur.

Çok özel bir örneği dikkate alırsak Gurabâhâne-i Laklakân, İslam medeniyetinin sadece insanlara değil bütün can taşıyanlara gösterdiği ihtimamın en güzel örneğidir. Bursa’daki bu düşkün ve hasta leyleklerin tedavi edildiği kurumun kuruluş tarihi 19. yüzyıldır. Batının bazı görüntülerinin daha cazip olması nedeniyle aydın kesimin oraya yöneldiği ve kendi dünyamızın yetersiz görüldüğü bir dönemde insani değerlerin hâlâ çok yüksek olduğunun bir göstergesi olan Gurabâhâne-i Laklakân gibi bir kurum, büyük ihtimalle batının hiç gündeminde olmamıştır.

Konunun daha bir can alıcı noktası da şudur: İslam medeniyetinde hiçbir toplum ana dili dışında bir dil kullanmaya zorlanmamıştır. Müslüman aydınların bir ayağı Arapçada diğeri kendi ana dilleri üzerinde olmuştur. Toplumlar yine kendi ana dillerini kullanmaya devam etmişlerdir. Sözelimi Anadolu’da yüzyıllardır Arapça öğrenilmiş, ama halk yine Türkçe konuşmaya devam etmiştir. Arapça öğrenimi konusunda özellikle ülkemiz, Türkiye hâlâ oldukça isteklidir. Şu anda İmam-Hatip liselerinde, Sosyal Bilimler liselerinde, üniversitelerin İlahiyat Fakültelerinde, Arap Dili ve Edebiyatı bölümlerinde ve daha başka ihtiyaç duyulan bölümlerde Arapça öğrenimi devam etmektedir. Bu eğitim, dini ihtiyaçların yanında, aynı medeniyet çevriminde yer almanın bir gereği olarak sürdürölmektedir. Ülkemizdeki bu, Arapça öğrenme geleneğinden haberi olmayan Suriyeli bir aydın, Türkiye’deki Arapça eğitimi için öğretmen ihtiyacının nasıl giderildiğini soruyordu. Bendeniz de Arapça eğitiminin kendi öğretmen ihtiyacını yine kendi içinden tamamlamakta olduğunu ifade etmişim. İmam Birgivi’nin Arapça öğretimi ile ilgili kitapları da hâlâ birçok eğitim kurumunda kullanılmaktadır. Klasik tarzda eğitim vermeye devam eden günümüz medreselerinde kullanılmakta olan Arapça eğitim kitaplarını araştırdığımızda İmam Birgivi’nin *Avâmil*, *Izhâr* ve *Dürr-i Yetim* adlı kitaplarının hâlâ kullanılmakta olduğuna şahit olduk.

Bağdat’ta medresede müderrislik yapmış bir zatın terekesinde bulunan el yazması kitaplardan ikisi de hediye babından benim payıma düşmüştü. Efendinin üç çocuğundan her birine bir çuval kitap intikal etmiş, bir torunu da o iki kitabı bendenize hediye etmişti. O köyü ziyaret etmişim. O zatın köyündeki insanlar benim gittiğimde Kürtçe konuşuyorlardı. Ama o zat, İslam medeniyetinin bir aydını olarak Arapça öğrenmiş, Arapça yazmıştı. Bana hediye edilen kitaplardan biri Arapça eğitimi ile ilgiliydi. Diğeri de bir kelam konusu olan ‘cihet’ül-vahde’yi yani varlıklar manzumesinin Allah’ın birliğine işaret etmekte oluşunu açıklamaktaydı.

Kitapta oldukça dikkat çeke bir bilimsellik uygulaması gözümünden kaçmamıştı: Asıl metin, sayfaların altı, üstü ve dış kenarı biraz boş kalacak şekilde yerleştirilmiş, boş bırakılan kenarlar, ilerde yapılabilecek açıklamalara ayrılmıştı. Sonradan yapılan açıklamalar, ana metin üzerinde açıklamanın yapılacağı yerlerde kullanılan işaretlerin sayfa kenarında da kullanıldıktan sonra açıklama yazılmış, son derece düzenli

ve estetik kaygı taşıyan bir kompozisyon oluşturmuştu. Ayrıca açıklamaların büyük bölümünde kim tarafından yapıldığı da kaydedilmişti. Bu iki husus, yani bilginin kaynağının kayda geçilmesi bir bilimsellik göstergesi; alan kullanımının oldukça estetik oluşu ise bir medeniyet göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Arapçanın bir medeniyet dili oluşu konusu günümüzdeki bir görüntünün ışığında bakınca daha net anlaşılabilecektir: İngilizce bugün için dünyada ortak bir bilim dili olarak algılanıyor. Onun aynı zamanda bir medeniyet dili olduğu da söylenebilir mi; bunda tereddütlerim var. Çünkü Ondan önce de Fransızcanın böyle bir görüntüsü vardı. Bu değişim olalı henüz 50 yıl bile olmadı. Dünyanın Amerikan merkezli olmaya başlamasıyla birlikte İngilizce de her yerde kullanılmaya başladı.

Ama bu iki dil, Fransızca ve İngilizce, onları konuşanlar tarafından başkalarına da konuşmaları için dayatılan diller olarak şöhret buldu. Bu durum, bu dilleri medeniyet dili değil, sömürgeci dili olarak tanımlamamızı gerektirmektedir. Bu dillerin yanına Portekizce ve İspanyolcayı da ekleyebiliriz. Batılıların yönettiği sömürgelerdeki insanlar zaman içinde ana dillerini unuttular. Bunun önemli bir örneği Fransızca için Frankofoni ülkeleridir. Eski Fransız sömürgesi olan ülkelerde halk da Fransızca konuşmaktadır. İngiliz, İspanyol ve Portekiz sömürgelerindeki durum da bundan farklı değildir.

Müslümanların yaşadığı bütün bu çok geniş coğrafyada ve bu kadar uzun bir zaman diliminde ilmi ortamlarda ortak dil olarak Arapça kullanılmıştır. Hatta İslam öncesi medeniyetlerce üretilmiş eserler de İslam bilginlerince Arapçaya çevrilerek onlar da insanlık âleminin istifadesine sunulmuştur. Birçok Yunan klasiği Müslüman âlimler tarafından Arapçaya aktarılan metinler arasında yer alır.

Kendisinden beş asır sonra bile klasik anlamda medrese eğitimi veren kurumlarda *Avâmil*, *Izhâr ve Dürr-i Yetim* adlı kitapları ders kitabı olarak okutulmakta olan İmam Birgivi hazretlerini hayırla yâd etmek gerekiyor. İslam medeniyetinin dili olan Arapçanın öğretilmesi konusunda sarf ettikleri gayreti takdir etmek, bir sadaka-i câriye mevkiindeki eserlerinin hep gündemde kalmasına katkıda bulunmak gerekiyor.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM İMAM BİRGİVÎ VE ESERLERİ

رسالة إنقاذ الهالكين

حسام الدين بن موسى عفانة*

ملخص:

تبحث رسالة (إنقاذ الهالكين) للعلامة البركوي في مسألة مهمة من مسائل العلم الشرعي، ألا وهي أخذ الأجرة على تلاوة القرآن الكريم وهبته للأموات.

وقد بحث العلامة البركوي هذه المسألة، بتأصيل شرعي اعتماداً على الأدلة من كتاب الله وسنة نبيه - صلى الله عليه وسلم -، وبعد استعراضه للأدلة وأقوال العلماء في ذلك، قرر تحريم أخذ الأجرة على تلاوة القرآن الكريم وهبته للأموات، وأن ذلك بدعة محدثة لم تعرفها القرون الأولى التي شهد لها النبي - صلى الله عليه وسلم - بالخيرية.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: [ولا يصح الاستئجار على القراءة وإهدائها للميت، لأنه لم ينقل عن أحد من الأئمة الإذن في ذلك. وقد قال العلماء: إن القارئ إذا قرأ لأجل المال فلا ثواب له، فأى شيء يُهدى إلى الميت، وإنما يصل إلى الميت العمل الصالح، والاستئجار على مجرد التلاوة لم يقل به أحد من الأئمة.

وقال العلامة البركوي: إن ما شاع في زماننا من قراءة الأجزاء بالأجرة لا يجوز، لأن فيه الأمر بالقراءة، وإعطاء الثواب للأمر، والقراءة لأجل المال، فإذا لم يكن للقارئ ثواب لعدم النية الصحيحة، فأنى يصل الثواب إلى المستأجر، ولولا الأجرة ما قرأ أحد لأحد في هذا الزمان، بل جعلوا القرآن العظيم مكسباً ووسيلة إلى جمع الدنيا. إنا لله وإنا إليه راجعون] رسالة تبيين المحارم.

الكلمات المفتاحية: إنقاذ الهالكين - البركوي - عثمانى

*أ.د.، رئيس قسم الفقه الإسلامي، جامعة القدس / فلسطين

Inkaz El Halikin's Book

Husam ALDEAN MOUSA MOHAMMAD AFANA

Abstract

Birgivi mentions in his book about getting paid for reading Quran for the dead and some of scholars' ideas about this issue. According to him getting paid for reading Quran for the dead is haram. He thinks it is a new bid'a, since nothing occurred something like that in Prophet Muhammad's (pbuh) time.

He starts his work by mentioning the payment for reading Quran.

This research's main titles are the name of author, his ancestry and birth, other scholars' praises about him, reliability of work regarding belong to Birgivi, stability of the title, features of copies, the method of edition critic, the method of edition critic and applying it on the work.

In the last part author wrote an index regarding ayats, hadiths, people, books and sources that are in the work.

Keywords: Birgivi - Inkaz El Halikin - Ottoman

تمهيد حول حكم أخذ الأجرة على تلاوة القرآن الكريم وكلام أهل العلم في ذلك

أنزل الله سبحانه وتعالى كتابه الكريم ليكون هدياً ونوراً للعالمين ، وليعملوا بمقتضاه وليسيروا على منهجه : (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ) سورة الإسراء الآية 9.

وسار سلف الأمة على هذا الهدى العظيم يأخذون بكتاب الله قولاً وعملاً ، ويتلونه أثناء الليل وأطراف النهار ، لا يريدون إلا وجه الله الكريم ، وعلى ذلك سار أئمة الفقه والدين ، إلى أن وجد جماعة ممن يتكسبون بتلاوة القرآن الكريم ، فاتخذوه وسيلةً لجمع المال ، وكان من هؤلاء المتكسبين بكتاب الله ، جماعة من القراء الذين يقرؤون بالأجرة على الأموات ، فصار الناس يستأجرونهم بأجر معلوم ، ويحضرونهم إلى بيوت العزاء ليقروا على أمواتهم .

وهذه البدعة المنكرة ، منتشرة بين المسلمين في مختلف بقاع العالم منذ عهد بعيد ، وقد كتب في إنكارها جماعة من العلماء المتقدمين والمتأخرين ، وكان منهم العلامة البركوي فالف أكثر من رسالة في هذه المسألة ومنها رسالة (إنقاذ الهالكين) ، فذكر أقوال أهل العلم في حرمة الاستئجار على التلاوة للأموات ، وساق الأدلة على ذلك ووفى المسألة حقها فجزاه الله خير الجزاء .

ولا أريد أن أكرر هنا ما قاله البركوي ، ولكن أود أن أذكر كلام بعض أهل العلم في المسألة بإيجاز ، لأزيد الأمر وضوحاً، وليزيد القارئ اقتناعاً بتحريم أخذ الأجرة على تلاوة القرآن على الأموات فأقول :

اتفق جماهير أهل العلم من المذاهب الأربعة وغيرهم ، على منع الاستئجار على تلاوة القرآن الكريم على الأموات مطلقاً ، وساقوا كثيراً من الأدلة على ذلك .

ومع هذا فقد وجد من الفقهاء ، من أجاز هذا الأمر ، وإن كان بعضهم قد قيده بقيود معينة ، وهذه طائفة من أقوال العلماء الذين منعوا تلاوة القرآن بالأجرة :

قال ابن أبي العز الحنفي : [وأما استئجار قوم يقرؤون القرآن ويهدونه للميت ، فهذا لم يفعله أحد من أئمة الدين ، ولا رخص فيه ، والاستئجار على نفس التلاوة غير جائز بلا خلاف] شرح العقيدة الطحاوية ص 672 .

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية : [ولا يصح الاستئجار على القراءة وإهدائها للميت ، لأنه لم ينقل عن أحد من الأئمة الأذن في ذلك . وقد قال العلماء إن القارئ إذا قرأ لأجل المال فلا ثواب له ، فأى شيء يهدى إلى الميت ، وإنما يصل إلى الميت العمل الصالح ، والاستئجار على مجرد التلاوة لم يقل به أحد من الأئمة] الاختيارات العلمية ص 89 .

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية أيضاً : [... فإن الاستئجار على التلاوة لم يرخص فيه أحد من العلماء] مجموع الفتاوى 364/23 .

وقال العلامة البركوي : [إن ما شاع في زماننا من قراءة الأجزاء بالأجرة لا يجوز ، لأن فيه الأمر بالقراءة ، وإعطاء الثواب للأمر ، والقراءة لأجل المال ، فإذا لم يكن للقارئ ثواب لعدم النية الصحيحة ، فأنى يصل الثواب إلى المستأجر ، ولولا الأجرة ما قرأ أحد لأحد في هذا الزمان

، بل جعلوا القرآن العظيم مكسباً ووسيلة إلى جمع الدنيا ، إنا لله وإنا إليه راجعون [رسالة تبیین المحارم للبركوي نقلاً عن شفاء العليل لابن عابدين 180/1 .

وقال الشيخ محمد رشيد رضا : [إن كل ما جرت به العادة من قراءة القرآن والأذكار وإهداء ثوابها إلى الأموات ، واستئجار القراء ، وحبس الأوقاف على ذلك ، بدع غير مشروعة ، ومثلها ما يسمونه إسقاط الصلاة ، ولو كان لها أصل في الدين ، لما جهلها السلف ، ولو علموها ، لما أهملوا العمل بها وليس هذا من قبيل ما لا شك في جوازه ووقوعه في كل زمن من فتح الله على بعض الناس بما لم يؤثر عن قبلهم من حكم الدين وأسراره والفهم في كتابه كما قال أمير المؤمنين علي المرتضى كرم الله وجهه

(: إلا أن يؤتي الله عبداً فهماً في القرآن) ، بل هو من العبادات العملية التي يهتم الناس بأمرها في كل زمان ، ولو فعلها الصحابة لتوفرت الدواعي على نقلها بالتواتر أو الاستفاضة [تفسير المنار 249/8 .

وقال الشيخ محمد بن عبد العزيز المانع : [... ومن المعلوم أن التالي بالأجرة عمله ليس خالصاً لله تعالى ، لأنه قصد به المال ، ولا صواباً لأن التلاوة بالأجرة بدعة منكراً [إقامة الدليل والبرهان على تحريم أخذ الأجرة على تلاوة القرآن ص 9 نقلاً عن الاستئجار على القربات ص139-140 .

وقالت اللجنة الدائمة للإفتاء السعودية : [تلاوة القرآن من أفضل العبادات والأصل في العبادات ، أن تكون خالصة لوجه الله ، لا يقصد بها سواه ، من دنيا يصيبها أو وجهة يحظى بها ، إنما يرجى بها الله ويخشى عذابه قال الله تعالى : (فَأَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ) سورة الزمر الآيات 2-3 . وقال : (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ) سورة البينة الآية 5 . وفي الحديث عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : (إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله ، فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها ، أو امرأة ينكحها ، فهجرته إلى ما هاجر إليه) رواه البخاري ومسلم ، فلا يجوز لقارئ القرآن أن يأخذ على قراءته أجراً يستوفيه قبل القراءة أو بعدها ، سواء أكانت هذه القراءة في الصلاة أم كانت على الميت ، ولذا لم يرخص أحد من العلماء في الاستئجار على تلاوة القرآن ، وليس من هذا أخذ أئمة المساجد والمؤذنين أجراً من بيت مال المسلمين ، فإنه ليس على التلاوة ولا على نفس الصلاة ، إنما يأخذه مقابل تفرغه عن شغله الخاص بواجب كفائي عن المسلمين ، ونظيره أخذ خليفة المسلمين من بيت المال ، لاشتغاله بواجب أعمال الخلافة الإسلامية عن عمله الخاص الذي يكسب منه لنفسه ، وكان عمر رضي الله عنه يعطي المجاهدين ومن لهم قدم صدق في الإسلام ، من بيت المال كل على قدر سابقته وما قدمه لجماعة المسلمين من نفع عظيم ، وأكد من هذا أن الله جعل للعاملين على الزكاة الجابين لها نصيباً في الزكاة ، ولو كانوا أغنياء لقيامهم بواجب إسلامي للجماعة غنيهم وفقيرهم ، واشتغالهم بهذا مدة عن الكسب لأنفسهم [فتاوى اللجنة الدائمة 90/4 .

وقالت اللجنة الدائمة أيضاً : [تلاوة القرآن عبادة محضة ، وقربة يتقرب بها العبد إلى ربه ، والأصل فيها وفي أمثالها من العبادات المحضة ، أن يفعلها المسلم ابتغاء مرضاة الله وطلباً للمثوبة عنده ، فلا يبتغي بها المخلوق جزاء ولا شكوراً ، ولهذا لم يعرف عن السلف الصالح ،

استنّجار قوم يقرؤون القرآن في حفلات أو ولاءم ، ولم يؤثر عن أحد من أئمة الدين أنه أمر بذلك أو رخص فيه ، ولم يعرف أيضاً عن أحد منهم أنه أخذ أجراً على تلاوة القرآن لا في الأفراح ولا في المآتم ، بل كانوا يتلون كتاب الله رغبة فيما عنده سبحانه ، وقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم من قرأ القرآن أن يسأل الله به وحذر من سؤال الناس روى الترمذي في سننه عن عمران بن حصين أنه مرّ على قاص يقرأ ثم سأل فاسترجع قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : (من قرأ القرآن فليسأل الله به ، فإنه سيجيء أقوام يقرؤون القرآن يسألون به الناس) ، وأما أخذ الأجرة على تعليمه أو الرقية به ونحو ذلك مما نفعه متعد لغير القارئ ، فقد دلت الأحاديث الصحيحة على جوازه كحديث أبي سعيد في أخذه قطيعاً من الغنم جعلاً على شفاء من رقه بسورة الفاتحة ، وحديث سهل في تزويج النبي صلى الله عليه وسلم امرأة لرجل بتعليمه إياها ما معه من القرآن ، فمن أخذ أجراً على نفس التلاوة أو استأجر جماعة لتلاوة القرآن فهو مخالف لما أجمع عليه السلف الصالح رضوان الله عليهم [فتاوى اللجنة الدائمة 93/4 .

المطلب الأول : اسم المؤلف ونسبه وولادته:

هو محمد بن بير علي بن اسكندر البركوي أو البركلي .
تقي الدين الرومي ، أو محيي الدين ، ولد سنة 926 هـ كما في هدية العارفين 199/2 وذكر الزركلي أنه ولد سنة 929 هـ ، الأعلام 61/6 .

المطلب الثاني : ثناء العلماء عليه :

قال العلامة ابن عابدين عنه : (أفضل المتأخرين الإمام العالم العامل المحقق المدقق الكامل) رسالة منهل الواردين من بحار الفيض ، مجموعة رسائل ابن عابدين 67/1 .

وقال ابن عابدين عنه أيضاً : (الإمام العابد الورع النبيه) المصدر السابق 173/1 .
وقال الزركلي عنه : (عالمٌ بالعربية نحواً وصرفاً له اشتغال بالفرائض ومعرفة بالتجويد تركي الأصل والمنشأ من أهل قصبه (بالي كسرى) كان مدرساً في قصبه (بركي) فنسب إليها) . الأعلام 61/6 .

وقال عمر كحالة عنه : [صوفي واعظ نحوي فقيه مفسر محدث فرضي مشارك في غير ذلك] معجم المؤلفين 176/3 .

وفاته :

اتفقت المصادر التي ترجمت له على أنه توفي سنة 981 هـ .

المطلب الثالث : مؤلفاته

للعلامة البركوي عدد كبير من المصنفات وهذه قائمة بأسماء مصنفاته التي وقفت عليها مع ذكر من نسبها إليه :

1. آداب البركوي . هدية العارفين 199/2 ، إيضاح المكنون 5/1 وذكر له عدة شروح وحواش .

2. الأربعون في الحديث . كشف الظنون 105/1 ، هدية العارفين 199/2 .

3. إظهار الأسرار في النحو ، وهو مختصر مفيد ، كما قال حاجي خليفة في كشف الظنون 149/1 ، معجم المؤلفين 176/3 . هدية العارفين 199/2 ، وهو مطبوع كما في الأعلام 61/6 .
4. شرح لب الألباب في علم الإعراب للبيضاوي المسمى امتحان الأذكياء ، في النحو ، كشف الظنون 458/2 . هدية العارفين 199/2 .
5. إمعان الأنظار في شرح المقصود في الصرف ، كشف الظنون 650/2 . هدية العارفين 199/2 .
6. إيقاظ النائمين وإفهام القاصرين ، وهو مختصر كما ذكر حاجي خليفة حيث قال : [إن البركوي كتب أولاً رسالة في عدم جواز أخذ الأجرة للقراءة وعدم جواز وقف النقود وأفتى المولى أبو السعود بالجواز وردَّ عليه فصنف هذا المذكور جواباً عن رده وأتمه في أواسط شوال سنة 972هـ] . كشف الظنون 216/1 ، وذكره في هدية العارفين 199/2 .
7. تحفة المسترشدين في بيان مذاهب فرق المسلمين ، كشف الظنون 318/1 . هدية العارفين 199/2 .
8. تفسير سورة البقرة ، هدية العارفين 199/2 .
9. جلاء القلوب ، كشف الظنون 465/1 . هدية العارفين 199/2 .
- 10 حاشية على شرح الوقاية لصدر الشريعة ، حاكم فيها بين العلامة ابن كمال باشا وبهاء الدين زاده المولى محيي الدين المتوفى سنة 953هـ لأنه ردَّ كلامه في حاشيته على صدر الشريعة ، كشف الظنون 308/2 ، هدية العارفين 199/2 .
11. دامغة المبتدعين وكاشفة بطلان الملحدين في الكلام ، هدية العارفين 200/2 ، إيضاح الممكنون 280 /1 ، معجم المؤلفين 176/3 ، الأعلام 61/6 وأشار إلى أنها مخطوطة .
12. الدر اليتيم في علم التجويد ، وعليها شرح للشيخ أحمد فائز الرومي كما قال حاجي خليفة في كشف الظنون 564/1 ، ونسبها له في هدية العارفين 200/2 ، وفي معجم المؤلفين 276/3 ، وذكرها الزركلي باسم (الدرة اليتيمة) وأشار إلى أنها مطبوعة .
13. دخر المتأهلين والنساء في تعريف الأطهار والدماء ، قال حاجي خليفة [وهو مرتب على مقدمة وستة فصول وتذنيب وفي المقدمة نوعان الأول في تفسير الألفاظ المستعملة والثاني في القواعد الكلية والفصل الأول في ابتداء الدماء الثلاثة والثاني في المبتدئة والمعتادة والثالث في الانقطاع والرابع في الاستمرار والخامس في المضلة والسادس في الأحكام والتذنيب في حكم الجنابة والحدث وعذر المعذور ، أتمه في يوم التروية سنة 979هـ] . كشف الظنون 621/1 ، ونسبها له في هدية العارفين 200/2 . وقد شرحها العلامة ابن عابدين وسمَّى شرحه (منهل الواردين من بحار الفيض على دخر المتأهلين في مسائل الحيض) وهو مطبوع ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين 67/1 .
14. رسالة في التغني وحرمة وجوب استماع الخطبة ، كشف الظنون 642/1 ، هدية العارفين 200/2 .
15. روضات الجنات ، هدية العارفين 200/2 .

16. السيف الصارم في عدم جواز وقف النقود والدرهم ، قال حاجي خليفة : [أتمه في التاسع من شهر ذي القعدة سنة 979هـ قال فيه : هذا سيف صارم لإبطال وقف النقود إذ قد صنف في لزومه رسالة مفتي زماننا أبو السعود عليه رحمة الودود وسهى فيها كثيراً فلزم بيان كل وجه مردود لئلا يعتمد عليها الواقفون يريدون ثواباً فيأثمون ولئلا يغتر بها الحكام فإنها لا تصلح للاعتماد ولا تكون عذراً ليوم التناد فذكر أقواله ثم ردها] كشف الظنون 2/ 55-56 . وذكرها في هدية العارفين 200/2 .

17. رسالة البركلي ، قال حاجي خليفة : [وهي رسالة كتبها بالتركية فعم النفع بها بين العوام والنسوان والصبيان لأنها محتوية على إجمال الاعتقادات على مذهب أهل السنة والجماعة والعبادات والأخلاق في ضمن وصاياه ولأولاده وأقربائه وسائر المؤمنين أجمعين أتمها تقريباً سنة 970هـ وشرحها الشيخ علي الصدري القانوني المتوفى سنة 970 باللسان التركي] كشف الظنون 1/ 640 .

18. معدل الصلاة ، كشف الظنون 2/ 598 .

19. صحاح عجمية ، كشف الظنون 2/ 98 . هدية العارفين 200/2 .

20. الطريقة المحمدية وهي في الموعظة ، كشف الظنون 2/ 127-128 ، هدية العارفين 200/2 .

21. عوامل في النحو . هدية العارفين 200/2 .

22. فرائض البركوي ، كشف الظنون 2/ 232 . هدية العارفين 200/2 .

23. كفاية المبتدي في التصريف ، كشف الظنون 2/ 422 . هدية العارفين 200/2 .

24. محك المتصوفين ، هدية العارفين 200/2 .

25. نواذر الأخبار ، هدية العارفين 200/2 .

26. نور الأخيار ، هدية العارفين 200/2 .

27. شرح مختصر الكافي في النحو ، الأعلام 6/ 61 .

28. راحة الصالحين ، الأعلام 6/ 61 وأشار إلى أنه مخطوط .

29. رسالة في أصول الحديث ، معجم المؤلفين 3/ 176 ، الأعلام 6/ 61 وأشار أنها مطبوعة .

30. رسالة في آداب البحث والمناظرة ، الأعلام 6/ 61 .

31. رسالة في تقضيل الغني الشاكر على الفقير الصابر ، الأعلام 6/ 61 .

32. تعليقة مختصرة على الهداية ، كشف الظنون 2/ 820 .

33. زيارة القبور البدعية والشركية وهو مطبوع .

34. تعلیقة على إصلاح الوقاية في الفروع لابن كمال باشا حيث علق البركلي على كتاب الطهارة منه ، كشف الظنون 143/1 .

35. وصية نامه تركي ، هدية العارفين 200/2 .

36. شرح الأربعين ، ذكره المؤلف في مقدمة رسالته إنقاذ الهالكين ، وذكره حاجي خليفة في كشف الظنون 70/1 .

37. إنقاذ الهالكين ، وهي الرسالة محل التحقيق .

المطلب الرابع : توثيق نسبة الرسالة إلى مؤلفها البركوي

1. ذكرها المؤلف البركوي في كتابه الطريقة المحمدية فقال بعد أن ذكر بعض البدع التي يفعلها الناس : [وقد بيئاً ذلك في رسائلنا السيف الصارم ، وإنقاذ الهالكين ، وإيقاظ النائمين ، وجلاء القلوب فعليك بها وطالعها حتى تعلم حقيقة مقالنا] نقلاً عن رسالة شفاء العليل وبل الغليل لابن عابدين ضمن مجموعة رسائله 174/1 .

2. وذكرها المؤلف في رسالته إيقاظ النائمين فقال : [... وخصوصاً على ما بيئاً بعضه في إنقاذ الهالكين] إيقاظ النائمين ص 180 .

3. ونسبها له حاجي خليفة فقال : [إنقاذ الهالكين للفاضل محمد بن بير علي الشهير ببركلي الحنفي المتوفى سنة 981هـ وهو رسالة على مقدمة وأربع مقالات في عدم جواز وضع الأجزاء بالأجرة ووقف النقود فرغ عنها في ذي الحجة سنة 967هـ أوله الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ... إلخ] كشف الظنون 195/1 ، وذكرها حاجي خليفة أيضاً في موضع آخر ، انظر كشف الظنون 216/1 .

4. ونسبها إلى المصنف البغدادي في هدية العارفين 199/2 ، وكحالة في معجم المؤلفين 176/3 .

المطلب الخامس : عنوان الرسالة :

ذكر المؤلف عنوان رسالته باسم (إنقاذ الهالكين) كما سبق في توثيق نسبة الرسالة لمؤلفها ، وهكذا ورد عنوان الرسالة على النسخة المطبوعة (هذه الرسالة المسماة إنقاذ الهالكين) .

وهكذا ذكره حاجي خليفة فقال : [إنقاذ الهالكين للفاضل محمد بن بير علي الشهير ببركلي الحنفي المتوفى سنة 981هـ] كشف الظنون 195/1 .

وهكذا ذكره البغدادي في هدية العارفين 199/2 .

وأما النسخة المخطوطة فقد كتب على صفحة الغلاف ما يلي : (رسالة في القراءة لأحمد محمد بركوي رحمه الله) ، وواضح أن هذا ليس هو عنوان الرسالة ، بل هو بعض ما جاء فيها ، كما ويلاحظ وقوع خطأ في اسم المؤلف ، حيث ذكر أنه أحمد محمد ، ولم يرد في أي مصدر من مصادر ترجمته التي اطلعت عليها أن اسمه أحمد ، بل كلها اتفقت على أن اسمه محمد ، وهذا يدل على أن ما ورد على غلاف النسخة المخطوطة من تصرف النساخ ، والله أعلم .

وأما العنوان الذي ذكره بروكلمان وهو (رسالة في ما شاع وذاع بعلم القرآن العظيم) وكذا العنوان الوارد في فهرس مخطوطات المسجد الأقصى وهو (رسالة لإبطال ما شاع من اتخاذ القرآن مكسباً لجمع الدنيا) فهما مأخوذان من مقدمة الرسالة حيث قال المؤلف : (فهذه رسالة معمولة لإبطال ما شاع في البلاد واشتهر بين العباد والعباد من اتخاذ القرآن العظيم والفرقان الكريم تنزيل من رب العالمين لا يمسه إلا المطهرون مكسباً لجمع الدنيا ... الخ) ، وهما ليس من وضع البركوي .

وبناءً على ما تقدم فإن عنوان الرسالة على الصحيح هو ما وضعه المؤلف البركوي وهو (إنقاذ الهالكين) .

المطلب السادس : وصف النسخ

اعتمدت في تحقيق هذه الرسالة على نسختين إحداهما مخطوطة والثانية مطبوعة طبعة قديمة فيها أغلاط كثيرة وتحريف وسقط وهذا وصف للنسختين :

أولاً : النسخة المخطوطة : النسخة التي اعتمدت عليها مصورة عن أصل محفوظ في مكتبة المسجد الأقصى المبارك تحت رقم 213 / علوم القرآن / 68 ووصفها كما يلي :

[العنوان : رسالة لإبطال ما شاع من اتخاذ القرآن مكسباً لجمع الدنيا .

المؤلف : محيي الدين محمد بن بيرغلي بن اسكندر الرومي 929 - 981 هـ .

تاريخ النسخ : ربيع الثاني سنة 1113 هـ .

بخط رجب بن محمد .

عدد الأوراق : ثلاثون ورقة ، 17 سطراً ، 1,22 × 8,15 (3,16 × 8,6 سم) .

ويوجد بالهامش تعليقات وشروحات مختلفة ، وقد ذكر بروكلمان نسخة مخطوطة واحدة وهي بعنوان (رسالة في ما شاع وذاع بعلم القرآن العظيم) . فهرس مخطوطات مكتبة المسجد الأقصى المبارك 10/2 .

والنسخة المصورة عن الأصل السابق موجودة لدى مؤسسة إحياء التراث والبحوث الإسلامية في مدينة القدس التابعة لوزارة الأوقاف الفلسطينية ، وهي محفوظة تحت رقم 2/157 .

وقد رمزت لهذه النسخة بحرف (أ) .

ثانياً : النسخة المطبوعة :

هذه النسخة مطبوعة بهامش كتاب شرح شرعة الإسلام ليعقوب بن سيد علي المتوفى سنة 931 هـ وقد طبع بهامشه إحدى عشرة رسالة للبركوي ومنها رسالة إنقاذ الهالكين .

وهو مطبوع طبعة قديمة يعود تاريخها إلى شهر رجب سنة 1326 هـ في مطبعة الإقدام الكائنة في دار الخلافة العلية في استنبول في تركيا .

وصورته دار الكتب العلمية ببيروت لبنان بدون ذكر للتاريخ .

وتقع رسالة إنقاذ الهالكين في الصفحات 106-167 .
وقد رمزت لهذه النسخة بحرف (ط) .

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
1. أبو حنيفة / محمد أبو زهرة / ط2 / دار الفكر العربي / القاهرة.
 2. إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين / محمد مرتضى الزبيدي / دار الفكر
 3. إحياء علوم الدين / حجة الإسلام الغزالي / طبعة عيسى البابي الحلبي / القاهرة.
 4. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول / محمد بن علي الشوكاني / دار المعرفة.
 5. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل / محمد ناصر الدين الألباني / المكتب الإسلامي / الطبعة الأولى.
 6. أصول السرخسي / أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي / دار المعرفة.
 7. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون / إسماعيل باشا البغدادى / دار الفكر.
 8. اتباع لا ابتداء / حسام الدين عفانه / مطبعة بيت المقدس / القدس.
 9. الإبداع في مضار الابتداء / علي محفوظ / دار الاعتصام / القاهرة.
 10. الإحكام في أصول الأحكام / سيف الدين أحمد بن علي الأمدي / تعليق عبد الرزاق عفيفي / الطبعة الأولى.
 11. الإصاية في تمييز الصحابة / الحافظ أحمد بن علي بن حجر / دار الكتب العلمية .
 12. الأعلام / خير الدين الزركلي / دار العلم للملايين / الطبعة الثانية عشرة.
 13. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف / علاء الدين المرداوي / دار إحياء التراث العربي / بيروت.
 14. الاختيار لتعليل المختار / عبد الله بن محمود الموصللي الحنفي / تعليق محمود أبو دقيقة / دار المعرفة / الطبعة الثالثة .
 15. الاستئجار على فعل القربات الشرعية / علي عبدالله أبو يحيى / دار البيارق ودار النفائس / عمان.
 16. الاستيعاب لابن عبد البر / تحقيق علي محمد البجاوي / دار الجيل / ط 1.
 17. الاعتصام / أبو اسحاق الشاطبي / دار المعرفة / بيروت.
 18. الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء / الحافظ ابن عبد البر / حققه عبد الفتاح أبو غدة / ط1 / مكتب المطبوعات الإسلامية / حلب.
 19. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف / علاء الدين المرداوي / دار إحياء التراث العربي / الطبعة الثانية.
 20. البحر الرائق شرح كنز الدقائق / ابن نجيم الحنفي / دار الكتب العربية
 21. البداية والنهاية / الحافظ ابن كثير / دار الريان / الطبعة الأولى.
 22. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع / محمد بن علي الشوكاني / دار المعرفة
 23. البرهان في أصول الفقه / إمام الحرمين الجويني / تحقيق د. عبد العظيم الديب / الطبعة الأولى .
 24. التبصرة في أصول الفقه / أبو اسحق الشيرازي / تحقيق د. محمد حسن هيتو / دار الفكر .
 25. الترغيب والترهيب من الحديث الشريف / الحافظ عبد العظيم المنذري / تحقيق إبراهيم شمس الدين / ط 1 / دار الكتب العلمية.

26. التعريفات / أبو الحسن علي بن محمد الجرجاني / الدار التونسية.
27. التفسير الكبير / فخر الدين الرازي / دار إحياء التراث العربي.
28. التقرير والتحبير شرح التحرير / ابن أمير الحاج / دار الكتب العلمية / الطبعة الأولى .
29. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير / الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني / طبعة عبد الله هاشم اليماني المدني .
30. الثقات / لابن حبان / تحقيق السيد شرف الدين أحمد / دار الفكر / ط 1.
31. الجواهر المضية في طبقات الحنفية / عبد القادر القرشي / تحقيق د. عبد الفتاح الحلو / مؤسسة الرسالة / الطبعة الأولى .
32. الدر المختار شرح تنوير الأبصار / علاء الدين الحصكفي / مطبعة الحلبي.
33. الدين الخالص / محمد صديق حسن القنوجي / دار التراث / القاهرة.
34. الرسالة القشيرية / أبو القاسم عبد الكريم القشيري / ط 1.
35. الروح / شمس الدين أبو عبد الله ابن القيم / دار الكتب العلمية.
36. الزهد / لابن أبي عاصم / تحقيق عبد العلي عبد الحميد / دار الريان للتراث / ط 2.
37. السنن الكبرى / للنسائي / تحقيق عبد الغفار البنداري وسيد كسروي / دار الكتب العلمية / ط 1 .
38. الشرح الكبير على سبدي خليل / أحمد الدردير / دار إحياء الكتب العربية.
39. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع / شمس الدين محمد السخاوي / دار مكتبة الحياة.
40. الفروع / شمس الدين محمد بن مفلح / عالم الكتب.
41. الفروق / شهاب الدين أحمد القرافي / دار المعرفة.
42. الفوائد البهية في تراجم الحنفية / عبد الحي اللكنوي / دار الأرقم.
43. الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة / محمد بن علي الشوكاني / تحقيق عبد الرحمن المعلمي / ط 2 / المكتب الإسلامي.
44. المبسوط / شمس الأئمة السرخسي / دار الكتب العلمية.
45. المجتبى من السنن / للنسائي / تحقيق عبد الفتاح أبو غدة / مكتب المطبوعات الإسلامية / ط 2 .
46. المجموع شرح المذهب / أبو زكريا محيي الدين النووي / دار الفكر.
47. المحصول في علم أصول الفقه / فخر الدين الرازي / تحقيق طه جابر العلواني / مطابع الفرزدق / الطبعة الأولى.
48. المذهب عند الحنفية / د. محمد إبراهيم علي / مطابع الصفا.
49. المستدرك على الصحيحين / أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم / دار المعرفة / الطبعة الأولى .
50. المستصفى من علم الأصول / أبو حامد الغزالي / المطبعة الأميرية.
51. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير / أحمد بن محمد الفيومي / المكتبة العلمية
52. المصنف / عبد الله بن محمد بن أبي شيبه / تحقيق عبد الخالق الأفغاني / دار السلفية / الطبعة الثانية.
53. المعتمد في أصول الفقه / أبو الحسين محمد بن علي البصري / تحقيق محمد حميد الله / المطبعة الكاثوليكية.
54. المعجم الأوسط / للطبراني / تحقيق طارق عوض الله / دار الحرمين .

55. المعجم الصغير / للطبراني / تحقيق محمد شكور امير / دار عمار / ط 1.
56. المعجم الكبير / للطبراني / تحقيق حمدي السلفي / مكتبة العلوم والحكم / ط 2.
57. المغني على مختصر الخرقي / عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي / مطبعة الفجالة الجديدة.
58. المفردات في غريب القرآن / الراغب الأصفهاني / تحقيق محمد سيد كيلاني.
59. المنحول من تعليقات الأصول / أبو حامد الغزالي / تحقيق د. محمد حسن هيتو / دار الفكر / الطبعة الأولى.
60. الموسوعة الفقهية / وزارة الأوقاف الكويتية / طباعة ذات السلاسل / الطبعة الثانية
61. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة / الندوة العالمية للشباب الإسلامي / الطبعة الثانية .
62. الهداية شرح البداية / برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني / دار إحياء التراث العربي.
63. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع / علاء الدين الكاساني / مؤسسة التاريخ العربي / الطبعة الأولى.
64. بيان معاني البديع / محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني / تحقيق د. حسام الدين بن موسى عفانه / رسالة دكتوراة مطبوعة على الآلة الكاتبة.
65. تاج العروس من جواهر القاموس / محمد مرتضى الزبيدي / تحقيق علي شيري / دار الفكر.
66. تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق / فخر الدين عثمان الزيلعي / دار المعرفة.
67. تخريج أحاديث الكشاف / جمال الدين الزيلعي / تحقيق سلطان الطيشي / دار ابن خزيمة / الرياض.
68. تخريج الفروع على الأصول / شهاب الدين محمود الزنجاني / تحقيق د. محمد أديب صالح / مؤسسة الرسالة / الطبعة الثالثة.
69. تدريب الراوي شرح تقريب النواوي / جلال الدين السيوطي / المكتبة العلمية
70. تصحيح الفروع / علي بن سليمان المرداوي / طبعة عالم الكتب.
71. تفسير البيضاوي / القاضي عمر البيضاوي / دار الفكر بيروت.
72. تفسير القرطبي / أبو عبد الله محمد الأنصاري القرطبي / دار القلم / الطبعة الثالثة .
73. تفسير الكشاف / محمود بن عمر الزمخشري / دار الفكر ط 1.
74. تفسير المنار / محمد رشيد رضا / دار المعرفة / ط 2.
75. تفسير فتح القدير / محمد بن علي الشوكاني / مطبعة مصطفى الحلبي / الطبعة الثانية .
76. تقريب التهذيب / الحافظ ابن حجر العسقلاني / تحقيق محمد عوامة / دار الرشيد / ط 1
77. تكملة شرح فتح القدير (نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار) / قاضي زادة أفندي / دار إحياء التراث العربي .
78. تهذيب الأسماء واللغات / أبو زكريا محي الدين النووي / دار الكتب العلمية.
79. تهذيب التهذيب / الحافظ ابن حجر العسقلاني / دار الفكر / ط 1.

80. تهذيب الكمال / الحافظ أبو الحجاج المزي / تحقيق بشار معروف / مؤسسة الرسالة / ط 1 .
81. تيسير التحرير / محمد أمين المعروف بأمير باد شاه / مطبعة مصطفى البابي الحلبي
82. حاشية ابن عابدين (رد المختار على الدر المختار) / محمد أمين الشهير بابن عابدين / مطبعة مصطفى البابي الحلبي / الطبعة الثانية.
83. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير / شمس الدين محمد عرفه الدسوقي / دار إحياء الكتب العربية .
84. سلسلة الأحاديث الصحيحة / محمد ناصر الدين الألباني / الطبعة الثانية / المكتب الإسلامي.
85. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة / محمد ناصر الدين الألباني / المكتب الإسلامي / الطبعة الثانية
86. سنن أبي داود / سليمان بن الأشعث السجستاني / دار الكتب العلمية / الطبعة الأولى / مطبوع مع عون المعبود.
87. سنن ابن ماجه / أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني / تحقيق محمد فواد عبد الباقي / دار الكتب العلمية .
88. سنن البيهقي (السنن الكبرى) / أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي / دار الفكر .
89. سنن الترمذي / أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة / تحقيق أحمد محمد شاكر / دار الكتب العلمية.
90. سنن الدارقطني / علي بن عمر الدارقطني / عالم الكتب / الطبعة الثالثة.
91. سنن النسائي / أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي / دار الكتب العلمية.
92. سير أعلام النبلاء / محمد بن أحمد الذهبي / تحقيق شعيب الأرنؤوط / مؤسسة الرسالة / الطبعة التاسعة .
93. شذارت الذهب في أخبار من ذهب / عبد الحي بن العماد الحنبلي / دار الأفاق الجديدة.
94. شرح ابن ملك على المنار / عبد اللطيف بن عبد العزيز بن ملك / المطبعة العثمانية
95. شرح العضد على مختصر ابن الحاجب / عضد الملة والدين الإيجي / مكتبة الكليات الأزهرية.
96. شرح الكوكب المنير / محمد بن أحمد الفتوحي المعروف بابن النجار / تحقيق د. محمد الزحيلي و د. نزيه حماد / دار الفكر.
97. شرح المحلي على جمع الجوامع / جلال الدين محمد بن أحمد المحلي / مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
98. شرح النووي على صحيح مسلم / أبو زكريا محيي الدين النووي / دار الخير .
99. شرح فتح القدير على الهداية / كمال الدين بن الهمام / دار إحياء التراث العربي.
100. شرح معاني الآثار / أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي / عالم الكتب / الطبعة الأولى
101. شعب الإيمان / أحمد بن الحسين البيهقي / تحقيق محمد السعيد زغلول / دار الكتب العلمية / بيروت .
102. شفاء العليل وبل الغليل في حكم الوصية بالختمات والتهاليل / محمد أمين ابن عابدين / ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين / دار إحياء التراث العربي.

103. صحيح ابن حبان (الإحسان) / علاء الدين علي بن بلبان / تحقيق شعيب الأرناؤوط / مؤسسة الرسالة / الطبعة الأولى.
104. صحيح ابن خزيمة / محمد بن خزيمة / تحقيق محمد الأعظمي / المكتب الإسلامي.
105. صحيح البخاري / محمد بن إسماعيل البخاري / تحقيق مصطفى البغا / دار ابن كثير ، اليمامة / ط 3 .
106. صحيح الترغيب والترهيب / محمد ناصر الدين الألباني / مكتبة المعارف / الرياض.
107. صحيح سنن أبي داود / محمد ناصر الدين الألباني / المكتب الإسلامي / الطبعة الأولى.
108. صحيح مسلم / مسلم بن الحجاج النيسابوري / تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي / دار إحياء التراث العربي.
109. ضعيف الترغيب والترهيب / محمد ناصر الدين الألباني / مكتبة المعارف / الرياض.
110. طبقات الشافعية الكبرى / تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي / تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو.
111. طبقات المفسرين / جلال الدين السيوطي / تحقيق علي محمد عمر / مكتبة وهبة ط 1 .
112. عمل اليوم والليلة / أحمد بن محمد ابن السني / تحقيق عبد الرحمن البرني / دار الأرقم / بيروت.
113. عون المعبود شرح سنن أبي داود / محمد أشرف بن أمير الصديقي العظيم آبادي / دار الكتب العلمية الطبعة الأولى.
114. فتاوى العقيدة / محمد بن صالح العثيمين / مكتبة السنة / القاهرة.
115. فتح الباري بشرح البخاري / الحافظ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني / دار السلام / الرياض .
116. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت / محب الله بن عبد الشكور / دار الكتب العلمية.
117. كشف القناع عن متن الإقناع / منصور البهوتي الحنبلي / دار الفكر.
118. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي / علاء الدين عبد العزيز ابن أحمد البخاري / دار الكتاب العربي.
119. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون / مصطفى بن عبد الله المعروف بحاجي خليفة / دار الفكر.
120. لسان العرب / ابن منظور / تعليق علي شيري / دار إحياء التراث العربي / الطبعة الأولى.
121. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية / جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي / مؤسسة الرسالة .
122. مختصر منهاج القاصدين / أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي / المكتب الإسلامي .

123. مسند أبي يعلى / الحافظ أبو يعلى الموصلي / تحقيق حسين أسد / ط 1 .
124. مسند البزار / الحافظ أبو بكر البزار / تحقيق محفوظ الرحمن زين الله / مؤسسة علوم القرآن ، مكتبة العلوم والحكم / ط 1 .
125. مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية / إدريس محمود / مكتبة الرشد / الرياض .
126. معجم المؤلفين / عمر رضا كحالة / مؤسسة الرسالة / الطبعة الأولى.
127. معرفة السنن والآثار / أحمد بن الحسين البيهقي / تحقيق د. عبد المعطي قلعجي / مطابع دار الوفاء / الطبعة الأولى .
128. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج / محمد الخطيب الشربيني / دار الكتب العلمية / الطبعة الأولى.
129. مقاصد المكلفين / عمر الأشقر / مكتبة النفائس / دار الفلاح.
130. مناقب الشافعي / أحمد بن الحسين البيهقي / تحقيق السيد أحمد صقر / دار التراث.
131. منهاج العابدين / حجة الإسلام أبو حامد الغزالي / دار الجيل.
132. نصب الراية لأحاديث الهداية / جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي / دار المأمون / الطبعة الأولى.
133. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين / إسماعيل باشا البغدادي / دار الفكر.
134. وفيات الأعيان وأنباء الزمان / أبو العباس أحمد ابن خلكان / تحقيق إحسان عباس / دار الثقافة.

İmam Birgivi'nin Eserlerini Telif Sebebi

Mehmet AKKUŞ*

Özet

Arapça dilbilgisi, Akâid, Tasavvuf ve ahlak, Fıkıh ve Tefsir gibi çeşitli alanlarda birçok eser vermiş olan XVI. asrın büyük alimi Balıkesirli Takıyyüddin Mehmed Efendi (Birgivi) (1523-1573), zamanının birçok problemlerine dair Arapça ve Türkçe eserler telif etmiştir. Özellikle Arapça öğretimine, tartışmalı bazı fikhî meselelere dair çalışmalar yapmış, kitaplar yazmıştır. Zamanında mutasavvıflar ve tarikatlar arasında oldukça yaygın olan bidat ve hurafelerle mücadeleyi esas almış, bunlara dair ikaz ve nasihatlarını ihtiva eden eserlerle halkı Kur'ân ve sünnet yoluna davet etmeyi başlıca gaye edinmiştir.

İmam Birgivi aslında devlet ricaline yakın olmuşa da yazdığı eserlerle onların takdirini kazanmayı, lütuf ve ihsanlarını elde etmeyi amaçlamamıştır. Birgivi hiçbir eserini menfaat ve unvan elde etmek gayesiyle yazmamış, hatta devlet ricali ve zamanının alimlerine muhalefet etmeyi bile göze almıştır. O, ilim taliplerinin ve halkın İslami konulardaki ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak eser vermiştir.

Kütüphanelerimizde sayısız yazma nüshaları bulunan bu eserler, günümüzde de halen kabul görmekte, bunlara dair yapılmış şerhlerle birlikte Arap âleminde ve Türk dünyasında defalarca basılmaktadır.

Bu tebliğimizde el yazma kitapların başında hamdele ve salât u selamdan sonra yer alan “sebeb-i telif” mahiyetindeki kısımlar dikkate alınarak, Birgivi'nin eserlerini telif ederken güttüğü maksadın ne olduğunu kendi ifadelerine başvurarak tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Birgivi - Telif Sebebi – Osmanlı

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

The Reason Why Imam Birgivi Authored His Works

Abstract

Imam Birgivî (1523-1573), the well known scholar of XVI.th century from Balikesir, author of many works in the fields of Arabic Grammar, Creed, Mysticism, Ethics, Fiqh and Commentary of the Holy Qur'ân, wrote his books specifically to handle some contemporary issues of his time. Concentrating on the hot discussions between mystics and darwish orders of the time, he authored works inviting them to the path of the Qur'ân and Sunnah of the Prophet.

Although he was very close to the governing elite, he never wrote anything to flatter them or to get something material from them. And even sometimes he opposed them. The key factor incited him to write his works was just to give answers of the crucial questions arising from public.

Numerous manuscripts from İmam Birgivi are still surviving in our libraries and his impact both on Turkish and Arab world prevails. And his works republished successively.

In our paper we concentrated on the preliminary notes of Birgivî after the initial statements of the book, *Hamdala*/praising God and *salvala*/praising His prophet, and we tried to pick the mind of Imam why he authored his books at that time.

Keywords: Birgivi - Reason of authorship – Ottoman

Arapça dilbilgisi, Akâid, Tasavvuf ve ahlak, Fıkıh ve Tefsir gibi çeşitli alanlarda birçok eser vermiş olan XVI. asrın büyük alimi Balıkesirli Takıyyüddin Mehmed Efendi (Birgivî) (1523-1573), zamanının birçok problemlerine dair Arapça ve Türkçe eserler telif etmiştir. Özellikle Arapça öğretimine, tartışmalı bazı fikhî meselelere dair çalışmalar yapmış, kitaplar yazmıştır. Her ne kadar kendisi hayatının son dönemlerinde Bayrâmîyye tarikatına intisap etmiş olmakla birlikte o sıralarda tarikatlar ve mutasavvıflar arasında oldukça yaygın olan bidat ve hurafelerle mücadelesini, bunlara dair ikaz ve nasihatlarını esas alan eserlerle halkı Kur’ân ve sünnet yoluna davet etmeyi başlıca gaye edinmiştir.

Geleneğimizde müellifler yazmış oldukları eserlerini genelde zamanın hükümdarı veya önemli devlet ricaline takdim etmeyi prensip edinmişlerdir. İmam Birgivî aslında devlet ricaline yakın olmuştaysa da onların takdirini kazanmayı, lütuf ve ihsanlarını elde etmeyi amaçlamamıştır. Birgivî hiçbir eserini menfaat ve unvan elde etmek gayesiyle yazmamış, hatta devlet ricali ve zamanının alimlerine muhalefet etmeyi bile göze almıştır. O, ilim taliplerinin ve halkın İslami konulardaki ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak eserler vermiştir.

Kütüphanelerimizde sayısız yazma nüshaları bulunan bu eserler, günümüzde de halen kabul görmekte, bunlara dair yapılmış tercüme ve şerhler Arap âleminde ve Türk dünyasında defalarca basılmakta ve okunmaktadır.

Bu tebliğimizde kitapların başında hamdele ve salât u selamdan sonra yer alan “sebeb-i telif” mahiyetindeki kısımlar dikkate alınarak, Birgivî’nin eserlerini telif ederken güttüğü maksadın ne olduğunu kendi ifadelerine başvurarak tespit etmeye çalışacağız.

Eserlerinin telif sebeplerini yazmak genel olarak alimlerimizin benimsediği bir husustur. Bu hususa misal olması bakımından Erzurumlu İbrahim Hakkı ile Bursalı İsmail Hakkı’nın birer eserine yazdıkları telif sebebini burada kaydettikten sonra Birgivî hazretlerinin bu husustaki yazdıklarını kaydedeceğiz.

Erzurumlu İbrahim Hakkı Marifetname adlı meşhur eserinin telif sebebi için de şöyle der:

“Bu hakîr ve fakîr-i hakîkî İbrahim Hakkı ol azîz ve şerîf mahdûmu es-Seyyid Ahmed Naîmî için bu kitabı iktitâb ile ona hitab eder - ki eazzekallâhu fiddâreyn - evvela malum olsun ki Hak teâlâ iki âlemi Benî Âden için ve onları ancak kendi marifetiçün halk eylediğın cümleye duyurmuştur.”¹

Bursalı İsmail Hakkı da Kitâbu’n-Necât adlı eserinin sebeb-i telifini şöyle beyan eder:

“1131 senesi şehr-i Zilkade’nin 24. gecesi leyle-i isneynin seher-i a’lâsında müteveccih-i dergah iken nâgâh dil-i perişânıma Kitâbu’n-Necât adlı bir eser cem ve telif i ilkâ olundu ki her bir kelimesi erbâb-ı berâziha bir sebeb-i necât ve her bir satırı rif’at-i makâma bir vesîle ve bâis-i derecât ola ve hâlâ eh-i kâl ve inkâr ellerinde mütedâvil olal kütüb ü resâile zarûret kalmaya ve fukarâ-i sâlikîne itikâdiyâtta düstûru’l-amel olup bir dahi onlardan bir kimse ol kitapları, risâleleri eline almaya.”²

İmam Birgivî de birçok âlimin telif ettiğî eserlerinin başında yazdıkları gibi önce eserlerini niçin ve kimler için kaleme aldığını beyan etmektedirler. Biz burada Birgivî’nin telif ettiğî eserlerden yedi eserinin telif sebeplerini belirttiğî sözlerine yer vereceğiz. Bunlardan anlaşılacağı gibi risaleler, kendi zamanında Müslümanlar arasında özellikle itikatta günlük bazı yanlış anlaşılımları, ibadette bid’at ve hurafeleri, muâmelattaki hatalı davranışları belirtmek, bunların yerine Kur’ân ve sünnete uygun bir hayat tarzı için doğru bilgileri vermediğî gaye edinmiştir.

1. TARİKAT-I MUHAMMEDİYYE’NİN TELİF SEBEBİ

İmam Birgivî’nin Arapça olarak kaleme aldığı ve hâlen Arap âleminde müteaddit baskıları yapılan Taîkat-ı Muhammediyye adlı eserinin mukaddimesinde eserini niçin kaleme aldığını belirtmeden önce gayet veciz ve samimi şekilde şöyle bir giriş yapmaktadır:

¹ İbrahim Hakkı-i Erzurumî, Marifetnâme, İstanbul 1330, s.2.

² İsmail Hakkı-i Bursevî, Kitâbu’n-Necât,

فإن العقل والنقل متوافقان والكتاب والسنة متطابقان أن الدنيا فانية سريعة الزوال والخراب، عزها ذل ونعمها نقم وشرابها سراب. وأن الآخرة لهي الحيوان أعدت للمتقين من أهل الإيمان. عزتها باقية أبدية ونعمها صافية سرمدية...

وأن الظفر بها لا يحصل إلا بمتابعة خاتم النبيين في العقائد والأقوال والاخلاق والأفعال. وأن الشيطان للإنسان عدو مبين وإنما يدعوه حزبه ليكونوا من أصحاب السعير.³

“Akıl ve nakil, kitap ve sünnet dünyanın fânî ve çabucak zeval bulup harap olacağına muvâfakat ve mutâbakat üzeredirler. Zira dünyanın izzeti zillet, nimetleri nıkmet, içecekler sanki serâb gibidir. Ahiret ise îman ehlinde muttakiler için hazırlanmış ebedi hayattır. Ahiretin izzeti bâkî ve ebedî, nimetleri ise tertemiz ve sonsuzdur.

Dünyada gerçek zafer ise ancak kişinin fiillerinde, ahlakında, sözlerinde ve akidesinde nebilerin sonuncusu Hz. Peygamber’e tâbi olmakla elde edilir. Şeytan ise insanın apaçık düşmanıdır. Kendisine uyanları cehennem ehlinde olmaya çağırır.”

Böyle veciz bir ifadelerden sonra kitabını niçin yazdığını yine Arapça olarak ifade etmektedir:

فأردت أن أصنف الطريقة المحمدية وأحببت أن أبين السيرة الأحمدية حتى يعرض عليها عمله كل سالك فيتميز المصيب عن المخطئ والناجي من الهالك ورتبته على ثلاثة أبواب متوكلا على رب الأرباب.⁴

Bu ifadelerinde şöyle demektedir:

“Ben, Hz. Muhammed’in yolunu tasnif etmek ve onun sîretini, hayat tarzını açıklamak için bu eseri yazdım. Böylece Hz. Muhammed (a.s.)’ın yoluna sülûk eden herkes amellerini onun sünnetine arz etsin, doğruyu hatâdan ayırsın, helak olanlardan değil kurtuluşa erenlerden olsun.”

2. RİSALE FÎ AHVÂLİ ETFÂLİ’L-MÜSLİMÎN’İN SEBEB-İ TELİFİ

³ İmam-ı Birgivî, et-Tarîkatü’l- Muhammediyye fî Sîreti’l-Ahmediyye, Özel Kütüphanemizdeki elyazma nüsha, vr.1b. Kitabın Türkçe tercümesi için bkz.: İmam-ı Birgivî, Tarikat-ı Muhammediyye, (Çeviren. Celal Yıldırım), Demir Yayınevi, İstanbul 2013 (4. Baskı).

⁴ İmam-ı Birgivî, et-Tarîkatü’l- Muhammediyye fî Sîreti’l-Ahmediyye, vr.2a.

Birgivî Hazretleri bu eserini İstanbul'daki tahsilini tamamlayıp Birgi'ye yerleştikten sonra kaleme aldığını şöyle ifade etmektedir:

“Fazilet sahibi ve muhterem zâtlardan ilim ve fazilet tahsilini tamamladıktan sonra bende ki gönül darlığını giderecek ve sıkıntıyı azaltacak bir mekan olarak telaffuz edilen Birgi'ye yerleştim. Birgi, fazilet sahibi kişilerin beğenip seçtiği gibi her türlü övgüye layık altından sular akan cennet misali bir yer. Allah teâlâ, bu Birgi'yi kıyamete kadar her türlü afetten muhafaza eylesin, ahâlisini de kötülüklerden korusun.

Bu güzel beldeye yerleştikten sonra da gözüümün nuru oğlum Muhammed Halîm burada vefat edince bende tekrar bir hüznün ve gam meydana geldi. Bunun üzerine ihvânımdan çok sevdiğim birisi: “Kahhâr olan Allah'ın emrine şaşırıyor musun? Sabret, Allah'ın va'di haktır. Günahlarına tevbe et, sabah akşam Allah'ı tesbih et. Allah bağışlayıcıdır. Bakara 155-157. ayetlerini oku.” diye bana tesellide bulundu.

İşte ben küçük yaşta ölen Müslüman çocuklarının durumlarını açıklamak, kederli gönüllere hediye olmak üzere ve her şeye Kâdir ve Celîl olan Allah'ın bu zor ve sıkıntılı durumumu kolaylaştıracağını umarak bu eseri yazmak istedim.”⁵

Bu eser altı bölümden meydana gelmiştir:

1. *Küçük yaşta ölen çocukların durumu hakkında alimlerin görüşleri.*
2. *Küçük yaşta ölen çocukların anne ve babalarına faydaları.*
3. *Berzah âleminde ruhların durumu.*
4. *Kabir ziyareti.*
5. *Ölenlerin arkasından yapılan dua ve sadakaların durumu.*
6. *Musibetlere karşı sabır.*

3. RİSÂLE FÎ CİLÂÎ'L-KULÛB'UN TELİF SEBEBİ

Muhammed Birgivî, Temîm-i Dârî'den rivayet edilen

⁵ İmam Birgivî, Risâle fî Ahvâli Etfâli'l-Müslimîn, Resâilü li'l-İmam Birgivî, (Basım yeri ve tarih yok), s. 74-75.

“الدين النصيحة، الدين النصيحة ، الدين النصيحة . قالوا لمن يا رسول الله قال الله ورسوله وكتابه ولائمة المسلمين و عامتهم.”⁶

hadisi naklettikten sonra, Hz. Peygamber’in dinin sağlam olması ve şeraitin ayakta durması nasihata bağlı olduğunu, bunun için, “ Her insana lazım olan dinin usûl ve fûrûlarının anlatıldığı daha çok insanın faydalanması için Türkçe bir eser kaleme aldığını, bu kitabın son kısmında da Müslümanlara nasihatlarını yazdığını ifade etmektedir. Hatta bu konularda yazılmış birçok eser gördüğünü ancak bunlarda muteber kitaplarda olmayan, müctehid imamların görüşlerine uymayan ve aslı astarı bulunmayan birçok bilgilerin yer aldığını belirtmektedir.

Bu tespitlerde bulunurken, Bakara Suresi 72. “ *Sonra kalpleriniz yine katılaştı, taş gibi, hatta daha katı oldu. Çünkü taş vardır ki içinden ırmaklar fışkırır ...*”, Mutaffifin Suresi 14., “ *Hayır, hayır, onların kazançlarını kalplerini paslandırmıştır.*”, Zümer Suresi, 22. , “*Allah’ın zikrine karşı kalpleri katı olanların vay haline.*” gibi ayetleri hatırlatır ve bazı insanların kalplerinin manen hasta olduğunu fark ederek, bunlara nasihatlerini ihtiva eden bu eserini yazmaya karar vermiştir.

Bu gibi hastalara karşı da Rabbanî fukahânın görüşlerini ve Rasulullah’ın sahih hadislerini ve Kur’ân ayetlerini dinlemelerini tavsiye ediyor ve şu ayetleri zikr ediyor:

Yunus Suresi, 57. ayet, “ *Ey insanlar! İşte size Rabbinizden bir öğüt, kalplere bir şifa ve inananlar için yol gösterici bir rehber ve rahmet olan Kur’ân geldi.*”; Zümer Suresi, 23. ayet, “*Allah, sözün en güzelini, ayetleri birbirine benzeyen ve tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir. Rablerinden korkanların tenleri ondan dolayı ürperir sonra tenleri de kalpleri de Allah’ın zikrine karşı yumuşar. İşte bu Kur’ân hidayet rehberidir. Onunla dilediğini doğru yola iletir. Allah kimi saptırırsa artık onu için hiçbir yol gösterici yoktur.*”⁷

Birgîvî, konunun önemini böylece belirttikten sonra, kendisini muvaffak kılan ve yegane yardım edici olan, çeşitli lütuf ve nimetlerini ikram eden Allah’ın işareti üzerine bir risale yazmaya karar verdiğini belirtir ve şöyle der:

⁶ Hz. Peygambber, Din, nasihattir; Din, nasihattir; Din, nasihattir, buyurunca, sahabe dediler ki: Kimin için Yâ Rasûlallah? Allah’a, Rasûlüne, kitabına ve Müslüman imamlara.” dedi.

⁷ İmam Birgîvî, Cîlâü’l-Kulûb, (Basım yeri ve tarih yok), s. 130.

“Bu risaleyi kalplerin cılası, kıyamet gününde azık (*Çünkü o günde ne mal ne de evladlar fayda verir. O gün ancak kalb-i selîmle gelenler kazanır.*) ve Allah’ın rahmet ve mağfiretine vesile olması için yazıldı, umulur ki O’nun rahmetiyle müflihûndan oluruz.”⁸

Kitabın telif sebebini böyle izah ettikten sonra bölümlerini de şöyle belirtir:

1. Dünyada zühd ve ahirete rağbet.
2. Genel olarak nasihat ve va’z.
3. Cenâb-ı Hakk’ın nasihati
4. Ölümü hatırd tutmak.
5. Vasiyetler.
6. Ölüm esnasında sünnet ve müstehab olan şeyler.
7. Mevtâ için faydası olacak şeyler.
8. Allah’ın rahmetinin genişliği.

4. RİSÂLE FÎ İNKÂZU’L-HÂLİKÎN’İN TELİF SEBEBİ

Bu risale, çeşitli beldelerde yaygın olan ve insanlar arasında gittikçe şöhret bulan Kur’an-ı Kerîm’i dünyalık elde etmek için geçim kaynağı sayanların bu afetten kurtulmalarına vesile olması için yazılmıştır. Bu esere başlamadan önce şu ayetlerle meselenin önemini belirtmektedir: Âl-i İmran, 199. Ayet; Bakara, 61, 79. Ayetleri zikrettikten sonra şöyle diyor:

“Neûzü billâh sümme neûzü bihî: Allah bizi ve sizleri bunlar gibi Ku’ân’ı dünyalık için geçim kaynağı görenlerle ve benzerleriyle imtihan olunmaktan muhafaza eylesin. Kendisinin yoluna sarılmayı, işlerimizi O’na havale etmeyi O’na tevekkül etmeyi nasip etsin.”⁹

5. RİSÂLE FÎ ZİYÂRETİ’L-KUBÛR’UN TELİF SEBEBİ:

İmam Birgivî bu eserini, İbnü’l-Kayyım el-Cevzî’nin *İğâsetü’l-Lehfân fî Masâidi’ş-Şeytân* adlı eserinden seçmeler ve bunların üzerine bazı muteber kitaplardan ilaveler yaparak kaleme aldığını belirttikten sonra telif sebebiyle ilgili olara şöyle demektedir:

“Bu zamanda insanların birçoğu kabirleri putlar haline getirdiler. Kabirlerde namaz kılıyorlar, kurban kesiyorlar, ehl-i imana layık olmayan sözler sarf ediyorlar. Bundan dolayı ben şeriatta vârid olan

⁸ İmam Birgivî, Cilâü’l-Kulûb, (Basım yeri ve tarih yok), s. 131.

⁹ İmam Birgivî, İnkâzu’l-Hâlikîn, (Basım yeri ve tarih yok), s. 168.

konuyla ilgili hususları açıklamak istedim. Böylece şeytanın şerrinden kurtulmak, imanını tashih etmek, cehennem azabından kurtulmak ve cennete girmek isteyenler doğruyu yanlıştan ayırabilsinler. Çünkü dünya ve ahirette en büyük saadet ve keramet ancak hateme'n-nebiyyîn olan Hz. Peygambere uymakla elde edilir. Şeytan ise, insanın apaçık düşmanıdır. Çeşitli hileleriyle insanı sırât-ı müstakîmden uzaklaştırır, büyük günahlara davet eder ki cehennem ehlinde olsunlar.”¹⁰

6. MUADDİLÜ'S-SALÂT'IN TELİF SEBEBİ

“Namazı ve namazda tadil-i erkânı emreden; onu dinin direği ve esası kabul eden; İslam'ın en sağlam ipi ve amellerin en faziletlisi eyleyen; namazı nur ve kurtuluş vesilesi kılan Allah'a hamd olsun. Namaz, cennetin anahtarıdır ve cehennem ateşini söndürücüdür. Küfürle imanı ayırır. Dinin direği ve esasıdır. Rasûl (a.s.) “Namaz, gözümün nuru” demiştir. Kıyamette kuldan ilk önce hesabı sorulacak olan namazdır. Namaz, amellerin en faziletlisi olup, günahlara kefarettir, hatâları silip yok edendir.”

Birgivî bu ifadeleri kaydettikten sonra, namazı önemsemeyen, erkanına riayet ederek kılmayan ve hatta tamamen terk edenlerin durumlarını da ortaya koyduktan sonra bu kabil Müslümanları ikaz etmek için bu eserini kaleme almıştır.

“Namaza gereği gibi riayet etmediler. Bilakis namazda sünnetleri ve vacipleri terk ettiler. Özellikle kıyam ve celselere dikkat etmediler. Bazıları rükuda başlarını bile kaldırmadan secdeye gittiler. Hatta rüku ve secdeyi tam yapmadılar. Böylelerine yazıklar olsun!”

Bu tespitten sonra eserini yazdığını şöyle ifade ediyor:

“İşte bu büyük bela ve musibet beldelerde yaygınlaştı ve kullar arasında çoğaldı. Böyle olunca dini hassasiyetim beni harekete ve gayrete getirince, namazın vaciplerini, terk etmenin afetlerini beyan etmek ve bu hoş olmayan duruma razı olmamak için, Müslümanların umumuna benden bir nasihat olması için ve nihayet ahret gününde âlemlerin Rabbi olan Allah'ın rızasına vesile olmak üzere bir risale yazmak istedim.”¹¹

7. ZUHRÜ'L-MÜTEHHİLİN'İN TELİF SEBEBİ

¹⁰ Ahmed Hâdî el-Kassâr, Risâle fî Ziyâtetî'l-Kubûr, Resâilü'l-Birgîvî, Dâru'l-Küttübî'l-İlmiyye, Beyrut 2011, s. 155-156.

¹¹ İmam Birgîvî, Muaddilü's-Salât (Nekdevî'nin şerhiyle birlikte, (Basım yeri ve tarih yok), s. 11.

İmam Birgivî, ilim öğrenmenin Allah’a ve ahret gününe inanan kadın erkek her müslümana farz olduğu halde, hanımların özel hallerine ait konularda kendilerine sahih bilgileri verecek bir risalenin bulunmadığını ifade ettikten sonra böyle bir risale yazmaya karar verdiğini beyan etmektedir. Risalenin telif sebebi olarak Birgivî hazretleri, ihtilaflı ve gereksiz bazı konulara girmeden, öğrenilmesi ve anlaşılması kolay, sahih ve konu hakkında güvenilir fetvaları dikkate alarak ve en önemlisi de kendisi için ahret azığı olmak üzere kaleme aldığını kaydetmektedir.¹²

¹² İmam Birgivî, Zühretü’l-Müteehhilîn, (Basım yeri ve tarih yok), s. 194-195.

The 1703 French Translation of Birgivi's *Waṣīyya* : Presentation and assessment

Yahya M. MICHOT^{*}

Abstract

In 1703, one year before Galland started publishing *Les mille et une nuits* in Paris, a French translation of Birgivi's *Waṣīyya* was published in Brussels under the title *Profession de Foi de Mahomet Fils de Pir Ali*, as the third part of a volume also containing the *Religion ou theologie des Turcs par Echielle Mufti*, aka Aḥmad b. Mūsā al-Khayālī (d. 875/1470?). Galland's diaries show that he knew about the *Waṣīyya* as early as 1673 and would start translating it in 1711. As for the 1703 translation, it is anonymous and the only information available about its author is that he was a fervent Catholic Christian with a strong contempt for Islam. His work was nevertheless soon included in the Roman Church's *Index Librorum Prohibitorum* ! As for the effective impact of this translation on the age of European enlightenment, it was surely far less widespread than that of Galland's *Nuits*. It was nevertheless translated into English in 1752 by John Farrington of Clapham, but this English version remained unpublished. No other French version of Birgivi's *Waṣīyyat* would however appear before Garcin de Tassy's *Exposition de la foi musulmane* in 1822. There is no proper modern academic study of the 1703 *Profession de Foi de Mahomet Fils de Pir Ali*. The present paper is a tentative exploration of its cultural context, ideological agenda, and value as a translation, the Farrington English translation being also taken into consideration. The comparison of a number of passages with an early 19th century edition of the *Risāleh-ye Birgivī* and some manuscripts leads to identify several problems of the 1703 translation. It also highlights the persisting need for a critical edition of the Ottoman text of the *Waṣīyya*.

Keywords: French Translation – Birgivi - *Waṣīyya* - Ottoman

^{*} Emeritus Professor, Hartford Seminary

Birgivi'nin Vasiyya'sının 1703 Fransızca Çevirisi: Sunum ve Değerlendirme

Özet

1703 yılında, Galland, Paris'te 'Les mille et une nuits'i yayınlamaya başlamadan bir yıl önce, Birgivi'nin Waşiyya'sının Fransızca çevirisi, 'Profession de Foi de Mahomet Fils de Pir Ali' başlığıyla Brüksel'de yayınlandı. Galland'ın günlükleri, 1673 yılında Waşiyya'yı bildiğini ve 1711'de tercüme etmeye başladığını göstermektedir. 1703 çevirisi anonimdir ve yazarı hakkında mevcut olan tek bilgi, İslama karşı azılı bir nefret taşıyan ateşli bir Katolik Hıristiyan olduğu yönündedir. . Onun çalışmaları yine de çok geçmeden Roma Kilisesinin Librorum Prohibitorum indeksinde yer aldı! Bu çevirinin Avrupa aydınlanma çağına etkisi Galland'ın Nuits'inden çok daha az yaygın olmuştur. Ancak, Birgivi'nin Waşiyyat'ının başka bir Fransızca versiyonu, 1822'de Garcin de Tassy'nin "Exposition de la foi musulmane" dan önce ortaya çıkmamıştır. 1703 yılındaki "Profession de Foi de Mahomet Fils de Pir Ali" hakkında modern ve çağdaş bir akademik çalışma yoktur. Bu makale, kültürel bağlamının, ideolojik gündeminin ve çeviri olarak değerinin bir araştırmasıdır. 'Risāleh-ye Birgivi' ve 19. yüzyılın erken dönemlerine ait bir dizi metnin karşılaştırılması, üç elyazmasıyla 1703 çevirisinin bazı özelliklerini ve problemlerini ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca, Waşiyya'nın Osmanlı metninin eleştirel bir baskısına olan ihtiyacın da altını çizmektedir.

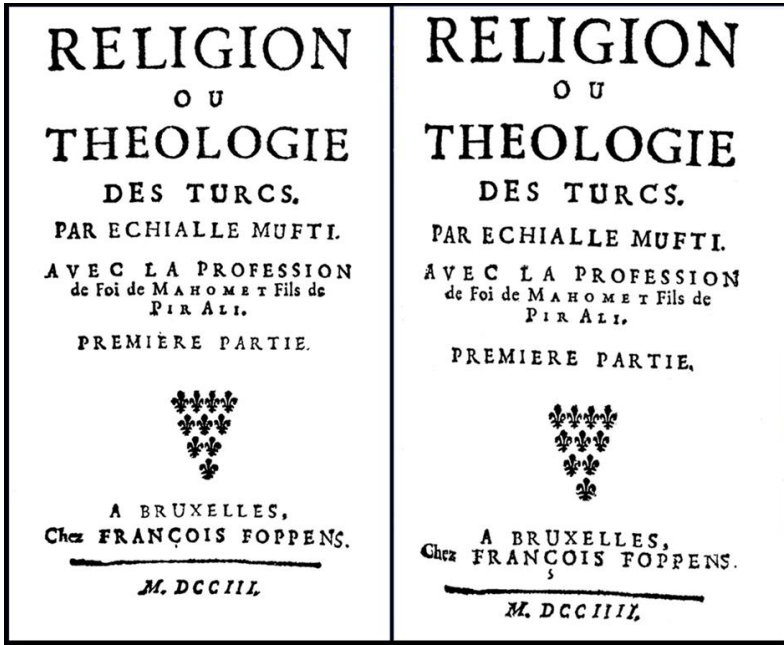
Anahtar Kelimeler: Fransızca Çeviri - Birgivi – Vasiyya - Ottoman

In 1703, a French translation of Birgivi's *Waṣiyya* was published in Brussels under the title *Profession de Foi de Mahomet Fils de Pir Ali*, as the third part of a volume whose two first parts offer a translation of the *Religion ou theologie des Turcs par Echialle Mufti*, aka Aḥmad b. Mūsā al-Khayālī (d. 875/1470?), a scholar of the period of Mehmed Fâtih, author of commentaries on a number of works by earlier ulemas.¹ One year later, 1704, the same year in which Antoine Galland started publishing his *Les mille et une nuits* in Paris, the book was published once again in Brussels. At some point Galland himself had been interested in Birgivi's *Waṣiyya*. While in Constantinople, on Tuesday 18 April 1673, he had written in his diary: "Je vis, le mesme jour, un livre turc in-12 qui traittoit de la religion et de la croyance des Turcs intitulé *Waṣiyyat Mehmed bin Pîr 'Alî*, c'est à dire Testament de Méhémet, fils de Pir Ali."² Later on, back in France, he would even start translating the *Waṣiyya* from Turkish. One indeed reads in his diary, on 8 August 1711: "Je commençai par quelques pages à faire ma version françoise de la langue turque du *Testament* de Mohamet fils de Pir Ali."³ Did Galland have at his disposal a manuscript of the *Waṣiyya* which he had brought back from Turkey and did he finish his translation? Or did he realize that one had already been published in 1703, and reedited in 1704? Whatever the answer to these questions might be, it is worth noticing that two pivotal, very influential, books from Muslim societies were published almost simultaneously in Paris and Brussels, at the beginning of the 18th century, under Ahmed III & Louis XIV: *The Arabian Nights* by Galland and the *Religion ou théologie des Turcs* with the *Profession de Foi de Mahomet Fils de Pir Ali*.

¹ This 1703 edition is not mentioned by E. YÜKSEL, *DİA*, art. *Birgivi*, nor by H. MARTİ, *Birgivi*, p. 73, nor by A. E. YÜCEL, *Vasiyetnamesi*, p. 10, nor by A. T. ARSLAN, *İmam*, p. 82, or *Vasiyetnâme*, p. 557. The date that M. C. ZILFİ, *Politics*, p. 176, n. 57, gives for the first Brussels edition (1707) and her reference to "Galland, *Journal* 1:58" about it are both erroneous. Idem for the date "1707" given in her *Kadizadelis*, p. 261, n. 44.

² A. GALLAND, *Journal II*, p. 58.

³ A. GALLAND, *Journal II*, p. 58. See also S. LARZUL, *Traductions*, p. 156.



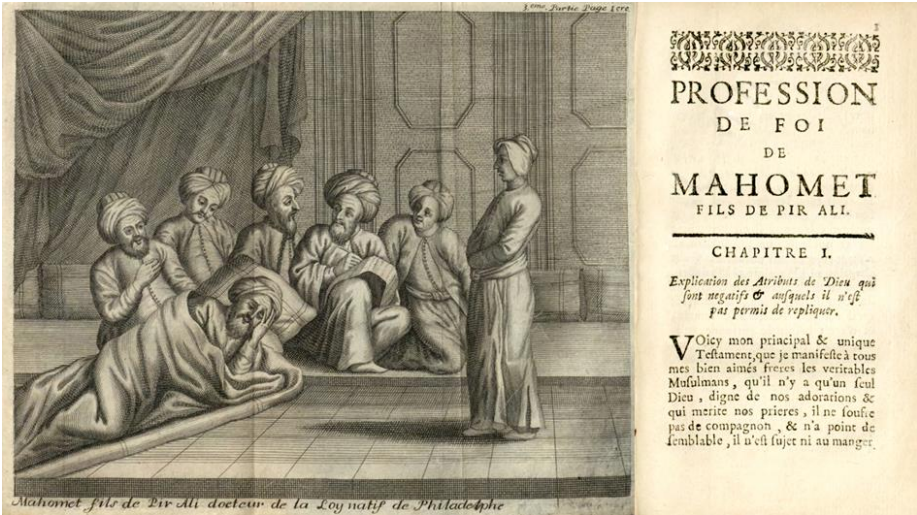
The 1703 and 1704 editions of the French translation of Echiälle Mufti and Birgivi

François Foppens, the publisher of the 1703 and 1704 editions of these works, belonged to a family of important printers / book sellers established in Brussels, which was then under Spanish rule. The catalogue of his publishing house is quite diverse and includes titles like an anonymous *Bouclier d'estat et de justice contre le dessein manifestement decouvert de la Monarchie Universelle* (1668), *Reflexions sur la miséricorde de Dieu* par Sœur Louise de la Miséricorde, Religieuse Carmelite, nommée dans le monde Duchesse de la Valière (1712), *Histoire générale des Pais-Bas Contenant la description des XVII provinces* (1720) et *Historia episcopatus silvæducensis, continens episcoporum et vicariorum generalium seriem, et capitulorum, abbatiarum, et monasteriorum foundationes* (1721). Foppens' *Religion... & Profession...* is a small size volume (in-12) of more than 450 pages, adorned with two engravings. The first one, facing the title page of the first part of the book, shows “Echkiälle Grand Muphti natif de la Meque” as a turbaned ulema sitting alone on a low divan in front of a little desk and busy writing. The second engraving faces the title page of the third part of the book,

unfolds, and shows “Mahomet fils de Pir Ali docteur de la Loy natif de Philadelphie” as a turbaned ulema sitting on a low divan, busy writing and discussing with one of the six other turbaned individuals, young and old, surrounding him and of whom one is standing while another is laying under a blanket and seems to be asleep. Echialle Mufti’s *Religion ou theologie des Turcs* occupies the two first parts of the volume and is more than 300 pages, with some annotations. It starts with a dedicatory “Epitre” by the translator and an “Avis au lecteur” in which Echialle Mufti is introduced as an Arab, born in Mecca and greatly venerated by Turks. A “Table des chapitres” follows, which gives the titles of the chapters of the three parts of the volume. The 49 chapters of the two first parts are successively devoted to the creation (ch. 1-5), death (ch. 6-10), and the hereafter (ch. 11-49). As for the third part of the volume, i.e. the *Waṣīyya*, Birgivi presents it in a “Prologue” as “mon testament, qui est le précis de ma foy.” Its translation is 168 pages long, some of them with annotations, and it is divided into 97 chapters. Chapters I-XXIX contain Birgivi’s creed. Chapters XXX-LXXVII cover the practical aspects of the religion. Chapters LXXVIII- LXXXIV are, strictly speaking, his will, and he organizes therein his own funerals. Chapters LXXXV-XCVI, which deal with prayer, correspond to the *Dhayl* of the *Waṣīyya* in its 1220[/1805] Üsküdar printed edition, minus its last part concerning *aḥwāl-i ḥayḍ ve nifās*.⁴ Chapter XCVII is Birgivi’s conclusion to his *Waṣīyya*.⁵

⁴ *Risāleh-ye Birgivî* (Üsküdar: Dār al-Ṭibā‘at al-Jadīda, Jumādā II 1220 [/ September 1805], p. 95-99.

⁵ *Risāleh-ye Birgivî* (Üsküdar: Dār al-Ṭibā‘at al-Jadīda, Jumādā II 1220 [/ September 1805], p. 78.



Engraving of the 1703 edition showing Birgivi teaching

A particularly intriguing aspect of the translations published by François Foppens in 1703 and 1704 is that they are anonymous. Of the identity of their author nothing is known apart from the fact that he is a Christian Catholic: he dedicates his translations to “Messieurs les Docteurs de la Sacré Faculté de Theologie de Paris” and the way he writes in the “Epître” in which he introduces his work leaves no doubt about the nature of his religious convictions. With the creation of the *École des jeunes de langues* by Colbert in Paris in 1669, the learning of oriental languages like Arabic or Turkish improved greatly in the French speaking world. The anonymous translator of Birgivi’s *Waṣīyya* could thus have been one of the several French or Low Countries early Orientalists active around 1700, i.e. a peer of Barthélemy d’Herbelot (d. 1695), François Pétis de La Croix (d. 1713), Antoine Galland (d. 1715), or any one of them. As said above, Birgivi was then famous enough in Europe to attract the attention of Galland. D’Herbelot also knew of him, although under the name of Barcali, and mentioned him and three of his works (but not the *Waṣīyya*) in his *Bibliothèque orientale* in 1697.⁶ This being so, until

⁶ « BARCALI, Surnom de Mohammed Ben Pir Ali qui mourut l’an de l’Hegire 960. Il est auteur d’un Commentaire sur les Arbain. On le surnomme aussi Al Rumi. Il y a un autre Auteur du même nom qui mourut l’an de l’Hegire 981, ou 982. duquel nous avons plusieurs ouvrages, & entr’autres Tharikat Mohammediat, c’est-à-dire, une

new evidence is discovered, the identity of our translator will remain a mystery.

As for this anonymous translator's ideological perspective and purpose in translating Echialle Mufti and Birgivi, they are quite clear. In his dedicatory "Epitre," he has only one short positive comment to make about the texts he translates: "Je puis dire cependant, Messieurs, qu'après une serieuse reflexion, j'ai découvert dans cette Theologie Ottomane d'assez beaux sentimens de la grandeur & de la puissance de Dieu..." This comment is however directly followed by a negative one: "... qu'il seroit à souhaiter de voir traiter cette matiere avec des termes moins bas & des expressions plus dignes d'un sujet si élevé ; mais tout le reste n'étant que fiction, ou pour ainsi dire jeux d'enfans, ne peut donner une veritable satisfaction à des genies sublimes, des Esprits delicats, & des jugemens aussi solides que les vôtres."⁷ Contempt for Islam and Christian apologetics are in fact the main features of this "Epitre" and of the "Avis au lecteur" following it. Echialle Mufti and Birgivi are praised as "deux plus fameux & accreditez Docteurs," but it is "de la loi du faux-Propethe Mahomet".⁸ "Parmi les Turcs la delicatesses du stile, la politesses du langage, l'elevation de l'esprit, & même la subtilité de la doctrine sont presque inconnuës [...] tous leurs principes sont établis sur des imaginations outrées qu'ils soutiennent avec le sabre, & sur lesquelles il ne leur est pas permis de disputer, qui par consequent ne sçauroient faire impression que sur des Esclaves, ou sur des esprits qui font gloire de vivre dans la dependance de leurs sens."⁹ "On aura enfin de la peine à croire qu'un país comme le Levant autrefois si fertile en beaux esprits, & en grands hommes, n'en produise plus que d'un caractere à donner dans des erreurs si grossieres & si absurdes."¹⁰ "Ce que je trouve encore de plus extraordinaire est que tous leurs ouvrages étant remplis

Methode & une Instruction spirituelle suivant les principes du Musulmanisme, 2. *Encadh al Halekin*, Délivrance de ceux qui périssent, où il parle contre ceux qui different leur pénitence jusqu'à la mort. 3. *Icadh al naimin*, Le Réveil de ceux qui s'endorment. Ce sont tous livres de devotion » (Barthélemy D'HERBELOT, *Bibliothèque*, p. 185).

⁷ ANONYMOUS, *Profession 1703*, part i, p. 4-5.

⁸ ANONYMOUS, *Profession 1703*, part i, p. 3-4.

⁹ ANONYMOUS, *Profession 1703*, part i, p. 4.

¹⁰ ANONYMOUS, *Profession 1703*, part i, p. 9.

de fables, où l'on ne trouve très-souvent aucun discours suivi & lié, que cependant les plus spirituels d'eux donnent ainsi aveuglement dans leurs reveries.”¹¹ “Que les fatigues, & les travaux de ces faux Docteurs sont infortunés, puisque tous les efforts de leurs Esprits ne leur procurent qu'une fécondité malheureuse d'absurdité, & de superstitions qui flattant la corruption des mœurs, par les appas qu'elles présentent à leurs sens, & par une discipline érronée, étouffent toutes les lumieres de leur entendement.”¹² At the dawn of the Age of Enlightenment, this last judgement constitutes a particularly strong condemnation of Islam. Christian theology, for our translator, is the exact opposite of Islamic obscurantism and, by translating the writings of Echiâlle Mufti and Birgivi, he declares having no other purpose than exalting its superiority : “Je n'ai d'autre dessein [...] que de porter les Esprits curieux à faire un juste discernement entre le vrai & le faux en leur decouvrant les faibles artifices de l'erreur, & la grossiereté des mensonges des Ennemis capitaux du nom Chrétien, & que sous le nom de *Theologie des Turcs* qu'elle porte, elle vienne rendre hommage à la Theologie Chrétienne, afin que l'illusion, & l'imposture servent au triomphe de la vérité.”¹³

Another thing we ignore about the 1703 French version of Echiâlle Mufti and Birgivi's treatises is the nature of the textual source used by the translator. It was obviously one, or more than one, manuscript but how and where did the translator acquire it, or them, or have access to it, or them? Also, did the copy of the *Waşîyya* which he translated contain a Turkish or an Arabic version of Birgivi's text? Furthermore, was this version accompanied, or not, by some commentary? Like that of the identity of the translator, these questions cannot presently be answered.

The 1703 anonymous translation of Birgivi's *Waşîyya* remained the only one available in French until the young orientalist Joseph Héliodore Garcin de Tassy (1794-1878) published a new version of it in 1822 under the title *Exposition de la foi musulmane, traduite du*

¹¹ ANONYMOUS, *Profession 1703*, part i, p. 11.

¹² ANONYMOUS, *Profession 1703*, part i, p. 6.

¹³ ANONYMOUS, *Profession 1703*, part i, p. 5.

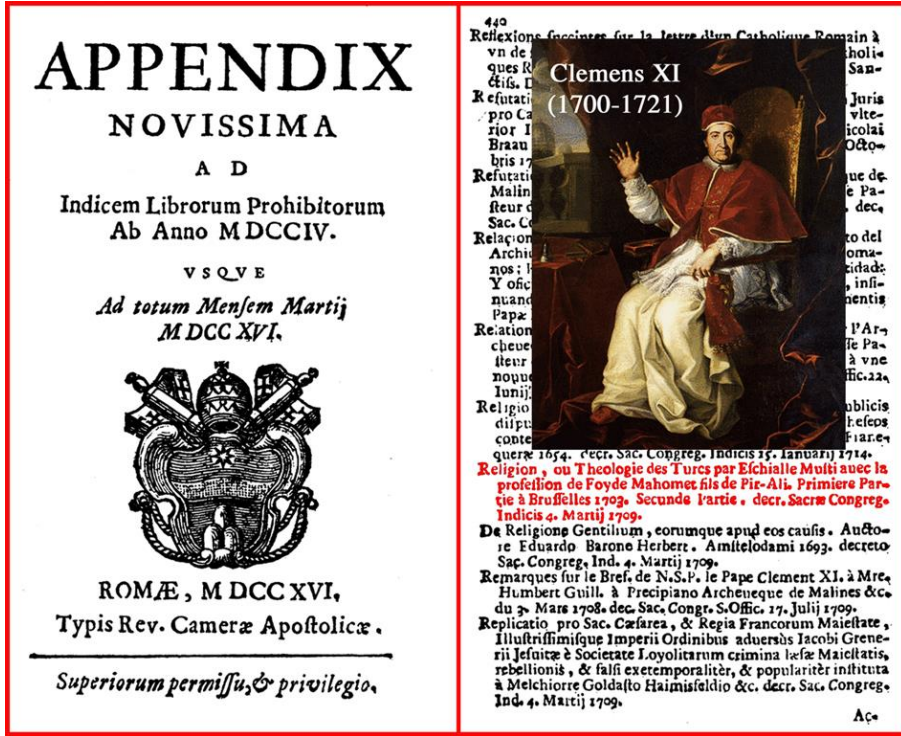
*turc de Mohammed ben Pir-Ali Elberkevii, avec des notes.*¹⁴ How influential this translation was during the 18th century would be worth studying thoroughly¹⁵. At first glance it does not seem to have had a great impact. For example, it was not immediately reviewed in the two most important Parisian journals of the time, the *Journal des Sçavans* read in the Academies and by the official intelligentsia, and the *Journal de Trévoux* close to the Jesuits and published for Catholic readers. Catholics were in fact forbidden to read it as early as 1709, following a decision made under Pope Clemens XI (1700-1721) and published in 1716 in the *Index Librorum Prohibitorum* of the Roman Church.¹⁶ Moreover, when, in June 1737, it was finally discussed in

¹⁴ See J. H. GARCIN DE TASSY, *Exposition 1822 and Exposition 1874*. Garcin de Tassy's new translation is part of a x & 166 pages long volume also containing other translations: *Pend-Nameh*, a moral poem by Saadi, p. 103-124; the famous *al-Burda*, translated by his master Silvestre de Sacy, p. 125-148 ; two tales from the *Anvari Soheili* by Hossein Vaez Kashefi, p. 149-163. The translation of the *Wasiyya* (p. 1-56) is a new version including the *Dhayl* in 7 chapters, chapter VII being divided into 8 sections. A number of passages are omitted. Abundant endnotes follow the translation (p. 57-101). The book is published by Dufour & d'Ocagne, booksellers in Paris and Amsterdam, and dedicated to an important French politician under Louis XVIII, Count Joseph Marie Portalis (1778-1858). Garcin de Tassy explains having used a printed edition of the *Wasiyya* and benefitted from its commentary by Qadizade also printed in Üsküdar (p. vi-vii). He claims that he only became aware of the 1704 translation after his own had been printed (p. x). In the foreword to his translation, he presents himself simultaneously as opposed to Voltaire and others' mistakes about and contempt for Islam and Muslims, and as a Christian humanist scholar finding aspects both positive and negative in Islam (p. v). Though his approach is far less religiously biased than that of the 1703 anonymous translator, he still shares some anti-Islamic prejudices: "Je prétends encore moins faire la plus légère comparaison entre le christianisme et l'islamisme, entre l'Évangile et le Coran. Comment en effet, tout autre argument à part, pouvoir comparer le christianisme propagé par la seule voix de la conviction, à l'islamisme prêché les armes à la main ?" (p. v).

¹⁵ Similarly for the impact of the 1703 translation of Echialle Mufti's *Religion ou theologie des Turcs*. C. LANGLE (*Conduire*, p. 3 ; *Questions*, p. 14) and J.-Fr. PERRIN (*Conte*, p. 209, 216-217) highlight its influence on Thomas-Simon GUEULLETTE (1683-1766), *Les Sultanes de Guzarate, contes mogols* (1732). Jean-Antoine GUER (1713-1764) refers to Echialle Mufti in his *Mœurs et usages des Turcs...*, t. I, p. 317-330.

¹⁶ See ANONYMOUS, *Appendix*, p. 440: "Religion, ou Theologie des Turcs par Eschialle Mufti avec la profession de Foy de Mahomet fils de Pir-Ali. Premiere partie à Bruxelles 1703. Secunde Partie. decr. Sacre Congreg. Indicis 4. Martij 1709."

the *Mercure de France dédié au Roy*, the review was far from laudatory.¹⁷



The prohibition of the 1703 French translation of Birgivi's Waṣiyya in the Roman Catholic Appendix

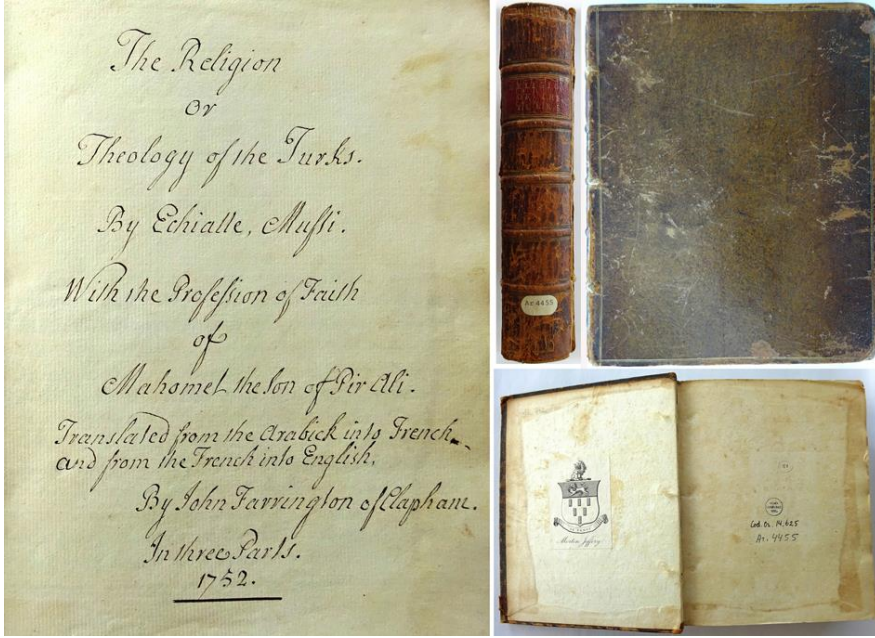
One can think of at least two reasons explaining the apparent lack of success of the 1703 French translation of Birgivi's *Waṣiyya*. Firstly, this translation was anonymous and published as the third part of a volume, not in Paris but in Brussels. Secondly, and most importantly,

¹⁷ See G. ANNEAU, *Mercure*, p. 440: "Cette troisième Partie mérite d'être luë par les Personnes qui veulent connoître la Religion Mahometane ; le Texte en est correct, mais on se croit obligé d'avertir que les Notes n'en sont pas exactes ; le Traducteur paroît avoir travaillé sur un sujet dans lequel il n'étoit pas si bien versé que dans la connoissance de la Langue." Obviously, the book nevertheless sold. Its title is for example mentioned in the 1740 *Catalogue des livres de la bibliotheque de feu Monseigneur le Marechal Duc d'Estrées*: "Religion ou Theologie des Turcs, par Echialle Mufti, Rouen, 1704. 2. vol. in 12." See ANONYMOUS, *Catalogue*, vol. I, p. 165, no 2904.

when this translation appeared, the market for books about Islam was somehow flooded. Adrian Reland (1676-1718), himself author of a book on Islam first published in Latin in 1705, then in English in 1715 and in French in 1721,¹⁸ explains it well when he writes: “Je prévois néanmoins que vous m’allez faire bien des Objections. Vous me direz, entr’autres, qu’il étoit superflu de faire un Livre Nouveau sur la Religion de ces gens-là, si tant est qu’elle en valut la peine ; qu’elle vous étoit suffisamment connuë par le rapport d’une infinité de Témoins dignes de foi, quand elle ne le seroit pas par les Réfutations solides qu’on en a données de siècle en siècle jusqu’à présent ; que M. Chardin nous en a instruits fort au long dans son *Voyage en Perse* ; que M. Prideaux, avant lui, n’avoit rien oublié d’essentiel dans la *Vie de Mahomed* ; & qu’enfin tout nouvellement, & en 5 ou 6 pages, M. de Tournefort nous en avoit dit tout autant qu’il étoit besoin que nous en sussions : faloit il encore, dites-vous, nous accabler de nouvelles pièces sur un sujet si rebattu ? »¹⁹ Be it through the travelogues of Jean de Thévenot (1633-1667), Joseph Pitton de Tournefort (1656-1708), Jean Chardin (1643-1713) and their like, the *Refutatio Alcorani* by Ludovicus Marracci (1612-1700) and the studies of the life and religion of the Prophet by Humprey Prideaux (1648-1724) and other scholars, the tales of Galland’s *Les mille et une nuits*, the press reports on Ottoman and Persian ambassadorial visits to the French court, it is true that the information about Muslims and their religion available to intellectuals and, even, the general public, in France at the beginning of the 18th century was particularly abundant, with no need for another book of the kind of the 1703 anonymous translation of Birgivi’s *Waṣiyya*.

¹⁸ See A. RELAND, *Religione, Treatises, Religion*.

¹⁹ See A. RELAND, *Religion*, p. xxxviii.

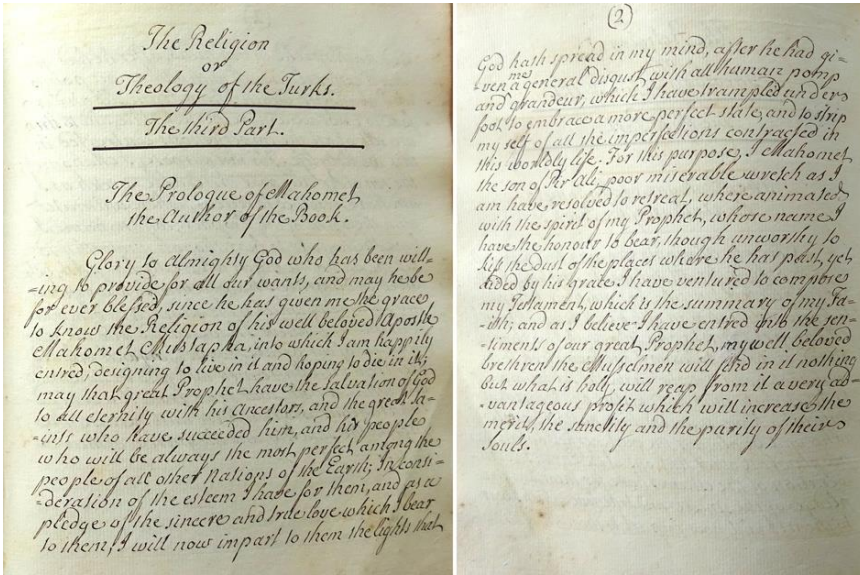


The manuscript of John Farrington's English translation of Echialle Mufti and Birgivi (1752)

It is nearly half a century after its first publication, and in England, that the 1703 *Religion ou theologie des Turcs par Echialle Mufti, avec la Profession de Foi de Mahomet Fils de Pir Ali*, finally received proper attention. In 1752, the book was indeed translated from French into English by one John Farrington of Clapham, apparently a Catholic like the 1703 anonymous translator, but of whom nothing else is known. This English translation did however contribute nothing to the public fame of Echialle Mufti and Birgivi as it was never published in a printed form. It only exists as a manuscript which is now preserved in the library of the university of Leiden, in the Netherlands.²⁰ In his address “To the reader,” John Farrington

²⁰ The manuscript of John Farrington was first mentioned in an auction catalogue of *Important Islamic and Indian Manuscripts and Miniatures* by Christie's, London, 11 October 1979, then by Jan Just Witkam in his *Inventory of the Oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden*, vol. 15, 2007 ; see CHRISTIE'S, *Auction*, p. 29, no 81 ; J. J. WITKAM, *Inventory*, p. 279, Or. 14.625. It is a small 4to paper volume bound in speckled calf. Divided into three parts, it successively comprises 6 blank pages, 6 unnumbered pages for the title and the foreword, Part i (204 p.), 2 title

borrowed several ideas of the dedicatory “Epitre” of the 1703 translator to denounce what he calls “the extravagance” of Islam.²¹ To conclude this address, he once again follows his French predecessor, this time the last lines of his “Avis au lecteur”, and invites his reader to “give God a thousand blessings, for having permitted you to be born in the Catholick, Apostolick and Roman Religion, the truth whereof sufficiently shews it self by its holiness, its purity and all the maxims it prescribes to us as well in general, as in particular.”²² As for his English version of the 1703 French translation itself, it can be regarded as generally close and faithful.



Birgivi's prologue in John Farrington's handwritten English translation

Assessing the faithfulness of the 1703 translation of the *Wasiyya* by comparing it systematically, word by word, to Birgivi's original

unnumbered pages, Part ii (99 p. & a blank page), 2 title unnumbered pages, Part iii (146 p.), a list of contents (10 unnumbered pages), 4 blank pages. It is written in a clear, regular English Round calligraphy individualizing each letter.

²¹ J. FARRINGTON, *Religion*, part i, p. 12.

²² J. FARRINGTON, *Religion*, part i, p. 12.

text would be far beyond the scope of this paper. More importantly, it would also be an impossible task. Just as we ignore which manuscript the 1703 translator based his French version on, we do not know which of the numerous Ottoman manuscripts of the *Waṣīyya* still extant today in libraries should be considered as Birgivi's original text. And in fact, would it really make sense to speak in this regard of an "original" copy? In this and other regards, one needs to be pragmatic. Three decisions will thus determine the nature of our assessment: (a) the Ottoman version to which the 1703 translation will be repeatedly compared will be the printed text of the *Waṣīyya* published in Üsküdar in 1220[/1805] which its editor, 'Abd al-Raḥmān al-Mudarris, presents as based on a collation of manuscripts and corrected; manuscripts and commentaries on the *Waṣīyya* will also be used about some passages;²³ (b) this comparison will be based on a limited number of soundings; (c) catching two birds with one stone, we will consider both the 1703 French text and its 1752 English translation by John Farrington.

The 1703 anonymous translator and, after him, John Farrington, often offer very loose renderings of Birgivi's text. For example, "*A'ūdhu bi-Llāh al-samī' al-'alīm min al-shayṭān al-rajīm*" becomes "Mon Dieu toi qui sais & entens tout, deviens mon refuge, & chasses de ma présence les Demons" and "My God, thou who knowest and hearest all things, become my refuge, and chase away the Devils from my presence."²⁴ Also, "*Lā ilāha... kulli shay' qadīr*" becomes "Mon Dieu tu es unique & n'as point de semblable, tous les biens t'appartiennent. Gloire à toi, qui es l'arbitre de la vie, mort et résurrection qui seul es immortel, & maître de tout le monde & à qui rien n'est impossible" and "My God thou art single and hast no equal, all riches belong to thee, Glory be to thee who art the arbiter of life and death and resurrection, who alone art immortal and master of the whole world and to whom nothing is impossible."²⁵

²³ See M. BİRGİVİ, *Risāleh 1220*, p. 99.

²⁴ M. BİRGİVİ, *Risāleh 1220*, p. 64; ANONYMOUS, *Profession 1703*, part iii, p. 123; J. FARRINGTON, *Religion*, part iii, p. 107.

²⁵ M. BİRGİVİ, *Risāleh 1220*, p. 64; ANONYMOUS, *Profession 1703*, part iii, p. 123; J. FARRINGTON, *Religion*, part iii, p. 107.

The French version and, after it, the English one are affected by a number of other problems:

1. There are several textual lacunae. For example, at the end of Birgivi's introduction, "*Katabtu-hā bi-l-turkiyya li-ya'umma naf'u-hā*" is absent from the 1703 and 1752 translations.²⁶ Likewise for "*Zamānımız pādīshāhınah 'ādil dēse kāfir ōlūr demişler*"²⁷ and "*būlūlmāzsaḥ dūṣanbeh ve pencşanbehyī tūtahlar*."²⁸

2. A number of textual additions of explanatory nature can also be found in the 1703 and 1752 translations. Here are five examples. "*Tabāraka*"²⁹ *sūreh*sin" becomes "ce chapitre de l'ALCORAN qui traite des Revenus, possessions de la terre" and "that chapter of the Alcoran which treats of the revenues and possessions of the earth."³⁰ "*Sūrehyi ḥashrīn*"³¹ becomes "un chapitre de l'ALCORAN qui traite du jugement dernier" and "the chapter of the Alcoran which treats of the last-Judgement."³² "*Sūrehyi ikhlāṣ*"³³ becomes "ce chapitre de l'ALCORAN qui traite (de l'unité Dieu)" and "that chapter of the Alcoran which treats of the unity of God."³⁴ Very interestingly, "*samā' maclisineh*"

²⁶ M. BİRGİVİ, *Risāleh 1220*, p. 2; ANONYMOUS, *Profession 1703*, part iii, prologue, p. [3]; J. FARRINGTON, *Religion*, part iii, p. 2.

²⁷ M. BİRGİVİ, *Risāleh 1220*, p. 58; ANONYMOUS, *Profession 1703*, part iii, p. 110; J. FARRINGTON, *Religion*, part iii, p. 96.

²⁸ M. BİRGİVİ, *Risāleh 1220*, p. 64; ANONYMOUS, *Profession 1703*, part iii, p. 122-123; J. FARRINGTON, *Religion*, part iii, p. 106-107.

²⁹ Qur'ān, *al-Furqān* - xxv, 1.

³⁰ M. BİRGİVİ, *Risāleh 1220*, p. 64; ANONYMOUS, *Profession 1703*, part iii, p. 123; J. FARRINGTON, *Religion*, part iii, p. 107. In another passage, "*Tabāraka*" is translated "des possessions" and "of the Possessions" (M. BİRGİVİ, *Risāleh 1220*, p. 74; ANONYMOUS, *Profession 1703*, part iii, p. 138; J. FARRINGTON, *Religion*, part iii, p. 120).

³¹ Qur'ān, *al-Ḥashr* - lix.

³² M. BİRGİVİ, *Risāleh 1220*, p. 64; ANONYMOUS, *Profession 1703*, part iii, p. 123; J. FARRINGTON, *Religion*, part iii, p. 107.

³³ Qur'ān, *al-Ikhlāṣ* - cxii.

³⁴ M. BİRGİVİ, *Risāleh 1220*, p. 66; ANONYMOUS, *Profession 1703*, part iii, p. 127-128; J. FARRINGTON, *Religion*, part iii, p. 111. In another passage, "*Sūrehyi ikhlāṣ*" is translated "chapitre de l'ALCORAN [...] qui traite (de la connoissance de Dieu)" and "Chapter of the Alcoran [...] which treats (of the Knowledge of God)" (M. BİRGİVİ, *Risāleh 1220*, p. 74; ANONYMOUS, *Profession 1703*, part iii, p. 138; J. FARRINGTON, *Religion*, part iii, p. 121).

is rendered as “les assemblées & ceremonies des Dervichs, lors qu'ils font leurs prières, en dansant & faisant toutes sortes de postures & grimaces à la fin de leurs danses” and as “the assemblies and ceremonies of the Dervishes when they make their prayers, dancing, and making all sorts of postures and grimaces at the end of their dances.”³⁵ Such an addition was justified to explain the nature of *samā'* to European readers with no knowledge of Sufism. Finally, in a passage concerning rebellion against the authorities, “*ne qadar zālīm deh ōlūrsah*” becomes “quelque cruauté qu'il exerce contre son peuple, ou quelque facheux impôt qu'il lui impose, quand même ses raisons ne seroient pas tout à-fait justes & legitimes” and “whatever cruelty he may exercise against his people, or whatever heavy imposts he may lay upon them, when even his reasons should not be altogether just and lawful.”³⁶

3. Some passages are simply translated erroneously. It is the case with this description of God, “*Ūnūtmaqdan ve ghaḥletden ve sahweden barīdir*,” which is wrongly rendered as “Il nous fait souvenir de tout ce que nous avons oublié” and “he puts us in mind of every thing we have forgot.”³⁷ Similarly for “*Bir Yaḥyā adlī kīmseh-yeh 'Yā Yaḥyā khudh al-kitāb' dīseh kāfir ōlūr dēmişler*”, which receives a most fanciful translation: “[Une personne] qui diroit que [le Coran] est un livre qui a été composé par un homme qui s'apelloit JEAN, elle est déclarée infidèle” and “[A person] who should say that it is a book composed by one John he is declared infidel.”³⁸ The French and the English translators had obviously no knowledge of the Qur'ānic verse *Maryam* - xix, 12. Even stranger is the way a sentence concerning the eulogies to use after pronouncing the name of God is translated, with the addition of a footnote invented by the 1703 translator: “*Allāh ta'ālā-nın ismi sharīfī dhikr ōlduqdah ta'zīm īdehler*

³⁵ M. BİRGİVİ, *Risāleh 1220*, p. 61; ANONYMOUS, *Profession 1703*, part iii, p. 115; J. FARRINGTON, *Religion*, part iii, p. 101.

³⁶ M. BİRGİVİ, *Risāleh 1220*, p. 30; ANONYMOUS, *Profession 1703*, part iii, p. 55; J. FARRINGTON, *Religion*, part iii, p. 50.

³⁷ M. BİRGİVİ, *Risāleh 1220*, p. 5; ANONYMOUS, *Profession 1703*, part iii, p. 5; J. FARRINGTON, *Religion*, part iii, p. 6.

³⁸ M. BİRGİVİ, *Risāleh 1220*, p. 60; ANONYMOUS, *Profession 1703*, part iii, p. 112; J. FARRINGTON, *Religion*, part iii, p. 88-89.

ta'ālā wa tabāraka, yā 'azza wa jalla, yā subhān Allāh, yā jalla jalāluhu diyemekle” thus becomes “Quand on écrira les atributs du grand Dieu qu'on n'ajoute jamais après chaque attribut,* ni point, ni virgule. * Les points & virgules après les atributs de Dieu, denotent selon les Turcs que ce nombre est fixé & qu'il referme en lui même que tant d'atributs, mais comme ils sont infinis, il faut toujours les écrire sans y ajouter ni points ni virgules.” and “And when we shall write the attributes of the great God, let us never add after each attribute* neither point nor comma. * Points and comma's after the attributes of God, denote, according to the Turks, that this number is fixed and that he contains in himself only so many attributes, but as they are infinite we must always write them without adding points or comma's to them.”³⁹

4. The unfaithfulness of the translations sometimes seems to result from a deliberate change of ideological nature rather than from a spontaneous mistake. It is the case when several explanatory words are added to identify the unbelievers and the believers in the rendering of “*Jumleh-yi kāfirler mu'min ōlsah*” by “Quand tous les Infidèles, c'est-à-dire Chrétiens, Juifs et Idolâtres, deviendroient des Turcs & véritables observateurs de la Loi de Mahomet” and by “If all the Infidels, that is to say, the Christians, Jews, and Idolaters should become Turks and true observers of the Law of Mahomet.”⁴⁰ It is also the case when “Christian” becomes “Jew”, and vice-versa, in the translation of “*Naşrānī ōlmaq khayrlıdır Yahūdī ōlmahdan dēse kāfir ōlūr*” as “Si quelqu'un disoit que les *juifs* sont meilleurs que les *Chrétiens*, il est infidèle.” and as “If any one said, that the *Jews* are better than the *Christians*, he is infidel.”⁴¹ And similarly when words are translated by terms whose meaning is the opposite of theirs. “*Bir kûçük günah*” is for example translated as “un *grand* péché” and as “a

³⁹ M. BİRGİVİ, *Risāleh 1220*, p. 61; ANONYMOUS, *Profession 1703*, part iii, p. 116; J. FARRINGTON, *Religion*, part iii, p. 102.

⁴⁰ M. BİRGİVİ, *Risāleh 1220*, p. 4; ANONYMOUS, *Profession 1703*, part iii, p. 3; J. FARRINGTON, *Religion*, part iii, p. 6.

⁴¹ M. BİRGİVİ, *Risāleh 1220*, p. 57; ANONYMOUS, *Profession 1703*, part iii, p. 109; J. FARRINGTON, *Religion*, part iii, p. 95.

great sin.”⁴² Elsewhere, “*Ammā şubhīnin ḥalāl ōlmahsını temennī eyleseh kāfir ōlmāz dēmişler*” becomes “Mais une personne qui souhaiterait que le vin fût *défendu* ne commettrait pas une infidélité” and “but a person who should wish that wine was *forbidden* would not commit an infidelity.”⁴³

5. Finally, the 1703 French translation and its 1752 English version include passages without equivalent in the *Waṣīyya* printed in Üsküdar in 1220[/1805]. A first passage concerns things which, according to Islam, should not be eaten. Whereas the 1220[/1805] Üsküdar text has “*At etin yemek*,” the French version gives “La viande de cheval, de chat, ou de rat, ou le rest de quelque poule, ou de quelque morceau de viande puante” and the English one “The flesh of a horse, a cat, or a rat, or the remains of any fowl or any bit of meat that stinks.”⁴⁴ This addition is particularly interesting because, while absent in the 1220[/1805] Üsküdar edition, it appears in some manuscripts of the *Waṣīyya*. In the manuscript Istanbul, Süleymaniye Servili 182 dating of 1095[/1683], one indeed reads in Ottoman Turkish “*At etin yemek ve fāreh ve kedīh ve yabāndah yörüreh tāvuq artūğın icmek ve yemek*”⁴⁵. In a manuscript in my possession giving an Arabic version of Birgivi’s *Waṣīyya*, the text is “*akl laḥm al-khayl wa l-akl wa l-shurb min faḍlat al-hirra wa l-dujāja wa l-fāra wa mā ashbaha dhālika*.”⁴⁶

Another, longer, addition of the 1703 and 1752 translations is even more puzzling: “Une personne qui dans une conversation diroit à l’autre, soit dans le feu de sa colere ou autrement, *je te jure par le grand Dieu que je t’arracherai l’ame*, c’est infidélité, parce que c’est là entreprendre sur les droits d’ISRAEL le grand ange, qui seul a un empire absolu sur les ames. Une personne qui diroit en raillant, je t’ai

⁴² M. BİRGİVİ, *Risāleh 1220*, p. 59; ANONYMOUS, *Profession 1703*, part iii, p. 111; J. FARRINGTON, *Religion*, part iii, p. 97.

⁴³ M. BİRGİVİ, *Risāleh 1220*, p. 60; ANONYMOUS, *Profession 1703*, part iii, p. 112; J. FARRINGTON, *Religion*, part iii, p. 98.

⁴⁴ M. BİRGİVİ, *Risāleh 1220*, p. 33; ANONYMOUS, *Profession 1703*, part iii, p. 63; J. FARRINGTON, *Religion*, part iii, p. 57.

⁴⁵ See MS Süleymaniye Servili 182, fol. 19a; see also the transliteration of this manuscript in M. DUMAN, *Vasiyyet-Name*, p. 107.

⁴⁶ See MS Michot 1800, fol. 33a.

recommandé à Dieu, ou qui diroit avec mépris *O Dieu, O Dieu*, ou qui dans sa colere & fureur diroit, *Dieu est, & soit beni*, toutes ces personnes sont infideles. Une personne, qui diroit encore, j'ai recommandé ce depot à Dieu, & à toi, atribueroit par cette maniere de parler un compagnon à Dieu, il faut se bien garder de toutes ces sortes d'énonciations : ou une personne qui diroit encore Dieu fait, & m'est temoin si j'ay fait telle chose dont on m'acuse, suposé qu'elle l'eût faite, elle est declarée infidele. Toutes les propositions cy-dessus mentionnées sont écrites dans les livres des Cadis, savans & Docteurs de la loi. Si quelqu'un dans une dispute particuliere diroit à un autre, c'est l'affaire & il est du droit du grand Dieu, de nous faire la correction & non pas à un Docteur de la loi, il est infidele." – "A person who in conversation should say to another, whether in the heat of anger or otherwise, I swear to thee by the great God that I will pluck thy soul out, it is infidelity, because it is usurping the right of Israel the great Angel who alone has the dominion over souls. A person who should say joking, I have recommended thee to God, or who should say with contempt, O God, O God, or who in his anger and rage should say, God is and be he be blessed, all those persons are infidels. A person who should say also, I have recommended this deposite to God and to thee, by that manner of speaking would attribute a companion to God; we must be aware of all these sorts of expressions; or a person also who should say, God knows or is my witness whether I have done such a thing of which I am accused, suppose he had done it, he is declared infidel. All the above mentioned propositions are wrote in the book of the Kadis, Learned and Doctors of the Law. If any one in a particular dispute said to another, it is the business and belongs to the great God to correct us and not to a Doctor of the Law, he is infidel."⁴⁷ In the 1220[/1805] Üsküdar edition, this passage should be found on page 60.⁴⁸ It is however not there and neither can it be found in the manuscript Istanbul, Süleymaniye Servili 182,⁴⁹ nor in the manuscripts Michot 1800⁵⁰ and 0802⁵¹ of the

⁴⁷ ANONYMOUS, *Profession 1703*, part iii, p. 112-114; J. FARRINGTON, *Religion*, part iii, p. 99-100.

⁴⁸ See M. BİRGİVİ, *Risāleh 1220*, p. 60, l. 8-9.

⁴⁹ See MS Süleymaniye Servili 182, fol. 34a, l. 2-3; see also M. DUMAN, *Vasiyyet-Name*, p. 118.

⁵⁰ See MS Michot 1800, fol. 49b.

Waṣīyya, nor in the 1246[/1830] edition of Aḥmad b. Muḥammad Qāḍī Zādeh's *Commentary* on the Waṣīyya,⁵² nor in the manuscripts Michot 0913⁵³ and 0914⁵⁴ of 'Alī Ṣadrī al-Qunawī's *Commentary* on the Waṣīyya. This being so, where did the 1703 anonymous translator get these last four examples of words of unbelief (*alfāz kufr*) from?



The 1220[/1805] Üsküdar edition of the Waṣīyya, Michot MS 0802, and 1246[/1830] edition of Qāḍī Zādeh's *Commentary*

To conclude, therefore, this paper had a double purpose: to present the 1703 French version of Birgivi's Waṣīyya and to weigh its value as a translation. The nature of the cultural and intellectual landscape in which the 1703 French translation appeared – the age of *Les 1001 nuits*, turqueries and abundant Islamic studies, early Enlightenment – as well as the way it was published in Brussels – in the third part of an anonymous volume – did not contribute to make it a best-seller. The only real impact it seems to have had was, across the Channel, on one John Farrington of Clapham who translated it into English in 1752 but this English version unfortunately remained unpublished. As for the

⁵¹ See MS Michot 0802, fol. 39b.

⁵² See A. b. M. QĀḌĪ ZĀDEH, *Jawhareh*, p. 211.

⁵³ See MS Michot 0913, fol. 78a.

⁵⁴ See MS Michot 0914, fol. 53b.

value of the 1703 French version as a translation (and also, consequently, of its faithful English avatar of 1752), the few soundings made above to compare it with the printed text of the *Waṣiyya* published in Üsküdar in 1220[/1805] sufficed to show a number of various, and serious, problems. Moreover, for two particular passages, the collation of this Üsküdar 1220[/1805] edition and some other Ottoman copies against the 1703 French translation revealed important textual discrepancies. It thereby became clear that it is not just the European 1703 and 1752 versions that cannot be trusted to represent faithfully Birgivi's ideas: the situation is in fact similar with the Üsküdar 1220[/1805] edition of the *Waṣiyya*, Ottoman manuscripts of Turkish or Arabic versions of it, manuscripts and Ottoman editions of commentaries on it, and also, consequently, the modern editions and studies based on these sources. In one word, Birgivi's *Waṣiyya* deserves a better fate and editing it critically remains a task to accomplish urgently. Let us hope that this conference is a first step in the right direction.

BİBLİOGRAPHY

Manuscripts & Ancient Editions

BİRGİVÎ, M., *Waşiyyat Nāmeḥ Birgilī Muḥammad Efendī*, MS Istanbul, Süleymaniye, Servili Bölümü 182, 57 fol. — Facsimile in M. DUMAN, *Vasiyyet-Name*, p. 233 sq.

—, *Risāleh-yi Birgivī Efendī*, MS Michot 0802, 95 fol., fol. 1 v. – 64 v.

—, *Kitāb Waşiyyat al-Birkilī*, MS Michot 1800, 72 fol. (in Arabic).

—, *Risāleh-yi Birgivī*, ed. ‘Abd al-Raḥmān AL-MUDARRİS (Üsküdar: Dār al-Ṭibā‘at al-Jadīda, Jumādā II 1220 [/ September 1805], 99 p. [*Risāleh 1220*]).

QĀDĪ ZĀDEH, Aḥmad b. Muḥammad, *Jawhareh-ye Bahiyyeh-ye Aḥmadiyyeh fī sharḥ al-Waşiyyat al-Muḥammadiyyeh* (Constantinople: Dār al-Ṭibā‘at al-‘Āmira, Jumādā II 1246 [/November 1830], 288 p. [*Jawhareh*]).

ŞADRĪ AL-QUNAWĪ (AL-), ‘Alī, *Hadhā kitāb sharḥ Birgivī Muḥammad Efendī*, MS Michot 0913, 130 fol.

—, *Hadhā kitāb sharḥ Birgilī Muḥammad Efendī risālesi*, MS Michot 0914, 94 fol.

French & English Translations

ANONYMOUS, *Profession de Foi de Mahomet Fils de Pir Ali*, in ANONYMOUS, *Religion ou theologie des Turcs par Echialle Mufti, avec la Profession de Foi de Mahomet Fils de Pir Ali*. Troisième partie (Brussels: François Foppens, 1703). [*Profession 1703*].

—, *Profession de Foi de Mahomet Fils de Pir Ali*, in ANONYMOUS, *Religion ou theologie des Turcs par Echialle Mufti*,

avec la Profession de Foi de Mahomet Fils de Pir Ali. Troisième partie (Brussels: François Foppens, 1704). [*Profession 1704*].

FARRINGTON OF CLAPHAM, John, *The Profession of Faith of Mahomed the Son of Pir Ali*, in *The Religion or Theology of the Turks. By Echialle Mufti. With the Profession of Faith of Mahomed the Son of Pir Ali*. Translated from the Arabick into French and from the French into English. In three parts. Third part (1752). MS Leiden University Or. 14.625. [*Religion*].

GARCIN DE TASSY, J. H., *Exposition de la foi musulmane, traduite du turc de Mohammed ben Pir-Ali Elberkevi, avec des notes...* (Paris: G. Dufour & Ed. d'Ocagne, 1822), p. 1-101. [*Exposition 1822*].

—, *Exposition de la foi musulmane. Catéchisme sunnite, traduit du turc de Mohammed ben-Pir-Ali Elberkewi*, in *L'Islamisme d'après le Coran. L'enseignement doctrinal et la pratique* (Paris: Maisonneuve et Cie, 3e édition, 1874), p. 125-203. [*Exposition 1874*].

Studies & Other Works

ANNEAU, G., Review of *Religion ou theologie des Turcs par Echialle Mufti...* (1704), in *Mercure de France dédié au Roy*. Premier volume (Paris: Guillaume Cavelier et alii, juin 1737), p. 1156-1157. [*Mercure*].

ANONYMOUS, *Appendix novissima ad Indicem Librorum Prohibitorum Ab Anno MDCCIV usque Ad totum Mensem Martij MDCCXVI* (Rome: Typis Rev. Camerae Apostolicæ, 1716). [*Appendix*].

ANONYMOUS, *Catalogue des livres de la bibliotheque de feu Monseigneur le Marechal Duc d'Estrées...* Tome premier (Paris: Jacques Guerin, 1740). [*Catalogue*].

ARSLAN, A. T., *İmam Birgivi. Hayatı - Eserleri ve Arapça Tedrîsâtındaki Yeri* (Istanbul: Seha Neşriyat ve Ticaret A.Ş., “Tarih ve Hatırat 14,” 1992). [*İmam*].

—, *Vasiyetnâme*, in *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), vol. xlii, p. 556-558. [*Vasiyetnâme*].

CHRISTIE'S, *Important Islamic and Indian Manuscripts and Miniatures*, 11 October 1979 Auction Catalogue (London: Christie's, 1979). [*Auction*].

D'HERBELOT, B., *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant generalement tout ce qui regarde la connoissance des peuples de l'Orient...* (Paris: Compagnie des Libraires, 1697). [*Bibliothèque*].

DUMAN, M., *Birgili Muhammed Efendi Vasiyyet-name. Dil İncelemesi, Metin, Sözlük, Ekler İndeksi ve Tıpkıbasım* (İstanbul: R Yayınları, 2000). [*Vasiyyet-Name*].

GALLAND, A., *Journal*, in Ch. SCHEFER, *Journal d'Antoine Galland pendant son séjour à Constantinople (1672-1673)*, publié et annoté, t. II (Paris: Ernest Leroux, 1881). – Anastatic reprint in A. GALLAND, *Voyage à Constantinople (1672-1673)*. Préface de Fr. BAUDEN. Edition originale présentée et annotée par Ch. SCHEFER (Paris: Maisonneuve et Larose, 2002), tome II. [*Journal II*].

GUER, J.-A., *Mœurs et usages des Turcs, leur religion, leur gouvernement civil, militaire et politique, avec un abrégé de l'histoire ottomane*, 2 vol. (Paris: Coustelier, 1746-1747). [*Mœurs*].

LANGLE, C. « Conduire son rêve ». La pédagogie du merveilleux dans Les Sultanes de Guzarate de Thomas-Simon Gueullette, in *Féeries. Études sur le conte merveilleux, XVIIe-XIXe siècle, 1. Le Recueil* (Grenoble: ELLUG, 2004), p. 1-14. [*Conduire*].

—, *Questions et hypothèses sur l'usage des sources dans Les Sultanes de Guzarate. Passion conteuse, métafiction et idéologie chez Gueullette*, in *Féeries. Études sur le conte merveilleux, XVIIe-XIXe siècle, 2. Le Conte oriental* (Grenoble: ELLUG, 2005), p. 1-24. [*Questions*].

LARZUL, S., *Les premières traductions françaises du Coran (XVII^e-XIX^e siècles)*, in *Archives de sciences sociales des religions*, 147 (2009), p. 147-165. [Traductions].

MARTI, H., *Birgivi Mehmed Efendi. Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, “İlmî Eserler Serisi 74,” 2011). [Birgivi].

PERRIN, J.-Fr., *Du conte oriental comme encyclopédie narrative. Dépôts de savoir et matière de fiction dans les contes de Gueullette, in Féeries. Études sur le conte merveilleux, XVIIe-XIXe siècle, 6. Le conte, les savoirs* (Grenoble: ELLUG, 2009), p. 189-221. [Conte].

RELAND, A., *De religione Mohammedica. Libri duo* (Utrecht: Ex libraria Gulielmi Broedelet, 1705). [Religione].

—, *Four Treatises Concerning the Doctrine, Discipline and Worship of the Mahometans* (London: B. Lintott & E. Sanger, 1712). [Treatises].

—, *La religion des Mahometans, Exposée par leurs propres Docteurs, avec des Eclaircissements sur les Opinions qu'on leur a faussement attribuées*. Tiré du Latin et augmenté d'une Confession de Foi Mahometane, qui n'avoit point encore paru (The Hague: Isaac Vaillant, 1721). [Religion].

WITKAM, J. J., *Inventory of the oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden, Volume 15: Manuscripts Or. 14.001 – Or. 15.000 Registered in Leiden University Library in the Period between August 1973 and June 1980* (Leiden, Ter Lugt Press, 2007). [Inventory].

YÜCEL, A. E., *Birgivi Vasiyetnamesi* (İstanbul: Bedir Yayınevi, “Pembe Kitaplar 15,” n.d.). [Vasiyetnamesi].

YÜKSEL, E., *Birgivi*, in *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), vol. vi, p. 191-194. [Birgivi].

ZİLFİ, M. C., *The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul*, in *Journal of Near Eastern Studies*, 45/4 (1986), p. 251-269. [*Kadizadelis*].

—, —, *The Politics of Piety: the Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, “Studies in Middle Eastern History, 8,” 1988). [*Politics*].

Birgivî Mehmed Efendi'ye İsnad Edilen “el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrît” Adlı Risalenin Aidiyeti Üzerine Bir İnceleme

Ahmet İNANIR*

Özet

XVI. asrın ortalarına doğru raks ve devrân zikri Osmanlı ulemâsı arasında ihtilaflı konulardan biridir. Zikrin teganni ve lahnla icra edilmesi bunların da tartışılmasına sebep olmuştur. “*Kavlü'l-vasît beyne'l ifrât ve't-tefrît*” birbirlerini tekfirle suçlayacak kadar ileri giden ihtilaflarda taraflar arasında orta yolu bulmak üzere kaleme alınmış bir risaledir. Bu risale yazma eser kütüphanelerinde “*Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-deverân ve'r-raks*” ve “*Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî*” adıyla da kayıtlı olup XVI. Yüzyıl Osmanlı dönemi “lahn ve tegannî” tartışmalarında önemli bir belge niteliğindedir. Bazı araştırmacılar bu risalenin Birgivî Mehmed Efendi'ye (ö.981/1573) bazıları da Çivizâde Mehmed Efendi (ö. 954/1547) ve Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574)'ye isnat ederler. Söz konusu risâlenin bir müellif problemi taşıdığını fark ederek biz de bir araştırmada bu risaleyi inceledik ve neticede diğer araştırmacıların hiç de zikretmediği bir başka müellife yani İbn Bahaeddin'e ait olduğunu tespit ettik. Daha sonra konuyla ilgili yapılan çalışmalar konunun yeniden incelenmesini gerekli kıldığını fark ettik. Konuyla ilgili ulaştığımız yeni bilgi ve belgeler ışığında “*Kavlü'l-vasît*”in aideti konusunu yeniden incelemeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Birgivî, Kavlü'l-vasît, İbn Bahâeddin, cehrî zikir, tegannî, lahn.

* Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi
inanirahmet@hotmail.com

**A review in the problem of belonging: Birgivî Mehmet Efendi's
“el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrît”**

Abstract

XVI. Towards the middle of the century, the raks and the revolution are one of the controversial issues among Ottoman scholars. The execution of dhikr activities with music has caused controversy. “Kavlü'l-vasît beyne'l ifrât ve't-tefrît” it is a treaty written down to find the middle way between the parties in disputes that go so far as to blame each other with unfaithfulness. These treaty libraries are also known as “Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-deverân ve'r-raks” and “Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî” and it was an important document in the 18th century Ottoman period. Some researchers refer this treaty to Birgivî Mehmed Efendi (ö.981 / 1573) and some researchers refer to Çivizâde Mehmed Efendi (d. 954/1547) and Ebussuûd Efendi (d. 982/1574). We noticed that the study in question carries the problem of the author and we decided to do a research. We've found that the treaty of Ibn Bhaeddin and other researchers never mentioned to this. We saw that it was necessary to reconsider the issue. In the light of the new information and documents on the subject, we tried to refer the treaty “Kavlü'l-vasît”.

Keywords: Birgivî, Kavlü'l-vasît, İbn Bahâeddin, vowel dhikr, tegannî, lahn.

Giriş

Osmanlı ulemâsı arasında özellikle XVI. yüzyılın ilk yarısından itibaren *tegannî*, *lahn*, *raks* ve *devrân* etrafında başlayan tartışmalar günümüze kadar gelen zengin bir literatür oluşturmuştur. Zira bazı sûfiler, zikir esnasında müritlerinin şevke gelmesine yardımcı olmak maksadıyla zikirlerinde musikiden istifade etme yolunu tercih etmişler, bir kısım fakihler de bu uygulamayı oyun ve eğlenceye dönüştüğü gerekçesiyle tenkit etmişlerdir. Asırlar boyu yapılan tartışma neticesinde ne sûfiler raks ve devrândan ne de bazı fakihler eleştirmekten vazgeçmişlerdir. Haliyle bu tartışma herhangi bir sonuca ulaşmadan devam edip gitmiştir.¹

Yazma eser kütüphaneleri tarandığında yüzyıllar boyunca konuyla ilgili birçok risalenin yazıldığı görülmektedir. Hatta sonraki dönemlerde yazılan risalelere de önceki dönemlerde yazılan risalelerin kaynaklık teşkil ettikleri söylenebilir. Günümüzde de bu risaleler üzerine yapılan incelemeler -her ne kadar öncekiler gibi yaşanan hayattan kaynaklanan uygulamalar üzerine yazılması şeklinde bir mahiyet taşımasa da- söz konusu literatürün anlaşılması ve günümüze aktarılması bakımından önem arz etmektedir. Bu konu çeşitli vesilelerle bazı araştırmalarımıza konu olmuştur.² Bu çalışmalardan özellikle “*Osmanlı’da Sema, Raks ve Devrân Tartışmaları Bağlamında Şeyhulislam Zenbilli Ali Cemali Efendi’ye İsnat Edilen ‘Risale fî Hakkı’ d-Devrân ve’r-Raks’ın Aidiyet Sorunu*” ve “*İbn Bahaeddin’in ‘Risale ala Risale Ali Çelebi fî d-Deveran ve’r-Raks’ Adlı Risalesinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirilmesi*” adlı makaleler aynı hususlarda araştırma yapan Gel’in dikkatini çekmiş ve “*XVI. Yüzyıl ‘Lahn ve Tegannî’ Tartışmalarına Dâir Bir Muammânın Çözümüne Doğru: ‘el-Kavlü’l-Vasît’in Müellifi İbn Bahâeddin mi?’*”

¹ Kâtip Çelebi, *Mizânü’l-hak fî ihtiyârî’l-ehakk*, Sadeleştiren: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, (İstanbul: Marifet Yayınları, 2001), 55.

² Ahmet İnanır, “Osmanlı’da Sema, Raks ve Devrân Tartışmaları Bağlamında Şeyhulislam Zenbilli Ali Cemali Efendi’ye İsnat Edilen ‘Risale fî Hakkı’ d-Devrân ve’r-Raks’ın Aidiyet Sorunu”, *Usul: İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 14, (2010), 155-178; a.m., İbn Bahaeddin’in ‘Risale ala Risale Ali Çelebi fî d-Deveran ve’r-Raks’ Adlı Risalesinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirilmesi”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I, Sayı: 2, (2013), 127-163; a.m., “XVI. Yüzyıl Osmanlı Fakih ve Sûfilerinin Semâ, Raks ve Devrân Tartışmalarında Lehte ve Aleyhte Kullandıkları Hukûki Deliller ve Değerlendirilmesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVII, Sayı: 2, (2013), 237-269.

çalışmasıyla konuyu tekrar incelemiştir.³ Bu durum tarafımızdan konunun yeniden incelenmesini gerektiren bir durum ortaya çıkarmaktadır. Biz de Birgivî Mehmed Efendi sempozyumu vesilesiyle Gel'in söz konusu görüşlerini irdelemek ve ulaştığımız yeni bilgi ve verilerden hareketle önceki çalışmaların bir devamı ve tamamlayıcısı olarak “*Kavlü'l-vasît beyne'lifrât ve't-tefrît*”, “*Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-deverân ve'r-raks*” ve “*Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî*” adlarıyla kayıtlı bu risalenin aidiyetiyle ilgili tespitlerimizi burada paylaşmayı amaçlıyoruz.

1. Osmanlı'da Raks ve Devrân Tartışmaları

Raks ve devrân Osmanlılar öncesinde de tartışma konusu olmuştur. Zira taraflar eserlerinde önceki âlimlerin fetva ve yorumlarına atıfta bulunmaktadır.⁴ Osmanlılarda ise bu konuda özellikle XVI. yüzyılın ilk yarısında eski dönemlere kıyasla şiddetli tartışmalar cereyan ettiği anlaşılmaktadır. Bunda Şîî yayımlıcağına set çekmek amacıyla Osmanlı devlet adamlarının Ehl-i Beyt sevgisini öne çıkaran Halvetiliği himaye etmelerinin mühim tesiri olduğu söylenebilir. Bu desteğe bağlı olarak Halvetilik başta payitaht merkezi olmak üzere Osmanlı hâkimiyeti altındaki coğrafyada hızlı bir şekilde yayıldığı anlaşılmaktadır. Devlet adamları, ulemâ ve âlim meşâyih arasındaki söz konusu tartışmalara, hem bu alanı sürekli kontrol altında tutma imkânı vermesi hem de fikhî meşruiyetin dışına çıkmasını önlemek adına asayişe zarar verecek boyuta ulaşmadığı takdirde pek karışmadığı görülmektedir.

Literatüre yansıdığı kadarıyla bu dönemde öne çıkan en önemli tartışmalardan biri “Molla Arab” lakabıyla meşhur Muhammed b. Ömer⁵ (ö. 938/1531)'in Halvetî şeyhlerinden Sünbül Sinan Efendi (ö. 936/1529)

³ Mehmet Gel, “XVI. Yüzyıl “Lahn ve Tegannî” Tartışmalarına Dâir Bir Muammânın Çözümüne Doğru: “el-Kavlü'l-Vasît”in Müellifi İbn Bahâeddin mi?”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 35 (2015/1), 1-23.

⁴ İbn Bahâeddin, “Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-deverân ve'r-raks”, Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Müstensih: Ahmed Karsî, İstinsah Yeri: Kızıldağ (Adana), Arşiv no: 60 Zile 114/3, vr. 188b-191a, Milli Kütüphâne.; Beşir Çelebi, Sema ve Deveran Risalesi, Esad Efendi, no: 1352, vr. 1b-111a, Süleymaniye Kütüphanesi.

⁵ Nev'izâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik* (nşr. Abdülkadir Özcan), (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 26, 38, 135, 359, 442; Ferhat Koca, “Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları”, *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, Sayı: 13, (2004), 32.

ile semâ, raks ve devrânın haramlığı hususunda yaptığı tartışmadır.⁶ Molla Arab Halvetîlerin yaptıkları bu tür zikirlerin haram olduğunu ifade eden bir bildiri kaleme almıştır.⁷ Bunun üzerine Cemâl Halife" lakabıyla bilinen Halvetiyye şeyhi Cemâleddin İshâk Karamanî (ö. 933/1526-27), “Risale fi devrânî's-sûfîyye ve raksihim” adıyla bu hususta aydınlatıcı bir reddiye yazmış,⁸ sûfiler müritlerine Molla Arab'ın sözlerine itibar edilmemesini tavsiye etmişlerdir.⁹ Bu konu o kadar kamuoyunu meşgul etmiş olacak ki tartışmanın tarafları risalelerle yetinmemiş doğrudan halkın huzurunda bu meseleleri tartışma yoluna gitmişlerdir. Nitekim o dönem İstanbul kadısı Balıkesirli Sarı Gürz (Gerz) (ö. 928/1522) ve Gürz Seyyidî (ö. 923/1517) ile Halvetî tarikatı şeyhi Sümbül Sinan Efendi (ö. 936/1529) Fatih Camii'nde cemaatin huzurunda açıkça bu konuyu tartışmıştır.¹⁰ Bunun üzerine Sarı Gürz, teganni ve lahn yaparak raks ve devrân ile zikreden sûfilerin cezalandırılması için bir dilekçeyle o dönemde Anadolu Kazaskeri İbn Kemal'e başvurmuştur. Sarı Gürz'ün dilekçesini Zenbilli Ali Efendi'ye değil de İbn Kemal'e yazması o dönemde Divan'da bu tür işlerin Anadolu Kazaskerinin alanına girmesiyle açıklanmaktadır.¹¹ Sümbül Sinan Efendi de İbn Kemal'in hatırını kıramayacağı Şeyh Mahmud Efendi'yi durumdan haberdar ederek dilekçesinin işleme konulmasını engellemiştir.¹² Daha sonra

⁶ Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 359; Koca, “Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları”, 32.

⁷ Mecdi Mehmed Efendi, *Hadâiku'ş-Şekâik*, Nşr. Abdülkadir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 373.

⁸ Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 26, 373; Koca, “Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları”, 32.

⁹ Bu vasiyet fetvalara da yansımıştır: “Mesele: Bir şeyh, maraz-ı mevtinde müridlerini cem edip vasiyet edip dese ki; “Zinhar! Ol Arap dedikleri kimsenin sözüne itikat edip devrân ile zikri haram diye terk etmeyiniz. Nihayet sizi bî-namazlar gibi... dese, bu itikat üzere şeyh fevt olsa, o şeyhin şer'an hâli nicedir, sözüne itikat edenin hali nicedir? El-cevap: Raksa helal diyenlerden ise sâir keferenin hâli nice ise onun dahi öyledir.” (İbn Kemal Ahmed b. Süleyman, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 81a, Nuruosmaniye Kütüphanesi).

¹⁰ Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 359-360; Koca, “Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları”, 32-33.

¹¹ M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: MEB Yay., 1983), II, 230.

¹² Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, İstanbul 2000, 373-374; Himmet Konur, *İbrahim Gülşeni, Hayâtı, Eserleri, Tarikatı*, İstanbul, 2000, s. 62-63; Dilaver Güner,

Kadıızâdeliler ile Sivâsiler olarak meşhur gruplar arasında aynı konu etrafında bazı tartışmalar cereyan etmiş, taraflar kendi görüşlerini te'yid etmek amacıyla önceki dönemlerden referanslar bulmaya çalışmışlar bazen de birbirlerini hakikati tersyüz etmekle suçlamışlardır. Nitekim Halvetiyye şeyhlerinden Abdülmecid Sivâsî'nin halifesi Abdülahad Nuri Efendi (ö. 1061/1651), Şeyhülislâm Ali Cemâli ve Şeyhülislâm Sa'dî (ö. 942/1538) ve Şeyhülislâm Efdâlzâde Hamideddin (ö. 909/1503) yanında Molla Arab'ı da semâ, raks ve devrân hakkında müspet fetva veren fakihler arasında sayabilmiştir.¹³ Fetvalara dahi konu olan Molla Arab'ın muhalifliği ortadayken böyle bir iddia elbette doğru olmamalıdır. Zira Çivizâde Mehmet Efendi (ö. 995/1587) sûfîlerin kendi görüşlerini güçlendirmek amacıyla topluma mal olmuş ileri gelen şahsiyetlere yapılan haksız isnatlardan şikâyet etmektedir.¹⁴ Belki benzer isnatları fakihler de yapmış olabilir. Bu durum literatür araştırmacıların isabetli tespit yapmalarını engelleyen etkenlerin başında gelmektedir.

Kısmen de olsa bazı müstensihlerin özensiz müellif isnadları ve yazma eser kataloglarındaki isnat hataları günümüz araştırmacıları için içerisinden çıkılması zor bir müellif problemine kaynaklık etmektedir. Bu

Dilaver Güner, “Osmanlılar’da Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislam Risalesi”, *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, Sayı: 26, (2010/2), 6.

¹³ Abdülahad Nuri Efendi, *Risale fi devrânî's-sûfiyye*, vr. 188b-189a, İsmail Erünsal Özel Kitaplığı; Koca, “Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları”, 52.

¹⁴ Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi, *Risale fi hakki'd-deveran* adlı eserinde bu durumu “nice batıl sufi”nin Zenbilli’ye iftirası şeklinde nitelenerek tekzip edilmektedir. Müellif, risâlesini Zenbilli Ali Efendi’ye nisbet edilen risâleyi “tezyîf” için kaleme aldığını söyledikten sonra, bazı tasavvuf ehlinin raks ve semâyı “tervîc için ba’zı mutasavvıfaya ve niçe müteşeyyihe mürâca’at kılup bid’atlarını te’yid için envâ’-ı resâ’il izhâr idüp ism-i zikr itlâkıyla esnâf-ı fetâvâ ibrâz” eylediklerini; “hattâ merhûm Müftî ‘Ali Çelebi’nin tasnîfi ve te’lîfi diyü bu risâle[yi] ba’z-ı sadr-nişîn olan ceheleye” imzalattıklarını, “nice bâtil sûfîler”in de bu risâleyi “şanının yüceliği”nden dolayı Zenbilli’ye isnad ederek “iftira” ettiklerini yazar. Bkz. Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi, *Risâle fi hakki'd-deverân*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, no: 621, vr. 94b-95a-96a; Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, s. 369-370, dn. 150. Zenbilli’ye nisbet edilen risâle yakın zamanda müellif problemi açısından bir makalede incelenmiş, Risâlenin Zenbilli Ali Efendi’ye ait olmadığı hipotezi üzerinde durulmuştu. (Bkz. İnandır, “Şeyhülislam Zenbilli Ali Cemali Efendi’ye İsnat Edilen ‘Risale fi Hakki’d-Devrân ve’r-Raks’ın Aidiyet Sorunu”, 155-178) Gel de bu konuya makalesinde yer vermiştir. (Gel, “el-Kavlü’l-Vasît’in Müellifi İbn Bahâeddin mi?”, 7).

sebeple araştırmada tek bir nüshayı değil varsa konuyla ilgili başka nüshalarında gözden geçirilerek bütüncül bir yaklaşımla konunun ele alınması ve isnatların sıhhatinin tespit edilmesi önem arz etmektedir. Günümüzde Milli Kütüphane ve yazma eserler kütüphanelerinin internet üzerinden sunmuş oldukları hizmetler, araştırmacılara büyük kolaylıklar sağlamakta yazma nüshalar arasında mukayese yapabilme imkânı vermektedir. Biz de bu araştırmada söz konusu imkânlardan hareketle konuyu yeniden incelemeye çalıştık.

2. Birgivî Mehmed Efendi'ye isnad Edilen “el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrît”in Gerçek Müellifi Üzerine Bazı Değerlendirmeler

Literatürde umûmiyetle Birgivî Mehmed Efendi'ye isnad edilen *el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrît*¹⁵, *Risâle fi'l-lahn ve't-teğannî* ve *Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-deverân ve'r-raks* gibi muhtelif adlarla yazma eser kütüphanelerinde kaydedilen bu risale değişik isim ve isnatlarla birçok araştırmacının ilgi alanına girmiş ve bu süre müellifiyle ilgili de farklı isnatlar yapılmıştır.¹⁶

Birçok araştırmacı çalışmalarında bu kayıtları esas almaktadır.¹⁷ Yüksel, bazı nüshalarda risâlenin Birgivî'nin son eseri olduğunu

¹⁵ Muhtelif isimlerle Birgivî'ye atfedilen bu nüshalardan bazıları şunlardır: Mehmed Efendi el-Birgivî, Reşid Efendi, nr. 1218, vr. 71b-73b Süleymaniye Kütüphanesi; “Risâle fi beyânî'l-haddî't-teğannî ve'l-lahn” adıyla Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmaları, nr. 170, vr. 259b-262b; “Risâle fi inkârî't-teğannî ve'l-lahni ve'l-inkâr”, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî-Arabî, nr. 3448/5, vr. 101b-103b;; “Risâle fi ihtimâmî emri'd-dîn”, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 696, vr. 39b-43b; Birgivî Mehmed Efendi, “el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrît”, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 615, vr. 107b-110b; “İsâle fi Beyânî'l haddî't-teğannî ve'l-lahn” adıyla Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Antalya Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Arşiv No: 07 El 2571/6, vr. 48a-51a vd.

¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Gel, “Birgivî Mehmed Efendi Araştırmalarına Bir Katkı: el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrît'in Müellifi Kimdir?”, *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 7, Cilt: 7, Sayı: 2, (Güz 2012), 59-74.

¹⁷ Risâlenin Birgivî'ye ait olduğu iddiasını esas alan günümüz araştırmacıları için bkz. Emrullah Yüksel, *Mehmed Birgivî'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2011, 45; Ahmet Turan Arslan, *İmam Birgivî: Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, Seha, İstanbul 1992, 90-92; M. Hulusi Leksiz, “XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivî

kaydedildiğini belirtir. Arslan, *el-Kavlü'l-vasît*'in de aralarında bulunduğu Birgivî'ye nisbet edilen bazı eserlerin “yeni teknik imkânlar ışığında tetkik ve tespiti ihtiyaç gösterdiğini” belirtmektedir.¹⁸ Gel ise bu risalenin Birgivî'ye aidiyetini sorgulamaktadır.¹⁹ Bu risale, İmam Birgivî dışında Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) ve Çivizâde Mehmed Efendi (ö. 995/1587)'ye de isnad edilmektedir. Ebû Saîd el-Hâdimî (ö. 1176/1762) ve Nihal Atsız²⁰ da bu risaleyi Ebussuûd Efendi'ye (ö. 982/1574) isnat etmektedir. Ancak Düzenli ve Gel, bu risalenin Ebussuûd'a ait olmasını uzak bir ihtimal olarak değerlendirmektedir.²¹ Biz de araştırmamızda Ebussuûd Müftî Ali Çelebi adına kayıtlı “*er-Risâletü'l-cinân*” adında üç nüsha tespit ettik. Fakat yapılan inceleme sonucunda Müftî Ali Çelebi'nin “*Risale fi hakkı'd-devrân ve'r-raks*” ile aynı içerikte olduğunu fark ettik. Söz konusu risalenin mukaddimesinde yer alan “لما حررت الرسالة بالجنان” ifadesinden hareketle “*Risaletü'l-cinân*” adıyla kaydedildiği anlaşılmaktadır. Fakat bu tespit söz konusu risalelerin Ebussuûd Efendi'ye ait olduğu anlamına gelmez. Zira Ebussuûd Efendi'nin adı kaynaklarda Muhammed/Ahmed b. Seyh Muhyiddin b. Muhammed b. Mustafa olarak geçmektedir. Bazı kaynaklarda Muhammed olarak kaydedilmiş ise de, İsmail Paşa doğru olanın “Ahmed” olduğunu ifade etmiştir.²² Bize göre de eser isnatlarındaki kayda göre de Ahmed ismi daha isabetlidir. Görüldüğü üzere Ebussuûd'un Müftî Alî Çelebî'yle bir alakası yoktur. Ebussuûd Müftî Alî Çelebî şeklindeki kütüphane kaydı incelendiğinde bu kayıtlı nüshanın zahriyye ve ferağ kayıtlarındaki bilgi örtüşmemektedir. Orada Ebussuûd

Mehmed Efendi ve Fikirleri”, Basılmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997, 67-68.

¹⁸ Yüksel, *Mehmed Birgivi'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 45.

¹⁹ Gel, *el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrîr'in Müellifi Kimdir?*, 74.

²⁰ Atsız, “Risâle fi'l-lahn ve't-teğannî”nin Süleymaniye Kütüphanesi Reisü'l-Küttâb, numara 1181, varak 107b-110b'deki nüshayı Ebussuûd Efendi'ye nispet etmektedir. Nihal Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Ebussuûd Bibliyografyası*, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yay., 1967), 60.

²¹ Pehlül Düzenli, Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya 2007, 70, 88; Gel, *el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrîr'in müellifi kimdir?*, 66.

²² Muhammed Abdülhayy el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'-Hanefiyye*, Mısır, 1324, 82; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, (İstanbul: 1956), II, 253; Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, (İstanbul: 1306), I, 722.

künyesi bulunmamakta sadece Müftî Ali Çelebi ifadesi yer almaktadır.²³ Kaynaklarda *el-Kavlü'l-vasît*'i Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî ve Şeyh Sinan'a da nispet edenler bulunmaktadır.²⁴ Fakat risalenin asıl müellifi olarak yeni çalışmalarda bizim dışımızda İbn Bahâeddin'in ismi hiçbir kaynakta yer almamaktadır.

Mevcut bilgilere göre *el-Kavlü'l-vasît*'in müellifi sorununu müstakil bir makalede ilk defa gündeme getiren Mehmet Gel'dir. Makalesinde söz konusu risâlenin Çivizâde Mehmed Efendi'ye nisbet edilen nüshasından ve bu risâle ile Birgivî ve Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî'ye nisbet edilen başka bir risâle arasındaki muhtemel bir ilişkiden hareketle *el-Kavlü'l-vasît*'in Birgivî'ye âit olamayacağı tezini ileri sürmüş, söz konusu risâlenin Birgivî'nin fikirlerine cevap niteliğinde serdedilen görüşlerden oluştuğunu iddia etmiştir.²⁵ Biz de tevâfuk üzerinde çalışmış olduğumuz ve iki nüshasını tespit ettiğimiz risale ile Gel'in makalesi vesilesiyle fark ettiğimiz *el-Kavlü'l-vasît* arasında birebir örtüşmeyi fark ettik ve buradan hareketle konuyu risalenin tahkik ve tercümesini de içeren “*İbn Bahaeddin'in 'Risale ala Risale Ali Çelebi fi'd-Deveran ve'r-Raks' Adlı Risalesinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirilmesi*” adlı bir çalışmada inceledik. Söz konusu risalenin Şeyh Muhyiddin Mehmed İbn Bahâeddin'e (Bahâeddinzâde) (ö. 952/1545) ait olduğu sonucuna ulaşmıştık.²⁶ Bu eserin raks ve devrân ile dolaylı ilişkisi ve Birgivî'nin bu konudaki görüşleri dikkate alındığında²⁷ bu risalenin Birgivî'ye ait olması bize göre de uzak bir ihtimal olduğunu ifade etmiştik.²⁸

²³ Ebussuûd Müftî Alî Çelebî, *er-Risâletü'l-cinan*, Arşiv No: 06 Hk 169/18, vr. 114b-118a, Milli Kütüphâne- Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi; a.e. Arşiv No: 37 Hk 385/3, vr. 158b-159a, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi; Şeyhü'l-İslâm Müftî Alî Çelebî, *Risâle bi'l-Cinân fî Sahîfetin bi'l-İtkân* (doğrusu “*Sahîfetün balî bi'l-eykan*” olmalıdır), Arşiv No: 06 Mil Yz A 2859/4, vr. 100b-102b, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu.

²⁴ Ahmet Kaylı, “A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's (d. 981/1573) Works and Their Dissemination in Manuscript Form”, Yüksek Lisans, *Boğaziçi University Institute for Graduate Studies in Social Sciences*, (İstanbul 2010), 72-78.

²⁵ Gel, *el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrît*'in Müellifi Kimdir?”, 59-74.

²⁶ İnanır, “İbn Bahaeddin'in ‘Risale ala Risale Ali Çelebi fi'd-Deveran ve'r-Raks’ Adlı Risalesi”, 127-163.

²⁷ Mehmed Birgivî, *et-Tarikâtü'l-Muhammediyye*, (yy.: 1268), 217-18; Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, (İstanbul: İz Yay., 2000), 378.

²⁸ İnanır, “İbn Bahaeddin'in ‘Risale ala Risale Ali Çelebi fi'd-Deveran ve'r-Raks’ Adlı Risalesi”, 138-140.

Nihâyetinde her iki çalışma da *el-Kavlü'l-vasît*'in müellifinin Birgivi olmadığı neticesinde birleştiği görülmektedir.²⁹ Fakat Gel'in risalenin İbn Bahâeddin'e aidiyeti konusundaki tespitlerimize ise ihtiyatla yaklaştığı anlaşılmaktadır.³⁰

Ne var ki Gel, konuyla ilgili incelemesinde kendi iddiasını destekleyecek bir karine bulmak yerine bilakis bizim tezimizi daha da güçlendiren bir belgeyi tespit etmiştir. O da Halvetiyye tarikatının Ahmedîyye şubesinin Mısriyye koluna mensup Kütahya'da faaliyet göstermiş olan “Kalburcu Şeyhi”³¹ diye meşhur Beşir Efendi tarafından kaleme alınmış semâ ve deverân risâlesidir.³² Bursalı Mehmed Tahir bu eserin adını “*Burhânu'l-elhân fî hükmi't-tegannî ve'd-devrân*” olarak vermektedir.³³ Bu risalenin Süleymaniye Kütüphanesi'nde 1040/1630

²⁹ Gel, “el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrît'in Müellifi Kimdir?”, 59-74.

³⁰ Gel, “el-Kavlü'l-Vasît”in Müellifi İbn Bahâeddin mi?”, 4.

³¹ Burada bir isnad hatası olabilir Zira Kemikli, torunlarından biri olan Sun'ullah Gaybî'nin (ö. 1087/1676'dan sonra) babasıyla ilgili verdiği bilgiye göre babası, Kütahya'da müftülük yapan ve Müftî Derviş diye tanınan Ahmed Efendidir ve Elmalılı Sinân-ı Ümmî'nin halifesidir. Dedesi ise Şeyh Beşir Efendi'dir ve “Çavdar Şeyhi” lakabıyla tanınır. Büyük dedesi ise Sünbülüyye tarikatının Piri Sünbül Sinan'ın halifesi olan “Kalburcu Şeyhi” bilinen Pîr Ahmed'dir ve Burhânü'l-elhân fî hükmi't-tegannî ve'd-devrân adlı bir risâlesi bulunmaktadır. (Bilal Kemikli, “Sun'ullah Gaybî”, DİA, c. 37, 532) Gaybî ise eserinde ailesiyle ilgili şu bilgileri vermektedir: “Vâlid-i mâcîdimiz Müftî Şeyh Ahmed Efendi dahî ceddî Kalburcu Şeyh gibi yigirmi sene mikdârı erbâb-ı taklîdin dâmına giriftâr olup tâkat-ı beşerden hâriç riyâzât-ı şakiye irtikâbından sonra hilâfete mücâz ve silsilelerine mukayyed olmuş iken, âkıbet kendülere râhat bahş idicek mertebe-i ma'rifet hâsıl olmayup, bilâhare âhîr ömürlerinde tarîk-i vahdet semtine azîmet buyurmuşlardı. (Hamza Güner, Kütahyalı Şâir ve Edipler, Kütahya, 1967, s.183). Gaybî, Sohbetnâme isimli eserinde kendi müşşîdi Oğlanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'nin, babası hakkında “Pederinizde olan hâlet Çavdar Şeyhi'nde yok idi” dediğini belirtmektedir. (http://www.dertlidolap.com/mufti-dervis-hakkinda/) Bu ifâdelerden, Beşir Efendi Kalburcu Şeyh'i değil, Çavdar Şeyhi olduğu babasının ise Kalburcu Şeyh'i olduğu anlaşılmaktadır. Baba-oğul arasında bu künyenin bazı kaynaklarda özensiz kullanıldığı söylenebilir.

³² Beşir Çelebi, *Sema ve Deveran Risalesi*, vr. 1b-111a; Bizde kendisine ait bir nüsha tespit ettik. Kâlbûrcî Beşir, *Risâle-i Deverân-ı Sûfiye-i Hâlvetiyye*, Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları koleksiyonundadır. Müstensihî ise torunlarından Müftî Şeyh Ahmed Efendi'nin oğludur. Zira müstensih Sunullah b. Ahmed b. Beşir (1162 /1749) Efendi'dir.

³³ Beşir Efendi hakkında bkz. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, İstanbul 1333, 100; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sufiler, Devlet ve Ulema (XVII. Yüzyıl)*, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay., 2007), 184-185.

tarihinde istinsah edilmiş bir nüshası da bulunmaktadır. Beşir Efendi burada kendi zamanındaki “bazı mütefakkihe” ve bunlara tâbi olan “cehelenin levn ü ta’nları” nedeniyle “Halvetî fukarâsının ettiği semânın Kitâb ve Sünnete muhâlif olmadığını” açıklamak gâyesiyle bu risaleyi yazdığını belirtmektedir.³⁴ Beşir Efendi eserinde İbn Bahâeddin ve “Müftî Ali Çelebi”ye nisbet edilen risâlelerden alıntılar yapmaktadır. İbn Bahâeddin’e nisbet ederek yaptığı alıntıların tarafımızdan tercüme ve tahkik edilen “*Risale ala Risale Ali Çelebi fi’ d-Deveran ve’ r-Raks*” adlı risâleyle bire bir aynı olduğu görülmektedir.³⁵

“Bahâeddinzâde’nin ba’zı sözleri dahi var, anları da irad idelum: Eydür ki, ey risale viren karındaş, risaleni mutala’a itdüm, din emrinde ve ihya-i sünnette ihtimamın ziyade olsun ve bid’atler inkarında gözün varmış, siz teganni ve ırlamak ve

³⁴ Beşir Çelebi, *Semâ ve Deverân Risâlesi*, vr. 3b.

³⁵ Bizim çevrimizde şu şekildeydi: “Ey kardeşim! bu risaleni mütalaa ettim.³⁵ Allah’u Teâlâ dinin emirlerine uymada, sünnetlerin ihyasında ve bid’atların inkârındaki gayretini artırsın. Zikir esnasında teğanni (şarkı söylemek) ve lahn (nağme)’i inkarla iyi yaptın. Zira o münkerlerin en çirkini, bid’atlerin en kötüsüdür. Fakat benim bir nasihatim var, sadık kardeşinden onu kabul et. Nasihat, hakkı talep eden ve şerefli bir makama gelen bir kimseyi fetva mertebesine ulaştırır. Fetva mertebesi ise hükümlerin kaynaklarını, illetlerini, sahih ile fasidin, kuvvetli ile zayıfın arasını temyiz edebilmektir. İmâdeddin (ö. 670/1271)’in Fusûl³⁵ adlı eserindeki yazdıklarının gayesi de budur. Âlimler müftü olacak kimsenin müctehid olması gerektiği konusunda icma etmiştir. Zâhid fakih Ebu’l-Leys³⁵ ve diğerleri, “müctehid mertebesine ulaşamayan kimselerin fetva vermesi haramdır, bunda ihtilaf yoktur” görüşündedirler. Müctehid sadece fıkıh kitaplarında yazılan görüşlere dayanmaz o, bizzat kendisinin seçtiği görüşleri öğretir, emreder veya nehy eder. Özellikle de günümüzde bu mertebeye ulaşmış müftü bulmak gerçekten çok zordur. Bu sebeple fetva verme mertebesine ulaşamayan müftünün, ulaşanlardan istemesi ve onların verdikleri fetvalara güvenmesi gerekir. Sadece fıkıh kitaplarına bakarak hüküm vermek çok tehlikelidir. Maalesef bu dönemde fetva verme makamına ulaşamadığı halde hâşiyeler yazan ve etraftan ne bulursa cem eden kimselerin tasnif ettiği fıkıh kitapları yaygınlaşmıştır. Maalesef onlar hem kendileri doğru yoldan saptılar hem de birçoklarını saptırdılar. Bunlara örnek olarak Hâvî, Câmiu’l-fetâvâ, Fetâvâ’s-sûfiyye, Müştemilü’l-ahkâm gibi eserler zikredilebilir. Muteber kitaplarda da Allah’u Teâlâ’nın “Eğer o Allah’tan başkası tarafından gelmiş olsaydı, içinde mutlaka birçok çelişkiler bulurlardı.”³⁵ ayetini tasdik eden yanlış ve hatalar bulunmaktadır. Örneğin Merginânî (ö. 593/1197) ve onun Hidâye adlı eseri güvenilirlik ve faziletiyle tanınmasına rağmen onda bile birçok hatalar vardır. Ayrıca bu muteber fıkıh kitaplarında da birbirine zıt görüşler bulunmaktadır. (İnanır, “İbn Bahaeddin’in ‘Risale ala Risale Ali Çelebi fi’ d-Deveran ve’ r-Raks’ Adlı Risalesi”, 147-149).

ezkârda lahna inkar itmişsiz, bu ırlamak ve bu zikrlerde gınâ ve lahn itmek bid‘atlerin esve’i ve munkerâtun enkeridur, lakin benim bir nasihatım var, sadık karındaşdan anı kabul eyle. Ol nasihat budur ki, talib-i hak olup kendisin ihtisaba nasb iden kişiye layık budur ki, rütbe-i fetvayı bırakup me’haz-ı ahkâm ve ‘ilel-i ahkâma muttali’ ola, sahîh ile ve kavi ile za‘ifi temyiz etmek gerek. İmadeddin ‘müfti, müctehid olmaya icma’ itdiler’ didüğinden murad budur. Ebu’l-Leys, ‘bu mertebeye varmayana ifta haramdır’ demiş. Amma mufti mucerred kitabda yazılana i’timad etmek hata-i azimdur. Niçün dersen, şunun için ki, bu zamanda halk içinde kitablara şayi’ ve meşhur oldu ki ol kitablara ba‘z-ı Âdemler tasnif ve cem’ itdiler. Haşiyelerden ve kenarlardan icthad tabakasına ve ‘ilel ve me’haz bilmek mertebesine yetişmediler de tarik-i mustakimden azdılar. Fetava-yı havi ve Cami’u’l-fetava ve Fetava-yı sufiyye ve Müstemilu’l-ahkâm ve bunlar gibi ve kütüb-i mu‘teberede sehv u hatadan bir miktar vardır. Hidaye sahibi gibi ve yine kütüb-i mu‘teberede biri birine mutezadd u muhalif fetvalar var, belki bir kitab da var, ba‘zılar dir ki sahîh budur, ba‘zılar dir ki sahîh hilafıdır, bu makama nazar iden müfti şaşırur, biri birinden tercihe ve temyize kadir olmaz, meğer şol müfti ki fetva mertebesine yetişse, ‘ilel-i ahkâmı bile.’³⁶

Bu ifadelerde de görüleceği üzere İbn Bahâedin’in vefatından daha bir asır geçmeden yapılan bu alıntı iddiamızı desteklemektedir. Gel’in önceki iddiasını desteklemek üzere bazı ihtimaller ileri sürmesi ve konuyla ilgili ihtiyatlı olmaya çalışması da anlaşılır bir durumdur. Yaptığı bu tespit bize göre *el-Kavlü’l-vasît*’in aidiyeti konusunda bütün şüpheleri de bertaraf edecek bir niteliktedir.

Şimdi bu aşamada *el-Kavlü’l-vasît* diğer ismiyle “*Risale ala Risale Ali Çelebi fi’d-Deveran ve’r-Raks*”ın hangi müellife ait olduğunun tespit edilmesi sorunu ortaya çıkmaktadır. Zira bu durum konuyla ilgili literatürün yeniden gözden geçirilmesine yardımcı olacaktır. Nitekim biz daha önce “*Osmanlı’da Sema, Raks ve Devrân Tartışmaları Bağlamında Şeyhülislam Zenbilli Ali Cemali Efendi’ye İsnat Edilen ‘Risale fi Hakkı’d-Devrân ve’r-Raks’ın Aidiyet Sorunu*” adlı araştırmada söz konusu risalenin Zenbilli Ali Cemali Efendi’ye ait olmaması gerektiği

³⁶ Beşir Çelebi, *Sema ve Deverân Risâlesi*, vr. 46b-47b.

sonucuna ulaşmış fakat Müftî Ali Çelebi'nin kim olduğunu tespit edememiş bazı ihtimallerden bahsetmiştik. Beşir Efendi'nin risalesi bizim Müftî Ali Çelebi'nin kimliğini tespit edebilmemize de imkân vermektedir.

3. el-Kavlü'l-vasît Hangi Risaleden Hareketle Yazıldı?

“*el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve 't-tefrît*” (*Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-devrân ve'r-raks* adıyla incelenen)'in gerçekte hangi risale üzerine yazıldığı konusunu yeni bir çalışma yapan Gel, makalesinde birçok ihtimali ortaya koymakta fakat konuyla ilgili bilgi karışıklığını tam olarak gideremediği anlaşılmaktadır.³⁷ Biz de önceki çalışmamızda böyle bir muamma ile karşı karşıya kalmış tam bir tercih yapamamıştık. Bunun temel sebebi ise herhalde “*Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî* yahut *el-Kavlü'l-vasît*’in *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih*” adlı esere cevaben yazılıp yazılmadığını noktasından hareket etmemizdi. Gel çalışmasında Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî’ye (ö. 1043/1633-34) ait olduğu iddia edilen “*Risâle fi't-tegannî ve hurmetih*”³⁸ adlı risale ile “*Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-devrân ve'r-raks*” adlı risale arasında muhteva benzerliği bulunmaktadır. Hâlbuki biz İbn Bahâeddin ile ilgili araştırmada her iki risaleyi incelemiş, gerek konu gerekse muhteva bakımından temel farklılıkların bulunduğunu tespit etmiştik.³⁹ Gel’in bu risaleyle ilişki kurmaya çalıştığı hususlar ise bize göre sonucu değiştirmeye yeterli gelmeyecek kadar tâlî unsurlardır. Onun ibare benzerliği diyerek zikrettiği şeyler aslında konuyla ilgili bütün risalelerde ortak olarak bulunabilecek hususlardır. Zira taraflar eserlerinde neredeyse aynı kitap ve âlimlerin görüşlerini bazen de aynı ibarelerle zikretmektedir. Gel, belki de haklı olarak burada İbn Bahâeddîn’in benzer bir bilgi yanlışlığının sonucu olacağından hareket etmektedir. Bu noktada *el-Kavlü'l-vasît*’in hangi risaleden hareketle yahut kime hitaben yazıldığı hususunda inceleme yapmakta ve konuyla ilgili biri bizim tezimiz olmakla birlikte üç iddiaya yer vermektedir.

³⁷ Gel, “*el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrît*’in Müellifi Kimdir?”, 59-74.

³⁸ Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî, *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih ve vücûbi istimâi'l-hutbe*, Harput, nr. 429, vr. 77b-84b, Süleymaniye Kütüphanesi; Aynı risale *Risale fi hakki't-tarziye ve't-tasliye* adıyla Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, Arşiv Numarası: 45 Ak Ze 5998/2, 20b-29a, Manisa İl Halk Kütüphanesi.

³⁹ Gel, “*el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrît*’in Müellifi Kimdir?”, 61-74.

3.1. *el-Kavlü'l-vasît*'in Osman Efendi'ye Hitaben Yazıldığı İddiası

Gel, burada iddiasını daha önce Düzenli'nin de başka bir nüsha kenarında tespit ettiği *el-Kavlu'l-vasit*'in Süleymaniye Kütüphanesi'nde Birgivi adına kayıtlı bir nüshasının derkenarındaki bir kayda dayandırmaktadır. Bu kayda göre, *el-Kavlu'l vasit*'in mukaddimesinde “kardeş” hitabıyla kastedilen kişi Osman Efendi'dir. Bu kişi konuyla ilgili bir risale kaleme almış ve burada kendi iddiasına göre kuvvetli görüşleri (el-akvalu'l-kaviyye) esas alarak ri'yâkarı (el-murâ'î), dini hafife alanı, zikirler ve onun dışındakilerde yapılan teganni ve lahnı helal göreni kesin bir dille tekfir etmiş ve cehri zikri haram olarak nitelemiştir.⁴⁰ Gel'e göre bu kayıt muhtemelen *el-Kavlu'l-vasit*'in mukaddimesinde verilen bilgilere müstensih tarafından benzerlik sebebiyle ilişkilendirilmiştir. O'na göre mevcut verilere göre bu iddiayı doğrulayacak şu veya bu şekilde mezkûr konuları ihtiva ettiği bilinen risalelerden hiçbirisi bu isimde birine nispet edilememiştir.⁴¹ Bize göre de her iki nüshada böyle bir kaydın olması önemli bir noktadır. İbn Bahâeddin “*Eydür ki, ey risale viren karındaş, risalenı mutala'a itdüm, din emrinde ve ihya-i sünnette ihtimamın ziyade olsun ve bid'atler inkarında gözün varmış, siz teganni ve ırlamak ve ezkârda lahna inkar itmişsiz, bu ırlamak ve bu zikrlerde gınâ ve lahn itmek bid'atlerin esve'i ve munkerâtun enkeridur, lakin benim bir nasihatım var, sadık karındaşdan anı kabul eyle*” diyerek risalenin bir amacının da bu risaleye cevap vermek olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum söz konusu kaydı önemli kılmaktadır. Zira İbn Bahâeddîn'in ifadesine göre lahn ve tegannî konusunda Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi (ö. 932/1526) mutlak sûrette lahnı mübah olarak değerlendirirken İbn Kemal (ö. 940/1534) gibi müftüler ise mutlak olarak onun haram olduğu görüşündedir.⁴²

“... Lahn konusunda İbn Kemal gibi bazı müftüler ifrata düşerek helal diyenlerin küfrüne fetva vermişlerdir. Zenbilli Ali Cemâlî gibi bazı müftüler de ifrata düşerek zikir esnasında lahnın mübahlığına fetva vermiştir. Müftüler arasındaki bu görüş

⁴⁰ Birgivi (?), *Risale fi beyani'l-haddi't-teganni ve'l-lahn*, Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları, no: 170, vr. 259b, derkenar. Pehlül Düzenli böyle bir kaydın risalenin Esad Efendi koleksiyonu, No: 615, vr. 107b, derkenar. (Düzenli, *Osmanlı Hukukçusu*, 71; Gel, “*el-Kavlü'l-Vasît*’in Müellifi İbn Bahâeddin mi?”, 10).

⁴¹ Gel, “*el-Kavlü'l-Vasît*’in Müellifi İbn Bahâeddin mi?”, 10.

⁴² İbn Bahâeddîn, *Risale 'ala risale Ali Celebi fi'd-deveran ve'r-raks*, vr. 191a.

farklılığı yeryüzünde büyük bir fitne ve fesadın çıkmasına neden olmuştur. Doğru olan iki uç arasında orta yoldur. Kabule şayan olan söz insafla söylenmiş olandır. Teğanniye helal kabul edenleri tekfir etmek doğru değildir ama cevazına da fetva verilemez. Çünkü devir değişmiş teğanni ve lahn; sırf riya, itibar ve mal toplamak gayesiyle yapılmaya başlanmıştır. Fakat sırf bunlar var diye yapanlar tekfir edilemez.”⁴³

Metindeki “lahn konusunda İbn Kemal gibi bazı müftüler”, ifadesi İbn Kemal dışında Osman Efendi gibi kimselerin bulunmasını mümkün kılar. Nihayetinde bu bilgi dışında bir delil henüz yoktur.

3.2. el-Kavlü'l-vasî'tin Birgivi ve Ahmed er-Rumi el-Akhisari'ye Nisbet Edilen “Teğanni” Risalesinden Hareketle Yazıldığı İddiası

Bu iddia vaktiyle Gel'in kendisi tarafından gündeme getirilmiş *el-Kavlu'l-vasit* ile Birgivi ve Ahmed er-Rumi el-Akhisari'ye (ö. 1043/1633-34) nisbet edilen *Risale fi't-teğanni ve hurmetihi ve vucubi istima'i'l-hutbe* adlı risalenin bazı hususlarda muhteva irtibatlarının dikkati çektiği ifade etmiştir. Biz ise bunun isabetli bir yaklaşım olmadığı zira adı geçen risaleler arasında “gerek konu gerekse muhteva bakımından temel farklılıklar” bulunduğunu tespit etmiştik. Gel'in ifadelerinden bu tespitimize kendisinin de katıldığı anlaşılmaktadır. Buna rağmen Gel'in “bununla birlikte risalenin gerek bu kısmındaki “*tasliye, tarziye ve te'min*”lerin “*teğanni ve lahn*” ile icrası meselesinin işleniş biçimine, gerekse son üç varakta ele alınan meselelere yakından bakıldığında, iki risalenin konusunun ciddi ölçüde örtüştüğünü söylemek de mümkün olmaktadır”⁴⁴ iddiası yerinde gözükmemektedir. Fakat *el-Kavlu'l-vasit*'in Birgivi Mehmed Efendi ve Ahmed er-Rumi el-Akhisari ait olmadığı konusundaki tespitlerine katılmamak mümkün değildir:

...*el-Kavlu'l-vasit*'in muellifi meselesini sorgulamak bakımından onumuzde iki secenek durmaktadır: Birgivi Mehmed Efendi ve Ahmed er-Rumi el-Akhisari. Bu seçeneklerden ilki esas alındığında, *el-Kavlu'l-vasit*'i Birgivi'nin risalesinden hareketle babasının amcasının oğlu olan İbn Bahaeddin'in yazmış olabileceği şeklinde, akrabalık ilişkisi ve kimlik bakımından ilginç bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Bu sonuç, birbirini “kardeş”

⁴³ İbn Bahâeddîn, *Risale 'ala risale Ali Celebi fi'd-deveran ve'r-raks*, vr. 190b-191a.

⁴⁴ Gel, “*el-Kavlü'l-Vasit*”in Müellifi İbn Bahâeddin mi?”, 14.

ya da “sadık kardeş” diye tavsif edebilen iki yakın akraba ve bazı sufi çevrelere eleştirel yaklaşan bir “âlim” ile Bayramiyye tarikatine mensup bir “şeyh”in bu nitelikleriyle uyumlu yaklaşım içeren risalelerini bir nevi yerli yerine oturtması itibarıyla ma’kul gibi görünmektedir. Fakat bu sonuç, Birgivi ve İbn Bahaeddin’in yaşları hesaba katıldığı zaman gayr-ı ma’kul bir hal almaktadır. Zira akrabalık bağına göre Birgivi’nin babasının emsali gibi görünen İbn Bahaeddin’in vefat ettiği 952/1545 yılında, 929/1523 yılı doğumlu olan Birgivi tahsil hayatını sürdüren henüz yirmi iki yaşındaki genç bir medrese talebesi durumundadır. Dolayısıyla *el-Kavlu’l-vasit*’in İbn Bahaeddin tarafından Birgivi’nin risalesinden hareketle yazılmış olma ihtimali bu yaş/kuşak uyumsuzluğu nedeniyle ortadan kalkmış olmaktadır. Bu uyumsuzluk aynı zamanda *Risale fi’t-teganni ve hurmetih* ile *el-Kavlu’l-vasit* arasında irtibat bulunduğu, *el-Kavlu’l-vasit*’in İbn Bahaeddin’e ait olduğu ve *Risale fi’t-teganni ve hurmetih*’in Birgivi’ye ait olduğu iddialarından en az birinin yanlış olduğunu da göstermektedir. Söz konusu seçeneklerden ikincisi esas alındığında ise, yine birincisinde olduğu gibi risalelerdeki yaklaşım ve kimlikler bakımından mantıklı görünen, ama yaşadıkları zaman dilimi itibarıyla İbn Bahaeddin’in Ahmed er-Rumi el-Akhisari’ye hitaben risale kaleme almasının imkânsızlığı yüzünden menfi bir sonuçla karşı karşıya kalınmaktadır. Zira İbn Bahaeddin – belirtildiği üzere– 1545 yılında vefat etmişken, *Risale fi’t-teganni ve hurmetih* nüshalarından bazılarının nisbet edildiği Akhisari bu tarihlerde belki henüz doğmamış olup bundan seksen sekiz sene sonra 1633-34 yılında vefat etmiştir.⁵¹ Görüldüğü üzere problem, *el-Kavlu’l-vasit* ile *Risale fi’t-teganni ve hurmetih* arasında kurulan irtibata bağlı olarak bu risalelerin nispet edildiği âlimler olan İbn Bahaeddin, Birgivi veya Akhisari seçenekleri ekseninde çözülememektedir. Öyleyse çözüm yolunda başka seçeneklere bakmak gerekmektedir. Bu çerçevede bir açıdan mezkur seçenekleri çıkmaza sokar gibi görünen *el-Kavlu’l-vasit* ile *Risale fi’t-teganni ve hurmetih* arasında kurulan irtibatı dikkate almayarak, *el-Kavlu’l-vasit*’in yazılmasını sağlama ihtimali bulunan başka risaleler üzerinde durmak belki çözüm üretebilir.⁴⁵

⁴⁵ Gel, “el-Kavlü’l-vasît beyne’l-ıfrât ve’t-tefrît’in Müellifi Kimdir?”, 69-73; a.m. Gel,

Bu tespitlere göre söz konusu risalenin bunlar dışında başka risaleler üzerine yazıldığı haliyle elimizde birçok nüshanın adını açıkça zikrettiği Müfti Ali Çelebi ismi güçlü bir seçenek olarak kalmaktadır.

3.3. el-Kavlü'l-vasit'in “Müfti Ali Çelebi”nin “Deveran ve Raks” Risalesinden Hareketle Yazıldığı İddiası

Gel'in de belirttiği üzere bu iddia ilk defa tarafımızdan ileri sürülmüştür. Hala güçlü bir seçenek olarak da durmaktadır. Biz bu iddiamızı Milli Kütüphane'de bulunan iki nüshadan *Risale 'ala risale Ali Celebi fi'd-deveran ve'r-raks* (Tokat-Zile nüshası) ve *Risale fi'd-deveran ve'r-raks* (Adnan Ötuken nüshası) adlı risalelere istinat etmiştik.⁴⁶ Gel bizim dayandığımız nüshalarla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Zira her şeyden önce iddianın dayanaklarından biri olan *el-Kavlu'l-vasit*'in Adnan Ötuken nüshası, “deveran ve raks” konularını ihtiva etmediği halde *Risale fi'd-deveran ve'r-raks* şeklinde isimlendirilmiş olması nedeniyle kaynaklığı açısından güvenilir değildir. Keza Tokat-Zile nüshası da “Ali Celebi'nin deverân ve raks risalesi üzerine (yazılan) bir risale” olduğu mealindeki ismiyle, “deveran ve raks” konulu bir risale üzerine “riya, dini tahfif, cehri zikir, teganni ve lahn” gibi tamamen başka konuları inceleyen bir risalenin yazıldığını ifade etmesi itibarıyla mantiki olarak sorunlu/tutarsız görünmektedir. Diğer taraftan bu hususta *el-Kavlu'l-vasit*'in İnanır'ın ifade ettiği şekilde belki başka bir “deveran ve raks” risalesinden hareketle yazılmış olabileceği, Tokat-Zile nüshasındaki kaydın da böyle anlaşılabilirliği gibi bir görüş de dile getirilebilir. Fakat bu görüş, söz konusu risale en azından isim bazında –ki normalde isim muhtevayı yansıtır– *el-Kavlu'l-vasit*'in konusuyla örtüşmeyeceği için kuvvetli bir ihtimal olarak düşünülemez. Bu çerçevede İnanır'ın *el-Kavlu'l-vasit*'in Kınalızade Ali Efendi'ye nisbet edilen *Risale fi hakkı'd-deveran ve'z-zikri'l-cehri*'den hareketle yazılmış olabileceği tahmini de ma'kul görünmemektedir. Nitekim zaten İnanır'ın iddiasına mesned teşkil eden Tokat-Zile nüshasında *el-Kavlu'l-vasit*'in İbn Bahaeddin'e nisbet edilmiş

“el-Kavlü'l-Vasit'in Müellifi İbn Bahâeddin mi?”, 17.

⁴⁶ İnanır, “İbn Bahaeddin'in 'Risale ala Risale Ali Celebi fi'd-Deveran ve'r-Raks' Adlı Risalesi”, 138-139, 145-146.

olması, konu uyuşmazlığı gibi başka karinelere gerek kalmaksızın bu tahmini yanlışlamaktadır. Çünkü 1545 yılında vefat eden İbn Bahaeddin'in, bu tarihte henüz ilk medresesinde çalışan otuz altı yaşındaki genç bir müderris olan Kınalızade'ye hitaben, hem de varlığı (o vakit) meçhul bir risaleden hareketle kendisini “sadık kardeş” diye takdim ettiği bir risale yazmış olabileceği tabii olarak beklenemez. Bu tahliller çerçevesinde sonuç itibarıyla *el-Kavlu'l-vasit*'in bir istinsah nüshasındaki başlıktan hareketle Ali Çelebi'ye nisbet edilen “deveran ve raks” risalesi üzerine yazıldığını iddia etmek isabetli görünmemektedir. Bu sonuç, mesnedi aynı olduğu için tabiatıyla *el-Kavlu'l-vasit*'in İbn Bahaeddin'e nisbeti hususunda da kuşku uyandırmaktadır.⁴⁷

İbn Bahâeddin'in *el-Kavlu'l-vasit*'i, Müftî Ali Çelebi risalesi üzerine yazdığını belirtmiş ve bu kişinin kimliği konusunda daha önceki çalışmalarımızda bazı ihtimaller üzerinde durmuştuk. Bu ihtimallerden en uzak ihtimal olarak da maalesef Müftî Ali Çelebi'nin Zenbilli Ali Cemâlî Efendi olması ihtimaliydi. Bizi yanıltan temel unsurlardan biri de bu tartışmayı fukahâ ve meşâyih arasında yapılmış bir tartışma olarak değerlendirmemiz ve Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'nin bir şeyhülislam olarak diğer halefleri gibi Hanefî iftâ usulünün dışına çıkamayacağı kabulüydü. Buradan hareketle Müftî Ali Çelebi'nin Zenbilli Ali Cemâlî Efendi dışında farklı Müftî Ali Çelebi'ler olması gerektiğini düşünmüş ve var olan delilleri bu kabul üzerinden değerlendirmeye çalışmıştık.⁴⁸ Ulaştığımız bu noktada söz konusu bu yaklaşımın isabetli olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Halvetiyye tarihiyle ilgili menakıbnâme yazarı olan Yusuf Sinaneddin (ö. 987/1579 veya 989/1581), raks ve devran tartışmalarıyla ilgili olarak babası Yakub-ı Germiyanî'den şunları nakletmektedir:

“Şeyhim azizim Sünbül Sinan Efendi ehl-i semâ' idi... Ol zamanda münkirler var idi. Vâiz Molla Arab hayli itâle iderdi. Bu

⁴⁷ Gel, “el-Kavlü'l-Vasît”in Müellifi İbn Bahâeddin mi?”, 18-20.

⁴⁸ İbn Bahâeddîn, *a.g.e.*, vr. 188b-191a; İnanır, “Şeyhulislam Zenbilli Ali Cemali Efendi'ye İsnat Edilen ‘Risale fi Hakkı’ d-Devrân ve’r-Raks’ın Aidiyet Sorunu”, 172-176.

sebebdan ulemâ iki fırka olmuşlar idi. Ekser, şeyh tarafında idi. Zira şeyhe mübahase-i ilmiyyede kimse galib olamaz idi.”⁴⁹

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Osmanlı döneminde raks ve devran tartışmaları sadece fukahâ ve meşâyih arasında olmamış bilakis fakihlerin kendi arasında olmuştur. Zira İbn Bahâeddîn’in ifadesine göre lahn konusunda Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi (ö. 932/1526) ile İbn Kemal (ö. 940/1534) gibi müftüler birbirlerine zıt görüşlere sahip olmuşlardır.⁵⁰

Gel’in yukarıda söz konusu değerlendirmeleri konunun vuzuha kavuşması açısından neyin olmayacağı noktasında bize yardımcı olmaktadır. O zamanda Kınalızâde Ali Efendi ismini bir ihtimal olarak ileri sürmüş bu hususta “kesin hüküm”, ancak “kütüphane kayıtlarında yeni eserler tespit edildikten sonra verilebileceğini ifade etmiştik. Nitekim Ali Çelebi’yle ilgili yazma eser kütüphanelerinde yaptığımız inceleme de Zenbilli Ali Cemali Efendi’ye nisbet edilen “*Risale fi hakkı'd-devrân ve'r-raks*” ile aynı içerikte “*Risaletü'l-cinân*” adıyla Ebussuûd Müfti Alî Çelebi’ye nisbetle üç nüshasını tespit ettiğimizi yukarıda belirttik. Buradaki Ebussuûd ifadesinin daha önce ifade ettiğimiz üzere risalelerde yer almadığını kütüphane kaydına muhtemelen sonradan eklendiğini fark ettik. Ayrıca bir nüshanın ferağ kaydında Müftî Ali Çelebi’nin “تمت الرسالة لمفتي بمدينة قسطنطينية المعروف علي جلي”⁵¹ ifadesinin yer aldığını tespit ettik. Ayrıca aynı risaleye Müfti Ali Çelebiye reddiye şeklinde “Kâle Ekûlü” tarzında yazılmış ibareleri birbiriyle örtüşen bir reddiyeyle rastladık. Sonuç itibarıyla biz Müfti Ali Çelebi adının biri Süleyman Çelebi eş-Şehir bi Kilizmânî’inin reddiyesi⁵² diğeri ise İbn Bahâeddîn’in risalesi olmak üzere yedi nüshada Müfti Ali Çelebi adının geçtiği risale tespit ettik. Bu risalelerin İbn Bahâeddîn’in risalesi olan *el-Kavlu'l-vasit* dışındakilerin Zenbilli Ali Cemâlî Efendi’ye isnad edilenlerle birebir aynı olduğunu gördük.

Beşir Efendi de risâlesinde İbn Bahâeddîn’e atıf yaptığı gibi “Müftî Ali Çelebi” yahut “Ali Çelebi” ismine de atıf yapmaktadır. Müftî Ali

⁴⁹ Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 359; Koca, “Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları”, 32.

⁵⁰ İbn Bahâeddîn, *Risale ala Risale Ali Çelebi fi'd-Deveran ve'r-Raks*, vr. 191a.

⁵¹ Kostantiniyye şehri Müftüsü Ali Çelebi diye bilinir.

⁵² Süleyman Çelebi (eş-Şehir bi Kilizmânî), *Risaletün mabûletün ala reddi risaleti'l-Müftî Ali Çelebi*, Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 11, vr. 125b-127b.

Çelebi'nin meşhur şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi olduğu şu ifâdelerinden anlaşılmaktadır: “Bezzâzî ‘müstahillun kâfirun’ didügin Bahâeddînzâde ve Müftî Zenbilli Ali Çelebi reddeylemişler”.⁵³ Beşir Efendi'nin Müftî Ali Çelebi'ye atfettiği görüşlerin Risâle fî hakkı deverânî's-sûfîyye'de aynen yer aldığı görülmektedir. Zira Beşir Efendi risâlesinde, Bezzâzî'nin “müstahillun kâfirun” demesini ve deverânın haramlığı hakkında “icmâ' dâvâsında bulunmasını Ali Çelebi'nin reddettiğini söyler. Nitekim bu iki husus Gel'in de tespit ettiği üzere Zenbilli'ye nisbet edilen risâlede yer alır. Diğer bir örnek ise Beşir Efendi, Ali Çelebi'ye “*Ali Çelebi de deverân harâmudur diyü İmâm'dan nakil de yokdur dimiş*” ve “*Müftî Ali Çelebi nevverallâhu merkadehû Şâfi'î deverânı câiz gördü, teşeffü' iderüz didügi...*” şeklindeki görüşleri atfeder. Bu görüşler Zenbilli'ye nisbet edilen risâlede ise “*...Deverânın haram olduğuna dâir âyet ve hadisten bir nas/delil yoktur. (Mezhep) imamımız İmam Âzam'ın da onun haramlığıyla ilgili bir sözü yoktur. Bunun yanında eş-Şâfi'î ona cevaz vermiştir. Bazı ibadetlerde Şâfi'iyye mezhebine uymak câizdir...*” şeklindeki cümlelerle belirtilir.⁵⁴

Müftî Ali Çelebi'le ilgili 925/1519 tarihli el-Hâc Sinan b. Gerson'un Çengelköy'de Fazlullah imâreti vakfından kiraladığı yere Mihâl b. Dimitri'nin müdahalesinin men'ine ve yaptırdığı duvarın yıkılmasına dair bir şer'iyye sicilinde Zenbilli Ali Efendi'nin Müftî Ali Çelebi b. Cemâleddin⁵⁵ adıyla fetvasına yapılan atıf bunların aynı kişiler olduğu

⁵³ Beşir Çelebi, *Sema ve Deveran Risalesi*, vr. 9b.

⁵⁴ Bkz. Beşir Çelebi, *Sema ve Deveran Risalesi*, vr. 9b, 17a, 17b, 40b; Gel, “el-Kavlü'l-Vasît'in Müellifi İbn Bahâeddin mi?”, 7 (18 No'lu dipnot).

⁵⁵ Fasl Vech-i tezkiretü'l-hurûf oldur ki Elhâc Sinan b. Gerson? el-yahudî et-tabîb meclis-i şer'a ez-zimmî Mihâl b. Dimitri'[yi] ihzâr edip takrîr-i da'vâ edip dedi kim karye-i Çengel'de Fazlullah imâreti evkâfından bir kıt'a yer ki tahdîdden müstağnidir li-şehr lehâ inde cîrânihâ zikr olan yeri mütevellî-i vakf olan Seferşah b. () vakf için elli akçem alıp bana tapuya vermiştir takrîben on üç yıl vardır ki benim tapulu yerimdir dedikde gıbbe'l-inkâr mezkûr Mihâl zikr olan yeri mezkûr Seferşah'dan sonra mütevellî olan Pîrî Çelebi'den takrîben beş yıl vardır ki tapulamı deyecek mezkûr Elhâc Sinan mahrûse-i Kostantiniyye'de nâ'ibü's-şer' olan Mevlânâ Salih b. Mustafa ünvân-ı bâ-mu'anven kitâb-ı nakli? irâd edip zeyl-i kitâbda mestûr olan şuhûd-ı tarîk ki Şemseddin b. Ömer ve İsmail b. Mehmed'dir alâ vecihî'l-hasım şehâdet edip mazmûn-ı nakilde Musa Çelebi b. Ömer el-emîn fî kapanî's-semek bi-medineti Kostantiniyye ve Mevlânâ Pîrî b. Ali et-tabîb fî darişşifâi bi'l-medineti'l-mezbûre li'n-nakl ve't-tahvîl mezkûr Elhâc Sinan'ın min-cemî'i'l-vücûh da'vâsına muvâfık edâ-i şehâdet-i şer'iyye edip gıbbe't-tezkiyeti's-şer'iyye ve't-ta'dîl şehâdetleri huzûr-ı şerîflerinde hayyiz-i kabûlde vâki oldukdan sonra hufyeten hâlî inhâ etmişler mezkûr

kanaati oluşturmaktadır. Yine Zenbilli Ali Efendi'nin İstanbul'da yaptırdığı camii ve hamamı Müftü Ali (Zenbilli Ali) Efendi'ye ait yapılar olarak bilinir.⁵⁶ Nasihate dair kendisine isnat edilen bir eserde de “Risâle-i Cemâlî Müftî Ali Efendi” olarak geçmektedir.⁵⁷ Bu durumda “*Risâle alâ risâle Ali Çelebi fî 'd-devrân ve 'r-raks*” Zenbilli Ali Cemâlî⁵⁸ Efendi, Müftü Ali Çelebi değildir denilemez.

Müfti Ali Çelebi'nin risalesiyle arasında tez-antitez olarak tam bir paralellik kurulamamış olsa da raks ve devrân icra edilirken yapılan zikirlerin lahn ve teganniyle yapılmasının meşruiyeti noktasında amaç birliği vardır. İbn Bahâeddîn'in meselenin sadece bir tarafına bakarak cehrî zikrin haram olduğunu söyleyenleri eserinde zikrettiğini, kendisinin de mübah olduğunu söyleyenlerin bir kısmını zikredeceğini

Mihal'in üzerine tafsîl üzere okunup şuhûdu't-tarîk alâ vech-i tamâm şehâdet ettiklerinden sonra mezkûr Mihal mûmâ-ileyh hasmıyla şâhidân-ı mezbûrân mezkûr Mihal'in yüzüne şehâdet etmek için huzûr-ı şerîflerine beraber irsâl olunduktan sonra üç günden sonra varmadığın i'lâm etmişler yine fakîre mürâfa'a ediniz bundan evvel kadî nâ'ibi olan Mevlânâ Yusuf b. Evhad dahi arz-ı mezbûreyi mezkûr Elhâc Sinan'a hükm edip ve mezkûr Mihal'in üzerinde bina ettiği duvarları mûmâ-ileyh Elhâc Sinan talebiyle kal' etmeğe hükm ettiğine mûmâ-ileyh Mihal ikrâr edip ve hem mezkûr Elhâc Sinan dergâh-ı felek-iştibâhdan zikr olan duvarların kal'ına hükm-i şerîf dahi irâd edip ve fahrû'l-ulemâi'l-mütebahhirin Müftî Ali Çelebi b. Cemaleddin Efendi'nin sûret-i mezkûrede kal'-ı bina etmek fetvâsın dahi ibrâz edip ber-mûceb-i şer'-i şerîf ve hükm-i münîf zikr olan yer mezkûr Elhâc Sinan'a hükm olunup ve mezkûr Mihal'in üzerinde binâ ettiği duvarlar kal'ına sâbıkâ olan hükm-i şer'î imzâ ve mukarrer kılındıktan sonra sebt-i sicil olundu. Tahîren fî'l-yevmi'r-râbi' fî şeh-r-i Recebi'l-mürecceb sene 925 Şuhûd Bekir b. Mustafa ve Musa b. Kudbeddin İsa b. İsmail Fakih ve Merdeha b. Yakub ve gayruhum (Bilgin Aydın-Ekrem Tak, *İstanbul Kadî Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil*, Hüküm no: 623, Orijinal metin no: [97b-4], Cilt:1, 348).

⁵⁶ Küçük Mustafa Paşa semtindedir; önce mescid olarak yaptırılmış, 932'de (1525-26) cami haline getirilmiştir. Tek kubbeli, kare planlı Ali Cemâlî Efendi Mektebi, Zeyrek Yokuşu'nda 1523-1525 yılları arasında inşa edilmiştir. 1960'ta ortadan kaldırılan Müftü Hamamı, Fatih Kadî Çeşmesi'nde Müftü Ali Camii yakınında bulunuyordu. Bu hamamın geliri yukarıda sözü edilen cami, mescid ve mektebe vakfedilmiştir. (Yusuf Küçükdağ, Zenbilli Ali Efendi", *DİA*, 2013, 44, 248-249).

⁵⁷ Zenbilli Ali b. Ahmed Cemâl ed-dîn Aksarâyî, *Risâle-i Nasihat*, Osman Ergin Türkçe Yazmaları Koleksiyonu, Arsiv Numarası: 314/8, 52b-62a, İstanbul Belediye Kütüphanesi Atatürk Kitaplığı.

⁵⁸ Müfti Ali Çelebi, *Risale fî hakkı'd-devrân ve'r-raks*, vr. 122b-125a. Çevirisi için bkz. Koca, “Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları”, 41-45; Dilaver Gürer, “Osmanlılar'da Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislam Risalesi”, *Tasavvuf Dergisi*, Ankara (2010/2), Sayı: 26, 9-14.

belirtmektedir. Bu bağlamda riyâ, dini hafife alma, cehrî zikir, teganni ve lahn olmak üzere beş temel kavramı inceler.⁵⁹ Zenbilli Ali Cemâlî de risalesinde raks ve devrânın meşruiyetine yer verir. Haliyle İbn Bahâeddîn, Müftî Ali Çelebi'nin risalesinde yer vermediği hususlara değinmektedir. *el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve 't-tefrît* ile *Risâle fi'd-devrân ve'r-raks* arasında cehrî zikrin haram olduğunu zikreden ifadeler arama gibi benzerlik aramak yerine hangi amaca hizmet ettiğine odaklanmanın daha sağlıklı sonuca götüreceği anlaşılmaktadır. Zenbilli Ali Çelebi adına kayıtlı olan *Risale fi hakkı deverânî's-sufiyye*'nin son paragrafında cehrî zikrin meşru olduğuna dair ifadeler yer almaktadır. İbn Bahâeddîn ise risale yazarının cehrî zikrin haram olduğuna dair bilgiye yer verdiğini ifade ediyor. Bu durum bize açıkça şunu ifade ediyor. *el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve 't-tefrît* ile *Risâle fi'd-devrân ve'r-raks*'a bir cevap vermek üzere değil onun eksik bıraktığı noktayı tamamlamak üzere kaleme alınmıştır. Her ikisinin ortak hedefi raks, devran, cehrî zikri, lahn inkar edenlere ilmi cevap vermektir. Gel bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

“Kütüphanelerde genellikle “Ali Çelebi” adına kayıtlı olan *Risale fi hakkı deverani's-sufiyye* adlı eser, “zikir/cehri zikir” konusuyla ilgili o da son paragrafı haricinde –İbn Bahâeddîn'in iddiasının aksine meşru olduğu noktasında- adında belirtildiği üzere tamamen “deveran” meselesini ihtiva etmektedir. Yani bu risalede, üzerine yazıldığı iddia edilen *el-Kavlü'l-vasit*'in ekseriyetini teşkil eden “teganni ve lahn” meselesi hiç yer almamaktadır. Oysa *el-Kavlü'l-vasit*'in müellifi kendisini harekete geçiren risalede “zikirlerde teganni ve lahn” meselesinin ele alındığına delalet eden net sözler sarfetmektedir. Aynı şekilde *el-Kavlü'l-vasit*'te de *Risale fi hakkı deverani's-sufiyye*'nin neredeyse tamamını kaplayan “deveran” meselesine hiç değinilmemektedir. Ayrıca manidardır ki, Beşir Efendi *Burhanu'l-elhan fi hukmi't-teganni ve'd-devrân* adlı eserinde İbn Bahaeddîn'e nisbet ettiği *el-Kavlü'l-vasit* ile Mufti Ali Çelebi'ye nisbet ettiği risaleye (*Risale fi hakkı deverani's-sufiyye*) sürekli birlikte atıf yapmasına rağmen, bunların birbiriyle bağlantılı olduğuna dair herhangi bir görüş beyan etmemektedir. Dolayısıyla İnanır'ın da farketmediği üzere, Tokat-Zile nüshasında

⁵⁹ İbn Bahâeddîn, *Risale ala Risale Ali Çelebi fi'd-Deveran ve'r-Raks*, vr. 188b-191a.

kayıtlı olduğu anlamda– *el-Kavlu'l-vasit*'in *Risale fi hakkı deverani's-sufiyye*'den hareketle yazıldığını söylemek mümkün görünmemektedir.⁶⁰

Aslında önceki araştırmada Gel'in de ifade ettiği üzere biz de benzer kanaatleri paylaşıyorduk. Ancak Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'nin raks ve devran konusunda muhaliflere cevap verdiği ve risalesinin sonunda cehri zikre yer verdiği düşünüldüğünde İbn Bahâeddin Zenbilli Ali Cemâlî'nin risalesinin bir devamı olarak kaleme aldığı anlaşılabacaktır. Zira her ikisinde de amaç birliği bulunmaktadır. Ayrıca Müftî Ali Çelebi ile İbn Bahâeddin arasında birçok ortak nokta bulunmaktadır. Müftî Ali Çelebi (Ali Cemâlî), hayatının bir döneminde Halvetiyye şeyhi Mes'ûd-i Edirnevî'nin hizmetine girmiştir. Daha sonra İstanbul'a gelerek Sinan Paşa'nın yanı sıra o dönemde birçok aydınının bağlı olduğu Çelebi Halife ile İshak Karamânî gibi Halvetiyye şeyhlerinden yakın akrabaları bulunmakla birlikte Zeyniyye tarikatı şeyhi Konyalı Şeyh İbnü'l-Vefâ Muslihuddin Mustafa'nın tekkesine devam etmiş ve onunla sık sık görüşmüştür. Bu tasavvufî yönünden dolayı bazı eserlerde “Sûfî” nisbesiyle kaydedilmiş ve “erbâb-ı hâl, sâhib-i kerâmet” diye gösterilmiştir.⁶¹ İstanbul Müftüsü Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'nin(908/1503), vefat etmesi üzerine İstanbul müftülüğü kendisine verilmiş, yaklaşık yirmi dört yıl bu görevde kalmıştır. 929'da (1523) iş göremeyecek kadar hasta olunca Kanûnî Sultan Süleyman kendisinden yerine bir nâib tayin etmesini istemiş ve o da Şeyh Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed'i nâib tayin etmiştir.⁶² Dolayısıyla Müftî Ali Çelebi İbn Bahâeddin'i yerine naib bırakacak kadar yakın bir kimsedir. Her ikisi de tasavvufî çevrelerle haşır neşir olan ve bizzat sûfî kişilikleriyle öne çıkan kimselerdir.

⁶⁰ Gel, “el-Kavlü'l-Vasît'in Müellifi İbn Bahâeddin mi?”, 19; İnancır, “İbn Bahaeddin'in 'Risale ala Risale Ali Çelebi fi'd-Deveran ve'r-Raks' Adlı Risalesi”, 138-139, 145-146.

⁶¹ Mecdi, *Hadâiku's-Şekâik*, 308.

⁶² Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi, nr. 3093/2 Risâle fi cevâzi devrânî's-şûfiyye adıyla kayıtlı nüsha Arapça ve mensurdur. İrfan Görkaş, “Zembilli Ali Efendi'nin Sufi Deveranını Açıklama Risalesi ve Türk Tefekkürüyle İlişkisi”, TDA, sy. 130 (2001), s. 221-226; (Yusuf Küçükdağ, Zenbilli Ali Efendi”, DİA, 2013, c. 44, 248-249).

Sarı Gürz, İbn Kemal ve diğerlerinin raks ve devrân konusundaki yaptırımı gerektiren görüşlerinin uygulama alanı bulmamasının nedeni üst makamdaki Müftî Ali Çelebi ve İbn Bahâeddîn'in yaklaşımlarıdır. Belki muhalifler bu görüş ve fetvalarıyla onları da baskı altında tutmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla biz raks ve devrân tartışmalarının sadece fukahâ ve sûfiler arasında yapılmış bir tartışma değil aynı zamanda fakihlerin kendileri arasında yaptıkları bir tartışma olduğunu söyleyebiliriz.

Müftî Ali Çelebi'nin “Risale fî hakkı'd-devrân ve'r-raks” adlı risalesi incelendiğinde eserde devrân ve raksın caiz olduğu tezi savunulmaktadır.⁶³ Biz daha önce risalelerde cehri zikir konularını aradığımızdan diğer risaleyle aralarında bir bağ kuramamıştık. Aslında İbn Bahâeddîn risalesinin doğrudan olmasa da bir yönüyle raks ve devrân tartışmalarıyla alakalı olduğu söylenebilir. Zira raks ve devrân fiili hareketi konu edinirken teganni ve lahn konuları hakete geçiren zikirleri konu almaktadır. Bu durumda Müftî Ali Çelebi, Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'den başkası değildir.

Buraya kadar yapılan değerlendirmelerden *el-Kavlu'l-vasit*'in İbn Bahâeddîn'in risalesi olduğu *el-Kavlu'l-Vasît*'in Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'nin risalesi üzerine aynı sûfî tezleri cehri zikir vb. yönleriyle savunmak amacıyla yazıldığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Ancak *el-Kavlu'l-vasit*'in raks ve teganni ve lahn karşıtı hangi risale üzerine yazıldığı ise bir muammâ olarak kalmaya devam etmektedir. Müstensihlerin Osman Efendi kaydı veya *el-Kavlu'l-vasit*'te İbn Kemal isminin geçmesi muhtemelen bu kimselere cevap vermek üzere yazıldığı söylenebilir.

Sonuç

Yazma eser kütüphânelerinde “*Risâle fî'l-lahn ve't-tegannî*” ve “*el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve 't-tefrît*” gibi çeşitli adlar altında farklı müelliflere isnat edilen risâle “*Risâle alâ risâle Ali Çelebi fî'd-devrânve'r-raks*” risaleyle ilgili elde edilen veriler *el-Kavlu'l-vasit*'in müellifi İbn Bahaeddin'dir. Başta Birgivî Mehmed Efendi olmak üzere Ebussuûd Efendi ve Çivizade Mehmed Efendi'ye yapılan isnatlar isabetli görünmemektedir. İbn Bahâeddîn'in eseri olduğu iddiası bizim tespit ettiğimiz nüshalar yanında müellife daha yakın zaman diliminde yaşamış

⁶³ İbn Bahâeddîn, *a.g.e.*, vr. 188b-189a.

bir Halveti şeyhi olarak Beşir Efendi'nin bizim nüshayla birebir uyumlu İbn Bahâeddin isnadıyla yaptığı alıntı, konuyla ilgili şüpheleri ortadan kaldıracak mahiyettedir.

İbn Bahâeddin'in *el-Kavlü 'l-vasit*'i Ali Cemâlî, Müfti Ali Çelebi ve Zenbilli Ali Çelebi adlarıyla bilinen Şeyhülislam Zenbilli Ali Efendi'nin raks ve devran risalesinin bir devamı olarak sûfî tezleri bir başka yönüyle savunduğu sonucuna ulaştık. Bu sonuca ulaşmada ortak sûfî meşrep kişilikleri yanında bir nüshada rastladığımız Müfti Kostantiniyye Ali Çelebi ifadesi yanında Beşir Efendi'nin bu kişinin Zenbilli Ali Efendi olduğu ifadeleri ve diğer taraftan İbn Bahâeddin'in kendisine nâib atayacak kadar yakın olması etkili olmaktadır. Yine de konuyla ilgili tespit edilecek başka yazma eserler ve tarihsel kaynaklar mevcut bilgilerle vardığımız bu sonucu değiştirebilir.

Bu çalışmalar sonucunda Osmanlı da teganni, lahn, raks ve devrân tartışmaları sadece fukahâ-meşâyih arasında değil aynı zamanda fakihlerin kendi aralarında yaptıkları bir tartışma olduğu söylenebilir. İbn Bahâeddin örneğinde olduğu gibi meşâyih ve fukahâ arasında makul yolu takip etmeye çalışanlar da daima mevcuttur.

KAYNAKÇA

Abdülhad Nuri Efendi. *Risale fî devrânî's-sûfiyye*. vr. 188b-189a, İsmail Erünsal Özel Kitaplığı.

Arslan, Ahmet Turan. *İmam Birgivî: Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*. Seha İstanbul: Yay., 1992.

Atâî, Nev'izâde. *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti's-şekâik* (nşr. Abdülkadir Özcan). İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Atsız, Nihal. *İstanbul Kütüphanelerine Göre Ebûssuûd Bibliyografyası*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1967.

Aydın, Bilgin-Tak, Ekrem. *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi I Numaralı Sicil*. Hüküm no: 623.

Birgivî, Mehmed. *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*. y.y.: 1268.

Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: 1333.

Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi, *Risâle fî hakkı'd-deverân*, Pertev Paşa, no: 621. Süleymaniye Kütüphanesi.

Düzenli, Pehlül. “Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları”. *Basılmamış Doktora Tezi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya: 2007.

Ebûssuûd (?) Müfti Alî Çelebî. *er-Risâletü'l-cinan*, Arşiv No: 06 Hk 169/18, vr. 114b-118a, Milli Kütüphâne-Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi.

el-Akhisârî Ahmed er-Rûmî. *Risâle fî't-tegannî ve hurmetihî ve vüçûbi istimâi'l-hutbe*, Harput, nr. 429, vr. 77b-84b, Süleymaniye Kütüphanesi.

Gel, Mehmet. “XVI. Yüzyıl “Lahn ve Tegannî” Tartışmalarına Dâir Bir Muammânın Çözümüne Doğru: “el-Kavlü'l-Vasît”in Müellifi İbn Bahâeddin mi?”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 35 [2015/1], 1-23.

“Birgivî Mehmed Efendi Araştırmalarına Bir Katkı: el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrît'in müellifi kimdir?”, *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 7, Cilt 7, Sayı 2, Güz 2012, 59-74.

Gürer, Dilaver, “Osmanlılar'da Sema, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislam Risalesi”, *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, (2010/2), Sayı: 26, 1-23.

İbn Bahâeddîn. *Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-devrân ve'r-raks*. Milli Kütüphâne Tokat Zile İlçe Halk Kütüphânesi Koleksiyonu, Müstensih: Ahmed Karsî, İstinsah Yeri: Kızıldağ (Adana), Arşiv no: 60 Zile 114/3, 188b-191a; Aynı risale *Risâle fi'd-devrân ve'r-raks* adıyla Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphânesi Koleksiyonu, vr. 88b-90a, Milli Kütüphâne.

İbn Kemal, Fetâvâ-yı İbn Kemal, Nuruosmaniye, 1967.

-*Fi tahkiki'l-hakk ve ibtâli sâiri'l-sûfiye fi'r-raks ve'd-deverân*, Süleymaniye Ktp., M. Hafid Ef. 453, vr. 88b-89a.

-*Risâle fi duhûli veledi'l-bint fi'l-mevkûf alâ evlâdi'l-evlâd*, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, 1049, vr. 49b-51b.

İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. İstanbul: 1956.

Kâtip Çelebi. *Mîzânu'l-hak fi ihtiyâri'l-ehakk*. (Sadeleştirenler: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara), İstanbul: 2001.

Kaylı, Ahmet. “A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's (d. 981/1573) Works and Their Dissemination in Manuscript Form”, *Yüksek Lisans*, Boğaziçi University Institute for Graduate Studies in Social Sciences, İstanbul: 2010.

Kemikli, Bilal. “Sun'ullah Gaybî”, *DİA*, 37.

Koca, Ferhat. “Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları”. *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, (2004), Sayı: 13, s. 25-74

Konur, Himmet. *İbrahim Gülşeni, Hayâtı, Eserleri, Tarikatı*. İstanbul: 2000.

Küçükdağ, Yusuf. “Zenbilli Ali Efendi”. *DİA* 2013.

Lekesiz, M. Hulusi. “XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri”. *Basılmamış Doktora Tezi*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: 1997.

Mecdî Mehmed Efendi. *Hadâiku's-şekâik*. (Nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Mecdi, Mehmed Efendi. *Hadâiku's-Şekâik* (nşr. Abdülkadir özcan). İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Müfti Ali Çelebi. *Risale fi hakkı'd-devrân ve'r-raks*. Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 11, vr. 122b-125a.

Oktay, Ayşe Sıdika. *Kınalızâde Ali Çelebi ve Ahlâk-i Âlâî*, İz Yay., İstanbul 2005.

Öngören, Reşat. *Osmanlılarda Tasavvuf*. İstanbul: İz Yay., 2000

Pakalın, M. Zeki *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay., İstanbul, 1983

Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sufiler, Devlet ve Ulema (XVII. Yüzyıl)*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul 2007.

Yüksel, Emrullah, *Mehmed Birgivi'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.

Zenbilli Ali b. Ahmed Cemâleddîn Aksarâyî. *Risâle-i Nasihat*. İstanbul Belediye Kütüphanesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları Koleksiyonu, Arş Numarası: 314/8, 52b-62a.

**Zamanı Olsaydı Daha Kısa Yazacaktı: Birgîvî Meḥmed Efendî (ö.
981/1573)'nin *Risāle fi'l-Ādāb*'ı***

Necmettin PEHLİVAN* & Muhammet ÇELİK**

Özet

Ādābu'l-baḥş ve'l-munāẓara, İslām düşüncesinin özgün ürünlerinden biridir. Şemsuddīn Muḥammed b. Eşref es-Semerḳandî ile başlamış bu özgün gelenek, telif eserlerin yanında *şerh*, *hāşîye* ve *ta'lik* yazın kültürü ile en önemli ürünlerini Osmanlı bilim havzasında vermiştir. Telif eserler arasında bir varaklık hacme sahip çalışmalar önemli bir yer tutmaktadır. Bunlar arasında Birgîvî Meḥmed Efendî'nin *Risāle fi'l-Ādāb*'ı ayrı bir yere sahiptir. Birgîvî Meḥmed Efendî'nin *Risāle fi'l-Ādāb*'ı sonraki müellifler tarafından *şerh*, *hāşîye* ve *ta'lik* yazın kültürü ile takdir edilmiştir. İlk tespitlerimize göre üzerine on altı *şerh*, bu *şerh*lerden bazıları üzerine yapılmış *hāşîyeler* bulunmaktadır. Bu çalışmalar ve risalenin nüsha yaygınlığını göz önünde bulundurursak, onun *'ādāb* geleneğinde kendine özgü bir yer edindiği söylenebilir. Ancak hacim olarak kısa böyle bir risalenin Şemsuddīn Muḥammed b. Eşref es-Semerḳandî ile başlayan *'ādāb* geleneğinde niçin bu kadar rağbet gördüğü ilgi çekicidir. Zira mantığın *ta'rif*in teknik terimi ile ifade edecek olursak bir konuyu *efrādını cāmi'*, *ağyārını māni'* kılacak şekilde kısa yazmak, meseleyi derinlemesine bilmeyi gerektirmektedir. Bunu anlamak için Birgîvî Meḥmed Efendî'nin risalesi, *'ādāb* geleneğinde hangi faydayı temin ettiği ve hangi yeri tuttuğu incelenecektir. Çalışmanın ekinde de risalenin tahkiki ve dilimize tercümesi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Risāle fi'l-Ādāb*'ı - birgîvi - Osmanlı

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, npehlivan@ankara.edu.tr

** Arş. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mmcelik@ankara.edu.tr

İf He Had More Time He Would Write More Short:

Birgivi Mehmed Efendi (ö. 981/1573) and his *Risāle fi'l-ādāb*'ı

Abstract

In the tradition of *ādāb al-baḥth ve al-munāẓara*, there are very short epistles. These works were written in order to summarizing general rules and terms of *ādāb al-baḥth ve al-munāẓara*. One of the best epitomes among these is Birgivî's *Risāla fî al-Ādāb*. This work was a popular treatise in the 18th century Ottoman *ādābu'l-baḥth ve'l-munāẓara* literature. That nineteen commentaries and supercommentaries were written on the *Risāla* only in a hundred century shows that clearly. Birgivî wrote the *Risāla* in the way of Islamic jurisprudential disputation theory/ *ilm al-ḥilāf* without defining any basic terms of *ādāb al-baḥth ve al-munāẓara*. However, although Shems al-Dīn al-Samarqandī declared essential relations between *'ilmu'l-ḥilāf* and *ādābu'l-baḥth ve'l-munāẓara*, he was first to systematized Islamic jurisprudential disputation theory based on logical terms and rules. He named this system as *ādāb al-baḥth ve al-munāẓara*. In this article, firstly we give some information about Birgivî's epistle and its gloses and supercommentary. Secondly, we analyze text of the *Risāla* in terms of its commentaries and supercommentaries. Finally, we append a critical edition of the *Risāla* from its manuscripts with its translation into Turkish.

Keywords: *Risāle fi'l-Ādāb*'ı – birgivi - Ottomam

GİRİŞ

Bu tebliğde Birgivî'nin *Risāle fi'l-Ādāb* isimli eseri incelenecektir. Tebliğ üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde *Risāle fi'l-Ādāb*'ın metni, *şerh*leri ve *hāşiyeleri* hakkında bilgi verilecektir. İkinci bölümde *Risāle fi'l-Ādāb*'ın tasnifi ve içeriği, *ādāb* geleneği çerçevesinde değerlendirilecektir. Üçüncü bölümde ise *Risāle*'nin tahkiki ve tercümesi hakkında bilgi verilecektir.

I BİRGİVÎ MEHMED EFENDİ'NİN *RİSÂLE Fİ'L-ĀDÂB*'I ÜZERİNE YAZILAN ŞERHLER VE HÂŞİYELER

Mehmed b. Pîr 'Alî b. Iskender, 1523 yılında Balıkesir'de dünyaya gelmiştir. Osmanlı bürokrasisinde ilmiye sınıfına mensuptur. Döneminin eğitim kurumlarından ilim tedris edip bir süre İstanbul'da müderrislik yaptıktan sonra *kaşşâm-ı askerî*¹ görevinde bulunmuştur. Çeşitli sebeplerle bu görevden ayrılp memleketi olan Birgi'ye dönmüştür. Ömrünün son on yılını ihtiva eden bu dönemde ilmi faaliyetler yürütmüş ve farklı alanlarda eserler yazmıştır. 1573'de Birgi'de vefat etmiştir.²

(A) *RİSÂLE Fİ'L-ĀDÂB*

Risāle'nin Birgivî'ye aidiyeti hakkında herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Bu durum gerek bibliyografik eserlere gerek *Risāle* üzerine yazılan *şerh* ve *hāşiyelere* bakıldığında açıkça görülmektedir. Tespit ettiğimiz metin, *şerh* ve *hāşiyelerin* tamamında metin sahibinin ismi Muhammed b. Pîr 'Alî el-Birgivî³, Muhammed b. 'Alî el-Birgivî⁴, Muhammed el-Birgivî⁵, el-Birgivî⁶ olarak geçmektedir.

¹ Kaşşâm-ı askerî, “vefat eden kimselerin terekelerini taksim eden şer'î memur”dur. Ayrıca bkz.: Said Öztürk, “Kaşşâm-ı Askerî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001). ss. 579-582.

² Bkz.: Ahmet Turan Arslan, “İmam Birgivî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri”, *İmam Birgivî*, ed. Mehmet Şeker (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994). ss. 16-23; Emrullah Yüksel, *Mehmed Birgivî'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011).; Huriye Martı, *Birgivî Mehmed Efendi: Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008).; Mehmet Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği: Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi* (Ankara: Otorite Yayınları, 2015). ss. 229-243.

³ Ebu'n-Nâfi Ahmed b. Muhammed (ö.1163/1750) el-Kazâbâdî, *Şerhu'l-Ādâbi'l-Birgivî*, Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 4299, 76b vr.; Muhammed b. 'Abdullâh

Birgivî'nin *Risāle fi'l-Ādāb*'ı bir varağın tek yüzü hacmindedir. Birgivî, herhangi bir teknik terimi *ta'rîf* etmeden adabın işleyişini oldukça özlü bir şekilde ortaya koymaktadır. Ülkemizde risalenin nüshasının bulunmadığı bir kütüphane yoktur. İncelediğimiz nüshaları şunlardır:

- Manisa Halk Kütüphanesi 8063, vr. 19a. Metnin kenarlarında beş adet not vardır. Son satırda metnin müellifini belirten “*Risāletü'l-Ādābiyyeti li'l-Fāḍlı'l-Birgivî*” ibaresi bulunmaktadır.
- Manisa Halk Kütüphanesi 8048, vr. 100b. Kenarlarında dört adet not bulunmaktadır. Metnin son satırında risalenin ismini belirten “*er-Risāletü'l-Ādābiyyetü li'l-Mevlā Muḥammed el-Birgivî*” kaydı vardır.
- Manisa Halk Kütüphanesi, Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu 5835, vr.:11b, istinsah tarihi 1150/1738: Metnin

b. Muḥammed (1164/1750'den önce hayatta) eş-Şiddikî, *Şerhu'l-Ādābi'l-Birgivî*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, nr. 2983, 2b vr.; Muḥammed Emîn b. 'Abdulḥay (ö.1149/1736) el-Üsküdārî, *Şerhu'l-Ādābi'l-Birgivî*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kemankes Koleksiyonu, nr. 292, 2b vr.; Mehmed b. 'Abdullāh (ö.1170/1756) Müftî el-Ḳayserî, *Şerhu'l-Ādābi'l-Birgivî*, Konya Bölge Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 1187, 22b vr.; 'Alî b. Oṣmān (ö.1285/1868) Akşehîrî, *Şerhu'l-Ādābi'l-Birgivî*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Atıf Efendi Eki, nr. 1216, 33b vr.

⁴ Muḥammed b. Oṣmān (1311/1893'den önce hayatta) eṭ-Ṭarsūsî, *Şerhu'l-Ādābi'l-Birgivî*, Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 5900, 3b vr.

⁵ Veliyyüddîn b. Muṣṭafâ b. 'Alî el-İstānbülî (ö.1151/1738) Cārullah, *Şerhu'l-Kebîr*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Carullah Koleksiyonu, nr. 1867, 2b vr.; eṭ-Ṭarsūsî, *Şerhu'l-Ādābi'l-Birgivî*, 2b vr.; Şehirlizade İbrahim b. Faḍlullah es-Sivāsî, *Şerhu'l-Ādābi'l-Birgivî*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Servili Koleksiyonu, nr. 281, 139b vr.; Ferdî 'Alî b. Muṣṭafâ el-Ḳayserî, *Şerhu'l-Ādābi'l-Birgivî*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, nr. 4085, 20b vr.; Ahmed b. Yūsuf (1091/1680 öncesi hayatta) el-Çermikî, *Şerhu'l-Ādābi'l-Birgivî*, Vahit Paşa Kütüphanesi, nr. 671, 2b vr.

⁶ Veliyyüddîn b. Muṣṭafâ b. 'Alî el-İstānbülî (ö.1151/1738) Cārullah, *Hāşiye 'alâ Şerhi'l-Kazābādî*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Carullah Koleksiyonu, nr. 1867, 13b vr.; Veliyyüddîn b. Muṣṭafâ b. 'Alî el-İstānbülî (ö.1151/1738) Cārullah, *Şerhu'l-Mutevaṣṣıf*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Carullah Koleksiyonu, nr. 1867, 20b vr.; el-Fakîr Muḥammed el-Mar'aşî fi'l-İzmîr (ö.1158/1746) Velicân, *Keşfu's-Şavab 'alâ Risāletin li'l-Birgivî mine'l-Ādāb*, İzmir Milli Kütüphane, nr. 959, 92b vr.

kenarında beş adet not bulunmaktadır. Son satıra “*er-Risāletu Birgivī Efendī*” kaydı düşülmüştür.

- Manisa Halk Kütüphanesi, Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu 5849, vr.: 2b. Metnin kenarlarında beş adet not bulunmaktadır. Son satırda “*er-Risāletu li Birgivī Efendī*” ibaresiyle metnin müellifi belirtilmiştir.

- Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 104, vr.: 18a-b. Kenarlarında ve satır aralarında notlar mevcuttur. Metnin başında “*Risāletu ‘Ādābi’l-Baḥş Takıyyüddīn el-Birgivī*” ibaresi yer almaktadır.

- Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 1235, vr.: 120a-b, istinsah tarihi 1105/1693. Metnin kenarlarında beş adet not bulunmaktadır. Son satırda “*el-Müellifu innehū Takıyyüddīn el-Birgivī*” kaydı mevcuttur.

- Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 2776, vr.: 31a-33b. 31a varagında notlar bulunmaktadır. Bu notlardan iki tanesinde metne şerh yazan Muhammed b. Yusuf el-Çermikī’ye atıf yapılmaktadır.

- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu 880, vr.: 17b. Metnin kenarında üç adet not bulunmaktadır.

- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu 3036, vr.: 9a-10b, istinsah tarihi 1175/1761. Metnin 9a varagında beş adet not bulunmaktadır. Risalenin son satırında “*er-Risāletu’l-Birgivīyyetü*” ibaresi yer almaktadır.

- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar 2147, vr.: 58a-b, istinsah tarihi 1135/1722. Nüshanın müstensihisi, metnin el-Ḳazābādī şerhine ḥāşīye yazan el-Kefevī’dir. Metnin müellifi “*Muḥammed el-Birgivī*” ibaresiyle ifade edilmektedir.

Risāle’nin bazı şerhlerinde “*ve ḳāle muşannif fi’l-ḥāşiyeti; ḳāle fi’l-ḥāşiyeti; kemā nuḳile ‘anhu; nuḳile ‘anhu fi’l-ḥāşiyeti, ḳāle’l-muşannif fi şerḥihī*”⁷ ibareleri geçmektedir. Bu ibareler bizi, müellif Birgivī’nin

⁷ el-Ḳazābādī, *Şerhu’l-‘Ādābi’l-Birgivī*, vr.: 46b, 48a(2 defa), 48b, 50b, 54b; Veliyyüddīn b. Muştafā b. ‘Alī el-İştānbūlī (ö.1151/1738) Cārullah, *eş-Şerhu’s-Sağīr*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Carullah Koleksiyonu, nr. 1867, vr.: 24a, 24b, 27a, 29b (2 defa), 30b; Cārullah, *Şerhu’l-Kebīr*, 5a (3 defa), 8a; eṭ-Tarsūsī, *Şerhu’l-‘Ādābi’l-Birgivī*, 32a; el-Üsküdārī, *Şerhu’l-‘Ādābi’l-Birgivī*, 2a-b, 8a; Abdurrahmān

kendi metnine ya da başka bir 'ādāb metnine şerhi ve/ya hāşiyesi olabileceği heyecanına sevk etti. Yazma eser kütüphanelerini taramamıza rağmen Birgivi'ye ait bir 'ādāb şerhi ya da hāşiyesi tespit edilememiştir. Ancak inceleme fırsatı bulduğumuz yukarıdaki metinlerin kenarlarında metindeki beş noktayı açıklayıcı notların bulunduğunu, bu notların bazı nüshalarda müellife aidiyetini bildirecek şekilde *onu sözü*(=*qavluhū*),⁸ bazılarında da *minhuvāt* geleneği çerçevesince *ondan/onun*(=*minhu*)⁹ şeklinde kayıt altına alındığını, şarihlerin alıntılarının da bu notlar olduğunu tespit ettik. Dolayısıyla şarihlerin şerhlerinde geçen yukarıdaki atıfların müstakil bir eser olarak değil, *Risāle*'yi okurken veya okuturken bizzat müellif tarafından yapılmış açıklamalar olduğu kabul edilmiştir. Bu notlar, belki müellif nüshası üzerinden, belki de müellifin ders esnasındaki *takrīri* ve *tahrīri* esnasında öğrencileri tarafından alınmıştır. İncelenen nüshalarda buna dair bir bilgi elde edilememiştir.¹⁰ Müellif Birgivi'nin notları tahkikli metinde ilgili yerlerine dipnot olarak *kāle'l-muşannif fi'l-hāşīye* ibaresiyle girilmiştir.

Risāle fi'l-Ādāb hakkında yazılmış 16 şerh ve 3 hāşīye bulunmaktadır. Şerhler ve hāşīyeler hakkındaki bilgiler şöyledir:

(B) RİSĀLE Fİ'L- 'ĀDĀB ÜZERİNE YAPILMIŞ ŞERHLER

b. Muştafā b. Aḥmed (1120/1708 ve öncesi hayatta), *Şerhu'l- 'Ādābi'l-Birgivi*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, nr. 2989, vr.: 8a, 22a, 23a.

⁸ Bkz.: Birgivi, *Risāle fi'l-Ādāb*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya, nr. 104, vr: 17b, 18a.

⁹ Birgivi, *Risāle fi'l-Ādāb*, Manisa Halk Kütüphanesi, Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu nr. 5835, vr.: 11b; Birgivi, *Risāle fi'l-Ādāb*, Manisa Halk Kütüphanesi, nr. 8063, vr.: 19a; Birgivi, *Risāle fi'l-Ādāb*, Manisa Halk Kütüphanesi, Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, nr. 5849, vr.: 1b; Birgivi, *Risāle fi'l-Ādāb*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu, nr. 880, vr.: 16b; Birgivi, *Risāle fi'l-Ādāb*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, nr. 3036, vr: 9a-b; Birgivi, *Risāle fi'l-Ādāb*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, nr. 4085, vr.: 19a; Birgivi, *Risāle fi'l-Ādāb*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, nr. 5067, vr.: 48a; Birgivi, *Risāle fi'l-Ādāb*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Merkez, nr. 1235, vr.: 119b.

¹⁰ Şarihlerin atıflarında her ne kadar *hāşīye* ve *şerh* ibaresi geçiyor ise de bu ibarelerin, bir eserden ziyade metin üzerine yapılmış açıklamalar olabileceğini söyleyerek mevcut hükme varmamıza yardımcı olan Recep Gürkan Göktaş'a teşekkür ederiz.

1. el-Çermikî, Aḥmed b. Yūsuf (1091/1680 öncesi hayatta)

Şarih hakkında bilgi edinilememiştir. Ancak Manisa İl Halk Kütüphanesi nüshasının 1158/1745 istinsah tarihi müellifin bu tarihten önde hayatta olmasını zorunlu kılmaktadır. Ayrıca Birgivî metnlerinin kenar notlarında kendisine yapılan atıflar bilinirliği olan bir metin olduğunu göstermektedir. Eserin müstakil bir ismi bulunmamaktadır. İncelediğimiz nüshaların katalog kayıtları şöyledir:

- Vahit Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 671, vr.: 2a-16b.
- Vahit Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 441. (Bu nüsha katalog kayıtlarında görünmektedir. Ancak ilgili kütüphanede nüshası bulunmamaktadır.)
- Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, 5849, vr.: 4a-14a, tensih tarihi 1091/1680.
- Konya Karatay Yusufaga Kütüphanesi, 9909, vr.: 40b-46b, tensih tarihi 1158/1745.

2. Abdurrahmān b. Muṣṭafā b. Aḥmed (1120/1708'de hayatta)

Şarih hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Manisa İl Halk Kütüphanesinde bulunan nüsha müellif hattıdır. Telif tarihine bakıldığında 1120/1708'de hayatta olması gerekmektedir. Şerh müellif tarafından isimlendirilmemiştir. Aşağıda koleksiyonlarda kayıtlıdır:

- Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2019, vr.: 2a-28a, telif tarihi 1120/1708. Nüshanın başında metinde geçen ilimlerin ve teknik terimlerin fihristleri bulunmaktadır.
- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 2989, vr.: 2a-23a, tensih tarihi 1133/1724.

3. Ferdî el-Ḳayserî, 'Alî b. Muṣṭafā(ö.1127/1715)

İncelediğimiz nüshası 15 varaktan oluşmaktadır. Ayrıca şerhinde de atıf yaptığı *el-Huseyniyye ḥāşiyesi* bulunmaktadır. Şarih hakkında bilgi elde edilememiştir.

- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085, vr.: 20a-34b.

4. el-Üsküdārī, Muḥammed Emīn b. ‘Abdulḥay (ö.1149/1736)

el-Üsküdārī, İstanbul’da dünyaya geldi. ‘Azīz Maḥmūd Hüdāī (Pīr ‘Alī)’nin torunudur. Şarihin birçok eseri bulunmaktadır.¹¹ el-Üsküdārī’nin Telḥīsu Tehāfütī’l-Felāsife eseri ile *tehāfüt* tartışmalarına katılmıştır. Bir ‘*ādāb* şarihinin *tehāfüt* tartışmalarına dahil olması dikkate değerdir. Şerh müstakil olarak isimlendirilmemiştir. Şerhin birçok nüshası bulunmaktadır. İnceleme fırsatı bulduğumuz nüshaların katalog kaydı şöyledir:

- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kemankes Koleksiyonu, 292, vr.: 2a-10b. (Nüshanın sonunda isim zikredilmeyen *min yedi faḳīr* ibaresi müellif nüshası olması ihtimalini doğurmaktadır.)

- Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 168, vr.: 2a-10a, tensih tarihi 1145/1731, müstensih Sümbülzāde Mehmed Efendī.

5. el-İştānbūlī, Cārullah Veliyyüddīn b. Muşṭafā b. ‘Alī¹² (ö.1151/1738)

Cārullah, *Risāle fi’l-Ādāb*’a üç şerh yazmıştır. Birincisi, *eş-Şerḥu’l-Kebīr* olarak isimlendirmiştir. İncelediğimiz *eş-Şerḥu’l-Kebīr* nüshası müellif hattıdır. İkinci bir nüshası tespit edilememiştir. 2b varacağı kenarında Cārullah’ın Birgivī tensihi vardır. Şerh boyunca kenarlarda Cārullah tarafından yazılmış notlar bulunmaktadır. Katalog bilgisi şöyledir:

- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Carullah Koleksiyonu, 1867, vr.: 2b-14b, tensih tarihi 20 Şafer 1132/1720.

¹¹ Mehmed Tāhir Bursalı, “Muḥammed Emīn el-Üsküdārī”, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Maarifi Umumiye Nezareti, 1333). s. 29.

¹² Cārullah Veliyyüddīn’in hayatı ve eserleri ile ilgili bkz.: Muhammed Usame Onuş, “Bir Osmanlı Alimi Veliyyüddin Carullah Edendi’nin Tercemi-i Hali”, *Cārullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*, ed. Berat Açıl (Ankara: İlem Kitaplığı, 2015). ss. 17-48.

6. el-İştānbūlī, Cārullah Veliyyüddīn b. Muştāfā b. ‘Alī (ö.1151/1738)

Cārullah, ikinci şerhi *eş-Şerhu’l-Muštavaşşıt* olarak isimlendirmiştir. Nüsha müellif hattıdır. İstanbul’da telif edilmiştir. İkinci bir nüshası tespit edilememiştir. Kenarlarda Cārullah’ın el yazısı olan şerhe ilave notlar bulunmaktadır.

- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Carullah Koleksiyonu 1867, vr.: 20a-25a, tensih tarihi 19 Rabī‘ulevvel 1132/1720.

7. el-İştānbūlī, Cārullah Veliyyüddīn b. Muştāfā b. ‘Alī (ö.1151/1738)

Cārullah’ın üçüncü şerhi, *eş-Şerhu’s-Şagīr*’dir.

- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Carullah Koleksiyonu 1867, vr.: 25b-27a. Telif tarihi bulunmamaktadır. Ancak diğer şerhlerin ve *hāşiyenin* tarihlerinden anlaşıldığı kadarıyla 1132/1720 senesinde İstanbul’da telif edilmiştir.
- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu 4105, vr.: 23b-36b, tensih tarihi 1172/1758.
- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu 2983, vr.: 20b-50b.

8. el-Mar‘aşī, Muḥammed b. Vā‘iz b. Velīcān fi’l-İzmīr (ö.1158/1746)

Ahmet Turan Arslan¹³, Yusuf Türker¹⁴ ve Ali Yardım şerhin Saçaklızāde (ö.1146/1733)’ye ait olduğunu belirtmektedir. Ancak Pehlivan, *Ḳalīlu’l-Ḥacm, Keşīru’l-Ma’nā: Osmanlı Medreselerinde Velīcān Mar‘aşī’nin Zubdetu’l-Munāzara’sı* isimli çalışmasında Velīcān Mar‘aşī’ye ait olduğunu, incelediği nüshada müellifin isminin “el-Fakīr Muḥammed el-Mar‘aşī fi’l-İzmīr” şeklinde kaydedildiğini, bunun da Velīcān’ın diğer eserlerindeki künyeleriyle aynı olduğunu

¹³ Ahmet Turan Arslan, *İmam Birgivî: Hayatı, Eserleri ve Arapça Tadrîsâtındaki Yeri* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1992). s. 124-125.

¹⁴ Muḥammad ibn Abī Bakr Saçaklızāde, *Takrīru’l-Kavānîn el-Mütedāvile min İlmi’l-Munāzara* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, 2017). s. 59.

söylemektedir.¹⁵ Şerh müellif tarafından *Keşfu's-Şavab 'alā Risāleti li'l-Birgivi mine'l-'Ādāb* olarak isimlendirilmiştir. Varak yüzlerinde ortalama 13 satır vardır. Nüsha, 7 varaktır. İncelediğimiz nüshasının katalog kaydı şu şekildedir:

- İzmir Milli Kütüphane, 959, vr. 92a-98b, tensih tarihi 1173/1749.

9. eş-Şiddīkī, Muḥammed b. 'Abdullāh b. Muḥammed (1164/1750'den önce hayatta)

Şarih hakkında herhangi bir bilgi elde edilememiştir. Şerhin iki nüshası tespit edilmiştir.

- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 2983, vr.: 2a-19b, tensih tarihi 1164/1750.
- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4105, vr.: 2a-23a, tensih tarihi 1173/1759.

10. el-Ḳazābādī, Ebu'n-Nāfi Aḥmed b. Muḥammed (ö.1163/1750)

Şarih, Tokat'ın Kaz Ova veya Kaz Abad isimli nahiyesinde dünyaya gelmiştir. Sivas'ta eğitim görüp İstanbul'a yerleşmiştir. Burada ilim ile meşgul olup bir birçok talebe yetiştirmiştir. En meşhur öğrencisi Ebū Sa'īd el-Hādimī (ö.1176/1762)'dir.¹⁶ el-Ḳazābādī İstanbul'da vefat etmiştir. Cenazesi İstanbul-Aksaray'a defnedilmiştir.¹⁷ Tespitlerimize göre üzerine *ḥāşiye* yazılan tek şerhtir. Şerhin müstakil bir başlığı bulunmamaktadır. Yazı türüne göre 7-12 varaklık hacme sahiptir. Şerhler arasında en fazla nüshaya sahip olan eserdir. Ülkemiz yazma eser

¹⁵ Bkz.: Necmettin Pehlivan, “Ḳalīlu'l-Hacm, Keşīru'l-Ma'nā: Osmanlı Medreselerinde Velicān Mar'aşı'nın Zubdetu'l-Munāzara'sı”, *(İstanbul-Zeytinburnu, 18. Yüzyıl Sahn-ı Semandan Darulfünun'a Osmanlıda İlim ve Fikir Dünyası: Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler Uluslararası Sempozyumu, 2017)*.

¹⁶ Mustafa Yayla, “Ebū Sa'īd el-Hādimī”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997). ss. 24-26.

¹⁷ Mehmed Tahir Bursalı, “el-Ḳazābādī, Ebu'n-Nāfi Aḥmed b. Muḥammed”, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Maarifi Umumiye Nezareti, 1333). s. 404; Mustafa Öz, “el-Ḳazābādī”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002). ss. 120-121.

kütüphanelerinde 30’dan fazla nüshaya sahiptir. İncelediğimiz nüshalar şunlardır:

- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2147, vr.: 46a-57b, tensih tarihi 1149/1736, müstensih Seyyid Muḥammed el-Kefevî.
- Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 4726, vr.: 1a-11a.
- Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 4730, vr.: 2a-9b, tensih tarihi 1162/1748.
- Manisa İl Halk Kütüphanesi, 8063, vr.: 9a-19a.
- Manisa İl Halk Kütüphanesi, 3631, vr.: 52a-59a, tensih tarihi: 1126/1715.
- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 2948, vr.: 2a-8b, tensih tarihi 1182/1768, müstensih Oṣmān b. Muḥammed Emīn el-İstanbulî.
- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu, 880, vr.: 2a-16b, müstensih Muḥammed İbnü’l-Ḥāc ‘Abdullah.

11. Kırşehirî, Muḥammed b. Velî b. Rasûl İzmirî (ö.1165/1751)

Ahmet Turan Arslan, Mehmed Tâhir’e atıf yaparak Kırşehirî’nin şerhi olduğunu belirtmektedir.¹⁸ Ancak Kırşehirî şerhinin nüshası tespit edilememiştir.

12. el-Ḳayserî, Müftî Mehmed b. ‘Abdullāh (ö.1170/1756)

Müftî Mehmed b. ‘Abdullāh Ḳayserî, Nīsārî ‘Alî Efendî(ö.1110/1698)’nin torunudur.¹⁹ İncelediğimiz nüshası, 7 varaklık hacimdedir. Varaklarda 26 satır bulunmaktadır. Nüshada müstensih ismi silinmiştir. Nüsha, şarih hayatta iken 1161/1748’de tensih edilmiştir. Şerhin tek nüshası tespit edilebilmiştir.

¹⁸ Arslan, *İmam Birgivi: Hayatı, Eserleri ve Arapça Tadrîsâtındaki Yeri*. s. 125.

¹⁹ Bursalı, “Muḥammed Emīn el-Üsküdarî”. s. 44-45; Arslan, *İmam Birgivi: Hayatı, Eserleri ve Arapça Tadrîsâtındaki Yeri*. s. 125.

- Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 1187, vr.: 22a-28b, tensih tarihi 1161/1748.

13. Akşehirî, ‘Alî b. Osmân (ö.1285/1868)

‘Alî b. Osmân, Akşehir’de dünyaya gelmiş ve eğitimi burada tamamlamıştır. İlimle meşgul olup birçok eseri mevcuttur. Müellif Taşköprizâde ‘Ahmed Efendî(ö.968/1561)’nin *Risāle fi’l-Ādāb*’ına da şerh yazmıştır.²⁰ Şerh matbudur. Eser müellifin farklı eserlerinin de bulunduğu mecmuada yer almaktadır. Eser 8 sayfadır. Eserin katalog bilgisi şöyledir:

- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Atıf Efendi Eki, 1216, ss. 32-35, basım tarihi 1281/1864.

14. eṭ-Ṭarsūsî, Muḥammed b. Osmân (1311/1893’den önce hayatta)

Şarihin hayatı hakkında bilgi bulunamamıştır. Şerhin müstakil bir ismi bulunmamaktadır. Şerhin üç nüshası tespit edilip incelenmiştir:

- Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 4726, vr.: 5a-22b, tensih tarihi 1311/1893.
- Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, vr. 5900, vr.: 2a-38b.
- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kasidecizade Koleksiyonu, 526, vr.: 2a-37b.

15. es-Sivāsî, Şehirlizade İbrahim b. Faḍlullah

Müellif hakkında herhangi bir bilgi elde edilememiştir. Şarih şerhi isimlendirmemiştir. Eserin ulaşabildiğimiz ve incelediğimiz tek nüshası bulunmaktadır. Müstensih ve tarih bilgisi bulunmamaktadır. Katalog bilgisi şöyledir:

- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Servili Koleksiyonu, 281, vr.: 139a-144a.

²⁰ Mehmed Tâhir Bursalı, “‘Alî b. Osmân Akşehirî”, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Maarifi Umumiye Nezareti, 1333). s. 384. Ahmet Turan Arslan, sayfa numarasını 284 olarak ifade etmektedir. Bkz.: Arslan, *İmam Birgivi: Hayatı, Eserleri ve Arapça Tadrîsâtındaki Yeri*. s. 125.

16. el-Uşākī, İsmā‘ıl b. es-Seyyīd Murad

Arslan, Mehmed Tâhir’e atıf yaparak Uşākī’nin de şerhi olduğunu belirtmektedir.²¹ Fakat Uşākī şerhinin de herhangi bir nüshası tespit edilememiştir.

(C) RİSÂLE Fİ’L-ÂDÂB ÜZERİNE YAPILMIŞ HAŞİYELER

Tespitlerimize göre Birgivi şerhlerinden yalnızca el-Ğazābādī’nin yazdığı şerhe hāşiyeye yazılmıştır. Üç hāşiyesi tespit edilebilmiştir. Bunlar da şöyledir:

(1) el-Kefevî, Muhammed b. el-Hāc Ħamīd (ö.1168/1755)

el-Kefevî, Medīne-i Münevvera’da müderris olarak görev yapmıştır. Daha sonra Kudüs kadılığı yapmıştır. Bu vazifedeyken vefat etmiştir.²² el-Kefevî’nin müstakil bir ‘ādāb risalesi de vardır. *el-Ħuseyniyye*’nin en konsantre metinlerinden biridir. el-Kefevî, *hāşiyeye* özel bir isim vermemiştir. Diğer iki *hāşiyeye* göre daha yaygındır. Genellikle Birgivi metni, el-Ğazābādī şerhi ve el-Kefevî *hāşiyesi* mecmualarda birlikte bulunmaktadır. Bu nedenle en meşhur hāşiyeye olduğu söylenebilir. İnceleme imkanı bulduğumuz nüshaları şunlardır:

- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2147, vr.: 2a-45a, telif tarihi 1135/1722, müstensih es-Seyyīd Muhammed el-Kefevî. Müellif nüshasıdır.
- Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, 5901, vr.: 13a-59a, tensih tarihi 1165/1751, müstensih Muhammed Şādık b. Mustafā.
- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 2948, vr.: 10a-36b, tensih tarihi 1205/1790.

²¹ Arslan, *İmam Birgivi: Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrîsâtındaki Yeri*. s. 125.

²² Mehmed Tâhir Bursalı, “el-Kefevî Muhammed Efendi (Muhammed b. el-Hāc Ħamīd)”, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Maarifi Umumiye Nezareti, 1333). s. 7; Necmettin Pehlivan, “Muhammed el-Kefevi ve Risale fi’l-Adab’ı”, *Felsefe Dünyası* 56/2 (2012). s. 322-323.

- Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 4730, vr.: 16a-47a, tensih tarihi 1162/1748.
- Manisa İl Halk Kütüphanesi, 5455, vr.: 2a-34b, tensih tarihi 1139/1726.

(2) el-İştānbūlī, Cārullah Veliyyüddīn b. Muştafā b. ‘Alī (ö.1151/1738)

Tek nüshası tespit edilmiştir. Müellif hattıdır. 7 varaklık hacme sahiptir. Varak yüzlerinde ortalama 47-50 satır bulunmaktadır. *Hāşīye*, Birgivî metnine yazdığı üç şerhle aynı mecmua içindedir. Cārullah, *hāşīyeyi* 22 Rabî‘ulevvel 1132/1720’de tamamlanmıştır.

- Süleymaniye Yazma Eser kütüphanesi, Carullah Koleksiyonu, 1867, vr.: 13a-19a, telif tarihi 1132/1720, müstensih Cārullah Veliyyüddīn.

(3) Muştafā b. İbrāhīm²³

Yazarın hayatı hakkında herhangi bir bilgi elde edilememiştir. Biri eksik olmak üzere iki nüshası tespit edilmiştir:

- Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 4726, vr.: 13a-40a.
- Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 2509, vr.: 41a-43. (Eksik nüshadır.)

II RİSÂLE Fİ’L-ÂDÂB’IN TAHLİLİ

Birgivî’nin risalesi iki açıdan incelenecektir: *Birincisi*, tasnifi; *ikincisi*, içeriği bakımından.

Risâle; yazma olarak, yazı türüne göre değişmekle beraber ortalama bir varaklık hacimdedir. Ancak eser, gerçekten özlü ve yoğun kurguludur; bu yüzden olsa gerek üzerine on altı şerh yazılmıştır. Kısa yazmak, ele alınan konuya üst düzey bir vukufiyeti gerektir; mana çok,

²³ Mehmet Kalaycı ve Muhammed Emin Eren’in kısa süre içinde yayınlanacak olan Muştafā b. İbrāhīm’e ait *Fıraḳ Risalesi* ile ilgili çalışmalarında müellifin 18. yüzyılın ilk yarısında hayatta olduğunu tespit etmişlerdir. Bu kıymetli bilgi için kendilerine teşekkür ediyoruz.

lafız az; amacı en açık bir şekilde gerçekleştirme zorunluluğu ile yüz yüze kalınmaktadır. Müellif Birgivî'nin bunu gerçekleştirmiş olduğu söylenebilir. Bu kabuldeki meramımızı ifade edebilmek için çalışmaya üst başlık olarak *Zamanı Olsaydı Daha Kısa Yazacaktı* ibaresi seçilmiştir. Bu kabulümüze medar olan birinci konudan, yani eserin tasnifinden başlamak istiyoruz.

(1) *Risāle fî 'l-Ādāb*'ın Tasnifi Bakımından Tahlili

'*Ādābu 'l-Baḥş*'a 'ilm hüviyeti veren, onun yazılı ve sözlü nakillerini bir metinde sistemleştiren bilgin Şemsuddin Muhammed b. Eşref es-Semerḳandî(ö.1322)'dir. Daha önceki bazı çalışmalarımızda da ifade ettiğimiz gibi bu 'ilm hem es-Semerḳandî'nin ese(le)rine yapılan *şerhler*, *ḥāşiyeler* ve *ta'likler*, hem de telif eserler ile kendine özgü önemli ve kayda değer bir gelenek oluşturmuştur. Bu gelenek içinde bazı eserler, bu ilmin yazın kültürünün tasniflerinde rol model olmuşlardır. Bizim değerlendirmemize göre eserlerin tasniflerinde rol model olan çalışmalar şunlardır:

- (i) es-Semerḳandî'nin *Risāle fî 'Ādābi 'l-Baḥş*'ı;
- (ii) es-Semerḳandî'nin *Risāle fî 'Ādābi 'l-Baḥş* sonrası telif ettiği ve bu ilmi hem tasnifi, hem de içeriği açısından kemale erdirdiği eseri *Ḳıstāsu 'l-Efkār fî Tahkiki 'l-Esrār* (ve kendi şerhi; *Ḳıstās*'ın muhtasarlari olan *el-Mu'teḳadāt* ve *el-Envāru 'l-İlāhiyye* adlı eserleri);
- (iii) 'Aḳudiddīn el-İcī'nin *er-Risāletu 'l- 'Adūdiyye*'si;
- (iv) Huseyn Pīr 'Adanavī'nin *er-Risāletu 'l-Huseyniyye*'si;
- (v) Saçaklızāde'nin *Takrīru 'l-Ḳavānīni 'l-Mutedāvile fî 'lmi 'l-Munāzara*'sı (ve özeti olan *Velediyye*'si)

Şimdi çalışmanın sınırlarını aşmaksızın bu eserlerin tasnifi hakkında bilgi verecek ve müellif Birgivî'nin bu eserlerden hangisinin tasnifini tercih ettiğini tespit etmeye çalışacağız.

Bir: es-Semerḳandî, *Risāle fî 'Ādābi 'l-Baḥş*'ın *terṭibu 'l-baḥş* adlı ikinci bölümünde *münāzarayı* doğrudan *tasdīkāt*(=*mesā'il*)tan başlatmıştır. Bu bölümde sistemin işleyişini anlatmaktadır. es-Semerḳandî'nin kurgusu şöyledir: '*Ādābu 'l-baḥş* (a) tarafların karşılıklı

delillleşmelerine geçmeden önce asıl *munāzır* olan *mu'allil*in tartışmanın(*nizā'*) suretini ve bilginlerin ilgili konu hakkındaki görüş ayrılıklarını belirleyebilmek için sözleri(*aḳvāl*) ve görüşleri(*mezāhib*) *takrīr* eder. Taraflar şu şekilde delilleşirler: (b) ya *munāzır* *mu'allil* delilinin tamamını ortaya koymadan delilleşirler. Ki bu *munāḳaḳa* ve *ḡaṣb* hamlesinin yapıldığı safhadır. Bu safhanın özü aslında delil talebinden ibarettir. (c) ya da *munāzır* *mu'allil* delilinin tamamını ortaya koyduktan sonra karşılıklı delilleşirler. Bu safhada sırasıyla *naḳḁ* ve *mu'āraḁa* hamlesi yapılmaktadır. Risaledeki temel hamleler şu şekilde belirginleşmektedir: (i) *munāḳaḳa*, (ii) *ḡaṣb*, (c) *naḳḁ*, (d) *mu'āraḁa*.

İki: es-Semerḳandī; *Kıstās* (ve şerhi *el-Mu'tekadāt* ve *el-Envāru'l-İlāhiyye*) adlı eserinde bu yeni tartışma teorisinin (a) *ta'rīfler* ve (b) *mesā'il*(=*taṣḁīḳāt*) gerçekleşeceğini söylemektedir. Burada bir noktaya dikkat çekmeliyiz; o da şudur: Bu yeni tartışma teorisi, *Kıstās* vd. eserlerde *taṣḁīḳāt*ın en son konusu olan *ḳıyās*ın ekleri(=*levāḥiku'l-ḳıyās*) bölümünün en son konusudur. Bu da, yeni teorinin hakkıyla yerine getirilebilmesi için mantığın bilinmesinin şart koşulması anlamında yorumlanabilir.

Üç: İcī tarafından bir varağın tek yüzü hacmindeki *'ādāb* risalesi de kendisinden sonraki eserler için rol model olmuştur. Risālede *'ādāb*ın sadece *taṣḁīḳāt*(=*mesā'il*/hükümler)taki işleyişi verilmiştir. *Taşavvurlar*(=kavramlar) hakkındaki *'ādāb* bulunmamaktadır. Bu küçük eserde *'ādāb*ın işleyişi (a) *ṣiḥḥat* talebi hamlesi, (b) *mücerred men'* ve *senedli men'*, (c) *naḳḁ* ve (d) *mu'āraḁa* şeklindedir. Risaledeki dikkat çekici nokta, *'ādāb*ın gerçekleştiği alanın bütünüyle *taṣḁīḳ*lere özgü kılınmış olmasıdır.²⁴

Dört: Huseyn Pīr 'Adanavī'nin *el-Huseyniyye* veya *el-'Ādābu'l-Huseyniyye/er-Risāletu'l-Huseyniyye* ismiyle meşhur olmuş eseri, özellikle Osmanlı bilim havzasında yazılmış eserlerin en önemli rol modelidir. Müellif *'ādāb*ın gerçekleştiği alanları (a) önce *taṣḁīḳ*ler, sonra da (b) *ta'rīfler* ve (c) *taḳṣimler* olarak sıralamış ve belirlemiştir. 'Adanavī bu tasnifi ile iki yenilik yapmış görünmektedir: Birincisi,

²⁴ 'Adudiddīn 'Abdurrahmān b. 'Aḥmed el-İcī, "er-Risāletu'l-'Adūdiyye", erişim: <http://cv.ankara.edu.tr/kisi.php?id=npehlivan@ankara.edu.tr&deger=1>. p. 1-10.

tartışmanın gerçekleştiği alanlarda bir takdim- tehirde bulunulmuştur.²⁵ İkincisi, *bölme(taksim)*yi de hakkında *'ādāba* dahil etti. Tespitlerimize göre bölmeyi *'ādāba* dâhil eden ilk müellif Hüseyn Pîr 'Adanavî'dir. *Bölme*, *ta'rîfte* yakın cinsi ve yakın ayrımı tespit edebilmek noktasında önemli bir işleve sahiptir. Bu yüzden 'Adanavî'nin katkısı, önemli görülmektedir.

Beş: Saçaklızâde el-Mar'aşî'nin *Takrîr*'i, en azından şimdilik, *'ādāb* literatürünün en hacimli, ama aynı zamanda es-Semerqandî'den sonra en sistematik eserlerinden biridir. Saçaklızâde, es-Semerqandî'nin *Kıstās*'taki *'ādāb* tasnifini kâmil şekline kavuşturmuştur; çünkü tıpkı mantık gibi *'ādābı* da *taşavvur-taşdîk* ikilisi tahtı revanında incelemiştir.

Birgivî, risalesinde İcî'nin tasnifini benimsemiş görünmektedir. İcî gibi Birgivî de tartışmanın gerçekleştiği alanı es-Semerqandî'nin *Kıstās*'ta *mesā'il* olarak isimlendirdiği *taşdîk*ler alanına çekmiştir. Birgivî, *ta'rîfler* ve *bölmeler* hakkında gerçekleşen *'ādāba* yer vermemiştir. Bunu belki eserin özlü ve muhtasar yapısına hamletmek mümkündür; ancak el-Kefevî, Ahmet Şevkî²⁶ ve Velîcân Mar'aşî²⁷ gibi *'ādāb* hakkında oldukça özlü ve muhtasar eser yazan bazı müellifler birer cümle ile de olsa *ta'rîfler* ve *bölmeler* hakkında gerçekleşen *'ādāba* değinmişlerdir. Risalenin şarihi Ferdî b. Mustafâ el-Çayserî, Birgivî'nin *ta'rîfler* ve *bölmeler* hakkında gerçekleşen *'ādāba* yer vermemesini isabetli bulmamaktadır. Ona göre bu kısım eksik kalırsa, *'ādāb* dan elde edilmek istenilen fayda tam olmayacaktır.²⁸ Şarihe katıldığımızı belirtmek isteriz, *takrîr* ve *tahrîr*i sağlıklı bir şekilde gerçekleştirebilmek için *ta'rîfler* ve *bölmeler* hakkında gerçekleşen *'ādāb*da incelenmelidir. Bu açıdan Saçaklızâde'nin *taşavvurları* incelemesi kayda değerdir.

²⁵ Daha önceki bir çalışmamızda bunun esasa taalluk eden bir yönünün olmadığını bu takdim ve tehirin mantıkçıların “*taşavvur taşdîki tabî'i* olarak önceler; ancak *ta'rîfler*, akıl yürütmeyi *vaq'î* olarak önceler” kabullerine dayandığını söylemiştik: Bkz.: Pehlivan, “Kālîlu'l-Hacm, Keşîru'l-Ma'nâ: Osmanlı Medreselerinde Velîcân Mar'aşî'nin Zubdetu'l-Munâzara'sı”. p. II.

²⁶ Necmettin Pehlivan, “Ahmed Şevki Efendi'nin Risale fî Âdâbi'l-Münâzara isimli Eseri ve Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara Geleneğindeki Yeri”, *EskiYeni* 30/1 (2015). p. XI/25-47.

²⁷ Pehlivan, “Kālîlu'l-Hacm, Keşîru'l-Ma'nâ: Osmanlı Medreselerinde Velîcân Mar'aşî'nin Zubdetu'l-Munâzara'sı”. p. VI/14.

²⁸ el-Çayserî, *Şerhu'l-Âdâbi'l-Birgivî*, 21b vr.

Tasnifle ilgili kabul edilebilecek bir diğer nokta ise hamlelerin işleniş sıralamasıdır. 'Ādābı sistemleştiren isim olarak es-Semerḳandī, *mesā'il*(=*taşdīkāt*) hamleleri *munāḳaḳa*, *-ḡaṣb-*, *naḳḳ* ve *mu'āraḳa* sıralaması ile incelemiştir. Birgivî de hamleleri bu sıralama ile ele almıştır. Ancak bu konuda Kudbuddīn er-Rāzī'ye dayandırılan bir görüş ayrılığı bulunmaktadır: İcī'nin risalesinin şarihlerinden Müllā Ḥanefī et-Tebrīzī,²⁹ Kudbuddīn er-Rāzī'nin *el-Muḥākemāt*³⁰ adlı çalışmasında hamlelerin sıralamasını *naḳḳ*, *munāḳaḳa* ve *mu'āraḳa* şeklinde yaptığı bilgisini vermektedir.

Tasnifle ilgili son olarak şu noktaya değinmek istiyoruz: Birgivî, es-Semerḳandī'nin *Risāle fī 'Ādābi'l-Baḡṣ*'ta, *Ḳıstās*'ta ve *Fusūl* şerhinde önemle üzerinde durduğu ayrımı risalesine yansıtmamaktadır. Bu ayrımda tartışmacı tarafların delilleşmelerinin asıl *munāzır* olarak *mu'allil*in (a) delilini bütünüyle tamamlamadan *sā'il* olarak isimlendirilen karşı tartışmacının yapması geçerli olan hamleler ve (b) delilini tamamıyla ortaya koyduktan sonra *sā'il*in yapması gereken/yapması geçerli olan karşı hamlelerdir. Bu basit gibi görüne ayrım aslında 'ādābı, *cedel* ve *ḫilāf* gibi diğer tartışma türlerinden ve fikir alışverişi(*müfākere*)den ayırmaktadır. Hatta 'ādābı 'ādāb olarak isimlendirmemizi olanaklı kılan önemli inceliklerinden biridir.

(2) *Risāle fī'l-Ādāb*'ın İçerik Bakımından Tahlili

Bu özlü risaleyi aşağıdaki müsellemelerimiz tahtı revanında değerlendireceğiz:

Birincisi, es-Semerḳandī tarafından 'ādābu'l-baḡṣ, 'ādābu'l-baḡṣ ve'l-munāzara, 'ilmu'l-munāzara veya ḳavā'idu'l-baḡṣ olarak isimlendirilen yeni tartışma teorisi, terimleri ve işleyişi ile Ḥanefī 'usūl eserlerinde, özellikle *ḳıyās*ın altında bulunmaktadır.³¹

²⁹ et-Tebrīzī Müllā Ḥanefī, *Şerḫü Ādābi'l- 'Adūdiyye*. p. 35.

³⁰ Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. Muḥammed et-Taḫtānī (ö. 766/1365) *Ḳuṭbuddīn er-Rāzī, el-Muḥākemāt beyne Şerḫayi'l-İşārāt ve't-Tenbihāt* (Kazan: el-Maṭba'atu'l- 'Āmire, 1290). s. 94.

³¹ *Ḥanefī* gelenek, kendilerini Semerkant ve Irak ekolleri ayrıma tâbi tutmaktadır. (Murat Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihî'nin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi* (Marmara Üniversitesi, 2013). ss. 22-38.) İlgili çekici olan

İkincisi, es-Semerḳandī, 'ādābu'l-baḥş ve'l-munāzara'yı Ḥanefi 'usūl eserlerinden istinbat etmiştir. Aslında es-Semerḳandī; Ruknuddīn el-'Amīdī'nin *el-İrşad*'ı ve *Nefā'is*'i ile başlayıp Hocası Burhānuddin en-Nesefi'nin *el-Fusūl*'u ile 'usūl eserlerinden ayrılma sürecini tamamlamıştır. es-Semerḳandī'nin kendinden öncekilerden en önemli farkı, 'ādābu'l-baḥş ve'l-munāzara'yı mantık ana kaidesi üzerine yerleştirmesidir. Bu, *Risāle fī 'Ādābi'l-Baḥş*'ta'ta belirgin bir şekilde görünmese de bu yeni tartışma teorisine kâmil şeklini verdiği *Ḳistās* (ve şerhi *el-Mu'tekadāt* ve *el-Envāru'l-İlāhiyye*)'ta açıkça görülmektedir. Çünkü her üç eserde *levāhiku/tevābi'u'l-ḳiyās* başlığı altında mantığın sonu konusu olarak incelemiştir.

Üçüncüsü, es-Semerḳandī, sistemleştirdiği bu yeni tartışma teorisinin amacını *şavābı* ortaya çıkarma/*izhāru's-şavāb* olarak belirlemiştir. Bu amacı gerçekleştirmek için kullanılacak delilin kapsamına birleşmeli(=*iktirānī*) *ḳiyāsı*, seçmeli(=*istişnā*) *ḳiyāsı*, tümevarım(=*istikrāy*)ı ve benzetme(=*temşil/analogy*)i de dâhil etmiştir.³² Bu nokta dikkate değer görünmektedir. Zira es-Semerḳandī; İbn Sīnā'nın *el-İşārāt*'ına yazdığı şerhi *Beşārātu'l-İşārāt* adlı eserinde İbn Sīnā'ya muhalefet ederek fıkıhçıların *ḳiyās*, mantıkçıların *temşil* dediği delillendirme yönteminin *yaḳīn* bilgi ifade ettiğini iddia etmektedir.³³

Öncelikle risalede, 'ādābın işleyişinin nasıl sunulduğuyla ilgili, 'ādābın kendi teknik terimiyle söylemek gerekirse, *icmālī* bir bilgi vermek istiyoruz; şöyle ki, risale, *zahiren*, hem teknik terimleri, hem de 'ādābın işleyişi bakımından es-Semerḳandī'nin *Risāle fī 'Ādābi'l-Baḥş* ve diğer eserlerinde ortaya koyduğu sisteme tâbi görünmektedir. Burada 'zahiren' dedik, çünkü bu hacim olarak küçük, lakin içerik bakımından oldukça özlü eserdeki bazı tercihler dikkate alınmaz ise, Birgivi'nin neyi, nasıl ve niçin yaptığını tespit edebilmek zor görünmektedir.

Biz de bunu tespiti yapabilmek için kullandığı teknik terimleri ve atıfları vermek istiyoruz. Bunlar da risaledeki sıralarına göre şöyledir:

şu ki, her iki ekol, bu yeni tartışma teorisine medar olmak noktasında müttefik görünüyorlar.

³² Şemsuddīn(ö.1322) es-Semerḳandī, *Ḳistās al-Afkār fī Tahqīq al-Asrār*: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014). p. 1010.

³³ Şemsuddīn(ö.1322) es-Semerḳandī, "Şerhu Ḳistāsı'l-Efkār", erişim: <http://cv.ankara.edu.tr/kisi.php?id=npehlivan@ankara.edu.tr&deger=1>. p. 686.

(1) *munāzır*, (2) *haber*, (3) *haşm*, (4) *ṭalebu's-şıḥḥa*, (5) *delīl*, (6) *tenbīh*, (7) *men* ', (8) *muḳaddime*, (9) *mucerred men* ', (10) *senedli men* ', (11) *munākaḍa*, (12) *tafşilī naḳd*, (13) *ḡaşb*, (14) *'isbāt*, (15) *nefy*, (16) *lāzım*, (17) *intikālun ilā delīlin 'āḥar*, (18) *'inde'l-ba'd*, (19) *ifhām*, (20) *men'u'd-delīl*, (21) *şāhid*, (22) *teḥallüf*, (23) *en-naḳdu'l-icmāliyyü*, (24) *müdde'ī*, (25) *sā'il*, (26) *intikāl* (27) *ilzām*, (28), *men'u'l-medlül*, (29) *mu'āraḍa*, (30) *başka delile intikāl*, (31) *mu'āraḍa 'ala'l-mu'āraḍa*, (32), *'inde'l-Ḥanefiyye*, (33) *tercīh*, (34) *sukūt*, (35) *i'tirāf*, (36) *el-munākaḍa bi'n-nispeti ile'd-delīli*.

Şimdi yukarıdaki ilk iki müselleminimiz bağlamında şunları söyleyebiliriz: Bu teknik terimlerin tamamı, hem *Ḥanefī 'usūl* eserlerinde,³⁴ hem de *'ādabı* sistemleştiren es-Semerḳandī'nin eserlerinde bulunmaktadır. Fakat üçüncü müselleminimize göre bu teknik terimlerin ana kaidesinde mantık bulunmakta mıdır? sorusuna sarahaten cevap vermekte zorlanıyoruz. Çünkü metinde kullanılan bazı teknik terimler *Ḥanefī 'usūl* eserlerinde verilen manalarında kullanılmış görünmektedir. Birgivī biri gizli diğeri açık olmak üzere iki atıfla *Ḥanefī 'usūlcüleri* kaynak olarak göstermektedir. Şimdi bunlara sırasıyla değinmek istiyoruz:

Üzerinde durmak istediğimiz ilk terim *munāzır*dır. Adabı gerçekleştiren taraflar, *'ādāb ehline* göre, *mu'allil* ve *sā'il*dir. Fakat bu isimlendirme *'ādābın* gerçekleştiği alana göre değişebilmektedir. Çünkü *mu'allil-sā'il* isimlendirmesi, eğer *'ādāb taşdīkleri*(=es-Semerḳandī'nin isimlendirmesiyle *mesā'il*) üzerinde gerçekleşirse kullanılmaktadır. Eğer adab ta'rīfler veya bölmeler(=*taḳsīmāt*) hakkında ise es-Semerḳandī'ye

³⁴ Örnek olarak bkz. Ebū Zeyd 'Abdullah ('Ubeydullah) b. Muḥammed b. 'Umer b. İṣā (ö. 430/1039) Debūsi, *Taḳvīmu'l-Edille* (Beyrut: Dāru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2001). s. 260-445; Ebu'l-Hasen Ebu'l-'Usr Faḥru'l-İslām 'Alī b. Muḥammed b. el-Huseyn b. 'Abdilkereim (ö. 482/1089) el-Pezdevī, *'Usūlu'l-Pezdevī(Kenzu'l-Vuṣūl ilā Ma'rifeti'l-'Uṣūl)* (Beyrut: Dāru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2014). s. 552-781; Ebū Bekr Şemsu'l-Eimme Muḥammed b. Ebī Sehl 'Aḥmed (ö. 483/1090) es-Seraḥsī, *'Usūlu's-Seraḥsī* (Beyrut: Dāru'l-Fikr, 2005). s. 379-529; Ebū Bekr 'Alāuddīn Muḥammed b. 'Aḥmed b. Ebī 'Aḥmed(ö. 539/1144) es-Semerḳandī, *Mizānu'l-Uṣūl fī Netāici'l-'Uḳūl* (Katar1984). s. 551-742.

göre sâ'il isimlendirmesi devam etmekle birlikte³⁵ *mu'allil*, *ta'rîf sahibi* veya *bölme sahibi* olarak isimlendirilmektedir.³⁶ Metne baktığımızda otuz beş teknik terim arasında *mu'allili* göremiyoruz. Metnin kurgusuna bakılacak olursa Birgivî'nin *munâzır* *mu'allil* yerine kullandığı görülecektir. İlginç olan, *mu'allil* teknik terimi *Ḥanefti 'usûlcüler* tarafından da kullanılmasına karşın müellif tarafından niçin kullanılmamaktadır? sorusudur. Bu; şarih Cârullah'ın³⁷ *munâzır*, *nâkil*, *muddeî*, *mu'allil* ve *sâ'ilden* daha geneldir, hükmüne dayandırılabilir mi? Bu soruya basitçe olumlu cevap vermek zor görünmektedir. Çünkü yine risalenin şarihi Cârullah'a göre 'âdâbcı tarafların aldıkları isimler, kullandıkları yöntemlerle ilgilidir. Dolayısıyla, ona göre, *mu'allil* isimlendirmesini alan tartışmacı taraf, “*müessirden eşere intikâl*” şeklinde gerçekleşen ve *ta'lîl* adını alan akıl yürütmeyi kullanır.³⁸ Biz, Birgivî'nin bilinçli bir tercih yaptığını kabul ediyoruz. Çünkü fıkıhçılar,³⁹ *istidlâl/akıl* yürütme/çıkarım ile *eşerden müessire intikâli* kastetmektedirler.

İkinci olarak, biri teknik terim, diğeri de müellif Birgivî'nin atfı olan iki ibare üzerinde duracağız. Bunlardan birincisi, *başka bir delile intikâl*; ikincisi de *'inde'l-ba'd(=bazılarına göre)*dır. Birgivî'ye göre *munâzır*, iddiası hakkındaki deliline hasım tartışmacının yaptığı *munâkağa(=tafsîlî nakd)* hamlesini (i) ya *men'* edilen öncülünü ispat ederek, (ii) ya da delil ve *tenbîh* getirip senedi nefyederek karşı koymaya(=cevap vermeye) çalışır. Eğer bunlarla karşı koyması mümkün olmazsa, *başka bir delile intikâl* edebilir. Fakat *başka bir delile intikâl*, bazılarına göre geçerli kabul edilirken, bazılarına göre de geçerli kabul edilmemektedir. Buradaki *başka delile intikâl*, şarih Cârullah'ye göre, *Ḥanefti 'usûlcülerin* teknik terimidir. Mantıkçılar *başka delile intikâl*in yerine *delilin değiştirilmesi(=tağyîru'd-delîl)* teknik terimini kullanırlar.⁴⁰ Gerçekten de 'âdâbı sistemleştiren es-Semerkindî, *intikâli* değil değiştirmeyi

³⁵ es-Semerkindî, *Kistâs al-Afkâr fî Tahqîq al-Asrâr*. s. 505, p. 992.

³⁶ Pehlivan, “‘Kalîlu'l-Ḥacm, Keşîru'l-Ma'nâ: Osmanlı Medreselerinde Velicân Mar'aşî'nin Zubdetu'l-Munâzara'sı”. p. VI/14 ; Necmettin Pehlivan, “Saçaklızâde'de Mu'allil”, *Felsefe Dünyası* 1/57 (2013). s. 189.

³⁷ Cârullah, *Şerhu'l-Mutevaşşîṭ*, 24a vr.

³⁸ Cârullah, *Şerhu'l-Mutevaşşîṭ*, 25b vr.

³⁹ Örneğin, es-Semerkindî, *Mizânu'l-Uşûl fî Netâici'l-'Ukûl*. s. 566, 572.

⁴⁰ Cârullah, *Şerhu'l-Kebîr*, 7a vr.

kullanmaktadır.⁴¹ Fakat bu sadece basit bir isimlendirme farklılığı değildir. Çünkü Cârullah'ye göre *Ḥaneḫī 'usūlcüler*, *delilin değiştirilmesi*(=*tagyīru'd-delīl*) kullanan *munāzırın* tartışmayı kaybettiğini(=*ifḥām*) kabul ederler.⁴² Risalenin şarihlerinden Muḥammed b. 'Uṣmān eṭ-Ṭarsūsī, *başka delile intikāl* ile *delilin değiştirilmesi* arasında bir ayırım yapmaya çalışmakta, ancak şarihin *le'allehum* ibaresine bakılacak olursa yaptığı ayırmadan pek de emin olmadığı görülmektedir. Şarih eṭ-Ṭarsūsī⁴³ ve eş-Şiddikī'ye⁴⁴ göre birinci delilde kıyas eğer *birleşmeli*(=*iktirānī*) ise *orta terim*, *seçmeli*(=*istisnāī*) ise *tekrar eden cüz*, ikinci delildeki birleşmeli ve seçmeli kıyastaki orta terim ve tekrar eden cüzden *ayrı*(=*mubāyin*) veya *mutlak olarak daha genel*(=*e'ammun muṭlaḫan*) ise *başka delile intikāl*; eğer *mutlak olarak daha özel*(=*eḫaṣṣun muṭlaḫan*) veya *eşit*(=*musaviyen*) olursa *delili değiştirme* olur. Fakat Birgivī'nin *bazılarına göre*(=*'inde'l-ba'd*) ibaresi, eṭ-Ṭarsūsī ve eş-Şiddikī'nin mantıkçıların *kıyāsı* içinde yapmaya çalıştıkları ayırmadan farklı bir şeye işaret ediyor görünmektedir. Çünkü şarih Cârullah, *intikālī* ele alırken *intikāl* konusunda Faḫru'l-İslām el-Pezdevī'nin *Kenzu'l-Vuṣūl ilā Ma'rifeti'l-'Usūl*'üne,⁴⁵ şarih eş-Şiddikī⁴⁶ de bir başka *Ḥaneḫī faḫīh* Şadrüşşerī'a'nın *et-Tavdīḫ*'ine ve et-Teftazānī tarafından yapılmış şerhi *et-Telvīḫ*'ine atıf yapmaktadır. Birgivī'nin *bazılarına göre*(=*'inde'l-ba'd*) ibaresi kayıt altına aldığı *başka delile intikāl* konusu, şarihlerin atıf yaptığı müellifler tarafından *kıyas yapanın kıyasında bir kelamdan başka bir kelama intikālī* şeklinde takrir edildikten sonra ayrıntılarına geçilmektedir.⁴⁷ Aslı Debūsī'de⁴⁸ olmak üzere Pezdevī⁴⁹, es-Seraḫsī⁵⁰ ve Şadrüşşerī'a'nın⁵¹ da zikrettiği *intikāl*

⁴¹ es-Semerḫandī, “Şerḫu Kıstāsī'l-Efkār”. s. 551. Fakat her ne kadar Cârullah es-Semerḫandī'nin de delili değiştirmeyi kullandığını söylese de atıf yaptığı yerde es-Semerḫandī iddiayı değiştirme(=*tagyīru'l-müdde'ā*)yi kullanmaktadır.

⁴² Cârullah, *eş-Şerḫu's-Saḡīr*, 29b vr.

⁴³ eṭ-Ṭarsūsī, *Şerḫu'l-'Ādābi'l-Birgivī*, 32b vr.

⁴⁴ eş-Şiddikī, *Şerḫu'l-'Ādābi'l-Birgivī*, 14b vr.

⁴⁵ Cârullah, *eş-Şerḫu's-Saḡīr*, 29b vr.

⁴⁶ eş-Şiddikī, *Şerḫu'l-'Ādābi'l-Birgivī*, 14b-15a vr.

⁴⁷ Bkz.: es-Sānī 'Ubeydullah b. Mes'ūd el-Buḫārī(ö. 747/1346) Sa'duddīn Mes'ūd b. Faḫriddīn 'Umer b. Burḫāniddīn 'Abdillāh el-Herevī el-Hurāsānī eş-Şāfiī Sadruşşerī'a, et-Teftāzānī(ö. 792/1390). *Tavdīḫ me'a' t-Telvīḫ* (Dāru's-Se'āde: el-Maṭba'atu'l-İmparātūriyye, 1884). s. 525-526.

⁴⁸ Debūsī, *Taḫvīmu'l-Edille*., s. 369 vd.

⁴⁹ el-Pezdevī, *'Usūlu'l-Pezdevī(Kenzu'l-Vuṣūl ilā Ma'rifeti'l-'Usūl)*. s. 668 vd.

dört türlüdür: (i) bir illetten başka bir illete birinci (illeti) ispat için *intikāl*, (ii) bir hükümden başka bir hükme birinci hükmü ispat için *intikāl*, (iii) bir illet ve hükümden başka bir illet ve hükme *intikāl*, (iv) bir illetten başka bir illete birinci illeti ispat için değil de birinci hükmü ispat için *intikāl*. Yukarıda zikredilen *Hanefti 'usūlcülere* göre, bazıları İbrahim peygamber ile Nemrud'un tartışmasını örnek göstererek geçerli olduğunu iddia etseler de dördüncü *intikālî* kullanan tartışmacının *yenilmiş*(=*ifhām*) olduğunu, hatta Pezdevî'ye⁵² göre İbrahim (a.s) ile Nemrud arasındaki tartışmanın bu dördüncü *intikālî* dahi girmedığı kabul etmektedirler. Çünkü burada gerçek bir *intikāl* değil, sadece dinleyenler nezdinde bir karıştırma söz konusudur. Onlara göre bu *intikāl* kabul edilirse, 'ādābın şavābı ortaya çıkarma amacı gerçekleşmez, söz uzayıp gider; oysa tartışmanın bir nihayeti olması gerekir. Birgivî'nin *bazılarına göre*(= 'inde'l-ba'd) ibaresi, Cārullah'a göre bu dördüncü *intikālî* kabul etmeyen *Hanefti fakihler*dir ve Birgivî, *et-Telvīh* sahibi et-Teftazānî'ye uyararak dört *intikālî* de geçerli kabul etmektedir.⁵³ Bu bilgi sadece Cārullah'ın çıkarımından ibaret değildir. Çünkü müellif Birgivî risaleye düştüğü kenar notunda bu bilgiyi teyit etmektedir.⁵⁴

Birgivî'nin *delili değiştirme* yerine *başka delile intikālî* tercihindeki dikkate değer bir noktada sadece es-Semerḳandî ve onun geleneğini takip edenlerin⁵⁵ değil, Cārullah'a göre İcî'nin 'ādāb risalesinin şarihleri⁵⁶ de *başka delile intikālî* değil, *delili değiştirme*yi kullanmışlardır.⁵⁷ 'Ādāb alanında Osmanlı yüksek eğitim-öğretiminin okunması zorunlu⁵⁸ metni olan Hüseyn Pîr 'Adanavî'nin el-'Ādābu'l-Hüseyniyye'sinde de *başka*

⁵⁰ es-Seraḥsī, 'Usūlu's-Seraḥsī. s. 498 vd.

⁵¹ Sadruşşerī'a, *Tavdīh me'a' t-Telvīh*. s. 525-526.

⁵² el-Pezdevî, 'Usūlu'l-Pezdevî(Kenzu'l-Vuṣūl ilā Ma'rifeti'l-'Uṣūl)., s. 669.

⁵³ Cārullah, *eş-Şerhu's-Sağır*, 29b-30a.

⁵⁴ Birgivî, *Risāle fi'l-Ādāb*, 119b. vr.

⁵⁵ Örneğin bkz.: Adem Güney, *Kemāluddīn Mes'ūd b. Huseyn eş-Şirvānî'nin Şerhu Ādābi's-Semerḳandî Adlı Eserinin tahkiki ve Değerlendirmesi* (Sakarya Üniversitesi, 2010). s. 136-312.

⁵⁶ Örneğin İcî'nin en önemli ve ilk şarihlerinden Müllā Hanefti et-Tebrizî de kullanmamaktadır. Bkz: Müllā Hanefti, *Şerhu Ādābi'l-'Adūdiyye*. p. 1-55.

⁵⁷ Cārullah, *Şerhu'l-Kebīr*, 7a. vr.

⁵⁸ Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları, İcazetnâmeler, Islahat Hareketleri*: Dergâh Yayınları, 1983). s. 109,112.

delile intikāl değil, değil *delili değiştirme* kullanılmaktadır.⁵⁹ *İntikāl* de bir *ta'lilden başka bir ta'lile intikāl* teknik terimin içinde kullanılmıştır.⁶⁰ Cârullah, bu mesele dışındaki diğer bütün konularda el-Pezdevî ve es-Seraḥsî'yi *taḳlîd* eden Birgivî'nin bu konuda onların görüşlerinden uzaklaşmasının bir anlamı olmadığı eleştirisini yapmaktadır.⁶¹ Bil-cümle müellif Birgivî'nin *başka delile intikālî* bilinçli olarak tercih ettiğini söylemek mümkündür.

Müellif Birgivî başka delile intikālî *'ādāb*ın diğer iki temel hamlesinde de, yani *naḳd* ve *mu'āraḳa*da da kullanılmaktadır. Fakat *naḳd*da herhangi bir sıfatla beraber kullanmadığı için, yukarıda yapılan açıklamalara tabi olduğu kabul edilerek üzerinde durulmayacaktır. Ancak *başka delile intikālî*in *mu'āraḳa*daki kullanımı üzerinde durulacaktır, çünkü *mu'āraḳa*daki *başka delile intikālî* önemli gördüğümüz bir sıfatla kullanılmaktadır: *başka/farklı cins*. *Mu'āraḳa* bağlamında müellifin kullandığı iki teknik terim, bir de atfı üzerinde durulacaktır. Teknik terimler, *başka/farklı cinsten olan delile intikāl*(=*fe'l-intikālu ilā delīlin 'āḥar min cinsin 'āḥar*), *mu'āraḳaya karşı mu'āraḳa*(=*mu'āraḳa 'alā'l-mu'āraḳa*); atfı da, *Hanefiler'e göre*(=*'inde'l-Hanefiyye*)'dir.

*Mu'āraḳa*da *başka delile intikāl* süreci gerçekleşir: *Munāẓır* iddia ettiği şey hakkında tam bir delil getirdikten sonra *sā'il* de, onun delilinin medlûlüne karşı tam bir delil getirir. İşte buna *mu'āraḳa* denilir. Başta es-Semerḳandî olmak üzere *'ādāb* ehli, *sā'il*in bu hamlesini, üç şekilde gerçekleştirebileceğini söylemektedirler: (i) eğer *sā'il*in delili, *munāẓır*ın delili ile *suret* ve *madde* açısından aynı olabilir; *sā'il*in bu *mu'āraḳa*sına *mu'āraḳa bi'l-ḳalb* denilir; (ii) *sā'il*in *mu'āraḳa*sının *maddesi* farklı, *sureti* aynı olabilir; bu da *mu'āraḳa bi'l-miṣl* olarak isimlendirilir; (iii) *sā'il*in *mu'āraḳa*sı hem *maddesi* hem *sureti* bakımından farklı olabilir; buna da *mu'āraḳa bi'l-ḡayr* denilir. Burada şu tespitimizi paylaşmak isteriz: es-Semerḳandî ne *Risāle*'de,⁶² ne de *Ḳıstās*⁶³ (ve şerhi⁶⁴), *el-*

⁵⁹ Huseyn Pîr 'Adanavî, “el-Ādābu'l-Huseyniyye”, erişim:

<http://cv.ankara.edu.tr/kisi.php?id=npehlivan@ankara.edu.tr&deger=1.p.1-33>.

⁶⁰ 'Adanavî, “el-Ādābu'l-Huseyniyye”.p. 12.

⁶¹ Cârullah, *eş-Şerhu's-Sağır*, 30a. vr.

⁶² Şemsuddîn(ö.1322) es-Semerḳandî, “Risāle fî Ādāb”, erişim:

<http://cv.ankara.edu.tr/kisi.php?id=npehlivan@ankara.edu.tr&deger=1.p.14,28-36>.

⁶³ es-Semerḳandî, *Kıstās al-Afkār fî Tahqīq al-Asrār*. p. 996-1005.

⁶⁴ es-Semerḳandî, “Şerhu Kıstāsı'l-Efkār”. s. 537-541.

*Mu'tekadât*⁶⁵ ve *el-Envār*'da⁶⁶ *sā'il*in gerçekleştireceği *mu'āraḍanın* zikredilen kısımlarından birinin diğerine *taḳdīm*i veya *te'hīr*i ile ilgili herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Bu onların başarılı bir şekilde yerine getirilmesi durumunda geçerli olacağı anlamına gelir. Bu noktaya Birgivî şarihi eş-Şiddikî şöyle dikkat çekmektedir: İki delilin aynılığı her yönden aynılıkları anlamına gelmez. Böyle olursa bu iki delilin *mu'āraḍa* ilişkisine girmesi, yani birinin diğerine tercih edilmesi mümkün olmaz. Diğer taraftan iki delilin ayrılığı, her yönden farklı oldukları anlamına gelmez. Böyle bir durumda da iki delil arasında *mu'āraḍa* söz konusu olmaz. Dolayısıyla iki delilin aynılığı ya da farklılığı, orta, büyük ve küçük terimlerdeki veya büyük ve küçük öncüllerindeki veya şekiller ve modlarından aynılık ve farklılıktır.⁶⁷ Öyle ya, *munāzır* birinci şeklin birinci modunda bir delil getirmişse *sā'il* artık ne yapabilir ki?! Çünkü birinci şeklin birinci modu, mantıkçılar tarafından delil ve en kâmil kıyas⁶⁸ olarak isimlendirilmektedir; diğer modlar ile diğer şekiller ve modları değeri bakımından ondan sonra gelmektedir. Eş-Şiddikî'nin uyarısına göre *sā'il*, orta, küçük ve büyük terimden birini ve/ya küçük ve/ya büyük öncülden birini değiştirerek *munāzıra* karşı koyabilir. Hal *sā'il* açısından böyle olunca, cevap hakkı kendisine gelen *mu'allil* acaba nasıl bir karşı koyma yapmalıdır?! Başata es-Semerḳandî olmak üzere 'ādāb ehli, *munāzırın* *mu'āraḍaya* karşı *mu'āraḍa* ile karşı koymasını uygun kabul etmemişlerdir. Bunun yerine *sā'il*in *mu'āraḍasını*, ya *sā'il*in öncüllerinden belirli birine(=*munāḳaḍa*), ya da delilinin işleyişinde bir problem olduğu gerekçesiyle *bizatihi* delile(=*naḳd*) yönelerek cevaplamasının daha uygun olduğunu söylemişlerdir. Çünkü *munāzara*; *cedel*den de hilaftan da ve *mufākereden* de farklıdır; ilanihaye karşılıklı deliller ile devam edip gidecek bir tartışma türü değildir. Amacı şavābı ortaya çıkarmaktır ve tartışmacı taraflar neyi, nasıl, niçin söylediklerine azami derecede dikkat etmelidirler. Yaptıkları yanlış hamlenin telafisi olmamakta, tartışmayı kaybetmelerine sebep olmaktadır. Bu yüzden

⁶⁵ Şemsuddīn(ö.1322) es-Semerḳandî, “‘Ilmu’l-Munāzara mine’l-Mu’tekadāt”, erişim: <http://cv.ankara.edu.tr/kisi.php?id=npehlivan@ankara.edu.tr&deger=1>. p. 21-36.

⁶⁶ Şemsuddīn(ö.1322) es-Semerḳandî, “Ḳavā'idu'l-Baḥş mine'l-Envāri'l-İlāhiyye”, erişim: <http://cv.ankara.edu.tr/kisi.php?id=npehlivan@ankara.edu.tr&deger=1>. p. 12-27.

⁶⁷ eş-Şiddikî, *Şerhu'l-'Ādābi'l-Birgivi*, 19b.

⁶⁸ Aristotle, “Analytica Priora”, trc. A. J. Jenkinson, *The Works of Aristotle*, ed. W.D. Ross - J.A. Smith (Oxford: Clarendon Press, 1928). p. 26b26-33.

munāzıra tam deliline *sā'ilin* mu'āraḍa şeklinde tam delille karşı koymasıyla ortaya çıkan cevap hakkında *sā'ile* mu'āraḍa ile karşı koyma hakkı tanınmamıştır. Peki *sā'ili* *munākaḍa* ve *naḳḍ* ile cevaplaması mümkün olmaz ise ne yapacaktır? Aslında bu noktanın müellif Birgivi'yi *Hanefti 'usūlcülere* daha çok yaklaştırdığı söylenebilir. Çünkü yukarıda açıkladığımız gibi *Hanefti faḳīhler*, bazılarını geçerli kabul etmeseler de *munāzıra* başka delile intikāl hakkını tanımaktadırlar. Oysa 'ādābı sistemleştiren es-Semerḳandī, tespitlerimize göre *munāzıra* böyle bir hak tanımamaktadır. Hatta es-Semerḳandī sadece *Şerhu'l-Kıstās*'ta, birinci intikālî anlatırken zikrettiğimiz delili değiştirmeden değil *iddia edileni değiştirme* veya *tahsis* (=tağyīru'l-mudde'ā ev taḥsīshū) den bahsetmektedir.⁶⁹ Müellif Birgivi burada *Hanefti 'usūlcülere* uyararak *munāzıra* başka delile intikāl ederek *sā'ili* cevaplama hakkı vermektedir. Fakat, Birgivi'ye göre, *munāzır* burada iki noktaya dikkat etmelidir: Birincisi, *munāzırın* intikāl ettiği delilin, daha önce iddiası hakkında getirdiği birinci delilinden *farklı/başka bir cins* olmasına; ikincisi de *sā'ilin* ona karşı *mu'āraḍa* olarak getirdiği delilden *farklı/başka bir cins* olmasına. Eğer her iki delil de *aynı cinsten* olursa bu, *mu'āraḍa üstüne mu'āraḍa*(=*mu'āraḍa 'ala'l-mu'āraḍa*)dır. İki delilden birini diğerine tercih ettirecek bir vasıf olmadığı ve de sadece delil çokluğu olacağı için *Haneftiler'e göre*(=*inde'l-Haneftiyye*) bu, 'ādābda fayda temin eden bir karşı koyma/hamle olarak kabul edilmemektedir. Biz burada konuya başlarken zikrettiğimiz iki teknik terim ile, bir atfa tekrar dönmek istiyoruz. Fakat Birgivi şarihi el-Üsküdārī'ye katılarak şu külli tespiti söyleyelim: *Buradaki taḳrīr/sunum/kurgu/ele alış, 'usūlcülere göre*dir.⁷⁰ Çünkü yukarıda ilk intikālî ele alırken *başka delile intikāl*in *Hanefti 'usūlcülerin* teknik terimi olduğunu mantıkçıların ise bunun yerine ister *munākaḍa* da, ister *naḳḍ* da, isterse de *mu'āraḍada* olsun *delili değiştirme*(=*tağyīru'd-delil*)yi kullandıklarını⁷¹ söylemiştik. Buradaki ikinci dikkat noktamız, *mu'āraḍa üstüne mu'āraḍa*(=*mu'āraḍa 'ala'l-mu'āraḍa*)ya sebep olan *farklı/başka bir cins* ibaresidir. Mantıkçılara göre tüme-varım(=*istikrā*), benzetme/analoji(=*temşīl*)'usūlcülere göre *ḳıyās*) ve *ḳıyās* akıl yürütmenin/*istidlāl*in türleridir. Bunların altındaki

⁶⁹ es-Semerḳandī, “Şerhu Kıstāsı'l-Efkār”. s. 551.

⁷⁰ el-Üsküdārī, *Şerhu'l-'Ādābi'l-Birgivi*, vr.: 9b.

⁷¹ Osmanlı 'ādāb geleneğinin en önemli eseri Hüseyniyye'de her üç hamlede de başka delile *intikāl* değil delili değiştirme kullanılmaktadır: Bkz.: 'Adanavī, “el-Ādābu'l-Hüseyniyye”. p. 12, 17, 19.

kısımlarda ancak bu türlerin fertleri olabilir. Dolayısıyla onları *cins* ibaresi ile nitelendiremeyiz. Çünkü burada karşımıza şu problem çıkmaktadır: Birgivi'nin şarihleri, *Risāle*'deki *min cinsin 'āhar* ile kastedilenin *munāzırın intikāl* ettiği delilin birinci delilinden daha kuvvetli ve açık olmasının kastedildiğini söyleyip *min cinsin 'āharı*, “birinci delil *zāhir* ise ikincisi, *naşş*; birincisi *naşş* ise ikincisi, *müfesser*; birincisi *mufesser* ise ikincisi, *muḥkem*; birincisi *işāret* ise ikincisi, ‘*ibāredir....*”⁷² şeklinde açıklamaktadırlar. Şarih eş-Şiddîkî'nin söylediği gibi *munāzırın intikāl* ettiği delilin birinci delilinden açık olması *sā'ilin* delilinden de daha kuvvetli ve açık olacağı anlamına gelmez.⁷³ O zaman buradaki kuvvetlilik ve açıklık, mantıkçı 'ādābcıların Aristoteles'in kıyası üzerine yerleştirdikleri *mu'āraḍa bi'l-kalb*, *bi'l-miṣl* ve *bi'l-ğayr* çerçevesince mi anlaşılmalıdır? Bu soruyu Birgivi'nin *lev kāne mine'l-cinsi'l-evvel*, *şāra mu'āraḍaten felā yufidu 'inde'l-Hanefiyyeti* ibaresi ile beraber cevaplamak istiyoruz. Cārullah'ın da dediği gibi iki delilin *te'āruḍu*, bu delillerden birinin *şübūt* bildirmesi, diğerinin bu *şübūt* ortadan kaldırması gerçekleşir. Böyle bir durumda bu iki delil (i) ya kuvvetleri bakımından eşittirler, (ii) ya da değildirler. Eğer kuvvetleri bakımından eşit değiller ise iki delilden birinin tâbi bir vasf ile diğerinden (kuvvet ve açıklık bakımından) fazlalığı olabilir de, olmayabilir de. İki delilden birinin diğerine ziyadesi yok ise yine de *mu'āraḍa* gerçekleşir, ancak bu iki delilden birini diğerine tercih edecek bir nitelikten söz etmek mümkün olmayacak ve bu *mu'āraḍadan* sarahaten bir hüküm elde edilemeyecektir. Bunun aksine iki delilden birinin kuvvet ve açıklık bakımından bir ziyadesi var ise tam olarak bir *mu'āraḍa* gerçekleşir ve delillerden birini diğerine tercih etmek de mümkün olur. Eğer iki delil kuvvetleri bakımından eşit değilseler o zaman ne *mu'āraḍa* gerçekleşir ne de iki delilden birini diğerine tercih etmek söz konusu olur. Çünkü burada delillerden biri, aralarında *zātı* bakımından *te'āruḍ* ve tercih söz konusu olmayacak şekilde kuvvetli ve açıktır. Örneğin *naşş* ile kıyasın *mu'āraḍa* yoluyla *te'āruḍ* ettirilmeye çalışılmaları böyledir.⁷⁴ Cārullah ve eş-Şiddîkî'nin Şadrüşşerî'a ve et-Teftazānî'ye dayanarak yaptıkları bu üçlü taksim, 'ādābın es-Semerḳandî

⁷² el-Kazābādî, *Şerhu'l-'Ādābi'l-Birgivi*, 57a; el-Üsküdārî, *Şerhu'l-'Ādābi'l-Birgivi*, 9b ; Cārullah, *Şerhu'l-Mutevaşşıt*, 24a.

⁷³ eş-Şiddîkî, *Şerhu'l-'Ādābi'l-Birgivi*, 20b.

⁷⁴ Cārullah, *Şerhu'l-Kebîr*, 10b: aynı açıklamalar için bkz.: eş-Şiddîkî, *Şerhu'l-'Ādābi'l-Birgivi*, 20b.

tarafından *Hanefti 'usûl* eserlerinden istinbat edildiğini iddia ettiğimize göre, *mu'āraḍa bi'l-ḳalb*, *bi'l-miṣl* ve *bi'l-ḡayr* ile birebir örtüştüğünü veya *mu'āraḍa bi'l-ḳalb*, *bi'l-miṣl* ve *bi'l-ḡayr*ın zikredilen üçlü taksimden birinin fertleri olduklarını söyleyebilir miyiz?! Her ne kadar Şadrüşşerî'a tercihin ortaya çıktığı *mu'āraḍanın* üçlü taksinden ikincisi olduğunu,⁷⁵ Cârullah da *te'āruḍda* şart koşulan eşitliğin *mu'āraḍa bi'l-ḳalb*, *bi'l-miṣl* ve *bi'l-ḡayr* taksimini nefyetmediğini söylemektedir.⁷⁶ Bu bilgilere göre *mu'āraḍa bi'l-ḳalb*, *bi'l-miṣl* ve *bi'l-ḡayr*, yukarıdaki ikinci kısma, yani iki delilden birinin tâbi bir vasıfla ziyadeye (üstünlüğe/kuvvete) sahip olmasıyla gerçekleşen tearuz ve tercihe dâhil edilebileceği söylenebilir. Çünkü es-Semerḳandî, *'usûlcüler* tarafından *te'āruḍun/mu'āraḍanın* gerçekleşmesi için iki delilin eşit olması ve *zahiren* yakın olmaları şartı, ehli nazarın birçoğuna göre meşhur olduğunu söylemektedir. Ancak ona göre bu iki şart bütün itirazları, yani *mu'āraḍanın* dışındaki *munāḳaḍa*, *ḡasb* ve *naḳḍ*ı kapsamaktadır.⁷⁷ es-Semerḳandî bu açıklamasından sonra, *Risāle fi 'Ādābi'l-Baḥş*'ın girişinde *mā kānet manẓūmeten fi silkin ve lā mecmū'aten fi iḳdin*⁷⁸ şeklinde ifade dağınıklığı, *naẓme mensūrihā* ve *cem'a me'sūrihā*⁷⁹ şeklinde ifade ettiği sistemleştirmeye *bütüin munāẓaradaki itirazları*(=*munāḳaḍa*, *naḳḍ* ve *mu'āraḍa*) *kuşatıcı kural şudur*,⁸⁰ diyerek *'ādābın* işleyişini ortaya koymaktadır. Bunun ana çatısı da *munāẓır(mu'allil)*ın iddia ettiği şey hakkında delil getirmeye başladıktan sonra *sā'ilin* (A) ya *munāẓırın* delilinin tamamından önce *men* yapması: burada (i) önce *munāḳaḍa*(=*tafşilī naḳḍ*), (ii) sonra da *ḡasb* hamlesine baş vurur, (B) delilinin tamamını ortaya koyduktan sonra *men* yapmasıdır: burada da (i) önce *naḳḍ*(=*icmālī naḳḍ*), sonra da (ii) *mu'āraḍa* yapar. (C) *Mu'āraḍa* ve *icmālī naḳḍ*, delilin öncülleri hakkında da getirilebilir: (i) bunlar öncüle nispet edildiklerinde *mu'āraḍa* ve *icmālī naḳḍ*, (ii) delilin tamamına kıyasla ise *mu'āraḍa* ve *icmālī naḳḍ* yoluyla *munāḳaḍa*

⁷⁵ Şadrüşşerî'a, *Tavdih me'a' t-Telvih*. s. 530.

⁷⁶ Cârullah, *eş-Şerhu's-Sağır*, 10b.

⁷⁷ Şemsuddîn(ö.1322) es-Semerḳandî, *Şerhu'l-Muḳaddime*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur Koleksiyonu, nr. 133, vr.: 121a.

⁷⁸ es-Semerḳandî, "Risāle fi Ādāb". p. 2.

⁷⁹ es-Semerḳandî, "Risāle fi Ādāb". p.2.

⁸⁰ es-Semerḳandî, *Şerhu'l-Muḳaddime*, 121a.

olurlar.⁸¹ es-Semerḳandī, burada, başka delile *intikāl*den de delili değiştirmekten de hiç bahsetmemektedir. “(C)” deki açıklamalarına bakılacak olursa *mu‘āraḍa ‘alā’l-mu‘āraḍa*yı geçerli kabul etmemekte, artık tamamlanmış deliller ile karşı karşıya gelmiş tartışmacıların mevcut delilleri üzerinde hamle yapmalarını daha uygun bulduğu söylenebilir. Fakat *‘usūlcülerin* cins ve türü mantıkçılardan farklı anlamda kullanmasını göz önünde bulundurursak Cārullah’ın Birgivī’nin *başka delile intikāl* sözü *ta’līle* muhtaç olmayan bedihi bir şey ise de *başka/farklı cins* sözü delile muhtaç nazari bir şeydir,⁸² yargısı ile şarih es-Sivāsī’nin *‘usūlī mu‘āraḍa* ile *naẓarī mu‘āraḍa*⁸³ ayrımı daha bir anlamlı olmaktadır. Zira Birgivī’nin *lev kâne mine’l-cinsi, şāra mu‘āraḍaten* ibaresinin vurguladığı delillerin farklılığını, *istidlāl*in/akıl yürütmenin, işleyişi tümüyle birbirinden ayrı olan türleri olarak anlamak uygun görünmektedir. Yani *munāẓarada munāẓır* önce Aristotelesçi anlamda *kıyās* yapmış ise, daha sonra *sā’ilin* mu‘āraḍasına cevap olmak üzere *temṣīl/* benzetme/analoji, ya da *istikrā* ile başka delile *intikāl* yapması uygun değildir. Örnek olarak verilen *naṣṣ* ile kıyasın *mu‘āraḍa* kabul edilmemesi de buna uygun düşüyor görünmektedir. Buranın *mu‘āraḍa bi’l-ğayr* ile açıklanması, zor görünmektedir, çünkü neticede *mu‘āraḍa bi’l-ğayr ‘ādāb* ehline göre geçerli bir hamledir.

Birgivī’nin *felā yufīdu ‘inde’l-Ḥaneḳīyyeti* ibaresine gelince, Cārullah, el-Ḳazābādī’nin şerhine yazdığı ḥāşiyede Birgivī’nin ibaresinin sanki bütün *Ḥaneḳī ‘usūlcülerin* bu görüşte olduğu anlamına geldiğini, ancak bunun doğru olmadığını, bizzat Birgivī’nin ilk *intikāl* ile ilgili bilgi verirken bazılarına göre (= *‘inde’l-ba’ḍ*) ibaresini kullandığını, bil-cümle bazı *Ḥaneḳī ‘usūlcüler*e göre *mu‘āraḍa üstüne mu‘āraḍa*(=*mu‘āraḍa ‘alā’l-mu‘āraḍa*)nın geçerli kabul edildiğini söylemektedir.⁸⁴ Şarih Ferdī el-Ḳayserī’ye göre bazı *Şāfi’ī ‘usūlcülerde mu‘āraḍa üstüne mu‘āraḍa*(=*mu‘āraḍa ‘alā’l-mu‘āraḍa*)nın geçerli kabul etmektedir. Gerçekten de başta Debūsī⁸⁵ olmak üzere Pezdevī,⁸⁶ Serahsī⁸⁷,

⁸¹ es-Semerḳandī, *Şerhu’l-Muḳaddime*, 121a-b. Ayrıntılı bilgi için bkz: Necmettin Pehlivan - Hadi Ensar Ceylan, “Ādābu’l-Baḥş Devrimine Doğru Son Evrim: Burhānuddīn en-Nesefī’nin el-Fuṣūl’ü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/56 (2015). ss. 1-75.

⁸² Cārullah, *eş-Şerhu’s-Sağīr*, 10b.

⁸³ es-Sivāsī, *Şerhu’l-Ādābi’l-Birgivī*, vr: 141b.

⁸⁴ Cārullah, *Ḥāşīye ‘alā Şerhi’l-Ḳazābādī*, 18b.

⁸⁵ Bkz. Debūsī, *Taḳvīmu’l-Edille*. s. 339 vd.

Şadrüşşerî'a ve şarihi et-Teftazânî⁸⁸, Pezdevî'nin şarihi 'Abdul'azîz el-Buhârî⁸⁹ ve Kıvāmuddīn el-İtkānî gibi 'usûlcüler, hem *Haneфі*, hem de *Şāfi'î* 'usûlcülerin tamamının aynı görüşte olmadığını *Haneфі* 'usûlcülerden de, *Şāfi'î* 'usûlcülerden de *mu'āraḍa* üstüne *mu'āraḍa*(=*mu'āraḍa 'alā'l-mu'āraḍa*)ye geçerli kabul edenlerin de, kabul etmeyenlerinde olduğu ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadırlar.

Son olarak Birgivî'nin kullandığı *sukût* ve *i'tirāf* terimleri üzerinde durmak istiyoruz. *Munāḳaḍa* ve *naḳḍa* olduğu gibi niçin *ifhām* ya da *ilzām* terimlerini kullanmadı? Sā'il, *mu'allil*in deliline karşı *naḳḍ* ve *mu'āraḍa* yapınca tartışmacı tarafların rolleri değişir ve asıl *munāẓır* *mu'allil*, *sā'il*; asıl *sā'il* de *mu'allil* olur. Bu rol değişimi olunca 'ādābda *munāẓır* *mu'allil*in tartışmayı kaybetmesini ifade için kullanılan *ifhām*; *sā'il*in tartışmayı kaybetmesi için kullanılan *ilzām*, rol değişimleri göz önüne alınmaksızın aynıyla kullanılabilir mi? 'Ādāb ehli arasında bu konuda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Tartışmacılar hangi rolü üstlenmiş ise, bu terimlerde değişir, diyenler bulunmaktadır. Nitekim Cārullah⁹⁰ *munāẓır* *mu'allil*i nazar-ı itibara alırsak *ifhām*; *munāẓır* *mu'allil*in *sā'il* olma durumunu nazar-ı itibara alırsak *ilzām* kullanılır. Ancak *ifhām*ın *lāzımı* *sukût*, *ilzām*ın *lāzımı* da *i'tirāf*tır, diyor. Cārullah⁹¹ ve es-Sivāsî⁹², Birgivî'nin bu iki terimi seçmesini, bozukluğun hasmın delilinden olma ihtimalini gözettiği; şarih Ferdî el-Ḳayserî de⁹³ *ilzām*ın *sukût* ve *i'tirāf*ın zımnında gerçekleştiği için kullandığını ifade etmektedirler. Gerçekten de bu iki teknik terim *Haneфі* fakihlerden es-Seraḥsî⁹⁴ ve el-Pezdevî'nin şarihi 'Abdul'azîz el-Buhârî⁹⁵ tarafından kullanılmaktadır ve o, tartışmada artık hiçbir diyeceğinin olmamasının(=*inkūtā*) dört türü olduğunu, bunların en açık şeklinin *sukût* olduğunu söylüyor ve bunu da

⁸⁶ el-Pezdevî, 'Usûlu'l-Pezdevî(Kenzu'l-Vuṣûl ilâ Ma'rifeti'l-'Uṣûl). s. 642 vd.

⁸⁷ es-Seraḥsî, 'Usûlu's-Seraḥsî. s. 472 vd.

⁸⁸ Sadruşşerî'a, *Tavdîḥ me'a' t-Telvîḥ*. s. 529 vd.

⁸⁹ 'Abdul'azîz (730/1330) el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr fî Şerhi 'Usûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İmiyye, 1997). s. 112 vd.

⁹⁰ Cārullah, *eş-Şerhu's-Sagîr*, 34b; Cārullah, *eş-Şerhu's-Sagîr*, 11b.

⁹¹ Cārullah, *eş-Şerhu's-Sagîr*, 34b; Cārullah, *eş-Şerhu's-Sagîr*, 11b.

⁹² es-Sivāsî, *Şerhu'l-'Ādābi'l-Birgivî*, vr: 143a.

⁹³ el-Ḳayserî, *Şerhu'l-'Ādābi'l-Birgivî*, vr.: 32b.

⁹⁴ es-Seraḥsî, 'Usûlu's-Seraḥsî, s. 500. es-Seraḥsî'nin selefi Debûsî *Taḳvîmu'l-Edille*'de, çağdaşı el-Pezdevî'de *Kenzu'l-Vuṣûl*'de buna değinmemektedir.

⁹⁵ el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr fî Şerhi 'Usûli'l-Pezdevî*. s. 193.

İbrahim peygamberin karşısında artık söyleyecek hiçbir şeyi kalmayan Nemrud'un durumunu ifade eden *fe-buhite 'llezī kefera* (2. Bakara, 258) ayetiyle delillendiriyor. Burada da müellif Birgivî, es-Seraḥsî'nin bu konuda görüşünü benimsemiş görünmektedir.

Sonuç

Burada risalenin bütün içeri tahlil edilmemiştir. Çünkü risaledeki özlü kurgunun bütünüyle deşifre edilmesi, bu sunumun sınırlarını aşmaktadır. Zira kullanılan her bir teknik terim bizi, klasik anlamda söylemek gerekirse yeni bir şerhe yönlendirmektedir. Bu uzun ve yorucu iş, bir başka çalışmaya ertelenmiştir.

Biz bu sunumda müellifin bazı teknik terimleri ve atıflarını nazar-ı itibara alarak, risalenin yerleştirildiği ana kaideyi tespit etmeye çalıştık. Tespitlerimizi şöyle sıralayabiliriz:

(1) *Risāle*'de 'ādābın teknik terimlerinin yanında işleyişi de *zahiren* es-Semerḳandî'nin çizdiği çerçevede gerçekleşmektedir. Ancak;

(2) Birgivi, *Risāle*'yi daha ziyade *munāẓara* ehli olan 'usūlcülere göre inşa etmiş görünmektedir.

(3) es-Semerḳandî'nin 'ādābın *şavābı ortaya çıkarma* amacı için sadece Aristotelesçi kıyası şart koşmaması, bunun yanında mantıkçılara göre *yakīn bilgi* vermeyen *tüme-varım(=istikrā)* ve *benzetme/analoji(=temşil)*nin kullanılabileceğini söylemesi 'ādāb metinlerine daha dikkatli bakmayı gerektirmektedir. Müellif Birgivî'nin risaleyi 'usūlcülere göre inşa ettiğini söylediğimize göre istidlâl sadece *benzetme/analoji(=temşil)*ye mi özgülenmiştir? Eğer böyle ise es-Semerḳandî'nin genişlettiği alanı daraltmış oldu. Fakat bu özlü risaleden buna kesin bir cevap vermek mümkün görünmemektedir. Diğer taraftan es-Semerḳandî'nin sunduğu seçeneklerden birini kullanmış olmaktadır.

(4) Biz yukarıda 'ādābın bütün teknik terimlerinin es-Semerḳandî tarafından özellikle Hanefî 'usūlcülerin terminolojisinden istinbat ettiğini söyledik. Fakat Birgivî'nin yukarıda incelediğimiz atıflarını dikkate aldığımızda onun *Şāfi'î 'usūlcülerin* görüşlerini de dikkate aldığını söyleyebiliriz.

(5) Aslında tartışmalar, risalede sistemin işleyişini sağlayan delil ve tenbîh terimlerinin tarif edilmeyişi dolayısıyla ortaya çıkmaktadır. Birgivi delil ve tenbîhi mantıkçı âdâbcılar gibi iki ya da daha fazla önermeden kurulu bileşik bir şey olarak mı, yoksa usulcû âdâbcılar gibi müfred bir şey olarak mı tarif etmektedir? Buna kesin cevap vermek zor görünmektedir. Ancak biz bazı atıflarına bakarak usulcû âdâbcılar gibi tarif ettiğini düşünmekteyiz.

III RİSÂLE FÎ'L-ÂDÂB'IN TAHKİKİ VE TERCÜMESİ

Risâle fi'l-Âdâb 1281/1864'de İstanbul'da Hacı Muḥarrem Efendî Matba'ası'nda basılmıştır. Bu nüsha ile beraber *Risâle fi'l-Âdâb*'ın tahkikinde altı nüsha kullanılmıştır. Bunlar, erken tarihli, geç tarihli, el-Kefevî ve Cârullah tarafından istinsah edilen nüshalar ile matbu nüshadır. Nüshalardaki problemleri yerlerde şerhlere başvurulmuştur. Şerhlere başvurulmasındaki amaç, eksiklik ya da fazlalıkların şerhlerden kaynaklanıp kaynaklanmadığını tespit etmektir. Kısa, özlü ve yoğun kurgulu metinlerin istinsahında şerhlerinden metni açık hale getirecek yerleştirilmeler yapılmakta ve bu yerleştirmeler, dil açısından bir bozukluk da içermediği için zamanla o ilavenin metinden kabul edilmesine sebep olmaktadır. Bu durum tahkikte "مدخل من شرح/شروح" ibaresiyle açık şekilde belirtilmiştir. Tahkikte şu rumuzlar kullanılmıştır:

- 1) Şerhten asıl metne sokulan ibareyi gösteren okuma:
+<...>
- 2) Fazla olan ibareyi işaret eden okuma: +
- 3) Eksik olan ibareyi işaret eden okuma: -

Tahkikte kullanılan nüshalar şunlardır:

1. Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, 5901, vr. 2a: 19 satırdan oluşmaktadır. Tahkikte ب harfiyle gösterilmiştir. Müstensih Muhammed Sadık b. Mustafa'dır. İstinsah tarihi 1165/1751'dir. Nüsha el-Ḳazābādî şerhi ve el-Kefevî ḥāşiyesinin bulunduğu mecmuanın ilk varağındadır. Bu geç tarihli nüsha, nüshalar arası karşılaştırmamızın kronolojisini dikkate aldığımız için seçilmiştir.

2. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 1235, vr.: 120. Tahkikte ت harfiyle gösterilmiştir. Müstensih ismi bulunmamaktadır.

İstinsah tarihi 1105/1693'dür. Tahkikte kullanılan erken tarihli nüshadır. Müelliften yaklaşık bir asır sonra kaleme alınmıştır.

3. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, 4716, vr.: 4a. Tahkikte ف harfiyle gösterilmiştir. Müstensih Hâfız b. 'Osmân el-Muştafâ el-Edirnevî'dir. İstinsah tarihi ise 1172/1758'dir. Eserde diğer nüshalara göre bazı eksik ibareler bulunmaktadır. Bu nedenle tahkikte kullanılmıştır.

4. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Atıf Efendi Eki Koleksiyonu, 1216, vr.: 34b-35a. Tahkikte ط harfiyle gösterilmiştir. Matbu nüshadır. 1281/1864'de İstanbul'da ve Hacı Muharrem Efendi Matbaası'nda basılmıştır. Matbu nüsha olduğu için tahkikte tercih edilmiştir.

5. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 2147, vr.: 58. 30 satırdan oluşmaktadır. Tahkikte ح harfiyle gösterilmiştir. Müstensih el-Kazâbâdî'ye hâşiye yazan el-Kefevî'dir. İstinsah tarihi 1135/1722'dir. Nüsha müstensihî aynı zamanda esere hâşiye yazdığı için tahkikte kullanılmıştır.

6. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Carullah Koleksiyonu, 1867, vr.: 2a. Metin Cârullah'ın eş-Şerhu'l-Kebîr'inin üst kenar boşluğuna şarihin kendi istinsahıyla yazılmıştır. Tahkikte خ harfiyle gösterilmiştir. İstinsah Tarihi 1132/1720'dir. Nüshanın tercih edilme nedeni, hakkında hem şerhler hem de hâşiye yazan Cârullah'ın tensihiyle günümüze ulaşmasıdır.

Tahkikte kullanılan şerhler şunlardır:

1. el-Kazâbâdî, Ebu'n-Nâfi Ahmed b. Muhammed, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 002147, vr.: 46a-57b. Tahkikte غ harfiyle gösterilmiştir.

2. 'Abdurrahmân b. Muştafâ b. Ahmed, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 2989, vr. 2a-23a. Tahkikte ج harfiyle gösterilmiştir.

3. Ferdî el-Kayserî, 'Alî b. Muştafâ, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085, vr.: 20a-34b. Tahkikte ه harfiyle gösterilmiştir.

4. el-Üsküdârî, Muhammed Emîn b. 'Abdulhay, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 292, vr.: 2a-10b. Tahkikte ك harfiyle gösterilmiştir.

5. es-Sivāsī, Şehirlizāde İbrahim b. Faḍlullah, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Servili Koleksiyonu, 281, vr.: 139a-144a. Tahkikte س harfiyle gösterilmiştir.

6. eş-Şiddīkī, Muḥammed b. ‘Abdullah b. Muḥammed, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 2983, vr.: 2a-19b. Tahkikte و harfiyle gösterilmiştir.

7. eṭ-Ṭarsūsī, Muḥammed b. ‘Osmān, Şerhu Adabı Birgivī, Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, 5900, vr.: 2a-38b. Tahkikte ش harfiyle gösterilmiştir.

8. el-İştānbūlī, Cārullah Veliyyüddīn b. Muştafā b. ‘Alī, eş-Şerhu’s-Sağır, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 2983, vr.: 21a-50a. Tahkikte ج harfiyle gösterilmiştir.

***Risāle fī'l-Ādāb*'ın Tahkiki**

* *Bu tahkik ve tercüme; hocamız İsmail Kız'ın, sağlık ve afiyet duamızla ithaf ederiz...*

رسالة في الآداب

محمد بن پير علي البركوي

تحقيق وتقييم وترجمتها إلى التركية

د. نجم الدين پهلوان

محمد چلیک

أنقرة ٢٠١٨

رسالة في الآداب

بسم الله الرحمن الرحيم

- [١] الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام¹ على حبيبه محمد² و آله أجمعين.
- [٢] و بعد، فاعلم أن المناظر³ إذا نقل خبرا، فلخصمه طلب الصحة فقط⁴ إن لم يعرفها⁵.
- [٣] و إن إدعاه⁶، فالدليل⁷ أو التنبيه كذلك⁸.

[المناقضة والغصب]

[٤] و⁹ إن أتى به،[٥] - فله¹⁰ :

(1) منع بعض مقدماته أو كلها¹¹ مجردا أو مع سند إن لم يعرفها¹²، فيسمى¹³ "مناقضة" و "نقضا تفصيليا".

(2) أو مع دليل، فيسمى "غصبا". وفي قبوله خلاف.

[6] - و دفعه:

- بإثبات المقدمات الممنوعة،
- أو نفي السند بالدليل¹⁴ أو التنبيه إن كان لازما للمنع¹⁵ إن أمكن¹.

¹السلام :- في [ط]

²محمد:- في [ب]

³ وقال المصنف في الحاشية: "الباحث لإظهار الصواب".

⁴فقط: - في شرح الأسكداري.

⁵ وقال المصنف في الحاشية: "وإن عرفها، فلا يتصور طلبه من المعارض".

⁶فإن إدعاه: في شرح عبد الرحمن.

⁷ <لخصمه طلب الدليل>: + في [ب]، (لخصمه طلب الدليل: مدخل من شرح: عبد الرحمن وفردى القيسري،

السيواسي)؛ <فيجوز الدليل>: + في [ط]، (فيجوز الدليل: مدخل من شرح الأسكداري والصديقي والقزآبادي).]]

⁸لذلك: في [ت].

⁹و: في [ب، ف]؛ ف: في [ط]

¹⁰فله :- في [ط]

¹¹كلها :- في [ف]

¹² وقال المصنف في الحاشية: "وإن عرفها لو كانت ضرورية أولية، فلا يتصور منعها من المناظر".

¹³يسمى :- في [ط]

¹⁴ بالدليل- في [ط]

¹⁵ إن كان لازما للمنع :- في [ف]؛ إن كان لازما له: في [شرح عبد الرحمن]؛ إن كان <سند> لازما للمنع: في

[شرح الطرسوسي]؛ إن كان لازما للمنع: في [ب، ح، خ، ط].

- و إلا فبالانتقال إلى دليل آخر عند البعض.² و
إن عجز، فإلا³ فحام.

[النقض]

[7] (3) أو منع الدلائل بشاهد استلزام فساد⁴ كالتخلف و نحوه، فيسمى "نقضا
اجماليا".

[8] فينقلب الحال فيصير الخصم 'مدعيا' و المناظر 'سائلا'.

[9] (ج) فله المناقضة إن أمكن و إلا [ح/٥٨/أ] فله الانتقال⁵ بلا
انقلاب. و إلا فالإلزام⁶.

[المعارضة]

[10] (4) أو منع المدلول بدليل⁷، فيسمى "معارضة".

[11] فينقلب أيضا.

[12] - فله دفعه⁸.

(ح) بالمناقضة أو النقض⁹ إن أمكن.

(خ) فإلا فالإنتقال¹⁰ إلى دليل آخر من جنس آخر¹¹ بلا انقلاب.
إذ¹² لو كان من جنس الأول، صار [ط/٤/٣/ب] معارضة¹. فلا يفيد

¹ إن قدر: في [شرح فردي القيسري].

² هذا جائز: + في [ب]، مدخل من شرح القرآباديظ]

³ فحاله: -+ في [ط]

⁴ إما: <+ في [ط] (مدخل من شرح عبد الرحمن)

⁵ و إلا فله الانتقال: في [ب، ح (أنظر: شرح الأسكداري والسيواسي)]؛ و إلا فبالانتقال: في [ط، ت، خ]؛ و إلا
فله بالانتقال: في [ف (أنظر: شرح جار الله)]؛ و إلا فالانتقال: في [شرح فردي القيسري وعبد الرحمن
والقرآبادي]؛ وقال عبد الرحمن في شرحه: "أوله دفعه بالانتقال كما في نسخة 'فبالانتقال' وهو الموافق لما في
المناقضة".

⁶ فله الإلزام: في [ط]

⁷ بدليل: -+ في [ب، ط]

⁸ دفعه: -+ في [ط]

⁹ أو النقض: - في [ف]

¹⁰ فله بالانتقال: في [ف، ط]؛ <دفعه>: + في [ب (مدخل من شرح قرآبادي)]؛ فإلا فالانتقال: في [ح، ت]؛ فإلا
فبالانتقال: في [خ].

¹¹ من جنس آخر: -+ في [ط]

¹² إذ: في [ف، ح، ت، خ]؛ و: في [ب، ط]

عند الحنفية²، إذ لا ترجيح عندهم بالأصل و كثرة الأجزاء و الادلة.
و إنما هو بالوصف و القوة. فإن عجز، فالسكوت و الاعتراف.

[13] ثم في إثبات الممنوعة و الإنتقال يتصور للخصم المناقضة و النقض و المعارضة. و الأخيران³ مناقضة⁴ بالنسبة إلى الدليل⁵، لكن لا بد من شاهد⁶.

[14] و قس على هذا إلى أن ينتهي إلى عجز أحدهما.
[ت/١٢٠/أ/ح/٥٨/ب/خ/٢/أ/ف/٤/أ/ح/٣٥/ب/٢/أ]

(A) *Risāle fi'l-Ādāb*'ın Tercümesi

Risāle fi'l-Ādāb
Bismillāhirrahmānirrahīm

[1] Ḥamd, âlemlerin Rabbi Allah'a; salât ve selâm da Habibi Muhammed ve bütün arkadaşlarına olsun.

[*Tartuşmanın Mihverini Belirleme*]

[2] Sonra, bil ki! *Munāzır* bir *haber* naklettiği zaman, hasmı, eğer onun naklettiği *haber*in *şihhatini* bilmiyorsa *sadece şihhatini* talep edebilir.

[3] Eğer *munāzır* naklettiği *haber*in *şihhatini* iddia ederse, hasım aynı şekilde *şihhatini* bilmiyorsa *delil* veya *tenbîh* talep edebilir.

[*Munākaḍa ve Ġaṣb*]

[4] Eğer *munāzır* iddia ettiği *şihhat* ile ilgili delil (veya *tenbîh*) getirirse,

[5] Hasım;

¹ صار <الدليل>: + في [ط (مدخل من شرح الطرسوسي)].
² وقال المصنف في الحاشية: "وعند البعض لا يقبل الإنتقال، لأنه حينئذ يطول الكلام ولا يحصل المرام. وضعف هذا ظاهر. فلذا اخترنا القيود و الاختلاف ثابت في الإنتقالات الآتية أيضا والمقبول عندي قيود الكل".
³ الأخيران -: في [ط]
⁴ مناقضة -: في [ب، ف]؛ و الأخيران مناقضة -: في [ط، ت، ح، خ].
⁵ الاول: + في [ح، ط، ت].
⁶ وقال المصنف في الحاشية: "وإن لم يكن شاهد، فمكابرة. وعدم معرفة الخصم صحة الدليل شرط في هذا المنع أيضا تركناه أيضا اكتفاء مما سبق."

(1) *Munāzırın* (*delilinin* veya *tenbîhinin* belirli öncüllerinden bazısının veya tamamının matluba uygun olup olmadığını) bilmiyorsa, (belirli) öncüllerinden bazısını veya tamamını ‘*āri men*’ veya *senedli men*’ ile *men*’ eder. İşte bu *munākaḍa* ve *ayrıntılı* (=tafşîlî) *naḳd* olarak isimlendirilir.

(2) Veya (*munāzırın* öncüllerin bazısını veya tamamını) bir *delil* ile *men*’ eder. Bu ise *ğaşb* olarak isimlendirilir. (Gerek ‘*usûlcü*, gerekse mantıkçı *munāzara* ehli arasında) kabulü konusunda görüş ayrılığı bulunmaktadır.

[6] O (*munāzır*, *haşmın* bu hamlelerini) mümkünse şöyle def etmeye çalışır:

(a) *Men*’ edilen öncülünü ispat eder.

(b) Veya *sened men*’in *lâzımı* ise *delil* veya *tenbîh* getirerek *senedi* nefyeder.

(c) Bunlarla def etmesi mümkün değilse, (*Hanefti* ‘*usûlcülerin*) bazılarına göre (geçerli kabul edilen) başka/farklı bir delile *intikālî* kullanır. Eğer bundan da aciz kalırsa, tartışmayı kaybetmiş(=*ifhām*) sayılır.

[Naḳd]

[7] (3) Veya öncüllerden hükmün çıkmaması ve benzerleri gibi (*delil* veya *tenbîh* teki) bozukluğu ortaya çıkaracak bir *şāhid* ile *delilin* kendisini *men*’ edebilir. Bu da *icmālî naḳd* olarak isimlendirilir.

[8] (*Haşm icmālî naḳd* yapınca) roller değişir: *Haşm*, iddia sahibi(=*müdde*’î); *munāzır* da ‘soru soran (=sā’il)’ olur.

[9] (d) (Rol değişimi ile *sā’il* olan *munāzır*, *müddei* olan *hasmı*) mümkünse *munākaḍa* ile def etmeye çalışır. Değilse tekrar rol değişimine sebep olmaksızın (başka/farklı delile veya *tenbîhe*) *intikāl* eder. Bundan da aciz kalırsa, (*sā’il* olan *munāzır*) tartışmayı kaybetmiş(=*ilzām*) sayılır.

[Mu’āraḍa]

[10] (4) Veya *haşm* bir *delil* (veya *tenbîh*) ile (*munāzırın delilinin*) *medlûlünü* *men*’ eder. Bu ise *mu’āraḍa* olarak isimlendirilir.

[11] Aynı şekilde (hasım *mu'āraḍa* yapınca) roller yine değişir.

[12] (*Sā'il* olan) *munāẓır*, iddia sahibi(=*muddeī*) olan *ḥaşmı*, eğer mümkünse şöyle def eder:

(e) *Munāḳaḍa* veya *naḳḍ* yapar.

(f) Bunlarla def etmesi mümkün olmaz ise, roller değişmeksizin başka/farklı bir cinsten olan başka bir *delile intikāl* eder. Çünkü (*intikāl* ettiği *delil*, iddia ettiği şey hakkında ilk defa getirdiği) birinci delilinin cinsinden olursa, bu *mu'āraḍa (üstüne mu'āraḍa)* olur; bu ise (*munāẓaracı*) Hanefi 'usūlcülere göre (*sā'il* olan *munāẓıra*) fayda vermez. Zira onlara göre iki delil arasındaki *mu'āraḍa* da iki delilden birini diğerine tercih, 'aşl(=zât), cüzlerin ve delillerin çokluğu sebebiyle değildir. *Tercih* ancak (*delilin tâbî olduğu bir*) vasıf ve kuvvetle gerçekleşir. Eğer bundan da aciz kalırsa, (artık ona düşen) *sukūt* etmesi ve (tartışmayı kaybettiğini) *i'tirāf* etmesidir.

[13] Sonra men edilen ve intikal edilen öncülün ispatında hasım *munāḳaḍa*, *naḳḍ* ve *mu'āraḍa*yı tasavvur edebilir/uygulayabilir. Son ikisi, delile nispet ile *munāḳaḍa* olur; fakat kesinlikle bir *şāhid* gerekli olur.

[14] Sen şimdi bunları, onlardan (*munāẓır* ve *ḥaşm*) hangisinin aczinde son bulacağını kıyas et!

KAYNAKÇA

’Adanavî, Hüseyn Pîr “el-Âdâbu’l-Hüseyniyye”. Erişim: <http://cv.ankara.edu.tr/kisi.php?id=npehlivan@ankara.edu.tr&deger=1>.

Akşehîrî, ‘Alî b. Osmân (ö.1285/1868). *Şerhu’l-’Âdâbi’l-Birgivi*. Atıf Efendi Eki, 1216: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi.

Aristotle. “Analytica Priora”. Trc. A. J. Jenkinson. *The Works of Aristotle*. Ed. W.D. Ross - J.A. Smith. I: 24a-70b. Oxford: Clarendon Press, 1928.

Arslan, Ahmet Turan. *İmam Birgivi: Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrîsâtındaki Yeri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.

Arslan, Ahmet Turan. “İmam Birgivi’nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri”. *İmam Birgivi*. Ed. Mehmet Şeker. 16-23. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

Atay, Hüseyin *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları, İcazetnâmeler, Islahat Hareketleri*. Dergâh Yayınları, 1983.

Birgivi. *Risâle fi’l-Âdâb*. Laleli Koleksiyonu, 3036: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi.

Birgivi. *Risâle fi’l-Âdâb*. Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi.

Birgivi. *Risâle fi’l-Âdâb*. Fatih Koleksiyonu, 5067: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi.

Birgivi. *Risâle fi’l-Âdâb*. Merkez, 1235: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi.

Birgivi. *Risâle fi’l-Âdâb*. Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu, 880: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi.

Birgivi. *Risâle fi’l-Âdâb*. Konya, 104: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi.

Birgivi. *Risâle fi’l-Âdâb*. Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu 5835: Manisa Halk Kütüphanesi.

Birgivi. *Risâle fi’l-Âdâb*. 8063: Manisa Halk Kütüphanesi.

Birgivî. *Risāle fi'l-Ādāb*. Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, 5849: Manisa Halk Kütüphanesi.

Bursalı, Mehmed Tâhir. “‘Alî b. Osmân Akşehîrî”. *Osmanlı Müellifleri*. I: 384. İstanbul: Maarifi Umumiye Nezareti, 1333.

Bursalı, Mehmed Tâhir. “el-Ğazābādî, Ebu'n-Nâfî Ahmed b. Muhammed”. *Osmanlı Müellifleri*. I: 404. İstanbul: Maarifi Umumiye Nezareti, 1333.

Bursalı, Mehmed Tâhir. “el-Kefevî Muhammed Efendi (Muhammed b. el-Ğâc Ğamîd)”. *Osmanlı Müellifleri*. II: 7. İstanbul: Maarifi Umumiye Nezareti, 1333.

Bursalı, Mehmed Tâhir. “Muhammed Emîn el-Üsküdârî”. *Osmanlı Müellifleri*. II: 29-30. İstanbul: Maarifi Umumiye Nezareti, 1333.

Cârullah, Veliyyüddîn b. Muştafâ b. ‘Alî el-İştānbülî (ö.1151/1738). *eş-Şerhu's-Sagîr*. Carullah Koleksiyonu, 1867: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi.

Cârullah, Veliyyüddîn b. Muştafâ b. ‘Alî el-İştānbülî (ö.1151/1738). *Ğaşiye ‘alâ Şerhi'l-Ğazābādî*. Carullah Koleksiyonu, 1867: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi.

Cârullah, Veliyyüddîn b. Muştafâ b. ‘Alî el-İştānbülî (ö.1151/1738). *Şerhu'l-Kebîr*. Carullah Koleksiyonu, 1867: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi.

Cârullah, Veliyyüddîn b. Muştafâ b. ‘Alî el-İştānbülî (ö.1151/1738). *Şerhu'l-Mutevaşşif*. Carullah Koleksiyonu, 1867: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi.

Debūsî, Ebū Zeyd ‘Abdullah (‘Ubeydullah) b. Muhammed b. ‘Umer b. İsâ (ö. 430/1039). *Takvîmu'l-Edille*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-‘İlmiyye, 2001.

el-Buğhārî, ‘Abdul‘azîz (730/1330). *Keşfu'l-Esrār fî Şerhi 'Usûli'l-Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İmiyye, 1997.

el-Çermikî, Ahmed b. Yûsuf (1091/1680 öncesi hayatta). *Şerhu'l-‘Ādâbi'l-Birgivî*. 671: Vahit Paşa Kütüphanesi.

el-İcî, ‘Adudiddîn ‘Abdurrahmân b. ‘Ahmed. “er-Risāletü’l-‘Adūdiyye”. Erişim: <http://cv.ankara.edu.tr/kisi.php?id=npehlivan@ankara.edu.tr&deger=1>.

el-Kayserî, Ferdî ‘Alî b. Muştafâ. *Şerhu’l-‘Ādābi’l-Birgivî*. Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi.

el-Kazābādî, Ebu’n-Nāfi ‘Ahmed b. Muḥammed(ö.1163/1750). *Şerhu’l-‘Ādābi’l-Birgivî*. 4299: 10 vr. Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi.

el-Pezdevî, Ebu’l-Ḥasen Ebu’l-‘Uṣr Faḥru’l-İslām ‘Alî b. Muḥammed b. el-Ḥuseyn b. ‘Abdilkerîm (ö. 482/1089). *‘Usūlu’l-Pezdevî(Kenzu’l-Vuṣūl ilā Ma’rifeti’l-‘Uṣūl)*. Beyrut: Dāru’l-Kutubu’l-‘Ilmiyye, 2014.

el-Üsküdārî, Muḥammed Emîn b. ‘Abdulḥay (ö.1149/1736). *Şerhu’l-‘Ādābi’l-Birgivî*. Kemankeş Koleksiyonu, 292: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi.

es-Semerḳandî, Ebū Bekr ‘Alāuddîn Muḥammed b. ‘Ahmed b. Ebî ‘Ahmed(ö. 539/1144). *Mizānu’l-Uṣūl fî Netāici’l-‘Uḳūl*. Katar1984.

es-Semerḳandî, Şemsuddîn(ö.1322). “Risāle fî Ādāb”. Erişim: <http://cv.ankara.edu.tr/kisi.php?id=npehlivan@ankara.edu.tr&deger=1>.

es-Semerḳandî, Şemsuddîn(ö.1322) “‘İlmu’l-Munāzara mine’l-Mu’teḳadāt”. Erişim: <http://cv.ankara.edu.tr/kisi.php?id=npehlivan@ankara.edu.tr&deger=1>.

es-Semerḳandî, Şemsuddîn(ö.1322) “Ḳavā’idu’l-Baḥş mine’l-Envāri’l-İlāhiyye”. Erişim: <http://cv.ankara.edu.tr/kisi.php?id=npehlivan@ankara.edu.tr&deger=1>.

es-Semerḳandî, Şemsuddîn(ö.1322) *Kistās al-Afkār fî Tahqīq al-Asrār*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

es-Semerḳandî, Şemsuddîn(ö.1322) “Şerḥu Ḳistāsi’l-Efkār”. Erişim: <http://cv.ankara.edu.tr/kisi.php?id=npehlivan@ankara.edu.tr&deger=1>.

es-Semerḳandî, Şemsuddîn(ö.1322) *Şerḥu’l-Muḳaddime*. Burdur Koleksiyonu, 133: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi.

es-Seraḥsî, Ebū Bekr Şemsu’l-Eimme Muḥammed b. Ebî Sehl ‘Ahmed (ö. 483/1090). *‘Usūlu’s-Seraḥsî*. Beyrut: Dāru’l-Fikr, 2005.

eş-Şiddîkî, Muhammed b. ‘Abdullâh b. Muhammed (1164/1750’den önce hayatta). *Şerhu’l-’Âdâbi’l-Birgivi*. Laleli Koleksiyonu, 2983: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi.

es-Sivâsî, Şehirlizade İbrahim b. Fadlullah. *Şerhu’l-’Âdâbi’l-Birgivi*. Servili Koleksiyonu, 281: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi.

eṭ-Ṭarsûsî, Muhammed b. Osmân (1311/1893’den önce hayatta). *Şerhu’l-’Âdâbi’l-Birgivi*. 5900: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi.

Güney, Adem. *Kemâluddîn Mes’ûd b. Huseyn eş-Şîrvânî’nin Şerhu Âdâbi’s-Semerḳandî Adlı Eserinin tahkiki ve Değerlendirmesi*. Sakarya Üniversitesi, 2010.

hayatta), Abdurrahmân b. Muştafâ b. Aḥmed (1120/1708 ve öncesi). *Şerhu’l-’Âdâbi’l-Birgivi*. Laleli Koleksiyonu, 2989: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi.

Kalaycı, Mehmet. *Osmanlı Sünniliği: Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*. Ankara: Otorite Yayınları, 2015.

Ḳuṭbuddiîn er-Râzî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Muhammed et-Taḥtânî (ö. 766/1365). *el-Muḥâkemât beyne Şerḥayi’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*. Kazan: el-Maṭba‘atu’l-‘Âmire, 1290.

Martı, Huriye. *Birgivi Mehmed Efendi: Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

Müllâ Haneî, et-Tebrîzî. *Şerhu Âdâbi’l-’Adûdiyye*.

Müftî el-Ḳayserî, Mehmed b. ‘Abdullâh (ö.1170/1756). *Şerhu’l-’Âdâbi’l-Birgivi*. 1187: Konya Bölge Yazma Eser Kütüphanesi.

Onuş, Muhammed Uşame. “Bir Osmanlı Alimi Veliyüddin Carullah Edendi’nin Tercemi-i Hali”. *Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*. Ed. Berat Açıl. 17-48. Ankara: İlem Kitaplığı, 2015.

Öz, Mustafa. “el-Ḳazâbâdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXV: 120-121. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Öztürk, Said. “Ḳassâm-ı Askerî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. XXIV: 579-582. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.

Pehlivan, Necmettin. “Ahmed Şevki Efendi'nin Risale fi Âdâbi'l-Münâzara isimli Eseri ve Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münazara Gelenegindeki Yeri”. *EskiYeni* 30/1 (2015): 41–58.

Pehlivan, Necmettin. “Kālîlu'l-Hacm, Keşîru'l-Ma'nâ: Osmanlı Medreselerinde Velîcân Mar'aşî'nin Zubdetu'l-Munâzara'sı”. *(İstanbul-Zeytinburnu. 18. Yüzyıl Sahn-ı Semandan Darulfünun'a Osmanlıda İlim ve Fikir Dünyası: Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler Uluslararası Sempozyumu, 2017.*

Pehlivan, Necmettin. “Muhammed el-Kefevi ve Risale fi'l-Adab'ı”. *Felsefe Dünyası* 56/2 (2012): 322-323.

Pehlivan, Necmettin. “Saçaklızâde'de Mu'allil”. *Felsefe Dünyası* 1/57 (2013): 185-199.

Pehlivan, Necmettin - Ceylan, Hadi Ensar. “Âdâbu'l-Bahs Devrimine Doğru Son Evrim: Burhānuddīn en-Nesefî'nin el-Fuṣūl'ü”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/56 (2015): 1-75.

Saçaklızâde, Muḥammad ibn Abī Bakr *Takrîru'l-Kavânîn el-Mütedâvile min İlmi'l-Munâzara*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, 2017.

Sadruşşerî'a, es-Sânî 'Ubeydullah b. Mes'ûd el-Buhārî(ö. 747/1346) Sa'duddīn Mes'ûd b. Faḥriddīn 'Umer b. Burhāniddīn 'Abdillāh el-Herevî el-Hurāsānî eş-Şāfiî, et-Teftāzānî(ö. 792/1390). *Tavdîḥ me'a' t-Telvîḥ*. Dāru's-Se'āde: el-Maṭba'atu'l-İmparātūriyye, 1884.

Sarıtaş, Murat. *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihî'nin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*. Marmara Üniversitesi, 2013.

Velîcân, el-Fakîr Muḥammed el-Mar'aşî fi'l-İzmîr (ö.1158/1746). *Keşfu's-Şavab 'alâ Risāletin li'l-Birgivi mine'l-Âdâb*. 959: İzmir Milli Kütüphane.

Yayla, Mustafa. “Ebū Sa'îd el-Ḥādimî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15: 24-26. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Yüksel, Emrullah. *Mehmed Birgivi'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

İmam Birgivi'nin Kitap ve Risalelerinin Azerbaycan Yazma Nüshaları

Naile SÜLEYMANOVA*

Özet

Azerbaycan hat ve tezyinat açısından önemli elyazma eserlere sahiptir. İslam düşüncesi ve kültürüne dair elyazma eserlerin mühafize edildiği mekan Azerbaycan'da Bakü'de yerleşen Fuzuli adına Elyazmalar Enstitüsü'dür. Enstitü'de İslami ilimler, Edebiyat, Dilçilik, Felsefe, Astroloji, Tıbb, Tarih vb. pek çok konuda istinsah edilmiş hat ve tezyinat açısından önem taşıyan elyazma eserlerin nüshaları vardır. Her biri sanat değeri taşıyan bu yazma eser nüshaları arasında İslam düşüncesi tarihinde büyük etkileri olan müellif İmam Birgivi'nin eserlerinin elyazma nüshaları da bulunmaktadır.

Anahtar kelimeler: Azerbaycan, Elyazma, Birgivi, Eser

Manuscript copies of Imam Birgivi's works and risale in Azerbaijan

Summary

In terms of calligraphy and ornament Azerbaijan possesses significant manuscripts. The place where manuscripts on Islamic thought and culture were preserved is the Institute Of Manuscripts Named After Fuzuli, located in Baku, Azerbaijan. There are the copies of manuscripts in the institute which are important in terms of calligraphy and ornament. These works cover Islamic sciences, Literature, Linguistics, Philosophy, Astronomy, Medicine, and History and so on. These copies of manuscripts are carrying art value and there are the copies of author Imam Birgivi's manuscript works that have played an important role in the history of Islamic thought among them

Keywords: Azerbaijan, Manuscripts, Birgivi, Book

* Doç. Dr. Azerbaycan Milli İlimler Akademisi. M.Fuzuli adına Elyazmalar Enstitüsü

Giriş

Dünyanın her yerinde bilim insanlarının ilmi servetleri el ile yazılarak kağıttan kağıda aktarılmış ve günümüze kadar ulaşmıştır. IX. Yüzyıl'dan başlayarak dini ve dünyevi ilimlere ait olan elyazma kitaplar Türk Sanat Tarihi'nde hususi bir yeri olan hat, cilt, tezhib gibi sanatların en nefis tezahürlerini ortaya koymuştur. Türklerin yaşadığı çok farklı coğrafyalarda bu sanat yaranmış ve asrardan-asra gelişmiştir. İslam dininin Türk toplumlarını feth etmesi ile elyazma kitap sanatı hususu bir dönemine ayak basmıştır. Böyle Türk toplumlarından biri Azerbaycan'dır. Azerbaycan'da ölçüye ve değere sığmayan büyük manevi servet, elyazma kitaplar korunmaktadır. Günümüze kadar muhafaza olmuş elyazma kitapların yazı üslubu ve ümumi tertibi, Azerbaycan'da elyazma kitap sanatının daima gelişmekte olduğunu gösteriyor. Muhtelif devirlerde yazıya alınan Azerbaycan elyazma kitabı mezmun, say ve bedii tertibatına göre Türk Sanat Tarihi'nde tuttuğu yer büyüktür. Azerbaycan elyazma kitap sanatının Türk Sanat Tarihi'ndeki yerini anlamak için Orta asrlarda Azerbaycan elyazma kitapların bir milyona yakın olduğunu söylemek kifayettir. Bunlardan ancak 400 bini Marağa Medresesi'nin kütüphanesinde bulunmakta idi. AMEA Fuzuli adına Elyazmalar İnstitüsü'nde günümüze kadar ulaşmış Din, Tıbb, Felsefe, Edebiyyat, Dil, Astronomi, Riyaziyyat, Mantık ve s. ilmi sahalara dair eserlerin elyazmaları, tarihi belgelerin, eski basma kitabların, ünlü şahıslara ait olan arşiv belgelerin 40 bine yakın nüshaları bulunmaktadır.

I. Fuzuli adına Elyazmalar İnstitutu Hakkında Kısa Bilgi

Azerbaycanda elyazma eserlerin ve belgelerin belli bir kütüphanede toplanılması XX asrın evvellerinde, 1924.yılda başlanmıştır. 1950. yılda Nizami adına Müzenin nezdinde elyazma eserler şubesi faaliyete açılıyor. Bu tarihten sonra şübeye Arab, Fars ve Türk dillerinde bağış kitaplar gelmeye başlamıştır. Daha sonra ise Azerbaycan Elyazma Fondu isimli bir ilmi müessise tesis ediliyor ve bütün elyazma eserler bu müessisede toplanıyor. Bu fondada elyazmalar tatik ediliyor ve yeniden müasir elifba ile basılması işi başlıyor. Defelarla Azerbaycan devleti bu fondun faaliyetini daha da ginişlendirmek için fermanlar vermiştir. 1982. yılında verilen devlet fermana göre Azerbaycan Elyazma Fondu Bakü'nün tam

merkezi ve tarihi bir binasına taşınır ve bu günedek o binada bulunuyor. 1901. yılda bu binada Bakü'da hayırsever petrol zengini Zeynalabdin Tağıyevin maddi ve manevi desteği ile Müslüman Kızların Yatılı Okulu açılmıştır. 1918.yılda ise okul kapanarak 1920.yıladak Azerbaycan Demokratik Cumhuriyetinin Parlamento binası olarak kullanmıştır. 1986. yılında Elyazma Fond'u Enstitü olarak tesis edilmiştir. 1996. yılda ise enstitüye Fuzuli'nin adı verilmiştir¹.

Enstitüde bulunan elyazma eserler şu konulardadır: Din, Hukuk, Tarih, Edebiyat, Dilçilik, Felsefe, Edeb, Astronomi, Coğrafiya, Riyaziyat, Hendese. Bundan başka, yüzlerce mektub, ferman, vakifname, şecere vs. belgelerin nüshası vardır. Enstitüde bulunan toplam elyazmaların sayısı 15 bindir. Bu yazmalar değişik ölçülerdedirler. “A” rumuzlu yazmalar küçük boy, “B” rumuzlu elyazmalar orta boy, “S” rumuzlu elyazmalar normal boy, “D” rumuzlu elyazmalar büyük boy yazmalardır. Özel koruma altında olan “M” rumuzlu elyazmalar hem tarih, hem tertibat, hem de metn bakımından en değerli yazmalardır. Bu rumuz altında mühafize edilen elyazmalardan birçoku miniatür sanatının edebiyat, tarih, tıp, astronomi içeren bilimsel konuları ile nefis nümunelerdir.

Enstitüde bulunan mühtelif mezmunlu elyazmalar arasında çok nadir ve az rastlanana bazı eserler bulunuyor. Bunlardan ilk önce Ebu Nasr İsmayıl bin Hammad el-Cevheri'nin (ö.393/1003) *Tacu'l-lüğa ve sihah el-arabiyya* adlanan eserinin birinci ve ikinci cildinin dahil olduğu bir nüshası mühafize ediliyor. Elyazmanın müstensihi Ali bin Abdü'l-Celil bin Ali bin Muhammed hicri 510. (m.1116/1117) ilin ramazan (ocak) ayında, ikinci cild ise hicri 511. (m.1117) yılda rabie'l-ahir (haziran) ayında Bağdad'da yazıya almıştır.

Diger bir nadir elyazma Ebu'l-Kasim Zehravi'nin (ö.427/1036) cerrahlığa dair en meşhur *et-Tesrif* isimli eserinin 30 bölümü olan ve XII asrda yazıya alınan bir nüshası enstitüde yer almaktadır.

Cemaleddin Kufti'nin (ö.646/1248) *İbbaru'l-ulema bi abhari'l-hukema* isimli çok nadir bir elyazması enstitüde mühafize ediliyor.

¹ Kahramanov Cahangir, *Orta Asr Azerbaycan Kitab Medeniyeti*.(Baku,1991) , 7-9.

İbn Sina'nın *el-Kanun fi't-tibb* eserinin Bağdad'da hicri 537 (m.1142) yılda yazıya alınan ikinci cildinin nüshası enstitünün nadir nüshalarındandır.

Enstitüde Kurani-Kerim'in 200 yakın tam metnli, nefis tertibatlı elyazma nüshaları korunmaktadır. Bu nüshalar arasında en kadimi paleografik hususiyetlerine göre miladi XII asra ait edilen nüshadır ki, bu nüsha altınrenkle nefis tezhiblenmiştir.

Bu nadir nüshalarla beraber enstitüde Osmanlı ilim aleminin meşhur alimlerinin eserleri de bulunuyor. Mesela, Osmanlı tarihinin ilk şeyhülislamı Molla Fenari'nin (ö.834/1431) M.Füzuli adına Elyazmalar Enstitüsünde "*El-fevâidu'l-fenâriyye şerh ala İsâğoci*" adlı şerhin altmış nüshası korunmaktadır. Bu nüshalar Azerbaycan'da yazıya alınmıştır. Nüshaların çok olması medreselerde derslerde istifade edildiği aydındır. Yazmaların hepsi okunaklı ve tam metlidir. Bundan başka alimin mantika ait *ala Şerhi Risale ciheti'l-vahde* adlı eserinin okunaklı ve tam metnli bir nüshası da bulunuyor.

Ünlü matematik ve astronomi alimi Aleddin Ali bin Muhammed el-Kuşçu (ö.879/1474) birçok eserin müellifidir. Azerbaycan'da onun *Şerhu adabu'l-bahs*, *eş-Şerhu'l-cedîd 'ale't-tecrîd* ve *Şerhu'r-risâleti'l-vad'iyye* isimli eserlerinin nüshası korunmaktadır. Her üç eser nefis tertibatlı ve tam metnli olup, sağlam cilt içindedir. Birinci eser m.1716.yılında, ikinci eser m.1838.yılında ve üçüncü eser ise m.1813.yılında yazıya alınmıştır.

Yakub bin Seyyid Ali el-Bursevi (v.931/1524) daha çok Seyyid Alizade adı ile meşhur olmuştur.² Onun *Haşiye ala şerhi dibaceti'l-misbah* adlı eserinin iki nüshası bulunuyor. Nüshalardan 1532 ve diğeri 1556 .yılıda yazıya alınmıştır. Bundan başka alimin isimli *Mefâtihu'l-cinân ve mesâbihu'l-cânân* eserinin bir nüshası da bulunuyor. Bu nüshaların hepsi nefis tertibatlı, tam metnli ve sağlam cilt içindedir.

Maraşlı Saçaklızade Mehmed Efendi (v.1145/1732) sayısı kesin olarak bilinmeyen muhtelif mezmunlu ve çok sayıda eserlerin müellifidir. Onun Azerbaycan'da *Tertibu'l-ulum*, *Takriru'l-kavanin*, *Neşru't-tavalı*,

² Bursalı M.Tahir, *Osmanlı Müellifleri*. (İstanbul 1995), I:253-256.

er-Risaletu'l-valedeyye fi fenni'l-nunazera vs. eserlerinin çok sayıda yazma nüshaları mevcuttur. Bu eserler Azerbaycan'ın Nuha, Hoy, Şamahı, Bakü medreselerinde ve kütüphanelerinde yazıya alınmıştır. En kadim nüsha 1659.yılında ve en son yazıya alınan nüsha ise 1880. yılda yazıya alınmıştır. Tüm nüshalar okunaklı olub, sağlam cilt içindedir.

Tarihe dair nefis tertibatlı yazma eserlerden biri Türk dilinde yazılmış Nişancı Paşa'nın (ö.886/1481) “*Tevarih-i Kıssası'l-Enbiya ve mulük*” eserinin nüshasıdır. Bu nüsha hatt ve cilt bakımından nadire yazma nüshasıdır.

Azerbaycan elyazmaları ancak ülkenin hududlarında deyil, hududlarını aşarak bir çok ülkelere de intikal etmiştir. Yapılan tetkikatlara göre Azerbaycan'da hazırlanan elyazmaların 10 bini İstanbul, London, Vatikan, Nyu-York, Drezden, Paris, Mostar, Bratislava, Sarayeva ve bir çok diğer şehirlerin meşhur muze ve kütüphanelerinde mühafize edilir³. Azerbaycan'lı müelliflerin eserlerinden başka dünyanın muhtelif elyazma kitab hazinelerinde müellifi Azerbaycanlı olmayan, lakin Azerbaycan da hazırlanan ⁴kitablara da rastlanır. Mesela, Azerbaycanlı hattat ve ciltçi tarafından nefis bedii tertibatla hazırlanan Muhemmed ibn Cerir et-Tabari'nin Kurani-Kerime yazdığı tefsirin bir nüshası Paris Milli Kütubhanesi'de korunmaktadır.⁵ Aynı zamanda Orta asrlarda çok geniş yayılmış şerhler, haşiyeler, onlara yazılmış şerhler ve haşiyelerin müellifleri olan azerbaycanlı alimlerin elyazma eserleri de dünya elyazma hazinelerinde çoktur. Meselen, tekstoloji ve yüksek bedii tertibatı baxımından yüksek olan elyazmalardan biri Molla Ahmed el-Berdei'nin et-Teftazni'nin Nesefi'nin eserine yazdığı şerhe yazılan haşiyenin nüshasıdır. Bu haşiye hicri 850 (1446) yılda Sultan Halilullah ibn Salih İbrahim eş-Şirvani'ye hediye olarak yazılmıştır. Nüsha hal-hazırda Sarayeva'da Qazi Hüsrev kütüphanesinde korunmaktadır

Azerbaycan'da asrlar boyu Türk, Arab ve Fars dillerinde Türk gelenekli kurallara bağlı nefis elyazma nümuneleri hazırlanmıştır. Bu

3 Musayeva Azade. *Elyazma kitabı ve XV-XVI esrler Azerbaycan edebiyatı*, (Bakü, 2002), 11

4. Kahramanov Cahangir., *Azerbaycan elyazma kitabı*. (Bakı,1991) ,6

elyazma eserlerin Türk Sanat Tarihi'nde özel bir yeri olduğu gibi, aynı zamanda ondan ayrılmaz bir hissedir. Azerbaycanda hazırlanan elyazma eserler Türk Sanat Tarihi'nin gelişimi, yükselişi ve türklerin tarihi köklerin bağlılığının en güzel örneğidir.

II. İmam Birgivi'nin Kitap ve Risalelerinin Azerbaycan Yazma Nüshaları

Muhammed bin Pir Ali el-Birgivi (ö. 981/1573) Osmanlı Devleti'nin vaiz, fakih, müfessir, muhaddis, nahiv ve feraiz alimlerinden olup, birçok kıymetli esere imza atmıştır. Türkiye'nin çeşidli yazma eser kütüphanelerinde onun eserlerinin çoksayılı yazma nüshaları bulunmaktadır. Azerbaycan'da bütün elyazma eserlerin toplu surette mühafize edildiyi Fuzuli adına Elyazmalar Enstitüsü'nde⁶ İmam Birgivi'ye ait eserler bulunmaktadır. Osmanlı müelliflerinin yazma eserlerine dair enstitüde yaptığımız araştırma zamanı malum oldu ki, en çok eseri bulunan müellif İmam Birgivi'dir. Bu nüshalar farklı zamanlarda ve mekanlarda yazıya alınmıştır. Şahsi nüshalar olduğu gibi, kütüphane ve siparişle hazırlanan nüshalar da enstitüde bulunuyor. İlmî açıdan önemlerine göre Arap dili grameri, ahlâk - tasavvuf, fıkıh, akaid, tefsir - kıraat, hadis gibi sahalarda çoğu Arapça, birkaçı da Türkçe olmak üzere enstitüde tesbit edilebildiğimiz eserlerinin başlıcaları şunlardır:

1. *ed-Dürrü'l-yetim fî ilmi't-tecvîd*

ed-Dürrü'l-yetîm tecvidle ilgili bir risâle olup hicri 974 Cemâziyelevveli başında (Kasım 1566) telif edilmiştir. Eskiizâde'nin (ö. 1243 / 1827-28) yaptığı tercüme (Tercüme-i Dürr-i Yetîm) ve tecvide dair diğer bazı risâlelerle birlikte üç defa basılmıştır.⁷ Osmanlı Devleti'nin mekteblerinde olduğu gibi bu eser Azerbaycan mekteblerinde uzun müddet ders kitabı olarak okutulmuştur.

Eserin M.Fuzuli adına Elyazmalar Enstitüsü'nde 4 nüshası bulunmaktadır. A-390 şifreli yazma nüsha 12x8 sm ölçüsünde, 14 satırlı, 8 varakta, nohodu renkte Şark istehsalı olan yarımaharlı kağıda nesih hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Hicri 1321.yılda (m.1903) müstensih Taceddin ibn Seyyid el-Hac Abdullah Efendi tarafından

⁶ Bundan sonra metnde enstütu olarak geçecek

⁷ *İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul,2002). VI:194

yazıya alınmıştır. Örnek olarak yazılmış sözler kırmızı mürekkeple belirlenmiştir. Yeni yapılmış cildi vardır.

B-2784 şifreli yazma nüsha 15,5x22,5 sm ölçüsünde, 16 satırlı, 53b-56b varaklarında krem renkde Avrupa istehsalı olan filigranlı yarım aharlı kağıda nesih hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Hicri 1116.yılda (m.1704) müstensih Muhammed bin Halil tarafından yazıya alınmıştır. Yeni yapılmış cildi vardır.

B-7674 şifreli elyazma macmua Azerbaycan'ın ünlü dilçi alimi M.A.Demirçizadenin şahsı kütüphanesindendir. Eserin bir nüshası bu macmuada yer almıştır. Nüsha 18x24 sm ölçüsünde, 18 satırlı, 1a-8b varaklarında krem renkte Şark istehsalı olan yarım aharlı kağıda nesih hattı ile siyah mürekkeple Arabça hicri 1284.yılda (m.1867) yazılmıştır. Örneğin olarak yazılmış sözler kırmızı mürekkeple belirlenmiştir. Yeni yapılmış cildi vardır. Bu macmuaya dahil edilen tüm eserler tecvid ve kıraata aittir.

Her üç nüshanın metnini mükayise ettik. Metler tam ve aynıdır. Nüshaların der-kenarında bazı kaydlar vardır. Bu kaydlar nüshanın esas metnine yazılmış şahsı kayıdlar olup, metne müdahile değildir.

2. El-İzharu'l-esrar

İmam Birgivi'nin nahivle ilgili Arapça bir eser olup ilki İstanbul'da (1219) olmak üzere çeşitli yer ve zamanlarda kırkı aşkın baskısı yapılmıştır⁸. Ayrıca 30 yakın şerh, hâşiyesi, talik ve tercümaları vardır. Türkiye kütüphanelerinde olduğu gibi, Azerbaycan'da da bu eserin yazma nüshaları çoktur. Enstitüde eserin 101 nüshası bulunmaktadır. Bu eser Arap dilini yeni öğrenenlere hitab ettiyi için Azerbaycan medreselerinde de çok okutulan eser olmuştur. Nüshalar Azerbaycan'ın farklı bölgelerinde yazıya alınmış ve onlardan birçoğu öğrenci defteridir.

Bu nüshalardan B-733 şifreli macmuaya dahil edilmiş nüsha Azerbaycan'ın Nuha şehrinde Abdulğani Haliseqarizade Nuhavi tarafından hicri 1265.yılda (m.1849) yazıya alınmıştır. Abdulğani Nuhavi'nin kendi kütüphanesini açmak için yıllar boyu medrese

⁸ <http://imam-birgivi.kimdirkimdir.com/>

dersliklerini yazıya almıştır. Aynı zamanda Şark ülkelerine, elece de Türkiye’de tahsil ve seyahetler zamanı bir çok eserleri satın almış ve halkın ulaşabileceği kütüphanesini zenginleştirmiştir. Onun elyazmalarda yazdığı kayıtlardan aydın oluyor ki, kitapları İstanbul, Kahire, Mekke, Medine gibi şehirlerden getirmiştir. Nuhavi’nin kütüphanesinde bulunan eserlerin çok hissesi Osmanlı müelliflerine aittir⁹.

Nüsha 22x17sm ölçüsünde, 26 satırlı, 62b-71a varaklarında krem renkte Rusiya istehsalı olan kağızda güzel nesih hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Elyazma tertibatına göre nefisdir. Bablar kırmızı mürekkepledir. Eserin sonluğunda tarih ve müstensih adı yazılmıştır. Cildi koyu kahverengi meşin, salbekli şemse ve zencireklidir.

B-474 şifreli digür nüsha ise aynı müstensih tarafından hicri 1247.yılda (m.1832) Nuha’da yazıya alınmıştır. Nüsha 22x17 sm ölçüsünde, 11 satırlı, 1b-46a varaklarında varakta nohodu renkte Şark istehsalı olan kağıda nesih hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Bu nüshada der-kenarda çoklu yazılar vardır. Cilti kartondur.

Bu eserin (B-6470) nüshalarından biri 1233.yılda (m. 1817) Şemseddin Abdul el-Kadı Efendi tarafından yazıya alınmıştır. Nüsha 18x23sm ölçüsünde, 9 satırlı, 109a-156b varaklarında açık renkte Rusiya istehsalı olan kağıda nesih hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Nüshada der-kenardave setirarası çoklu yazılar vardır. Cilti koyu kahverengi meşin olup, üzerine şemse basılmıştır. Nüsha müstensihin şahsı nüsha olup, der-kenarda bazı kayıtlar yazılmıştır.

B-4052 şifreli elyazma hicri 1295.yılında (m.1878) Şaban bin Husul bin Ramazan ez-Zaruki tarafından 18x23sm ölçüsünde, 10 satırlı, 7b-45a varaklarında açık renkte Rusiya istehsalı olan kağıda siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Der-kenarda esas metne izahlar vardır. Cildi kartondur.

B-4248 şifreli elyazma hicri 1277.yılında (m.1860) Şaban bin Husul bin Ramazan ez-Zaruki tarafından 18x21sm ölçüsünde, 9 satırlı, 1b-47a varaklarında açık renkte Rusiya istehsalı olan kağıda yazılmıştır. Der-kenarda esas metne izahlar vardır. Cildi yenidir.

⁹ Şerifli Kamandar, *Abdulğani Efendi Haliseqarizade Nuhavi’nin kütüphanesinin katalogu* (Baku,2009) I :5-7

B-2171 şifreli elyazma hicri 1299.yılında (m.1881) el-Hac Musa Efendi tarafından 17,5x21,5 sm ölçüsünde, 8 satırlı, 54 varakta açık mavi renkte Rusiya istehsalı olan kağıda yazılmıştır. Der-kenarda esas metne izahlar vardır. Cildi kartondur.

B-5830 şifreli elyazma hicri 1323 yılda (m.1905) Abdu'l-hamid bin Ahmed tarafından yazıya alınmıştır. Nüsha Rusiya istehsalı olan krem renkli kağıda nastelik hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Başlıklar kırmızı, sarı ve yeşil mürekkepledir. Der-kenarda metne ait kayıtlar vardır. 17x22 sm ölçüsünde, 12 satırlı, 1b-22a varaklarında yazılan nüsha öğrenci defteridir.

B-5735 şifreli elyazma hicri 1265 yılda (m.1849) İbrahim Halil bin Mehdi Efendi Haçmazı tarafından yazıya alınmıştır. Nisbeden anlaşılır ki, nüsha Azerbaycan'ın Haşmaz şehrinde hazırlanmıştır. Nüsha Rusiya istehsalı olan krem renkli kağıda nastelik hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. 17x22 sm ölçüsünde, 11 satırlı, 28 varakta yazılan nüsha öğrenci defteridir.

B-4334 şifreli elyazma öğrenci nesih hattı ile Rusiya istehsalı olan krem renkli kağıda nastelik hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. 17x22 sm ölçüsünde, 11 satırlı, 28 varakta yazılan nüsha öğrenci defteridir. Sonu naqıs olan nüshada tarih ve öğrencinin adı bulunmadı.

Enstitüde B-6212 şifreli müellifsiz bir elyazma nüshası muhafize ediliyor. Eser *İrab izharu'l-esrar* adlanır. Mukaddimede bu eserin İmam Birgivi'nin *İzharu'l-esrar* adlı eserine yazılmış izah olarak bilgi veriliyor. Elyazma öğrenci nesih hattı ile Rusiya istehsalı olan krem renkli kağıda nastelik hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. 17x21 sm ölçüsünde, 11 satırlı, 1b-35b varaklarında yazılan nüsha öğrenci defteridir. Hicri 1290 yılda (m.1873) Ahmed Hasan Efendi tarafından yazıya alınmıştır.

S-872 şifreli nüsha Rusiya istehsalı olan krem renkte kağıda öğrenci nesih hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Der-kenarda metne ait kısa hacmlı bazı kayıtlar vardır. Nüsha 18x22 sm ölçüsünde, 22 satırlı, 1b-35a varaklarında Cilti karton olup, üzerine ebrulu kağıt yapıştırılmıştır. Hicri 1291.yılında (m.1874) Allhas bin Rza tarafından yazıya alınmıştır.

B-3634 şifreli nüsha Rusiya istehsalı olan krem renkte kağıda nesih hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Der-kenarda metne ait kısa hacimli bazı kayıtlar vardır. Nüsha 17x22 sm ölçüsünde, 16 satırlı, 1b-48a varaklarında yazılmıştır. Nüsha hicri 1275.yılda (m.1858) Muhammed bin nebi Ağa tarafından yazıya alınmıştır.

Eserin tesvir ettiğimiz tüm nashalarının metnini mükayise ve tatik ettik. Nüshaların çoklugundan örneğin olarak ancak birkaçından bilgi verdik. Nüshalar tam metnli olup, genel olarak medreseler, ve kütüphaneler için tertib edilmiştir. Lakin, nüshalar arasında öğrenci hattı ile yazılmış ve der-kenarına öğrenci kayıtlar olan nüshalar da vardır. Anlaşılır ki, bu nüshalar öğrencilerin kendileri için yazıya aldıkları nüshalardır.

3. *El-Avamilü l-cedid*

İmamı Birgivi'nin bu kitabı Arap dilinin cümle yapısı ile ilgili çok meşhur bir eserdir. *El-İzhar el-Esrar fi en-Nehv* eserinin özeti sayılan bu eserin 30 yakın şerhi yazılmış ve 40 defa basılmıştır¹⁰. Asırlardan beri Arapça öğrenen talebelere bu eser okutulmuştur halen de okutulmaktadır.

Enstitüde bu eserin 4 elyazma nüshası bulunmaktadır. Bu elyazmalar farklı tertibatlı macmualara dahil edilmiştir. Bunlardan biri B-733 şifreli nüsha Azerbaycan'ın Nuha kazasında Abdulğani Haliseqarizade Nuhavi tarafından hicri 1264.yılda (m.1848) yazıya alınmıştır. Nüsha 22x17sm ölçüsünde, 26 satırlı, 190a-191b varaklarında krem renkte Rusiya istehsalı olan kağıda güzel nesih hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Elyazma tertibatına göre nefisdir. Cildi koyu kahverengi deri olup, üzerine salbekli şemse ve zencirek basılmıştır.

Eserin B-503 şifreli Azerbaycan'da tertib edilen macmuada yer alan diğer nüshası hicri 1288.yılda (m. 1871) 14x22 sm ölçüsünde, 21 satırlı, 109a-115a varaklarında krem ve açık yeşil renkte Rusiya istehsalı olan kağıda nestalik hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Müstensih el-Hac Mir Ahmed bin el-Hac Abdullah Efendi'dir. Cildi koyukahve kartondur.

¹⁰ <http://imam-birgivi.kimdirkimdir.com/>

B-234 şifreli elyazma nüshası ise ciddi nem çekmiş ve varakları lekelenmiştir. Nüsha 16x21 sm ölçüsünde, 9 satırlı, 70b-76b varaklarında nohudu renkte Şark istehsalı aharlı kağıda nesih hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Der-kenarda nesih hattı ile izahlar verilmiştir. Azerbaycan'ın Nuha kazasında Abdulğani Haliseqarizade Nuhavi tarafından m. XIX sonunda hazırlanmıştır. Cilti koyu kahverengi deridir.

B-3833 şifreli elyazma nüshası 17x21 sm ölçüsünde, 14 satırlı, 116b-121a varaklarında nohudu renkte Şark istehsalı olan kağıda nesih hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Nüsha hicri 1286. yılda (m.1869) Abdullah bin Abdu`r-Rahman Efendi tarafından Azerbaycan'da Qazah bölgesinde yazıya alınmıştır. Cildi koyukahve deridir.

El-Avamilü'l-cedid tesvir ettiğimiz nüshalar metnlerini mükayise ve tatik ettik. Metnler tam ve aynı olup, kütüphane, öğrenci ve ayrı ayrı şahısların şahsı nüshalardır.

4. *el-İsağociü'l-cedid ve ed-dürri'l-ferid*

İmam Birgivi'nin günümüze kadar elyazması olarak ulaşan eserlerinden biridir. Mantika dair bu eser hakkında ansiklopedik eserlerde ve kataloglarda heç bir bilgiye ulaşmadık. Eserin enstitüde 7 nüshası bulunmaktadır. Nüshaların hepsi Azerbaycan'da XIX . asrda yazıya alınmıştır. Müellif mukaddimede eserin yazılmasında mukaddimin ve mutea'ahirin alimlerinin mantika dair eserinden istifade ettiğini bildiriyor.

Bunlardan B-1492 şifreli nüsha 18x10sm ölçüsünde, 17 satırlı, 79a-84b varaklarında krem renkte Şark istehsalı olan kağıda güzel nestalik hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Nüsha hicri 1263. yılda (m.1846) müstensih Abdulğani Haliseqarizade Nuhavi tarafından yazıya alınmıştır. Müstensih bazı sözlerin yazılışında kırmızı rengli mürekkep kullanmıştır. Setirlerarası çok sayıda izahlar yazılmıştır. Tam metli olan elyazamım sonunda İmam Birgivi'nin bu eseri Kıbrıs'ta tamamladığı hakkında kayıd vardır. Cilti siyahrengli deridir.

Bu eserin diğer bir nüshası (B-503) 1288.yılda (m.1871) el-Hac Mir Ahmed bin el-Hac Abdullah Efendi Ahudzade tarafından yazıya

alınmıştır. Macmuada yer alan nüsha 14x22 sm ölçüsünde, 17 satırlı, 109a-115b varaklarında krem renkte Şark istehsalı olan kağıda güzel nestalik hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Bablar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Sağlam kahverengli karton cilde tutulmuştur. Metne der-kenarda izahlar yazılmıştır. Bu macmuaya İmam Birgivi'nin daha iki eseri dahil edilmiştir. (*Risâle fî usûli el-hadîs, el-Avamilü'l-cedid*).

B-733 şifreli macmuaya dahil edilen eserin bir nüshası Azerbaycan'ın Nuha kazasında Abdülğani Haliseqarizade Nuhavi tarafından hicri 1265.yılıda (m.1849) yazıya alınmıştır. Nüsha 22x17sm ölçüsünde, 26 satırlı, 128b-133a varaklarında krem renkte Rusiya istehsalı olan kağıda gözel küçük nesih hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Bablar kırmızı mürekkepledir. Elyazma tertibatına göre nefisdir. Cildi koyukahverengi deri olup, üzerine salbekli şemse ve zencirek basılmıştır

Nüşhalardan bir telebe defteri olup (B-1902) düzgün olmayan nesih hattı ile krem renkte Rusiya istehsalı kağıda yazılmıştır. Nüsha ciddi nem şekmiştir. Hicri 1272.yılında (m.1855) Ömer bin Nadir Efendi tarafından yazıya alınmıştır. Anlaşıldığı gibi elyazma kendisinin şahsı nüshasıdır. Nüsha 17x22 sm ölçüsünde, 16 satırlı, 16b-28b varaklarında hattı ile yazılmıştır. Bablar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Tam metnli elyazmanın cilti deridir.

M-64 şifreli özenle korumada olan macmuaya imam Birgivi'nin iki eseri dahil edilmiştir. Bunlardan bir tecvide dair risale, diğeri ise *el-İsağociü'l-cedid ve ed-dürrü'l-ferid* eserinin nüshasıdır. Nüsha 13x21 sm ölçüsünde, 16 satırlı, 552b-559a varaklarında Rusiya istehsalı olan açık mavi renkte aharlı kağıda siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Bablar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Cilti kahverengi meşin olup, üzerine şemse basılmıştır. Hicri 1283.yılında (m.1866) Abdülğani Haliseqarizade Nuhavi tarafından yazıya alınmıştır.

B-1462 şifreli elyazma nüshası nesih hattı ile Rusiya istehsalı olan nohdu renkte kağıda siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Kağıda nemden lekeler vardır. Der-kenarda esas metne şerhler yazılmıştır. Cilti yokdur. Nüsha 18x22 sm. ölçüsünde 14 satırlı, 24b-40a varaklarında yazılmıştır. Hicri 1262.yılında (m.1846) Abdülğani Haliseqarizade Nuhavi tarafından yazıya alınmıştır.

A-412 şifreli elyazma mecmuaya dahil edilmiş nüsha Şark istehsalı olan nohodu remkte kağıda nesih hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Nüsha 10x18,5 sm ölçüsünde, 16 satırlı, 78a-83b varaklarında yazılmıştır. Cilti kartondur.

Tesvir ettiğimiz nüshaların metnini mükayise ve tahkik ettik. Nüshalar tam ve aynı metnlidir.

5. *Îkâzu`n-na`imîn ve ifhâmü`l-kasırîn*

Para karşılığında Kur'an okumanın ve para vakfetmenin câiz olmadığına dair bir eser olup hicri 972 Şevvalinin ortasında (Mayıs 1565) bitirilmiştir¹¹.

Eserin enstitüde 3 nüshası mühafize ediliyor. Bunlardan B-6714 şifreli elyazma nesih hattı ile krem renkte Avrupa istehsalı aharlı kağıda siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Metn kırımızı mürekkeple cetvele alınmıştır. Der-kenarda esas metne kısa şerhler yazılmıştır. Eser hicri 1095.yılda (m.1683) Yakub bin Muhammed tarafından yazıya alınmıştır. Nüsha 13,5x21,5 sm ölçüsünde, 14 satırlı, 190b-194a varaklarında yazılmıştır. Bu elyazma İmam Birgivi'nin enstitüde bulunan eserlerinin en kadim nüshasıdır. Cilti kartondur.

B-4746 şifreli nüsha ise nesih hattı ile krem renkte Şark istehsalı kağıda siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır.Hicri 1282.yılında (m.1865) el-Barami Kurban Muhammed Sunqur Bey tarafından yazıya alınmıştır. Nüsha 17,5x21,5 sm ölçüsünde, 16 satırlı, 61b-63b varaklarında nesih hattı ile yazılmıştır. Cilt miklebli koyu kahverengli kartondur. Eserin ve müellifin adı 61a varağında büyük harflarla nesih hattı ile yazılmıştır. Aynı varakta müstensihin adı yazılmış möhür basılmıştır. Bu nüsha onun şahsı nüshası olduğu anlaşılır.

Eserin üçüncü nüshası da (B-3936) macmuada yer almaktadır. Nüsha açık mavi kağıda siyah mürekkeple Arapça yazılmıştır. Bu nüshada da önce ki. nüsha da olduğu gibi eserin ve müellifin adı 56a varağında büyük harflarla nesih hattı ile yazılmıştır. Nüsha 16,5x21,5 sm ölçüsünde, 16 satırlı, 56b-58b varaklarında yazılmıştır. Der-kenarda esas metne dair bazı şerhler vardır. Elyazma nem çekmiş, yaprakları

¹¹ *İslam Ansiklopedisi.*, (İstanbul, 2002 .) VI :193.

lekelenmiştir. Cildi yoxdur. Nüshanın müstensihi el-Barami Muhammed bin Molla İsmayıl Yaraqı'dır. Yazıya alınma tarihi miladi XIX asra ait etmek olar.

Her üç nüshanın metnini mükayise ve tahkik ettik. Neshalar tam metnli ve aynıdır

6. *Tarikatü'l-Muhammediyye*

İmam Birgivi bu kıymetli eseri din, ahlâk ve tasavvuf konularıyla ilgili çok tanınmış Arapça bir eserdir. İlki İstanbul'da (1260) olmak üzere on beşi aşkın baskısı vardır. Ayrıca pek çok şerhi ve Türkçe tercümesi yapılmıştır. Tasavvufla ilgili bir risâle olup 7 Zilhicce 971'de (17 Temmuz 1564) tamamlanmıştır. İshak b. Hasan ez-Zencânî ve Abdüsselâm el-Kayserî tarafından şerhedilmiştir¹².

Enstitüde bu eserin 6 nüshası bulunmaktadır. Nüshalar biri B-5544 şifreli olup, aharlı krem renkte ince Şark istehsalı olan kağıda nesih hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Besmele kırmızı mürekkepledir. Nüsha 15x21sm ölçüsünde, 14 satırlı, 230 varakta yazılmıştır. Der-kenarda esas metne dair bazı kayıtlar vardır. Müstensih Ahmed bin Beşir'dir. Cildi siyah meşindir.

B-5012 şifreli nüsha ise krem renkte Şark istehsalı olan kağıda nesih hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Bazı sözlerin altından kırmızı mürekkeple hatlar çekilmiştir. Nüsha 15x21sm ölçüsünde, 16 satırlı, 185 varakta yazılmıştır. 2a varkında vakf hakkında kayıtlar vardır. Eser tam olup, hicri 1110. yılda (m.1698) Ahmed bin Ali tarafından yazıya alınmıştır. Cildi kahverenkte meşin olup, üzerinde şemse basılmıştır.

D-511 şifreli nüsha büyük boy elyazma Şark istehsalı olan krem renkte kağıda siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Nüsha 2a varagında vakf hakkında kayıtlar vardır. Kayıttan aydın oluyor ki, nüsha Darende'de (Malatya) yazılmıştır. 275b varakında ki, vakf kaydında ise nüshanın Azerbaycan'da Nuha şehrinde bulunduğu aydındır. 21x31sm ölçüsünde, 14 satırlı, 471 varakta yazılmıştır. Cildi kahverengli meşindir. Elyazmanı

¹² *İslam Asiklopedisi*. (İstanbul,2002)VI :194.

XVIII asra ait etmek olar. Tesvir ettiğimiz nüshalar tam metln nüshalardır. Lakin, bununla beraber tam olmayan nüshalarda vardır.

7. *Risale fi Edeb*

İmam Birgivi'nin bu eserinin bir elyazma nüshası enstitüde mühafize ediliyor. Eserin başka bir nüshası hakkında bilgi elde edemedik.

B-733 şifreli macmuaya dahil edilen eserin bir nüshası Azerbaycan'ın Nuha kazasında Abdulğani Haliseqarizade Nuhavi tarafından hicri 1265.yılda (m.1849) yazıya alınmıştır. Nüsha 22x17sm ölçüsünde, 26 satırlı, 154a varaklarında krem renkte Rusiya istehsalı olan kağıda güzel nesih hattı ile yazılmıştır. Elyazma tertibatına göre nefisdir. Cildi koyukahverengi deri olub, üzerine salbekli şemse ve zencirek basılmıştır

8. *Risâle fi usûli`l-hadîs*

Küçük fakat oldukça değerli bir risâledir. Eser Dâvûd-i Karsî tarafından şerhedilmiş , bu şerh üzerine de Mustafa Şevket Efendi (ö. 1292/1875) ve Yûsuf b. Osman Harpûtî (ö. 1292 / 1875) birer hâşiye yazmışlardır. Risale Sadık Cihan tarafından tercüme edilmiştir¹³.

B-503 şifreli elyazma mecmuaya dahil edilmiş ve Azerbaycan'nın meşhur kitabşünas alim, müderris ve hattat Abdulğani Haliseqarizade Nuhavi'nin kütüphanesinin nushasıdır. Eser Şark istehsalı olam aharlı nohud renkte kağıda şikeste-nastalîk hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Nüsha 14.5x22,5 sm ölçüsünde, 16 satırlı, 63b-65b varaklarında yazılmıştır. Müstensih el-Hacı Mir Muhammed bin el-Hacı Abdullah Efendi tarafından hicri 1292.yılda (m.1875) Azerbaycan'da Nuha şehrinde yazıya alınmıştır. Nüsha 14.5x22,5 sm ölçüsünde, 16 satırlı, 109a-115a varaklarında yazılmıştır.

9. *Vasiyetname*

İmam Birgivi'nin bu eseri Risâle-i Birgivi diye de bilinmektedir. Derli toplu Türkçe bir ilmihal kitabıdır. İlki İstanbul'da olmak üzere on

¹³ *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul,2002)VI :193.

civarında baskısı yapılmıştır. Asırlardan beri okuna gelmiş, çok çok kıymetli ve fâideli bir eserdir. Bu eseri, Konyalı Şeyh Ali Efendi tarafından şerh edilmiş ve bu şerhe de, Osmanpazarı müftüsü İsmâil Niyâzî Efendi tarafından bir şerh yazılmıştır. Bilhassa Kâdı-zâde Ahmed Efendi'nin bu esere yazdığı şerh meşhûr olup, defalarca basılmıştır. Birgivî'nin bu meşhûr eseri, Toktamışoğlu tarafından manzûm olarak Çağatay Türkçesine de çevrilmiştir¹⁴.

Enstitüde bu eserin 3 nüshası bulunmaktadır. Bunlardan biri B-733 şifreli macmuada yer almaktadır. Nüsha Rusiya istehsalı olan nohodu renkte kağıda siyah mürekkeple nastalik hattı ile Türkçe yazılmıştır. Nüsha 17x22,5 sm ölçüsünde, 16 satırlı, 553b-562a varaklarında yazılmıştır. Müstensih Abdulğani Haliseqarizade Nuhavi tarafından hicri 1267.yılda (m.1851) Azerbaycan'da Nuha şehrinde yazıya alınmıştır. Cildi koyu kahve rengi meşin olub, üzerine salbekli şemse ve zencirek basılmıştır.

B-7635 şifreli macmuada yer alan nüsha Rusiya istehsalı olan nohodu renkte kağıda siyah mürekkeple nastalik hattı ile Türkçe yazılmıştır. Nüsha 17x22,5 sm ölçüsünde olub, yazılma tarihi ve müstensihi malum degil. Bu macmuada eser iki defa 1b-23b ve 24b-74b varaklarında yazılmıştır.

B-6834 macmuada yer alan nüsha Rusiya istehsalı olan krem renkte kağıda siyah mürekkeple küçün nesih hattı ile Türkçe yazılmıştır. Nüsha 18x21 sm ölçüsünde olub, 98b-119a varaklarında yazılmıştır. Müstensih Abdulğani Haliseqarizade Nuhavi tarafından hicri 1253.yılda (m.1837) Azerbaycan'da Nuha şehrinde yazıya alınmıştır. Cilti koyu kahverengli meşin olub, üzerine şemse basılmıştır.

Tesvir ettiğimiz nüshaları mükayise ve tahkik ettik. Nüshalar tam ve aynı metnlidir

10. Emsileyi Muhtalife

¹⁴ <http://www.ehlisunnetbuyukleri.com/Islam-Alimleri-Ansiklopedisi/Detay/BIRGIVI/3255>

İmam Birgivi'nin bu eserinin enstitüde 3 nüshası mühafize ediliyor. Katalok ve ansiklopedilerde onun aynı isimli esere rastlamadık. Eser Arap grameriyle ilgili olup, küçük hacimli bir risaledir.

Nüshalardan biri B-6615 şifreli macmuaya dahil edilmiştir. Nüsha krem renkte Şark istehsalı olan kağıda nestelik hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Nüsha 15x21 sm ölçüsünde, 16 satırlı, 25b-33a varaklarında yazılmıştır. Müstensih Muhammed Rafi ibn Molla Baba Bakui eseri hicri 1291.yılında (m.1877) yazıya almıştır. Macmuanın bir kaç varakında vakf hakkında kayıd vardır. Müstensih bu kayıtda macmuanı kendi nesline vakf ettiğine dair bilgi yazmıştır. Nisbesinden aydın oluyor ki, macmua Baku'da hazırlanmıştır. Cildi siyahrengli meşindir.

B-4815 şifreli nüsha da macmuaya dahil edilmiştir. Nüsha krem renkte Şark istehsalı olan kağıda nestelik hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Nüsha 16x21 sm ölçüsünde, 16 satırlı, 43a-51b varaklarında yazılmıştır. Müstensihin adı yazılmasa da, hicri 1249.yıl (m.1833) tarihi koyulmuştur. Cildi kartondur.

Üçüncü nüsha da B-7221 şifreli macmuaya dahil edilmiştir. Eser krem renkte Şark istehsalı olan kağıda nestelik hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Nüsha 16x21 sm ölçüsünde, 16 satırlı, 1a-9b varaklarında yazılmıştır. Bu nüshada tarih koyulmasa da XIX asra ait etmek olar.

Tesvir ettigimiz nüshaların metnini mükayise ettik. Her üç nüshanın metni tam ve aynıdır.

11. *İmân el-enzâr.*

Arap grameriyle ilgili meşhur el-Maksûd'un şerhi olup 952'de (m.1545) telif edilmiştir. İlki Bulak'ta olmak üzere on beşten fazla baskısı yapılmıştır¹⁵.

Enstitüde bu eserin ancak bir nüshasını bulduk. Nüsha macmuaya dahil edilmiş ilk eserdir. Eser krem renkte Rusiya istehsalı olan kağıda nestelik hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Nüsha 16,5x22,5

¹⁵ *İslam Ansiklopedisi.* , (İstanbul,2002), VI :194

sm ölçüsünde, 16 satırlı, 1a-13b varaklarında yazılmıştır. Bu nüsha hicri 1280. yılında (m. 1863) yazıya alınmıştır. Müstensihin adı yazılmamıştır. Büyük bir ihtimalla öyrenci nüshasıdır. Cildi kartondur. Metni tamdır.

12. *Mu`addilü's-salât*

Muaddil es-salât namazın ta'dîl-i erkânı ile ilgili olup hicri 975'te (m. 1567-68) tamamlanmıştır. Niğdeli Mûsâ b. Ahmed , İsmâil Efendi, Güzelhisârî, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Abdurrahman es-Senedî (Menhelü'l-hüdât) ve Ebû Bekir el-Erzurûmî tarafından şerhedilmiştir¹⁶.

Bu eserin enstitüde iki nüshası bulunmaktadır. Nüshalar fıkha dair eserler olan macmuaya dahil edilmiştir. Metnleri tam ve aynıdır.

B-6823 şifreli macmuada üçüncü olarak yazılmıştır. Nüsha Rusiya istehsalı krem renkte kağıda nestelik hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Nüsha 15x21 sm ölçüsünde, 16 satırlı, 23b-37a varaklarında yazılmıştır. Müstensih Abdu'l-Vahhab eş-Şirvani eseri hicri 1265.yılda (m. 1849) yazıya alınmıştır..

Eserin diğer bir nüshası B-7482 şifreli elyazma macmuaya dahil edilmiştir. Rusiya istehsalı krem renkte kağıda siyah mürekkeple nestelik hattı ile Arabça yazılmıştır. Nüsha 15x21 sm ölçüsünde, 16 satırlı, 23b-37a varaklarında yazılmıştır. Hicri 1278 .yılda (m. 1861) yazıya alınmıştır. Müstensihinin adı yazılmayan bu nüsha paleografik hüsusiyetlerine göre Azerbaycan'da hazırlandığı ihtimal edilir.

13. *İmtihân-ül-ezkiyâ*,

Nahivle ilgili Arapça bir eser olup İbnü'l-Hâcib el-Mısrî'nin el-Kâfiye'sinin Kâdî Beyzâvî tarafından yapılan Lübbü'l-elbâb fî ilmi'l-irâb adlı muhtasarının şerhidir. Eser Târık Muhtâr el-Melîcî tarafından tahkik edilmiştir. Eser üzerinde Adalı Şeyh Mustafa'nın Hâşiyetü adalı ale'l-ımtihân adlı bir hâşiyesi vardır¹⁷.

Bu şerhi İmam Birgivi telebelerinin isteği üzerine yazmıştır. Enstitüde elyazmanın ancak bir nüshası bulunmaktadır. Nüsha B-6688

¹⁶ <http://www.ehlisunnetbuyukleri.com/Islam-Alimleri-Ansiklopedisi/Detay/BIRGIVI/3255>

¹⁷ *İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul 2002) VI:192

şifresi altında mühafize ediliyor. Eser Rusiya istehsalı olan nohodu renkte kağıta nastelik hattı ile siyah mürekkeple Arabça yazılmıştır. Nüsha nem çekmiş, varaklar lekelenmiştir. Eserin yazıya alınması tarihi 1273 . yıldır (m.1856) . Cildi kartondur.

Sonuc

Azerbaycan'da Bakü şehrinde yerleşen Fuzuli adına Elyazmalar Enstitüsü'nde yaptığımız araştırma zamanı Osmanlı Devleti'nin vaiz, fakih, müfessir, muhaddis, nahiv ve feraiz alimlerinden olan Muhammed bin Pir Ali el-Birgivi'nin birçok kıymetli eserlerinin elyazma nüshalarının bulduk. Nüshaların hepsini ister metin ve isterse de paleografik huhusiyetlerine göre tahkik etdik. Tatkiyat zamanı aydın oldu ki, İmam Birgivi'nin farklı ilim dallarında olan eserlerinin nüshaları daha çok XIX asrda yazıya alınmıştır. Onun ancak *İkâz en-naimîn ve ifhâm el-kasırîn* adlı eserinin yazılma tarihi XVI.asra (1095/1683) aittir. Anlaşılır ki, XIX asrda Azerbaycan ve Türkiye arasında ilmi ve kültürel münasibetler daha da artmıştır. Kanaata vardık ki, yazıya alınan Arab dili qramerine ait nüshaların çok olması, onların medrese öğrencilerinin şahsi nüshaları olduğundandır. Çünkü, Azerbaycan medreselerinde Arabça okul kitabı olarak kullanılmıştır.

Elyazmaların yazıya alındığı mekanlara geldik de ise, onların bir kaç haric hepsi Azerbaycanın farklı bölgelerinde hazırlanmıştır.

Nüshalar arasında İmam Birgivi'nin 3 veya 4 eserinin topladığı macmualar da (M-64; B-503; B-733) vardır. Bu macmualar Azerbaycan'da Nuha şehrinde Abdulğani Haliseqarizade Nuhavi'nin şahsı kütüphanesindedir.

KAYNAKÇA

1. Bursalı, M. Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul, 1333/1915.
2. Elekberli, Ferid. *Vatikan Arşivlerinde Azerbaycanan Aid Elyazmalar*. Bakı, 2014.
3. Elyazmalar Xezinesinde. AMEA, *Elyazmalar İnstitutunun dergisi*. Bakı, 1987.
4. Kahramanov, Cahangir. *Orta Asr Azerbaycan Kitab Medeniyyeti*. Bakı, 1991.
5. Musayeva, Azade. *Elyazma kitabı ve XV-XVI esrler Azerbaycan edebiyatı*. Bakı, 2002.
6. Özönder, Hasan. *Ansiklopedik Hat ve Tezhip Sanatları Deyimleri, Terimleri Sözlüğü*. Konya, 2003.
7. Süreyye, Mehmed. *Sicil Osmaniyye*, 3 cild. İstanbul, 1311/1893.
8. Süleymanova, Naile. *İlahiyata dair elyazma eserler kataloğu*. Bakı, 2015.
9. Ziya, Demir. *XIII.-XVI.y.y. Arası Osmanlı Müfessirler*, İstanbul, 2006.
10. *İslam ansiklopedisi* . VI cilt. İstanbul 2002.

<http://www.ehlisunnetbuyukleri.com/İslam-Alimleri-Ansiklopedisi/Detay/BIRGIVI/3255>

<http://imam-birgivi.kimdirkimdir.com/>

**Birgili Mehmed Efendi'nin Mensur Vasiyetnâme'sinin Nazma
Aktarılmış Biçimi: Manzûme-İ Birgili**

Sezer ÖZYAŞAMIŞ ŞAKAR*

Özet

Türk edebiyatında XVI. asırda ilmî, dinî ve edebî pek çok eser verilmiştir. Bu eserlere biçim açısından bakıldığında kimisinin mensur kimisinin de manzum olarak yazıldığı görülür. Bu ikisi dışında manzum ve mensur karışık biçimde yazılmış eserleri de görmek mümkündür. Eserlerin manzum veya mensur yazılması öncelikle eseri yazan kişinin tercihidir. Bu açıdan aynı konulu, aynı adı taşıyan kimi eserlerin hem mensur hem de manzum yazılmış olmalarının eseri yazan kişinin tercihi, geleneksellik dışında başka sebepleri, amaçları da bulunmaktadır.

Manzum ve mensur her iki biçimle de yazılmış eserler bağlamında XVI. asırda yaşamış Birgili Mehmed Efendi'nin Türkçe yazdığı mensur Vasiyetnâme'si halka hitap eden, sade bir dile sahip, çok tanınan ve bilinen ilmihâl niteliğindeki bir eserdir. Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan, çok rağbet gören Birgili'nin mensur Vasiyetnâme'si, öğrencilerin kolay ezberleyebilmesi amacıyla 1052/1642'de Bahtî adlı bir şair tarafından manzum biçimde yazılmıştır. Bahtî tarafından kaleme alınan manzum biçimdeki Vasiyetnâme'nin mensur biçiminki kadar devrinde rağbet gördüğü Türkiye ve yurt dışındaki yazma eser kütüphanelerindeki nüshalardan anlaşılmaktadır.

Bu bildiride, Bahtî tarafından nazma çekilmiş Birgili Mehmed Efendi'nin mensur Vasiyetnâme'sinin manzum nüshaları, manzum biçimli nüshaların özellikleri, eserin nazma çekiliş sebepleri, mensur ve manzum biçimde yazılmış eser arasındaki farklılıklar üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Birgili Mehmed Efendi, manzum Vasiyetnâme, manzume, Bahtî, Manzûme-i Birgili.

* Doç. Dr. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, sozyasamis@gmail.com

Birgili Mehmed Efendi's Prose Testament's Rewritten Verse Form: Manzûme-î Birgili

Abstract

In 16th century, many scientific, ecclesiastical and literary works were written in Turkish Literature. When we look at these works in terms of form, it is seen that some of them are prose and some of them are verse. Apart from prose or verse form, it is possible to see works containing both verse and prose. Writing the works in verse or prose is the choice of the author. In this regard, some works written in both prose and verse with the same name and subject should have different reasons and aims other than the choice of the author and tradition.

In the context of works, written in both verse and prose, Birgili Mehmed Efendi's - lived in 16th century- Turkish prose Testament which was written in plain language is highly recognized and popular catechist work. Birgili's very popular prose Testament, taught as textbook in Ottoman madrasas was written in verse by poet Bahtî in 1052/1642 to facilitate memorization for students. At that time verse Testament written by Bahtî became popular as much as the prose Testament, this is understood by the copies of the writing available in Turkey and abroad libraries.

This paper will focus on the difference between the Birgili Mehmed Efendi's prose Testament and Bahtî's converted verse Testament, properties of converted verses and the reasons for the conversion to verse.

Keywords: Birgili Mehmed Efendi, verse Testament, poem, Bahtî, Manzûme-i Birgili.

Türk edebiyatında *vasiyetname*, *ilmihâl*, *akaid* gibi adlarla anılan, tasavvufî anlamda öğüt verici özellikler taşıyan didaktik eserlere biçim açısından bakıldığında kimisinin mensur kimisinin de manzum olarak yazıldığı görülür. Bu ikisi dışında manzum ve mensur karışık biçimde yazılmış eserleri de görmek mümkündür. Vasiyetnamenin manzum veya mensur yazılması öncelikle eseri yazan kişinin tercihidir. Ancak bazı eserlerin Türk edebiyatında genellikle mensur yazıldığı, bir gelenek hâlinde tek bir biçimin yaşatıldığına rastlanır. Bu açıdan aynı konulu, aynı adı taşıyan kimi eserlerin hem mensur hem de manzum yazılmış olmalarının geleneksellik, eseri yazan kişinin tercihi dışında başka sebepleri, amaçları da olmalıdır.

Bu bağlamda Birgili Mehmed Efendi'nin kendisi tarafından bir ad verilmeyen ancak “*İlmihâl*, *Risâle-i Birgivî (Birgili)*, *Vasiyetnâme*” adları ile anılan eserinin Bahtî adlı bir şair tarafından nazma aktarılmış manzum *Vasiyetnâme'si (Manzûme-i Birgili)* üzerinde durulacaktır.

Vasiyet-nâme müellifi, 929/1523'te Balıkesir'de doğmuş, asıl adı Mehmed bin Pîr Ali bin İskender olan ancak İzmir'in Ödemiş ilçesinin Birgi kasabasında uzun süre medresede, müderrislik görevini ifa ettiği için İmam Birgivî, Birgili (Birgivî) Mehmed Efendi olarak şöhret bulmuştur. XVI. yüzyıl Osmanlı döneminin önemli müderrislerinden olan Birgili Mehmed Efendi ilmihâl niteliğindeki “*Vasiyetnâme*” adlı eserini 970/1562 yılında mensur biçimde yazmıştır.¹ Bu eser 1052/1642'de Bahtî adlı bir şair tarafından nazma aktarılacak manzum biçimde de yazılmıştır. Manzum biçimli eser genellikle “*Manzûme-i Birgili*”, “*Nazm-ı Birgili*” veya “*Nazm-ı Vasiyet-i Birgili*” adları ile bilinir. Bir tarafta müellifin kendi isteği, tasarrufu ile mensur biçimde yazılan eser, diğer tarafta da çeşitli sebeplerle manzum biçime sokulan başka bir eser bulunmaktadır. Her ikisi de Birgili Mehmed Efendi'nin eseri olarak literatürde yer bulmuş ve bugüne kadar gelmiştir.

Birgili'nin önce Arapça yazıp daha sonra dost ve yakınlarının talebiyle bizzat kendisinin Türkçeye çevirdiği *İnkazü'l-hâlikîn*

¹ Emrullah Yüksel, “Birgivî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 191, 193; Ahmet Turan Arslan, *İmam Birgivî, Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1992), 77-81; Huriye Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, 2. baskı (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 25-46.

*Tercümesi*², fetva ve mektupları dışında çok sayıda Arapça eserinin özeti sayılabilecek, doğrudan Türkçe yazdığı tek eseri *Vasiyetnâme*'dir. Şeyh Ali es-Sadrî el-Konevî'nin *Şerh-i Vasiyetnâme*'sinde geçen "Fâidesi 'âm olsun için Türkîce yazdı." cümlesinden eserinin herkes tarafından rahatça anlaşılabilmesi gayesiyle Türkçe yazdığı belirtilmektedir.³ İlmî ve dinî eserlerin Arapça yazıldığı bir dönemde Birgili'nin bu eserini Türkçe yazması büyük küçük, eğitilmiş eğitimsiz demeden halkın her tabakasına hitap ederek dinî bilgileri öğretme gayesidir.

1. Mensur *Vasiyetnâme*'nin Nazma Çekiliş Sebepleri

Türk edebiyatında nazmın nesre göre daha fazla rağbet gördüğünü söylemek yanlış bir ifade olmayacaktır. Özellikle de günlük hayatla, tasavvufî konularla, sosyal ve siyasal hayatla ilgili öğüt verici, telkin ve tavsiyelerde bulunan nasihatname türündeki eserlerin manzum biçimde yazıldığı görülür. 11. yy.da yazılmış İslami Türk edebiyatının bilinen ilk büyük eseri olan, hem nasihatname hem de bir siyasetname özelliği taşıyan *Kutadgu Bilig*, 12. yy.da yazılmış, öğüt ve ahlak kitabı *Atebetü'l-hakâyık*, 13. yy.da Anadolu sahasında yazılmış nasihatname türünün ilk örneklerinden olan *Risâletü'n-nushiyye*, *Çarhnâme* ve sonraki yüzyıllarda yazılmış daha pek çok eser manzum biçimde yazılmıştır. Türk İslam edebiyatının bu ilk eserlerine bakıldığında öğüt, nasihat verme amacı taşıyan eserlerin kısa cümlelerle daha anlaşılır olması, akılda daha kolay kalması, rahat ezberlenebilmesi gibi sebeplerle manzum biçimde yazıldığı söylenebilir. Mensur edebî ve ilmî eserlerin manzum bir biçimde yeniden yazılması çoğu kez eserin dilinin zamanla eskimesi, muhteva bakımından önem arz eden bir eserin yaşayan dile aktarılma isteği veya ihtiyacı, manzum biçimin ahenkli söyleyişe sahip olması, manzumin mensur metne göre daha kısa cümleler içermesi, vezin ve kafiye gibi hususlar sebebiyle ezbere daha yatkın ve ezberi kolaylaştıran bir biçim olması ile açıklanabilir. Bunların yanı sıra klasik Türk edebiyatının şiire yani manzum biçime dayalı bir yönü bulunması, böyle bir geleneğe sahip olması gibi sebeplerden ötürü mensur metinlerin nazma aktarıldığı görülür. Mensur metinlerin nazma aktarımlarındaki

² Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 92.

³ Musa Duman, *Birgili Muhammed Efendi Vasiyyet-name*, (İstanbul: R Yayınları, 2000), 11.

amaç sanat kaygısından ziyade insanların istifadesini kolaylaştırmak içindir.

Mensur metinlerin nazma çekilme isteğini, bunların sebeplerini Âmil Çelebioğlu şu şekilde belirtmektedir:⁴

1. *Nâzımın şair oluşu veya bu sahada eser verme arzusu*
2. *Tercüme eserlerde aslının da manzum oluşu*
3. *Tâlimi konularda manzum yazma geleneğinin mevcudiyeti*
4. *Nazire yazma geleneği*
5. *Kolay okuma ve ezberleme*

Bir Osmanlı aydını olan Birgili Mehmed Efendi herkes faydalansın diye eserini Türkçe yazmıştır. Birgili, sanat kaygısından uzak, halkı eğitmek amacıyla sade ve anlaşılır bir dille eserini yazmıştır. Ancak biçim özelliği olarak cümlelerin uzunluğu, mensur eserlerin biçimsel açıdan ezberlenebilmesinde zorluk yaratmıştır. Birgili Mehmed Efendi'nin *Vasiyetnâme*'sinin nazma çekilme sebebi manzum *Vasiyetnâme*'nin (*Manzûme-i Birgili*) sebab-i telif kısmında bizzat eseri nazma aktaran Bahtî tarafından şu beyitlerle açıklanmıştır:

*Budur bâ'is bu nazma ey bürâder
Bu olmuşdur sebab buna mukarrer*

*Sitanbul içre vardı bir muhakkik
Fazîlet sâhibidür ol müdekkik*

*Hemâre ders ider ol hass u âma
İfâdedür işi cümle enâma*

Cihân anun tilâmîzile toldı

⁴ Âmil Çelebioğlu, “Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler”, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları* (İstanbul: MEB Yayınları, 1998), 350.

Benüm de ma'nevî üstâdım oldu

...

Ki ekser meclisinde hâzır idüm

Ne vâki' olsa anda nâzır idüm

Risâlesin okudup Birgili'nün

Ki neşr eylerdi nesrin ol velinün

Kamu sıbyâna ezber okudurdi

Ki hıfz eylen diyü tenbîh iderdi

Anı nesr olmag-ıla lîki sıbyân

Çekerlerdi ta'ab hıfzında ey cân

Bilüp bu sırrı ol sâhib-kerâmet

Ki hıfz itdürmeden itdi ferâgat

Fakîrün kalbine ol dem bu geldi

Derûn-ı pâküme bu lââyih oldu

Anı nazm eyleyem mikdâr-ı kudret

İdem anun için bezl-i bizâ'at

Okudukça anı ragbetle ihvân

K'ola hıfz itmesi anlara âsân

*Hem ol şart-ıla nazm oldu risâle
O dikkatle yazıldı bu makâle⁵*

Beyitlerden de görüleceği üzere İstanbul'daki bir medresede Bahtî'nin de katıldığı bir derste müderrisin, Birgili'nin mensur risalesini çocuklara okutup ezberletmeye çalıştığını ancak mensur biçimdeki eserin ezberlenmesinin güç olduğunu görmesi sebebiyle ezberletmekten vazgeçtiği söylenmektedir. Bunun üzerine Bahtî, eserin ezberini kolaylaştırmak için mensur risaleyi nazmettiğini ifade etmektedir. Bahtî'nin bu eseri manzum olarak yazmasının temel sebebi medreselerde okutulan tasavvufi eserlerin özellikle de çocuklara birtakım dinî bilgileri öğretme amacı taşımamasından dolayı manzum biçimin kolay ezberlenecek ve hafızada kalabilecek bir yapıda olmasıdır. Bu sebebin dışında Bahtî'nin şairliğini gösterme arzusu ile ismi zikredilmeyen kendi hocası ve manevî üstadı kabul ettiği Birgili Mehmed Efendi'ye karşı hissettiği bir tür borçluluk ve vefa duygusu olduğunu da söylemek mümkündür.

2. Mensur *Vasiyetnâme*'yi Nazma Çeken Şair “Bahtî”

Bahtî'nin XVII. yüzyılda yaşadığı, 1052/1642'de Birgili Mehmed Efendi'nin mensur *Vasiyetnâme*'sini ve 1070/1659'da *Şir'atü'l-İslâm* adlı eseri nazma çektiği⁶ dışında kaynaklarda pek bir bilgiye rastlanmamıştır.

3. Manzum *Vasiyetnâme*'nin Nüshaları

⁵ Sezer Özyaşamış Şakar, *Birgivi Muhammed Efendi'nin Manzum Vasiyyet-nâme'si, Eleştirili Metin-Dil İncelemesi-Sözlük*, (Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2006), 118, 119.

⁶ Çelebioğlu, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, 362; Ahmet Aydın, “Manzum Fıkıh Metinleri II”, *Usûl İslam Araştırmaları*, 27 (2017): 79.

Tespit edilen 28 manzum biçimli *Vasiyetnâme* Türkiye ve yurt dışındaki yazma eser kütüphanelerinde bulunmaktadır. Bu nüshalara yenilerinin eklenmesi de muhtemeldir. Bahtî tarafından kaleme alınan manzum biçimdeki *Vasiyetnâme*'nin mensur biçiminki kadar devrinde rağbet gördüğü eserin nüshalarından anlaşılmaktadır. Manzum *Vasiyetnâme*'nin tespit edilen nüshaları ve özellikleri şu şekildedir:

1. Millet Kütüphanesi, Ali Emirî Manzum 872 numarada kayıtlı, 210×160 mm ölçülerinde 60 yapraklık bu eser harekeli nesihle yazılmıştır. Her sayfada 13 satır yer almaktadır. Eserin başlığı “*Risâle-i Manzûme-i Birgili Muhammed Efendi Rahmetu'l-lâhi*”dir. Hâfız Arabzâde tarafından 1088/1677 yılında istinsah edilmiştir.

2. Malatya İl Halk Kütüphanesi, 1023 numarada kayıtlı bu nüsha 42 yapaktır. Gürer Gülsevin'in makalesinden⁷ edinilen bilgiye göre üzerinde eser ve yazar adı olmayan bu nüshanın yaprakları eksiktir. Harekesiz nesih hattıyla yazılmış olup her sayfada 15 satır bulunmaktadır. İstinsah tarihi 1121/1709'dur.

3. Ankara Milli Kütüphane, Yz A 3158/3 numarada kayıtlı bulunan bu nüsha 210×135-160×105 mm ölçülerindedir. Bulunduğu risalenin 164 b-222 b sayfaları arasında yer alıp 58 yapaktır. Harekeli nesih hattıyla yazılı eserin her sayfasında 13 satır yer almaktadır. Eserin başlığı “*Hazâ Kitâbu Nazm-ı Bilgili*” olup müstensihî Habib bin Mustafa ve istinsah tarihi 1130/1717'dir.

4. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar 4655 numarada kayıtlı bulunan, 208×146 mm ölçülerinde olan eser 1 b-59 b sayfaları arasında yer almaktadır. Eserin başlığı “*Hazâ Kitâbu Risâle-i Birgili Muhammed Efendi Rahmetu'l-lâhi Aleyhi*”dir. Yazmanın 2. yaprağının yarısı mevcut değildir. Her sayfasında 13 satır yer alıp harekeli nesih ile yazılmıştır. Eserin müstensihî Hasan bin Hasan bin Ebû Bekr olup istinsah tarihi 1131/1719'dur.

5. Ankara Milli Kütüphane, Samsun İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu 55 Hk 90 numarada kayıtlı, 195×15-160×110 mm ölçülerinde, yazmanın 1 b-59 a sayfaları arasında bulunan nüsha harekeli nesih hattıyla yazılmıştır. Her sayfasında 13 satır bulunmaktadır. Kütüphane kaydında

⁷ Gürer Gülsevin, “1709 Tarihli Türkçe-Manzum Bir Sıbyan Mektebi Ders Kitabı”, *İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (1987): 240-263.

eserin yazarı Noktazâde Mehmed Efendi, adı ise “*Muhtasaru'l-bidâye*”dir. Ancak bu nüshanın ilk yaprağındaki “*Hazâ Kitâbu Birgili Muhammed Efendi fi'l-akâ'id ve'l fikh*” başlığından da görüleceği üzere eser Birgili'nin manzum *Vasiyetnâme*'sidir. Eserin istinsah tarihi 1132/1720'dir.

6. İBB Atatürk Kitaplığı, Bel_Yz_K_0002 numarada kayıtlı, 200×140-170×110 mm ölçülerinde, 52 yapraklık bir eserdir. Harekeli nesih hattıyla yazılmış olup her sayfasında 15 satır bulunmaktadır. 1152/1739'da istinsah edilmiştir.

7. Ankara Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 8131 numarada kayıtlı, 195×135-170×100 mm ölçülerindedir. 46 yapraklık eser harekeli nesih hattıyla yazılmış olup her sayfasında 17 satır bulunmaktadır. Eserin istinsahı 1156/1743'tür. Kütüphane kaydında eserin yazarı Yahya Efendi olarak gösterilmektedir. Oysa bu eser Birgili Mehmed Efendi'nin *Vasiyetnâme*'sinin Bahtî tarafından nazma aktarılmış bir nüshasıdır.

8. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY 5906 numarada kayıtlı, 220×160 mm ölçülerinde, 69 yapraklık yazmanın 1 b- 52 b sayfaları arasında Birgili Mehmed Efendi'nin manzum *Vasiyetnâme*'si yer alır. Eser okunaklı olup harekeli nesihle yazılmıştır. Her sayfada 14 satır yer almaktadır. Bu nüshada eserde yer alan başlıklar bulunmamaktadır. Müstensihinin kim olduğu belli olmayıp istinsah tarihi 1188/1774'tür.

9. Ankara Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 2433/2 numarada kayıtlı, 216×152-168×86 mm ölçülerindedir. Yazmanın 35 b-80 b sayfaları arasında bulunan eser harekeli nesih hattıyla yazılmış olup her sayfasında 17 satır yer almaktadır. İstinsah tarihi 1198/1783 ve müstensihi de Mustafa b. Ali Paludî'dir. Bu nüshanın adı kütüphane kaydında “*Hadiyyu'l-musallin*” yazarı da Bahtî Noktazâde Mehmed Efendi biçiminde kaydedilmiştir. Aslında bu eser Birgili'nin *Vasiyetnâme*'sinin manzum biçimidir.

10. Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 05 Ba 1515 numarada kayıtlı bulunan nüsha 220×155-175×100 mm ölçülerindedir. 42 yapraklık eser harekeli nesih hattıyla yazılmış olup her sayfasında 19 satır bulunmaktadır. Eserin adı “*Manzûme-i Buhtî*” olarak geçmektedir. İstinsah tarihi 1212/1796 olup müstensihi Musa bin Kırımî'dir. İlk yaprakta bazı beyitler okunamayacak durumdadır.

11. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi 1287 numarada kayıtlı bulunan nüsha, 200×130 mm ölçülerinde olup ta'lik hatla yazılmıştır. Bulunduğu risalenin 82 b-158 b sayfaları arasında yer alan 76 yapraklık eserin her sayfasında 10 satır bulunmaktadır. Eserin başlığı “*Risâle-i Birgivi*”dir. İstinsah tarihi 1217/1802 olup müstensihî belli değildir.

12. Erzurum İl Halk Kütüphanesi, 23878/3 numarada kayıtlı bulunan nüsha 210×150-145×90 mm ölçülerindedir. Bulunduğu risalenin 111 b-169 a sayfaları arasında yer alıp 58 yapraktır. Harekeli nesih hattıyla yazılmış eserin her sayfasında 13 satır bulunmaktadır. Bu nüshada eserin adı “*Manzûm Akâ'id*” biçimindedir. 1231/1816 istinsah tarihli eserin kütüphane kaydında müstensihînin adı Osman olarak belirtilmiştir.

13. Library of Congress, World Digital Library 11236 numarada kayıtlı bulunan nüsha 21×15 mm ölçülerindedir. Bu nüshada eserin adı “*Hazâ Nazm-ı Risâle-i Bilgili Muhammed Efendi*”dir. Sayfa esasına göre numaralandırılan yazmanın 105 sayfalık (52 yaprak) kısmında yer alan eser harekeli nesih hattıyla yazılmış olup her sayfada 15 satır bulunmaktadır. Yazma eserin baştan on ve sondan sekiz sayfalık kısmı boştur. Müstensihî belli olmayan eserin istinsah tarihi 1253/1837'dir.

14. Ankara Milli Kütüphane, 4384 numarada kayıtlı bulunan nüsha 235×155-175×110 ölçülerindedir. 1 b-52 a sayfaları arasında yer alan nüsha harekeli nesih hattıyla yazılmış olup her sayfada 15 satır bulunmaktadır. Eserin adı “*Manzûme-i Vasiyet-i Birgivi*” biçimindedir. İstinsah tarihi 1269/1852 olup müstensihî Mustafa Recai bin Hasan'dır.

15. Süleymaniye Kütüphanesi, Dügümlü Baba 150 numarada kayıtlı bulunan nüsha, 215×141 mm ölçülerinde olup harekeli nesihle yazılmıştır. 3 b-49 a sayfaları arasında yer alan 45 yapraklık eserin her sayfasında 17 satır bulunmaktadır. Yazmada müstensihînin kim olduğuna dair bir kayıt bulunmamaktadır. Yazmanın iç kapağında istinsah tarihini belirtip belirtmediğinden emin olunamayan 1291/1874 tarihi yazılmıştır. Eserin adı bu nüshada “*Manzûm Vasiyetnâme*”dir.

16. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 5379 numarada kayıtlı bulunan, 160×110 mm ölçülerindeki bu nüsha harekesiz nesih ile yazılmıştır. Başka eserlerle ciltlenen bu nüsha 137 b- 188 a sayfaları arasında bulunup 51 yapraktır. Her sayfada 15 satır yer almaktadır. Eserde müstensihînin kim olduğuna ve kaç yılında istinsah edildiğine dair bir kayıt

bulunmamaktadır. Yazmada eserin adı “*Vesâyâ-yı Türkiyye Manzûmesi*” biçiminde geçmektedir.

17. Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi 399 numarada kayıtlı bulunan, 215×140 mm ölçülerindeki eser 1 b- 52 b sayfaları arasında yer alıp harekesiz nesihle yazılmıştır. Her sayfada 15 satır bulunup eserin başlığı “*Hazâ Risâle-i Birgili Muhammed Efendi Rahmetu’l-lâhi Aleyhi*”dir. Bu nüshada müstensihnin kim olduğuna ve ne zaman istinsah edildiğine dair bir kayıt bulunmamaktadır.

18. Ankara Milli Kütüphane, Yz A 8668/1 numarada kayıtlı olup 220×125-155×80 mm ölçülerindedir. 1 a-52 b sayfaları arasında bulunan eserin baş tarafından 7 yaprak eksiktir. Harekeli nesihle yazılmış olup her sayfada 13 satır yer almaktadır. Yazmada müstensih ve istinsah tarihi ile ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Eser okunaklı bir yazı ile yazılmış olmasına rağmen bazı yapraklarda kelimeler okunamayacak kadar silik veya metindeki bazı kelimelerin okunuşunu zorlaştıran lekeler bulunmaktadır.

19. Ankara Milli Kütüphane, Yz A 4438/3 numarada kayıtlı bulunup 200×120-130×70 mm ölçülerindedir. 57 b-102 a sayfaları arasında yer alan 45 yapraklık bir eserdir. Harekeli nesihle yazılmış olan eserin her sayfasında 17 satır yer almaktadır. “*Manzûme-i Vasiyet-i Birgivî*” başlığını taşıyan eserin müstensihi Noktazâde Mehmed Efendi olup eserin istinsah tarihi belli değildir.

20. Çorum İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 1022/1 numarada kayıtlı bulunan nüsha 200×135-140×90 mm ölçülerindedir. 1 b-59 b sayfaları arasında yer alan eser harekeli nesih hattıyla yazılmış olup her sayfada 13 satır bulunmaktadır. Eserin adı “*Hazâ Manzûme-i Birgili Muhammed Efendi*” olarak geçmektedir. Bu nüshada eserin son kısımları olan “Sebeb-i Nazm” ve “Münâcât-ı Bârî” başlıklarının yer aldığı yaklaşık 60-65 beyit eksiktir. Yazmanın istinsah tarihi ve müstensihi hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

21. Ankara Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 2805 numarada kayıtlı bulunan nüsha 205×145-153×95 mm ölçülerindedir. 1 b- 61 a sayfaları arasında yer alan eser harekeli nesih hattıyla yazılmıştır. Her sayfada 13 satır bulunmaktadır. Eserin adı “*Hazâ Manzûme-i Birgili Muhammed Efendi*” biçiminde geçmektedir. İstinsah tarihi belli olmayıp müstensihi Ömer bin Mustafa Efendi’dir.

22. Ankara Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 6479 numarada kayıtlı bulunan nüsha 192×135-155×100 mm ölçülerindedir. 1 b-68 a sayfaları arasında yer alan eser harekeli nesih hattıyla yazılmış olup her sayfada 13 satır bulunmaktadır. Eserin adı “*Hazâ Kitâbu Nazm-ı Birgivi*” olarak geçmektedir. İstinsah tarihi ve müstensihi belli değildir.

23. Ankara Milli Kütüphane, Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu 2298/1 numarada kayıtlı bulunan eser 215×125-165×75 mm ölçülerindedir. 1 b-46 b sayfaları arasında yer alan eserin her sayfasında 17 satır bulunmaktadır. Harekeli nesih hattıyla yazılmıştır. Eser “*Manzûme-i Birgili*” adını taşımaktadır. İstinsah tarihi belli olmayıp 1 a’da geçen Mehmed bin Hüseyin adının müstensihi belirttiği düşünülmektedir.

24. Manisa İl Halk Kütüphanesi, 1009/3 numarada kayıtlı bulunan eser 210×150-135×85 mm ölçülerindedir. 20 b-79 b sayfaları arasında yer alan 59 yapraklık eserin her sayfasında 13 satır bulunmaktadır. Nesih hattıyla yazılmış olup kısmi harekelidir. İstinsah tarihi ve müstensihi belli değildir.

25. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 1521/1 numarada kayıtlı, 203×146-143×103 mm ölçülerindedir. 1 b-65 a sayfaları arasında yer alan eser harekeli nesih hattıyla yazılmış olup her sayfada 11 satır bulunmaktadır. Eser “*Nazm-ı Vasiyet-i Birgili*” adını taşımaktadır.

26. Ankara Milli Kütüphane, 06 Yz A 2529 numarada kayıtlı, 190×116-127×73 mm ölçülerindedir. 58 yapraklık eserin her sayfasında 15 satır bulunup talik hattıyla yazılmıştır. İstinsah tarihi ve müstensihi belli değildir. Eserin adı kütüphane kaydında “*Nazm-ı Vasiyet-i Birgili*” biçiminde geçmektedir.

27. Makedonya Ohri Arşivi Türkçe Yazmalar Kataloğu OA/29 numarada kayıtlı, 220×150-155×95 mm ölçülerinde 61 yapraklık bir eserdir. Harekeli nesih hattıyla yazılan eserin her sayfasında 14-15 satır bulunmaktadır. Eserin adı katalogta “*Vasiyetnâme-i Birgili-Manzûme*” biçiminde belirtilmiştir. İstinsah tarihi ve müstensihi bilinmemektedir.

28. Nevşehir Ürgüp Tahsin Ağa İlçe Halk Kütüphanesi, 50 Ür 78/6 numarada kayıtlı, 204×155-135×70 mm ölçülerinde 147 b-149 a sayfaları arasında yer alan bir nüshadır. Her sayfasında 13 satır bulunup nesih

hattıyla yazılmıştır. Kütüphane kaydında eser “*Manzûme-i Birgili*” adını taşımaktadır.

4. Mensur ve Manzum Biçimde Yazılmış Eser Arasındaki Farklılıklar/Benzerlikler

Mensur ve manzum hâlde bulunan *Vasiyetnâmeler* karşılaştırıldığında en temel farklılığın bunların edebî biçimlerinde olduğu görülür. Biri ölçsüz, serbest yazılmış mensur eser, diğeri ise mesnevi nazım şekliyle, aruz vezninin hezec bahrinin “mefâ’îlün mefâ’îlün fe’ûlün” kalıbıyla, kafiye, redif ve ses tekrarlarından yararlanılarak yazılmış manzum eserdir.

Eserlerden birinin mensur birinin de manzum oluşu yani biçim farklılığı eserin söyleyişini, ifade edilişini değiştirmiştir. Söz varlığı açısından hem mensur hem de manzum biçimli metin Türkçe, Arapça ve Farsça kelimelerden oluşmuş, çok fazla Arapça ve Farsça tamlamaya yer verilmemiştir. Mensur olan metinde aynı konunun anlatımı için bazı yerlerde Türkçe kelimelerin kullanılmasına karşılık, manzum metinde tam tersine bunların zaman zaman Arapça ve Farsça karşılıklarının yazıldığı görülmektedir. Mensur metinde Türkçe olan kelimelerin yerine manzum metinde Arapçasının tercih edilmesi vezin gereğidir.

*Dilerse öliyi diriltmeğe kâdirdür. Taşı ve ağacı söyletmeğe kâdirdür.*⁸

Dilerse ger ider mevtâyı ihyâ

Dilerse hem iderdi rûhı mevtâ

Yürür söyler kamu ahcâr u eşcâr

*Dilerse Hazret-i Hallâk u Cebbâr*⁹

*Elin kımıldadığını ve dilün söylediğini ve gözün acduğunu ve yumduğunu yaradan oldur.*¹⁰

⁸ Duman, *Birgili Muhammed Efendi Vasiyyet-name*, 97.

⁹ Özyaşamış Şakar, *Birgivi Muhammed Efendi'nin Manzum Vasiyyet-nâme'si, Eleştirili Metin-Dil İncelemesi-Sözlük*, 8.

Elün cünbânı hem dildeki güftâr

Göz açılıp yumulması ne kim var¹¹

Mensur ve manzum biçimli eserin muhtevasının aynı, başlıklarının ise hemen hemen aynı olduğu tespit edilmiştir. Bölüm başlıkları temelde aynı olmakla beraber ekleme veya çıkarmalarla değişiklik göstermektedir. Mesela mensur metinde “Melâyike” başlığı altında ele alınan “Cebrâ’il, Azrâ’il, İsrâfîl” melekleri manzum metinde müstakil başlıklar altında konu edilmiştir. Mensurda “Cennet ve Cehennem” başlığı bir arada bulunurken manzumda ayrı başlıklar altında verilmiştir. Mensur metindeki “Şeri’at”, “Fî sıhhati îmânî’l-mukallidi”, “Fî ‘ademi lüzûmî’l-kudreti ‘ale’t-ta’bîri fî tahkîki’l-îmân” başlıkları manzum metinde yer almamaktadır. Mensur ve manzum metindeki başlıkları karşılaştırınca mensur metinde 127, manzum biçimli metinde “Sebeb-i Nazm” ve “Münâcât-ı Bârî” dışında 123 başlık yer almıştır.

Mensur metindeki ifadeler kimi zaman daha çok kelimeyle karşılanırken manzum metinde biçim, vezin, kafiye gibi etkenlerden ötürü anlatım zaman zaman daraltılmıştır. Bunun tam tersine manzum biçimde, metni vezne uygun hâle getirme, nazma aktaran kişinin şairliğini gösterme gibi amaçlarla anlatımın genişletildiği görülür.

Abdestün Farzları

Bir kerre yüzün yumak. Bir kerre iki kolların dirseklerle yumak. 44 b
Başının dört bölümünde bir bölümüne mesh etmek. Bir kerre ayakların
tobuklarile yumak.¹²

Fî Farzî’l-vuzû’

Vuzûnun farzı dördtür ey bürâder

İşit eyle bunı kalbünde ezber

¹⁰ Duman, *Birgili Muhammed Efendi Vasiyyet-name*, 98.

¹¹ Özyaşamış Şakar, *Birgivi Muhammed Efendi’nin Manzum Vasiyyet-nâme’si, Eleştirili Metin-Dil İncelemesi-Sözlük*, 10.

¹² Duman, *Birgili Muhammed Efendi Vasiyyet-name*, 127.

*Yüzi bir kerre yumakdur yolıla
İki kolları hem dirseklerle*

*Dahı ol zikr olan farzun birisi
Ki bir kez mesh olupdur rub'-u re'si*

*O farzun birisi dahı ayakdur
Topuklarıyla bile yaykamakdur¹³*

Her iki metin de Klâsik Osmanlı Türkçesi döneminde yazıldığı için ses ve yapıyla ilgili dil özellikleri benzerdir. Her iki biçimdeki eserin isim yapım ve çekim ekleri ile fiil çekim ekleri dönemin genel özellikleriyle benzer yapıdadır. Vasiyetnâmeler nasihat ihtiva eden eserler olduğu için üslup bakımından emir, rica, arzu, temenni veya istek ifade eden cümleler içermektedir. Ancak mensur eserde cümlede yargıyı bildiren fiiller genellikle istek ekinin çokluk üçüncü şahıs çekimindeyken manzum eserde teklik ikinci şahıs emir çekimindedir.

Mensur metin sesleniş bakımından kalabalığı, bir topluluğu hedeflerken, manzum metinde doğrudan ikinci şahıs muhatap alan, söyleyişi belirli bir kişi üzerine yoğunlaştıran bir yaklaşım sergilenmektedir. Özellikle öğretici bir amaç taşıyan, eğitim öğretimde ders kitabı olarak okutulan dinî-tasavvufi eserlerde aktarılan bilgilerin hoca-öğrenci ilişkisinde birebir diyalogu ifade etmesi bakımından cümlede yargı bildiren fiilin emir ikinci şahıs çekiminde kullanılması doğaldır.

Ve gözlerini sakınalar harâma bakmadan ...¹⁴

¹³ Özyaşamış Şakar, *Birgivi Muhammed Efendi'nin Manzum Vasiyyet-nâme'si, Eleştirili Metin-Dil İncelemesi-Sözlük*, 97.

¹⁴ Duman, *Birgili Muhammed Efendi Vasiyyet-name*, 112.

Harâma bakmadan sakla gözüni¹⁵

Ve dahı küfür söylemeden katı hazer ideler¹⁶

Sakın lafz-ı küfürden gey hazer kıl¹⁷

Mensur metin cümle dizilişi bakımından kurallı yani yüklemi sonda yer alırken manzum metin kuralsız bir dizilişedir. Bunun en temel sebeplerinden biri şüpheşiz metnin aruz vezniyle yazılmasıdır.

Ve cümle halka Hak te'âlâ vasıtasız su'âl itse gerekdür. Ve mazlûmun hakkını zâlimden alvırse gerekdür. Hayr 'ameli varısa alup mazlûma verse gerekdür.¹⁸

Kıyâmetde cemî'i halka Mevlâ

Su'âl itse gerekdür Hak ta'âlâ

Eger dünyâda zulm itdise zâlim

Anı da'vâ ider ehl-i mezâlim

Virilür var ise mazlûma hayrı

Yog-ısa yüklenir zâlîme şerri¹⁹

Sonuç itibarıyla Osmanlı döneminde sıbyan mekteplerinde ders kitabı olarak okutulan hem mensur hem de manzum biçimli *Vasiyetnâme* dinin

¹⁵ Özyaşamış Şakar, *Birgivi Muhammed Efendi'nin Manzum Vasiyyet-nâme'si, Eleştirili Metin-Dil İncelemesi-Sözlük*, 52.

¹⁶ Duman, *Birgili Muhammed Efendi Vasiyyet-name*, 113.

¹⁷ Özyaşamış Şakar, *Birgivi Muhammed Efendi'nin Manzum Vasiyyet-nâme'si, Eleştirili Metin-Dil İncelemesi-Sözlük*, 56.

¹⁸ Duman, *Birgili Muhammed Efendi Vasiyyet-name*, 102.

¹⁹ Özyaşamış Şakar, *Birgivi Muhammed Efendi'nin Manzum Vasiyyet-nâme'si, Eleştirili Metin-Dil İncelemesi-Sözlük*, 23.

temeli, ibadet, yaradılış, din, ahlak gibi halkın ihtiyaç duyduğu konuların ele alındığı sade dilli bir eserdir. Bu eserin döneminde çok rağbet görmesi, öğretici olması, medrese eğitiminde yaygın hâlde okutulmasından dolayı esasen okuyanların rahat ezberleyip öğrenilebilmesi ve kolay kolay unutmamaları için mensur eser nazma aktarılmıştır. Birgili Mehmed Efendi'nin mensur *Vasiyetnâme*'sinin ve Bahtî tarafından nazma aktarılan *Manzûme-i Birgili'nin* Türkiye ve yurt dışındaki çeşitli kütüphanelerde yer alması, her iki biçimdeki eserin nüshalarının çokluğu Osmanlı döneminde eserin ne denli itibar ve rağbet gördüğünün en açık delilidir.

KAYNAKÇA

Arslan, Ahmet Turan. *İmam Birgivî, Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.

Atatürk Kitaplığı. “Yazma Eserler”. Erişim: 8 Ağustos 2018. <http://ataturkkitapligi.ibb.gov.tr>.

Aydemir, Yaşar-Hayber, Abdülkadir. “Makedonya İslam Birliği Üsküp İslâmî Bilimler Fakültesi İsa Bey Kütüphanesi Kataloğu”. *Prof. Dr. Abdurrahman Güzel Armağanı*. 157-189. Ankara: Gazi Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2004.

Aydemir, Yaşar-Hayber, Abdülkadir. *Makedonya Kütüphaneleri Türkçe Yazma Eserler Kataloğu*. Ankara: 2007.

Aydın, Ahmet. “Manzum Fıkıh Metinleri II”. *Usûl İslam Araştırmaları* 27 (2017): 73-100.

Çelebioğlu, Âmil. “Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler”, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*. 349-365. İstanbul: MEB Yayınları, 1998.

Duman, Musa. *Birgili Muhammed Efendi Vasiyyet-name*. İstanbul: R Yayınları, 2000.

Gülsevin, Gürer. “1709 Tarihli Türkçe-Manzum Bir Sıbyan Mektebi Ders Kitabı”. *İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (1987): 240-263.

Library of Congress. “World Digital Library”. Erişim: 10 Kasım 2018. <https://www.wdl.org/en/item/11236>.

Martı, Huriye. *Birgivi Mehmed Efendi*, 2. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Özyaşamış Şakar, Sezer. *Birgivi Muhammed Efendi'nin Manzum Vasiyyet-nâme'si, Eleştirili Metin-Dil İncelemesi-Sözlük*. Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi. 2006.

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. “Detaylı Katalog Tarama”. Erişim: 5 Temmuz 2018. <http://www.yazmalar.gov.tr>.

Yüksel, Emrullah. “Birgivi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 191-194. Ankara: TDV Yayınları, 1992..

Birgîvî'nin Kelime-İ Tevhîde Dair Lügâzı ve Üzerine Yazılan Şerhler

Recâi ÇETRES*

Özet

929/1523 tarihinde Balıkesir’de dünyaya gelen ve 981/1573’te Birgi’de vefat eden Takıyyüddin Mehmed el-Birgîvî, kuşkusuz Osmanlı döneminin en dikkat çekici âlimlerinden biridir. Yazdığı eserler gerek kendi döneminde gerekse de kendisinden sonraki yüzyıllarda çokça okunmuş üzerine şerhler ve haşiyeler yazılmıştır. Bunlardan biri, sonraki pek çok müellif tarafından Birgîvî’ye ait olduğu söylenen, kelime-i tevhid üzerine bir tür lügâz yani bilmece formunda kaleme alınan yaklaşık üç satırlık bir yazıdır. *Risaletü kelimet-i tevhîd*, *Ağrâdu’-tevhîd*, *Şerhu’-tevhîd* ve *Lügâz-ı Birgîvî* gibi isimlerle de anılan bu yazı Birgîvî’den sonraki dönemde Osmanlı âlimlerinin hususi ilgisini çekmiş ve Birgîvî’nin bu lügâzında ne demek istediğini açıklayan eserler kaleme alınmıştır. Ondan fazla Osmanlı âliminin kaleme aldığı ve özellikle 12/18. yüzyılda yoğunlaşan bu şerhlerden hareketle Osmanlı’da Birgîvî’nin Lugaz’ı üzerine yazılmış bir şerh geleneğinden bahsetmek mümkündür.

İşte bu çalışma, Birgîvî’ye nispet edilen bu lugaz ve içeriği hakkında bir malumat sunacak ve Birgîvî sonrasındaki dönemde bu lugaz üzerine yazılan çok sayıda şerhin varlığına dikkat çekecektir. Birgîvî’nin lugaz şeklindeki kısa risalesi üzerine müellifin ölümünden yaklaşık bir buçuk asır sonra şerhler yazılması müellifin ve şerhlerin yazıldığı dönem hakkında farklı düşünceleri yansıtacağı kanaati taşımaktadır. Daha önce müstakil bir çalışmaya konu olmamış bu eseri merkezine almak suretiyle bu çalışma, Birgîvî araştırmalarına mütevazî bir katkı sunma umidindedir.

Anahtar kelimeler: Birgîvî, lugaz, kelime-i tevhid, şerh, akaid, risale

* Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, cetres@hotmail.com

Birgiwi's *Lughaz* Regarding Kalimat Al-Tawhid And Commentaries On It

Abstract

Taqī al-Dīn Muḥammad al-Birgiwī (b. 1523, Balıkesir – d. 1573 Birgi) is undoubtedly one of the most remarkable scholars of the Ottoman era. His works have been widely read and annotated in his time and throughout the centuries after. One of these works –that was later attributed to Birgiwi— is a three line *lughaz*, a short text explaining a matter in riddle form, that he wrote about Kalimat al-Tawhid. This text, which is known with the names of *Risala kalimat al-tawhid*, *Aghrad al-tawhid*, *Sharh al-tawhid* and *Lughaz-al-Birgawi*, attracted the attention of Ottoman scholars in the ensuing years and several commentaries were written on what Birgiwi meant in this *lughaz*. Based on the fact that several commentaries were written by more than ten Ottoman era scholars especially between 12th/18th centuries, we can talk about the existence of a tradition of commentaries formed around Birgiwi's *lughaz*.

This study aims to give information about this *lughaz* that is attributed to Birgiwi and its content, and point out the existence of many commentaries on it in the following era after Birgiwi. We believe that, the fact that Birgiwi's short text in *lughaz* form was studied and commented nearly one and a half century after the his death, will reflect various opinions about Birgiwi's era and the era that the commentaries were written. Centering around Birgiwi's *lughaz*, which has not been previously subject to a separate study up to today, this study aims to make a modest contribution to Birgiwi studies.

Keywords: Birgiwi, *lughaz*, *sharh*, *kalimat al-tawhid*, annotation, *aqā'id*, treatise

GİRİŞ

Asıl adı Takıyyüddin Mehmed olan Birgivî, 929/1523 tarihinde Balıkesir’de doğmuştur. İlk tahsiline babasının yanında başlayan Birgivî, daha sonra Arapça, mantık ve diğer ilimleri tahsil etme yanında Kur’an-ı Kerim’i de ezberlemiştir. İstanbul’da tahsiline devam ederek icazetini aldıktan sonra müderrislik yapmaya başlamıştır. Kanunî döneminde Edirne Kassâm-ı Askerî’si olmuştur.

Zamanında ortaya çıkan birtakım bid’atlarla mücadele eden, camilerde vaaz ederek halkı aydınlatmaya çalışıp, bid’atlarla alakalı risaleler yazan Birgivî, dönemin Şeyhül’İslâm’ı olan Ebussuûd efendinin vakıflarla alakalı fetvasını ve onun fetvasını destekleyen Kadı Bilalzâde’ye de reddiyeler yazmıştır.

Kişilik olarak hakkı söylemekten imtina etmeyen, son derece dürüst ve tavizsiz bir ilim adamıdır. Hayatının bir döneminde Bayramiyye tarikatına intisap ettiği nakledilen Birgivî, döneminde sünnî esaslardan sapmış, birtakım bid’atlar ihdas etmiş bazı tasavvuf erbabını da eleştirmiştir. Bu eleştirisinden dolayı tasavvuf düşmanı ilan edilen Birgivî bu alana dair *et-Tarîkatü ’l-Muhammediye* adlı eserini telif ederek hakkındaki bu yanlış düşüncenin doğruyu yansıtmadığını ortaya koymuştur. Birgivî’nin bu eseri dikkatle okunduğunda onun hangi insanların, Allah’ın zikrini hangi seviyede önemseyerek, nasıl bir tarzla icra etmelerine karşı olduğu kolay bir şekilde anlaşılır.¹ Bununla beraber, Arap gramerine dair, ahlak-tasavvuf, akâid, tefsir-kıraat ve hadise dair çeşitli eserler kaleme almıştır.

981/1573’te Birgi’de vefat eden Takıyyüddin Mehmed el-Birgivî, kuşkusuz Osmanlı döneminin en dikkat çekici âlimlerinden biridir. Yazdığı eserler gerek kendi döneminde gerekse kendisinden sonraki yüzyıllarda çokça okunmuş üzerine şerhler ve haşiyeler yazılmıştır. Bunlardan biri, sonraki pek çok müellif tarafından Birgivî’ye ait olduğu söylenen, kelime-i tevhid üzerine bir tür lugaz yani bilmece formunda kaleme alınan yaklaşık üç satırlık bir yazıdır.

¹ Bkz., Mehmet Şeker, *İmam Birgivî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994); Huriye Martı, *Birgivi Mehmed Efendi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 163; Emrullah Yüksel, *Mehmed Birgivî’nin (929-981/1523-1573) Dinî ve Siyasî Görüşleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011).

Bizim bu çalışmamız onun akāide dair eserlerine dahil edebileceğimiz, daha ziyade “lugaz” diye tabir edebileceğimiz bir tarzda yazılmış olan *Risâletü’l-tevhîd* hakkında olacaktır. Dolayısıyla biz de kendisine nispet edilen bu lugaz üzerine yazılan yaklaşık 10’u aşkın şerh özellikle dikkat çekmek istediğimiz husus bu şerhlerin Birgivî’nin (ö.981/1573) ölümünden yaklaşık bir buçuk asır sonra 12/18 yy. da yazılmasıdır.

Lugaz tarzında kabul ettiğimiz bu kısa risâle akaidin hangi konusunu nasıl bir tarzda ele aldığı; yapılan şerhlerin Birgivî’nin düşüncesini mi yoksa şârihlerin döneminin düşünce sistemini mi yansıttığı ancak detaylı araştırmalar sonrası anlaşılabacaktır. Ayrıca Osmanlı döneminde lugazlar üzerine oluşturulan şerh geleneği de bununla beraber ele alınabilir.

1. Birgivî’nin Kelime-i Tevhid’e Dair Lugazı

1.1. Lugaz

Arap edebiyatında ilmu’l-beyan’ın bir şubesi olarak “lugaz” veya “muammeyât” diye isimlendirilen bu türün, ilk olarak Hammad b. Râviye’ye (ö. 155/771) ait bazı beyitlerde görüldüğü kaynaklarda geçmektedir. Tarihsel anlamda Cahiliye ve Emevî dönemleri şairlerinin divanında ilk nüveleri görülür. Bu tür, kaynaklara göre Abbasî dönemiyle birlikte şiirde müstakil bir konu olarak gelişmeye başlamıştır. Bu dönemde lugazın yaygınlık kazanmasının sebebi olarak, farklı kültürlerle karşılaşma sonucu entelektüel birikimin oluşmasıyla gün yüzüne çıkan kendi yeteneklerini ortaya koyma ve dost meclislerinde birbirlerini sınama arzusu zikredilir. Lugazla ilgili bir diğer nokta, Abbasî döneminde lugaz türü şiir kullanan kişilerin, tıpkı Osmanlı döneminde de örneğini gördüğümüz gibi, şair değil, farklı meslek erbabı olmasıdır. Bu durum, kişinin, özellikle bilgiyi değil daha çok övgüyü/benliği ortaya koyan yeteneklerini sunmaya çalışması; faydasız, gereksiz ve “hayırsız” işlerle uğraşması olarak kabul edilmiş ve eleştirilmiştir.²

Osmanlı döneminde lugazın kullanımına baktığımızda ise, yukarıda zikredilen her iki sebebin burada da geçerli olduğunu görürüz. Mesela kendi yeteneklerini ortaya koyma anlamında Kemal Paşazâde’nin ve

² Mehmet Çiçek, “Osmanlı Tefsir Literatüründen bir örnek: Mehmet Şah Fenârî’nin *Şerhu’l-manzûme*’sinde Tefsir”, *Turkish Studies* 7/4 (2012): 1233.

İsmail Hakkı Bursevî'nin muhtelif kitaplarında ferağ kaydı olarak lugaz kullanmaları örnek olarak verilebilir. Lugaz'ın bir sınaama olarak kullanılması ile ilgili olarak da, Mehmet Şah'ın şerh ettiği Molla Fenârî'nin çalışması zikredilebilir.³

1.2. Lugazın anlam alanı

Lugaz aslında Osmanlı kültüründe yaygın bir öğrenme metodudur. Kavram olarak lugazın bir şeyi gizlemek, maksadı veya sözün anlamını gizlemek. Çöl faresinin izini kaybettirmesi için farklı yönlerde doğru yol açması manalarına gelmektedir. Kelime لغز kökünden olup çoğulu الغاز olarak kullanılır. Böylece sözün anlamını gizlemek, manayı kapalı kılmak ve şaşırtmalı söz söylemek anlamında kullanılmıştır. Arap belâgat ve edebiyat âlimleri lugazla eş anlamlı veya yakın anlamlı olarak “muhâcât, uhciyye, ta‘miye/muammâ, mugâlata, muâyât” gibi terimler de kullanmışlardır.⁴

Lugaz türüne ait pek çok isim olup, “Fakihler buna luğaz (elğâz), ehl-i feraiz muâyât, gramerciler muammâ, dilteler ise ehâcî” diye isimlendirmişlerdir⁵

2. Öğretim Yöntemi Olarak Lugazın Kullanılmasını Destekleyen Entelektüel Zemin

Birgivi'nin “*Risâletü’-Tevhîd*” adlı eserini lugaz şeklinde yazmasını irdelediğimiz zaman karşımıza yaşadığı dönemin ilmi, ekonomi ve coğrafi bir takım itici güçleri görebiliriz. Kânûnî (926-974/ 1520 1566) ve II. Selim devri (974-982/1566-1574) Osmanlının her yönden zirvede olduğu bir dönem olduğunu söyleyebiliriz. *Risâle* ve onun müellifi açısından böyle bir ortamın önemli bir katkısının olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü müellifin bunu yazdığı ortamın eğitim sistemine baktığımız zaman yazılan risalenin anlaşılmasında düşünülemez. Hatta lugaz yöntemiyle yazılmasının sebebi hem müellifin hem okuyucunun ilmi seviyesi hakkında ipucu vermektedir. Müellifin eserine kendi

³ Çiçek, agm.

⁴ İsmail Durmuş, “Lugaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 221; Hüseyin Okur, “Fıkıhta Bir Anlatım Yöntemi Olarak Lugaz”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/42 (2016): 1904-1914.

⁵ A.g.e.

dönemi ve yaklaşık bir buçuk asır sonrasına kadar şerh yazılmaması bizim bu yöndeki kanaatimizi kuvvetlendirdiğini düşünüyoruz. Müellifin ölümünden yaklaşık bir buçuk asır sonra farklı kişiler tarafından şerhler yazılmıştır. Dönemin eğitim sistemine baktığımız zaman Arapça olarak yazılan ve Arap edebiyatında önemli bir yeri olan lugazın ancak böyle bir eğitim sisteminden yetişmiş olanların anlamasını mümkün kılmaktadır.

3. Birgivî Dönemi Eğitim ve Öğretim

Kanûnî ve II. Selim dönemi eğitim sistemi hakkında Ahmet Turan Aslan'ın Birgivi üzerine yaptığı çalışmasından örnek verecek olursak “Umumi Medreseler” ve “İhtisas Medreseleri” diye ikiye ayrılırlardı. Fatih'in meydana getirdiğini bildirdiği bu medrese mertebeleri aşağıdan yukarıya doğru şöyle sıralandığını bildirir:

- Haşiye-i Tecrid Medreseleri
- Miftah Medreseleri
- Kırklı Medreseler
- Haric Medreseleri
- Dahil Medreseleri
- Sahn-ı Seman Medreseleri
- Altmışlı Medreseler.⁶

Fatih'in Sahn-ı Seman medreseleri, tefsir, usul-i fıkıh, kelâm ve Arap lisaniyatı üzerine tedrisat yapan İlahiyat, İslam Hukuku ve Arap Edebiyatı fakülteleri mahiyetinde olup Tıp ve Matematik bölümlerinin mevcut olmayıp bu eksikliğin giderilmesi için Kânûnî'nin Tıp, Riyaziye ve bir de Dârü'l-Hadis medresesi yaptırdığını bildirmektedir. Yine bu medreselerin her birerinde okutulan kitaplar detaylıca verilmiş olup biz burada en üst seviyede okutulan kitapların ismini zikretmekle yetineceğiz. Altmışlılardan bir önceki devre olan Sahn medreselerinde

⁶ Ahmet Turan Arslan, *İmam Birgivi Hayati-Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1992), 11-20.

okutulmaya başlanan eserler Altmışlı'larda ikmal edilmeye çalışılır ve şu ders kitapları okutulurdu.

- 1- Fıkıh Hidâye ve Seyyid Şerifin Şerh-i Feraiz'i
- 2- Kelâm: Şerh-i Mevâkif
- 3- Hadis Sahih-i Buharî
- 4-Tefsir Keşşâf
- 5- Usûl-i Fıkıh Telvih

Genellikle zikredilen bu medreselerde ikmal edilmiş olan bu ilim ve eserlerden başka, aklî ve fennî mevzulara ait eserler de okutulduğunu görmekteyiz.⁷ Bu bilgiler çerçevesinde dönemin eğitim ve entelektüel seviyesi Birgivî'nin lugaz tarzındaki eserinin kendi döneminde anlaşılmasında bir zorluk görülmeyip bu nedenle şerh yazma ihtiyacı duyulmamış şeklinde düşünülebilir. Şerhlerin yaklaşık bir buçuk asır sonra yazılmasının başka bir nedeni olarak dönemin akîde anlayışının böyle bir ihtiyacı doğurmasındandır demek te mümkündür. Bu konu şimdilik kıymetli araştırmacıların dikkatine sunulmuş olup gerekli araştırmalar neticesinde doğru kanaatin oluşacağını ümit ediyoruz.

4. Birgivî'nin İtikâda Dair Eserleri

1. *Risâle-i Birgivî (Vasiyetnâme)*

Birgivî'nin halk tarafından en çok tanınan eseridir. Sade ve anlaşılır bir Osmanlı Türkçesi ile yazılmış bir risâle olup, Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat mezhebi üzere itikâdî temel konuları ele alarak yakınları ve çocuklara yönelik, ibadet ve ahlak ilkelerini topladığı bir eserdir.⁸

2. *er-Risaletü'-İ'tikadiyye*

⁷ Geniş bilgi için bkz. Arslan, *İmam Birgivi*, 11-20.

⁸ Geniş bilgi için bkz. Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 71-77.

er-Risâletü'l-İ'tikadiyye'yi Birgivî'nin daha önce yazmış olduğu Türkçe olan Vasiyetname adlı eserini Arapça'ya çevirip daha kolay ezberlenir hale getirmesinden ibarettir.⁹

3. *Şerhu Âmentü*

Bu çalışmasında imanın şartlarını Arapça olarak hamdele ve salvele cümleleri olmaksızın doğrudan Âmentü lafzını açıklamakla başladığı eseridir.¹⁰

4. *Ahvâlü Etfâli'l-Müslümîn*

Bu risâlede Birgivî vefat eden oğlundan dolayı evlat acısını dile getirerek, kendisini örnek vererek yapılması gerekenleri tavsiye ettiği bir eserdir.¹¹

5. *Tuhfetü'l-Müsterşidîn fî Beyâni'l-Mezâhib ve Fırakı'l-Müslimîn*

Bu risâlede Birgivî Hz peygamber ve ashabının yolundan gidenlerin akâidini öğretmek ve Ehl-i bid'ate mensup kişilerin dine aykırı inançlarını açıklamak amacıyla yazdığını söyleyebiliriz.¹²

5. *El-İrşâd fî'l-Akaid ve'l-İbâdât*

Birgivî bu eserini Ebû Hanîfe'nin mezhebi üzere yazılmış bir inanç ve ibadet esasları kitabı olarak hazırladığını ifade etmiştir.

6. *Nûru'l-Ahyâ ve Tuhfetu'l-Emvât*

Halka yönelik fıkhi meseleleri yazdığı, bir bölümünde ise inanç esaslarını ele aldığı bir risâledir.

7. *Risâletü't-Tevhîd (Luğazu'l-Birgivî)*

Bu risâlede müellif “Lâ ilâhe illallah” cümlesinin nefy ve isbât yönünü altı ana cümlede açıklamaya çalışmıştır. Müellif burada meseleyi

⁹ a.y.

¹⁰ a.y.

¹¹ a.y.

¹² a.y. Bu risale Türkçe tercümesi ile birlikte Avni İlhan tarafından neşredilmiştir.

bir lugaz şeklinde esasen nefyedilen bir ilâhın olmadığını aslında isbat edilenin ve isbatta bulunan kişinin de aynı olduğunu dile getirmiştir. Bu bir yönüyle Huriye Martı'nın da dediği gibi sûfîlerin mahv-isbat düşüncelerini andırmaktadır.¹³

Lugazın sonunda ise ¹⁴فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ “Bil ki Allah’tan başka ilah yoktur” ayetinde belirtildiği gibi söyleyen kişiler mü’mindirler. Anlamını bilmeden söyleyenlerin söyledikleri bu cümlelerin bir mana ifade etmediğini belirtmiştir.¹⁵

5. Lugazü’l-Birgivî

Birgivî’nin lugaz şeklinde yazmış olduğu “*Risâletü’t-tevhîd*”e gelince onun, lugaz şeklinde yazma nedenini şu şekilde açıklamamız mümkündür. Yukarıda “Lugaz” bahsinde lugazı kişinin bilgiden ziyade övgüyü veya benliği ortaya koyma gibi nedenlerle kullanıldığını ve bu nedenle de eleştirildiğini ifade etmiştik. Bununla beraber bilgiyi ve entelektüel yapıyı ortaya koyarken farklı bir öğretiyi ortaya koyma gibi bir yönünün de olduğunu göz ardı edilmemesini ifade etmiştik. Müellifimiz Birgivî’nin de kanaatimizce bilgi ve bilgiyi farklı yöntemle kullanma yeteneğini ortaya koyma ve döneminin entelektüel bilgi birikimini yansıtmaya matuf olduğunu söyleyebiliriz. Birgivî Osmanlı döneminin önemli ve dikkat çekici isimlerinden biri olup kendisine nispet edilen Kelîme-i Tevhîd’e dair lugazı şu şekildedir:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

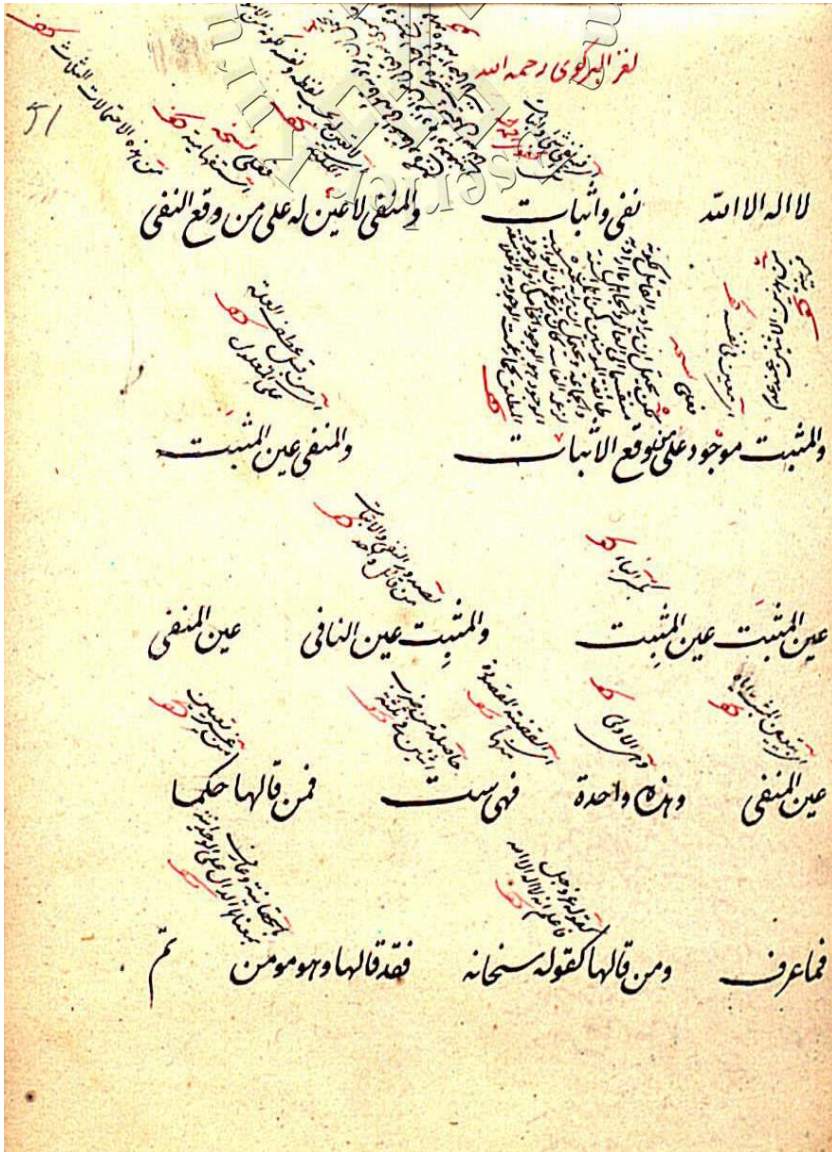
لا إله إلا الله نفي وإثبات والمنفى لا عين له. فعلى من وقع النفي والمثبت موجود. فعلى من وقع الإثبات والمنفى عين المثبت عين المثبت. والمثبت عين النافي عين المنفى عين المنفى. فهو ست فهذه واحدة. فمن قالها حكما فما عرف. فمن قالها كقوله سبحانه فقد قالها وهو مؤمن.

Süleymaniye, Aşir Efendi, 463, vr.51

¹³ Geniş bilgi için bkz., Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 74-75.

¹⁴ Muhammed 47/19.

¹⁵ Birgivî, *Lügâz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, nr. 463, vr. 54b; *Risâletün fi’t-tevhîd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2712, vr. 2a.



Lugazın sonunda aslında nefyedilen bir ilâhın olmadığını burada söylenenlerin hepsi altı şeydir (şık) ancak hepsi bire tekabül eder. Biz de bunu aşağıda görüldüğü şekilde altı şıkka ayırmaya çalıştık.

1 لا اله الا الله نفى واثبات

2 والمَنْفَى لَاعَيْنَ لَهُ فَعْلَى مِنْ وَقَعَ النَفَى

3 والمُثَبَّتُ موجودٌ فَعْلَى مَنْ وَقَعَ الْإِثْبَاتُ

4 والمَنْفَى عَيْنُ الْمُثَبَّتِ

5 عَيْنُ الْمُثَبَّتِ وَالْمُثَبَّتِ عَيْنُ النَّافَى

6 عَيْنُ الْمَنْفَى عَيْنُ الْمَنْفَى

1. *La ilahe illallah* [ifadesi] hem bir nefy/olumsuzlama hem de bir isbat/olumlamadır.

2. *Olumsuzlanan şeyin bir gerçekliği yoktur, bu yüzden de kendisi olumsuzlanan hakkındadır.*

3. *Olumlanan şey ise mevcuddur, bu yüzden de olumlanan hakkındadır.*

4. *Olumsuzlanan şey olumlananın aynıdır.*

5. *Olumlayan da Olumlanan da nefyedenin aynıdır.*

6. *Olumsuzlayan olumsuzlananın aynıdır.*

O da altıdır ve o da birdir. Onu bir hüküm olarak söyleyen kimse onu bilememiştir. Onu Allah'ın sözü gibi söyleyen kimse ise mü'min olarak onu söylemiştir."

Risâletü kelimetü't-tevhîd, Ağrâdu't-tevhîd, Şerhu't-tevhîd ve Lügâz-ı Birgivî gibi isimlerle de anılan bu yazı Birgivî'den sonraki dönemde Osmanlı âlimlerinin hususi ilgisini çekmiş ve Birgivî'nin bu lügâzında ne demek istediğini açıklayan eserler kaleme alınmıştır. Daha önce de zikrettiğimiz gibi ondan fazla Osmanlı âliminin kaleme aldığı ve özellikle 12/18. yüzyılda yoğunlaşan bu şerhlerden hareketle Osmanlı'da Birgivî'nin Lügâz'ı üzerine yazılmış bir şerh geleneğinden bahsetmek mümkündür.

Birgivî'nin lügâzı üzerine tespit edebildiğimiz kadarıyla şerh yazan Osmanlı âlimleri şunlardır:

1. Ebü'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî et-Tettevî (ö. 1138/1726)

2. Musa b. Ahmed el-Berkani en-Niğdevî (ö. 1142/1729)

3. Kadizade el-Erzurumi, Muhammed Arif b. Muhammed (ö. 1173/1760)
4. Maksud Efendi el-Kürdistani
5. Muhammed b. Mustafa el-Hâdimî el-Konevî (ö. 1176/1763)
6. Nalbantzade Ali b. Abdilfettah el-Ezini
7. Hasan Paşazade, Muhammed Said b. Hasan el-Karahisari, (ö. 1190/1776)
8. el-Kazabadi, Ahmed b. Muhammed b. İshak, Ebü'n-Nafi (ö. 1163/1750)
9. İbrahim b. Mustafa el-Halebî
10. Muhyiddin b. Süleyman el-Kafiyeci
11. Lâlezâde (ö. 1204/1789)
12. Ebü'l-Mehâsin Muhammed Yûsuf Hediyyetullâh Tâcü'l-Halvetî el-Makassarî (ö. 1699)
13. İbrahim b. Ali el-İznikmîdî (12/18. yüzyılın ilk yarısı)

Bunların dışında da müellifi meçhul risaleler olduğu gibi henüz tespit edemediğimiz risalelerin bulunması da muhtemeldir. Kanaatimizce bu örneklerden yola çıkarak yine bir şerh geleneğinin olduğunu söylemek mümkündür.

SONUÇ

Bu çalışma, Birgivî'ye nispet edilen bu luğaz ve içeriği hakkında genel bir malumat sunmakta ve Birgivî sonrasındaki dönemde lugaz üzerine yazılan çok sayıda şerhin varlığına -şimdilik ismen de olsa- dikkat çekmektedir. Burada bu şerhlerin özellikle Birgivî'nin vefatından yaklaşık bir buçuk asır sonra yazılmış olması da ayrıca dikkate şâyândır. Aradaki bu zaman farkının nedeni, şerhlerin kendi dönemlerindeki dinî düşüncüyü nasıl yansıttığı, farklılıkları gibi hususlar yazılan şerhlerin ayrı ayrı incelenerek karşılaştırması neticesinde ancak mümkün olacaktır. Bu bağlamda Kadir Gömbeyaz ile birlikte hazırladığımız İzmitli bir müderris İbrahim b. Ali el-İznikmîdî'nin şerhine dair bir çalışma metin neşri ve Türkçe tercümesi ile birlikte yakında yayımlanmış olacağını belirtmek isteriz. Diğer şerhlerin de münhasır çalışmalara konu edilmesinin önemine dikkat çekerek araştırmacıların ilgisini çekmeyi bu çalışmanın yapacağı mütevazî bir katkı olarak da görmekteyiz.

KAYNAKÇA

Arslan, Ahmet Turan. *İmam Birgivi Hayati-Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1992).

Birgivî, Mehmed b. Pîr Ali. *Lügâz*. Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, nr. 463, vr. 54b.

Birgivî, Mehmed b. Pîr Ali. *Risâletün fi't-tevhîd*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2712, vr. 2a.

Çiçek, Mehmet. “Osmanlı Tefsir Literatüründen bir örnek: Mehmet Şah Fenârî'nin *Şerhu'l-manzûme*'sinde Tefsir”. *Turkish Studies* 7/4 (2012): 1229-1244.

Durmuş, İsmail. “Lugaz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 221-222. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Martı, Huriye. *Birgivi Mehmed Efendi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Okur, Hüseyin. “Fıkıhta Bir Anlatım Yöntemi Olarak Lugaz”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/42 (2016): 1904-1914.

Şeker, Mehmet. *İmam Birgivî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

Yüksel, Emrullah. *Mehmed Birgivî'nin (929-981/1523-1573) Dinî ve Siyasî Görüşleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

**İmâm Birgivî'nin Zuhru'l-Mute'ehhilîn ve'n-Nisâ' Fî Ta'rîfî'l-Athâr
ve'd-Dimâ' İsimli Risâlesi'ne Ait Şerhlerle İlgili Kütüphane Kaydı
Hataları**

Mustafa GENÇ*

Özet

İmâm Birgivî'nin *Zuhru'l-mute'ehhilîn ve'n-nisâ' fî ta'rîfî'l-athâr ve'd-dimâ'* isimli risâlesi, kadınların husûsî durumları hakkında yazılmış, üzerine şerh çalışmaları bulunan çok önemli bir eserdir. Bu eserin büyük ekseriyeti yazma halinde bulunan şerhlerinin birçok nüshası -diğer yazmalar gibi- yazma eserler kütüphanelerinde kendilerini ilim dünyasının ve okuyucunun istifadesine sunacak araştırmacıları beklemektedir. Ancak -zamanın olumsuz şartları gibi- çeşitli sebeplerle yazma eserlerin künye tespitinde ve kütüphane kataloglarına kaydedilmesinde hatalı ve/veya eksik bilgilere yer verilmiş olması, araştırmacılara hem zaman kaybettirmekte hem de yazma eserlere yönelik çalışmalara olan ilgi ve motivasyonu azaltmaktadır. Ayrıca araştırmacıların bir kısmının çalışmalarını, bu gibi hatalı verilerle yapılan araştırmalara dayandırmaları durumu daha da güçleştirmekte, hatalar silsile halinde devam ederken ulaşılan sonuçlar doğruymuş gibi kabul görebilmektedir. Bu bakımdan kütüphane kaydı hatalarının acilen tespit edilmesi ve düzeltilmesi çok büyük bir önem arz etmektedir.

Bu çalışmada sözü edilen kıymetli şerhlerle ilgili söz konusu hatalar ve sebepleri araştırılmış, bazı yazmaların yazarlarının tespitine çalışılmış ve ilgili problemlerin çözümü için teklifler sunulmuştur. Ayrıca bu çalışma kütüphane raflarına terk edilmiş hazinenin mirasçılarına faydalı hale getirilmesine katkıda bulunmayı, miras bırakanlarına da rahmet vesilesi olmayı hedeflemiştir. Muvaffakiyet Yüce Allah'tandır.

Anahtar kelimeler: Birgivî, Kadınlara Mahsus Haller, Katalog, Kütüphane Kayıtları, Şerh, Yazma Eser, Zuhru'l-Mute'ehhilîn

* Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
gencmustafa2525@hotmail.com / mgenc@ksu.edu.tr

**Library Registration Errors Related to Commentaries of Imam
Birgivi's Risalah Dhukhr al-Muta'ahhilin
wa Nisa' fi Ta'rif al-Athar wa al-Dima**

Abstract

The risala of Imam Birgivi, *Dhukhr al-Muta'ahhilin wa Nisa' fi ta'rif al-Athar wa al-Dima* is a very important treatise that has been written about women's special circumstances and has commentary studies on it. Many copies of the vast majority of this work-such as other manuscripts-are waiting in manuscript libraries for researchers to present themselves to the service of the world of science and the readers. However, incorrect and/or incomplete informations-such as the disadvantageous conditions of the time-for various reasons at the identification of the imprint of the manuscripts and the registration of them in library catalogs both time-consuming and reduces the interest and motivation of researchers to works on manuscripts. It also makes it even more difficult for some researchers to base their work on research with such erroneous data and while the errors continue as a sequence and results obtained in the case of errors can be accepted as true. In this regard, it is of utmost importance to detect and correct library registration errors urgently.

In this communiqué, the aforementioned errors and reasons for the related valuable commentaries have been researched, certain manuscripts have been tried to identify to the authors and proposals have been suggested for the solution of the associated problems. Furthermore, this study aims to accommodate to making useful for the heirs of the treasure that abandoned to the library shelves and contribute to be the occasion of mercy for the heritage testators. Success is from Almighty Allah.

Keywords: Birgivi, Women's Special Circumstances, Catalogue, Library Registrations, Commentary, Manuscript, Dhukhr al-Muta'ahhilin.

GİRİŞ

Muhammed b. Pîr Ali el-Birgîvî¹Takiyyu'd-Dîn er-Rûmî² 929/1523 tarihinde Pîr Ali isimli bir baba ile Meryem isimli bir annenin olğlu olarak Balıkesir'de dünyaya gelmiştir. Dedesi İskender Efendi itibariyle de aslen Balıkesir'in Kepsut ilçesine bağlı -ve bugün mahalle olarak nitelendirilen- Bektaşlar köyündendir. Zâviye mensubu âlim ve faziletli bir kişiliğe sahip olan ve Balıkesir'de Müderris olarak hizmet etmiş bulunan babasının kabri Balıkesir'in Çay mahallesindedir ve hâlen ziyaret edilmektedir.³ Birgîvî 981/1573'te bir İstanbul seyahati esnasında veba hastalığı sebebiyle vefat etmiş ve Birgi'de defnedilmiştir.⁴

Zengin ilim mirasımızda yazma eserlerin, onlar içinde de Birgîvî'nin eserlerinin ve onlarla ilgili diğer eserlerin çok önemli bir yeri vardır. Eserleri üzerinde yapılan yeni çalışmalar olmakla birlikte, bugüne kadar İmâm Birgîvî'nin eser ve şerhlerinin hak ettiği ilgi, araştırma ve değerlendirmeye kavuşamadığı söylenebilir.

Birgîvî'nin çeşitli ilim dallarına ait⁵ onlarca eseri bulunmaktadır.⁶ Onun eserlerinin bir kısmı fıkıh ile ilgilidir ve onlardan birisi de

¹ Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) onun “Birgîlî” nisbesiyle meşhûr olduğunu bildirmiştir. (Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-ẓunun 'an esâmi'l-kutub ve'l-fünûn*, nşr: Kilisli Muallim Rifat - Şerefeddin Yaltkaya, (İstanbul: 1360-62/1941-43), 1: 822. Nihal Atsız da onu “Birgîlî” olarak tanıtmıştır. Onun Birgi'ye yerleşip ders okutması ve vazetmesi sebebiyle “Birgîlî” olarak tanındığını, eski kayıtlardan da bu şekilde bilindiğini belirtmiş ve “Birgîvî” olarak anılmasını tenkid etmiştir. [Bk. Nihal Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgîlî Mehmet Efendi (929-981=1523-1573) Bibliyografyası (Birgîlî Mehmet Efendi)*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Yayınları, 1966), 2.]

² Bk. İsmâil Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî (Bağdatlı İsmâil Paşa), *Hediyyetu'l-ârifin esmâ'u'l-muellifin ve âşâru'l-muşannifin (Hediyyetu'l-ârifin)*, nşr. Kilisli Rifat Bilge, İbnülemin Mahmud Kemâl İnal ve Avni Aktuç [İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, I. cildi 1951, II. cildi 1955 baskısından ofset olarak (Beyrut: Dâru ihyâu't-turâsî'l-‘Arabî)], 2: 252.]

³ Emrullah Yüksel, “Birgîvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 191-192. Birgîvî'nin hayatı ve kişiliği hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için -kaynaklarıyla birlikte- bk. Mehmet Özkan, *XVI. Yüzyıl Âlim ve Fakihî Muhammed Birgîvî'nin Fıkhi Meselelere Yaklaşımı (Birgîvî'nin Fıkhi Meselelere Yaklaşımı)*, (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 42-79.

⁴ Yüksel, “Birgîvî”, 6: 193; Özkan, *Birgîvî'nin Fıkhi Meselelere Yaklaşımı*, 57. Ayrıca bk. Atsız, *Birgîlî Mehmet Efendi*, 2.

⁵ Nihal Atsız, ona ait Arapça eserleri konularına göre: 1. Din, akaid, mev'ize 2. Fıkıh 3. Tasavvuf 4. Arap dilbilgisi 5. Kur'an 6. Hadîsler 7. Siyer 8. Ahlâk 9. Kelâm 10. Mantuk

“Zuhru’l-mute’ehhilîn ve’n-nisâ’ fî ta’rîfî’l-athâr ve’d-dimâ” isimli risâlesidir.⁷ Bu çalışmada, işte bu risâle ve onunla ilgili –tespit edilebilen– serhler daha çok araştırmannın konusu yönüyle kısaca tanıtılırken, onlarla ilgili kütüphane kayıtlarında bulunan çeşitli hatalar ve noksanlıklar - tamamen değil- misâllerle incelenmeye çalışılacaktır.

Kütüphane kayıtların bazılarında, belki zamanın olumsuz şartları gibi önemli sebeplerle eserlerin farklı şârih ve müstensihlere nispeti, bazılarında eser ve kişi isimlerinde bilgi, kelime ve yazım hata ve noksanlıkları, bazılarında ise konu tespiti ve bilgi notu hataları ve benzerleri bulunmaktadır. Söz konusu kayıtlarda bunlardan başka, harf-i ta’rîf (ﺓ), düzeltme işareti (^) ve transkripsiyon hataları da bulunmakla birlikte çok gerekli görülmedikçe onlara yer verilmeyecektir.

Tebliğ metninde “İsnad Atıf Sistemi” kullanılmaya çalışılmıştır.

1. ZUHRU’L-MUTEEHHİLÎN

Yukarıda da belirtildiği gibi İmâm Birgîvî’nin eserlerinden bir kısmı fıkıh ile ilgilidir. Bunlardan birisi de onun Zuhru’l-mute’ehhilîn ve’n-nisâ’ fî ta’rîfî’l-athâr ve’d-dimâ’ isimli risâlesidir. Kadınların özel durumlarıyla ilgili olan bu risâle 979 (1571-72)’de yazılmıştır.⁸ Birgîvî’nin hayatının çok önemli bir kısmı -basılı haliyle yaklaşık on sekiz sayfalık hacme sahip olan- bu risâleyi hazırlamakla geçmiştir.⁹ Bu

11. Lugaz şeklinde, onbir bölüme ayırarak tanıtmıştır. (Bk. Atsız, *Birgili Mehmet Efendi*, 3.) Emrullah Yüksel, Birgîvî’nin çoğu Arapça, birkaçı da Türkçe olmak üzere tesbit edilebilmiş altmışa yakın eseri bulunduğunu belirtmiş ve bunlardan altısı Arap dili grameri, ikisi ahlâk-tasavvuf, altısı fıkıh, ikisi akâid, ikisi tefsir-kıraat ve ikisi de hadis alanında olmak üzere toplam 22 (yimi iki) eseri kısaca tanıtmıştır. (Bk. Yüksel, “Birgîvî”, 6: 193.)

⁶ Bk. Yüksel, “Birgîvî”, 6: 193. Birgîvî’ye ait eserlerin sayısı ve tanıtımını konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Özkan, *Birgîvî’nin Fıkî Meselelere Yaklaşımı*, 79-106. Nihal Atsız, Birgîvî’ye ait 48 tanesi Arapça, 5 tanesi ise Türkçe olmak üzere, kitap, risâle, makale şeklinde 53 eser bulunduğunu belirtmiş ve bunları İstanbul Kütüphaneleri kayıtlarına göre tanıtmıştır. (Bk. Atsız, *Birgili Mehmet Efendi*, 3.)

⁷ Yüksel, “Birgîvî”, 6: 193; Özkan, *Birgîvî’nin Fıkî Meselelere Yaklaşımı*, 82. Ayrıca bk. Atsız, *Birgili Mehmet Efendi*, 49.

⁸ Yüksel, “Birgîvî”, 6: 193-194. Ayrıca Bk. Atsız, *Birgili Mehmet Efendi*, 49. Ayrıca eser hakkında bilgi için bk. Huriye Martı, *Birgîvî Mehmed Efendi*, 2. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2011), 94-95.

⁹ Bkz. Muhammed b. Pîr Ali el-Birgîvî Takîyyu’d-Dîn er-Rûmî (Birgîvî), *Zuhru’l-mute’ehhilîn ve’n-nisâ’ fî ta’rîfî’l-athâr ve’d-dimâ* (Resâ’ilu Birgîvî içinde), (Beyrût:

eser kısaca, “Zuhru’l-mute’ehhilîn (ذخر المتأهلين) olarak bilinip anılmaktadır.¹⁰

“الحمد لله الذي جعل الرجال على النساء قوامين . . .” cümlesiyle başlayan eserin çok sayıda yazma ve az da olsa matbu’ nüshaları vardır.¹¹ Nihal Atsız, bu eserle ilgili kırkaltı (46) yazma; iki (2) de matbu’ (taşbaşması) nüshayı İstanbul Kütüphanelerine göre kaydetmiştir.¹² Adı geçen risâle ile ilgili çalışmalar arasında şerhlerin önemli bir yeri vardır. Onlardan tespit edilebilen beş şerhin çeşitli nushaları konumuz açısından incelenmiştir. Aşağıda onlarla ilgili değerlendirmeler yapılacaktır.

2. ZUHUR’L-MUTE’EHHİLÎN ŞERHLERİ VE KÜTÜPHANE KAYDI HATALARI

Tespit edilebildiği kadarıyla Zuhru’l-mute’ehhilîn isimli risâle üzerine yazılmış şerh niteliğinde beş ayrı çalışma bulunmaktadır. Ancak kütüphane kayıtlarına göre¹³ bu eserlerin bir kısmı farklı şekillerde isimlendirildiği için söz konusu kayıtlarda adı geçen esere ait daha çok şerh ismi vardır. Burada o şerh isimleri –latinize edilmiş şekilleriyle– alfabetik olarak sıralanıp hassaten konumuz açısından tanıtılmaya ve değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bu arada hemen ifade edilmelidir ki, bu risâle ile ilgili aşağıda tanıtılacaklardan başka şerhlerin olduğu da anlaşılmaktadır.¹⁴

Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 2011), 185; Ahmet Turan Arslan, *İmâm Birgîvî, Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, (İstanbul: Sehâ Neşriyat, 1992), 100; Özkan, *Birgîvî’nin Fıkhi Meselelere Yaklaşımı*, 82.

¹⁰ Bkz. Birgîvî, *Zuhru’l-mute’ehhilîn ve’n-nisâ’ fî ta’rîfî’l-athâr ve’d-dimâ’* (Resâ’ilü Birgîvî içinde), 183.

¹¹ Nihal Atsız’ın “fıkıh” bölümünde –genel numaralandırmaya göre– 26. sırada tanıttığı bu risâleyi –“Demâ” kelimesinde olduğu gibi– bazı yazım ve latinize hatalarıyla “Zuhr el-Müte’ehhilin ve ‘l-Nisâ fî Ta’rîfî Athâr ve ‘l-Demâ” şeklinde isimlendirmiştir. Bk. Atsız, *Birgîvî Mehmet Efendi*, 49.

¹² Bk. Atsız, *Birgîvî Mehmet Efendi*, 49-51.

¹³ Şerh isimlerin belirlenmesinde –genellikle en son 29.09.2018 tarihli güncellemesiyle– Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığının’nın <http://yazmalar.gov.tr/katalog-tarama> adresindeki kayıtlar esas alınmıştır.

¹⁴ Nitekim müellifin kendi eserini şerhettiği de bildirilmiştir. (Bk. Yüksel, “Birgîvî”, 6: 193-194.)

2.1. Menhelu'l-Vâridîn ... (منهل الواردين ...)

Kısaca “Menhelu'l-vâridîn” olarak ifade edilen şerhin tanıtımı için, Ankara Milli Kütüphane’sinin Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu’nda bulunan 06 Hk 3586/1 arşiv numaralı nüshası üzerinde inceleme yapılmıştır.¹⁵ Buna göre:

Şerhin tam adı: “Menhelu'l-vâridîn min bihâri'l-feyz ‘alâ Zuhri'l-mute’ehhilîn fî mesâilî'l-hayz” şeklindedir. (منهل الواردين من بحار الفيض على)¹⁶ (ذخر المتأهلين في مسائل الحيض) Kısaca bu şerh, “Menhelu'l-vâridîn” olarak ifade edilebilir.¹⁷

Şârihi: İbn Âbidîn olarak bilinen, Muhammed Emîn b. ‘Ömer b. ‘Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî’dir. (ö. 1252/1836).¹⁸

Menhelu'l-vâridîn’nin bu nüshası 1319/1900 yılında Mahmûd Şemsuddîn tarafından istinsah edilmiştir.¹⁹ Besmeleden sonra şerh, الحمد . cumleleriyle devam eder.²⁰ Son cümleleri ise şöyledir:²¹

والله الميسر لكل عسير. والحمد لله أولا وآخرا وظاهرا وباطنا. وصلي الله علي سيدنا محمد وعلي آله وصحبه اجمعين. والحمد لله رب العالمين.

¹⁵ Bk. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, “Menhelü'l-Varidin min Bihâr İl-Feyz alâ Zuhri'l-Müteehhilin”, erişim: 13.12.2018, <http://yazmalar.gov.tr/eser/menhelul-varidin-min-bihar-il-feyz-ala-zuhri-l-muteehhilin/80732>. (Görüldüğü gibi eserin isminin latinize edilışinde bazı yazım hataları vardır.)

¹⁶ Bk. İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. ‘Ömer b. ‘Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî (İbn Âbidîn), *Mecmû’atu Resâ’ili İbn ‘Âbidîn* (Dersaadet, 1325), 1: 68; Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkîs ed-Dımaşkî, *Mu‘cemu’l-maṭbû’âti’l-‘Arabiyye ve’l-mu‘arrebbe* (Matba’âtu Serkîs bi-Mısır, 1346/1928), 1: 1980; ‘Ali b. Mustafa et-Tantâvî, *Fusûlun fî’s-sekâfeti ve’l-edeb*, cem’ ve tertîb: Mucâhid Me’mûn Dirâniyye (Cidde: Dâru’l-menâre, 1428/2007, 272. Eserin Yazma nüshasında da şerhin tam ismi metindeki gibi kaydedilmiştir. [Bk. İbn ‘Âbidîn, *Menhelu’l-vâridîn min bihâri’l-feyz ‘alâ Zuhri’l-mute’ehhilîn fî mesâilî’l-hayz* (Menhelu’l-vâridîn), Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 3586/1, 2a.]

¹⁷ Nitekim bazı eserlerde bu şekliyle anılmıştır. (Meselâ bk. Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 95.)

¹⁸ Ahmet Özel, *Haneî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 4. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2014), 356, 360.

¹⁹ İbn Âbidîn, *Menhelu’l-vâridîn*, 55b; Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, “Menhelü’l-Varidin min Bihâr İl-Feyz alâ Zuhri’l-Müteehhilin”.

²⁰ İbn Âbidîn, *Menhelu’l-vâridîn*, 1b.

²¹ İbn Âbidîn, *Menhelu’l-vâridîn*, 55a.

Kayıtlı bulunduğu kütüphane kataloğundaki bazı hata ve noksanlıklar:²²

a) Çok önemli olmamakla birlikte, eserin adının son kısmı olan “fî mesâilî'l-hayz” ibaresinin katalog kaydında yer almaması bakımından bir noksanlık vardır. Oysa ki eserin tam adı ilgili nüshada açıkça yazılmıştır.²³ Ayrıca şerhin adının latinize edilmesinde de yazım hataları bulunmaktadır.²⁴

b) Eserin şârihinin ismi katalogda “İbn Ebû Mehmed Emîn el-Hüseynî” şeklinde kaydedilmiştir. Bu çok önemli bir hata ve noksanlıktır. Çünkü bu esere yazarından ulaşmak isteyen araştırmacı öncelikle “yazar adı” kısmına –şârihin şöhret bulduğu nâmı olan “İbn Âbidîn” yazarak ve/veya onun Muhammed Emin ismini yazarak arama yapacaktır. Böyle bir arama ile de esere ulaşma imkânı yok gibidir. Ayrıca ilgili nüshada şârihin ismi açıkça yazılı olduğu halde,²⁵ bu kaydın -İbn Âbidîn ile ilgisi olmayan- “İbn Ebû Mehmed” kısmının kataloga nasıl yazıldığı da çok düşündürücü bir durum.

c) Eserin konusu “İslâm Dini-Ahlak ve İctimaiyat” şeklinde tespit edilmiştir²⁶ ki bu isâbetli bir konu belirlemesi değildir. Böyle bir eseri bulmak isteyen araştırmacının bu kelimelerle arama yapması çok uzak bir ihtimaldir. Arasa da –en azında karşısına çıkan- binlerce eser içinden kolayca sonuç alamıyacak (belki esere hiç ulaşamayıp) düşündüğü çalışmayı terkedebilecektir. Bu eserin konusu hiç olmazsa “fıkıh” olarak belirlenebilirdi ki bu konu başlığıyla bile kadınların husûsî durumlarını anlatan bir esere ulaşmak çok kolay değildir.

d) Katalogun “Notlar” kısmında “kaynaklarda bulunamayan bu eser” şeklinde bir bilgi notu kaydı bulunmaktadır. Oysaki söz konusu eser birçok kaynakta

²² Bk. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, “Menhelü'l-Varidin min Bihâr İl-Feyz alâ Zuhri'l-Mütehhilin”, erişim: 13.12.2018, <http://yazmalar.gov.tr/eser/menhelul-varidin-min-bihar-il-feyz-ala-zuhril-muteehhilin/80732>.

²³ Bk. İbn Âbidîn, *Menhelu'l-vâridîn*, 2a.

²⁴ Bk. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, “Menhelü'l-Varidin min Bihâr İl-Feyz alâ Zuhri'l-Mütehhilin”.

²⁵ Bk. İbn Âbidîn, *Menhelu'l-vâridîn*, 1b, 55b.

²⁶ Bk. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, “Menhelü'l-Varidin min Bihâr İl-Feyz alâ Zuhri'l-Mütehhilin”

açıkça kaydedilmiştir.²⁷ O günkü şartlarda -çeşitli sebeplerle- kaydı tutan görevlinin bu konuda bilgi edinememiş olması normal karşılanabilirse de, bu bilgiyi not etmesinin yerinde olmadığı söylenebilir. Çünkü bu durum en azından kütüphane kayıtlarına güveni sarsmakta ve araştırmacıların işini zorlaştırmaktadır.

2.2. Şerhu Zuhri'l-mute'ehhilin (شرح زحر المتأهلين)

Bazı eserlerde²⁸ ve kütüphane katalog kayıtlarında²⁹ “Şerhu Zuhri'l-mute'ehhilin”³⁰ adıyla anılan bir şerh bulunmaktadır. Bu şerhin beş nüshası üzerinde inceleme yapılmıştır. Şerhin tanıtımı için onlar arasından -istinsâh tarihi bilinen en eski nüshalardan birisi olarak- İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nin, Antalya Tekelioğlu İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu'nda, 07 Tekeli 904/5 arşiv numarasıyla kayıtlı bulunan nüsha tercih edilmiştir.

Şerhin adı -başlıkta isimlendirilen şekliyle- ilgili metinde açıkça yer almamış, muhtemelen bu sebeple farklı isimlerle de anılmıştır.³¹ “Zuhru'l-mute'ehhilin” ile ilgili bir şerh çalışması olması yönüyle onun bu şekilde isimlendirilmesinin kabûlü uygun bulunmuştur. Çünkü hem yukarıda anılan kayıtlar hem de -aşağıda görüleceği üzere- şârihin kendi ismiyle birlikte, Birgivi'nin hayız konulu riâlesini şerhettiğini açıkça

²⁷ Meselâ Bk. Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetu'l-ârifîn*, 2: 368.

²⁸ Bk. Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetu'l-ârifîn*, 2: 328; Ferhat Koca, “İzmîrî, Mevlânâ Mehmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 530.

²⁹ Bk. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, “Katalog Tarama”, erişim: 15.12.2018, http://yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?page=1&eseradi=%C5%9Eerh%C3%BC%20Zuhri%27I-M%C3%BCteehhilin. (Not: Bu web sayfasında -daha sonra hakkında bilgi verilecek- hatalı kayıtlar da bulunmaktadır.)

³⁰ Katalog kayıtlarında “Şerhü Zuhri'l-muteehhilin” şeklinde birinci ve üçüncü kelime birer farkla latinize edilmiştir. (Bk. Önceki dipnot) Bursalı Mehmed Tâhir (ö. 1925) de “Zahru'l-Müteehhilin Şerhi” isimlendirmesiyle bu eserden söz etmiş ve onu “Akaid ve Meviza” konulu basılmamış bir eser olarak tanıtmıştır. [Bk. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Ali Fikri Yavuz – İsmail Özen, (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1: 360.] Görüldüğü üzere bu tanıtımda yazım hatası da vardır.

³¹ Meselâ, İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nin, İzmir Koleksiyonu'nda, 193 arşiv numarasıyla kayıtlı nüsha, “Şerhu Risâleti'l-Birgivi fi'l-Fıkh” şeklinde isimlendirilmiştir.

belirtmiş olması bunu kabûle götürüyor. Adı geçen şerhe -besmele ve Yüce Allah'tan yardım isteginden sonra şu cümlelerle devam edilmiştir:

"الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيه وآله و صحبه أجمعين. و بعد فيقول
محمد بن ولي القرشهرى نزيل از مير لما رايت الرسالة المنسوبة إلي الفاضل البركوي اجمع ما
في باب الحيض شرحها شرحا ..."

Yukarıdaki metinde kaydedildiği üzere yazma hâlindeki bu şerh Muhammed b. Velî el-Kırşehrîye aittir ve o kendisini İzmir'in misâfiri (nezîlu İzmir) olarak ifade etmiştir.

Bağdatlı İsmâil Paşa (ö. 1920) muhtamelen bunları dikkate alıp dedesinin ismini de ekleyerek şârihi şöyle tanıtmıştır: el-İzmîrî Muhammed b. Velî b. Resûl el-Kırşehrî sümme el-İzmîrî el-müftî bihâ (ö. 1165/1751).³³ Onun bu tanıtımına göre şârihin sonradan İzmir'e gelip orada müftülük yaptığı ve "İzmîrî" olarak bilindiği anlaşılmaktadır. Nitekim Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde de o, bu nisbesi öne çıkarılarak tanıtılmıştır.³⁴

Hicrî 1154 yılında Hasan b. Mustafa tarafından istinsâh edilen bu nüshanın son cümlesi ise şöyledir:³⁵ "كل صلاة مرة والفتوى على الأول. انتهى"

Şerhin kayıtlı bulunduğu kütüphane katalogundaki bazı hata ve noksanlıklar:

a) İzmîrî'nin eserleri arasında sayılan "Şerhu Risâleti Birgivî" isimli bir şerh çalışması da vardır.³⁶ Yapılan incelemeler sonucunda bunun şimdi tanıtılan şerhin aynısı olduğu dolayısıyla adı geçen şârih tarafından "Zuhri'l-

³² Muhammed b. Velî b. Resûl el-Kırşehrî el-İzmîrî (İzmîrî), *Şerhu Zuhri'l-mute'ehhilin* (bazı yazmalarla birlikte), İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu İl Halk Kütüphanesi, 07 Tekeli 904/5, 144b.

³³ Bk. Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetu'l-ârifîn*, 2: 328.

³⁴ Bk. Koca, "İzmîrî, Mevlânâ Mehmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 529. (Madde adının "Mevlânâ Mehmed" kısmı ile ilgili bir araştırma yapma imkânı olamamıştır. Muhtemelen asıl ismi olan "Muhammed" Osmanlı geleneğine dayalı olarak "Mehmed" şeklinde ifade edilmiştir.

³⁵ Bk. İzmîrî, *Şerhu Zuhri'l-mute'ehhilin* (bazı yazmalarla birlikte), 180b.

³⁶ Bk. Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetu'l-ârifîn*, 2: 328; Koca, "İzmîrî, Mevlânâ Mehmed", 23: 530; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 345.

mute’ehhilin” üzerine sadece bir şerh yazıldığı anlaşılmıştır.³⁷ Ayrıca yukarıda ifade edildiği gibi metninde açıkça isimlendirme yapılmamış olsa bile bu şerhe “Şerhu Risâleti Birgivî” denilmesi başka karışıklıklara da sebep olabilir. Çünkü “Risâletü’l-Birgivî/Risâle-i Birgivî” onun itikâdî, amelî ve ahlâkî birçok konu ile birlikte çocuklarına, yakınlarına ve inananlara vasiyetlerini ihtivâ eden ilmihâl niteliğinde Türkçe yazılmış,³⁸ “Vasiyetnâme-i Birgivî”³⁹ veya “Vasiyetnâme”⁴⁰ nâmıyla bilinen eseridir.

b) Şârihinin ismi metinde hassaten -harekeli mîm ile açıkça “Muhammed” olarak⁴¹ yazılmış olmasına rağmen, katalogda “Mehmed” şeklinde⁴² kaydedilmiştir. Hangi düşünceyle olursa olsun aslına uygun olarak kaydedilmesinin uygun olduğu düşünülmektedir.

c) Eserin konusu belirlenmemiştir.⁴³ Bu durumda sadece konusundan yazma esere ulaşma imkanı olan bir araştırmacı için şerhin böyle bir nushası –var olmasına rağmen- yok sayılabilir ki bu, ihtiyacı olanlar için önemli bir hazineden mahrumiyet demektir.

2.3. Zâdu'l-Mutezevvicîn ... (... زاد المتزوجين)

Otuz üç (33) yazma nüsha üzerinde yapılan incelemeler sonucu “Zuhri'l-mute’ehhilin” ile ilgili -adının başlangıcı “Zâdu'l-mutezevvicîn” olan- iki ayrı şerhin bulunduğu tespit edilmiştir. Hacim ve muhtevâ bakımından farklı olmalarına rağmen -bazı kütüphane kayıtlarından anlaşıldığına göre- bu iki şerh bazen tek bir çalışma gibi düşünülmüş çeşitli sebeplerle şârihlere nispetinde ve diğer bazı konularda hatalar

³⁷ Bağdatlı İsmâil paşa’nın iki eseri peş peşe kaydetmiş olmasından da onların farklı iki şerh olduğu anlaşılabılır. (bk. Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetu’l-ârifîn*, 2: 328.)

³⁸ Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-zunûn ‘an esâmi’l-kutub ve’l-fünûn*, 1: 850.

³⁹ Bk. Yüksel, *Mehmed Birgivî’nin (929-981 / 1523-1573) Dinî ve Siyasî Görüşleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2011), 52-54.

⁴⁰ Bk. Mehmet Özkan, *Birgivî’nin Fıkhi Meselelere Yaklaşımı*, 93.

⁴¹ Bk. İzmîrî, *Şerhu Zuhri’l-mute’ehhilin* (bazı yazmalarla birlikte), 144b.

⁴² Bk. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, “Şerhü Zuhri’l-Müteehhilin”, erişim: 16 Aralık 2018, <http://yazmalar.gov.tr/eser/serhu-zuhri-l-muteehhilin/55373>.

⁴³ Bk. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, “Şerhü Zuhri’l-Müteehhilin”.

yapılabilmiştir.⁴⁴ Bu sebeplerden biri de -aşağıda görüleceği gibi- bunların isimlerinin tam kısmında sadece bir kelimelik bir farklılığın bulunması olabilir. Bir kısmı da farklı isimlerle kaydedilmiş olan bu iki şerh kendi aralarında latinize ediliş şekillerine göre şöyle sıralanıp tanıtılabilir:

2.3.1. Zâdu'l-Mutezevvicîn fî Şerhi Zuhri'l-Mute'ehhilîn (زاد المتزوجين في شرح نذر المتأهلين)

Yukarıda belirtildiği üzere kısaca “Zâdu'l-Mutezevvicîn” olarak ifade edilen iki ayrı şerh bulunmaktadır. Bu ilk bakışta ikisini birbirinden ayırabilmeye imkan veren en açık ve kolay delil hiç şüphesiz onların başlangıç ve bitiş cümlelerinin farklılığıdır. “Zâdu'l-mutezevvicîn fî şerhi Zuhri'l-mute'ehhilîn” isimli şerhin çok sayıda nüshasından on ikisi incelenmiştir. Tanıtım için onlar arasından istinsâh tarihi bilinen en eski nüshalardan birisi olarak, Ankara Milli Kütüphanesi’nin, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu’nda, 06 Hk 924 arşiv numarasıyla, “Zâdü'l-Mütezevvicin” şeklinde kayıtlı bulunan nüsha tercih edilmiştir.

Şârihi henüz tespit edilemeyen bu şerhin ismi, incelenen bütün nüshalarda başlıktaki şekliyle metin içinde açıkça yer almıştır. Onun besmeleden sonraki ilk cümlesi şöyledir:⁴⁵

الحمد لله الذي جعلنا من أهل الإيمان.

1103/1691 yılında Süleyman b. Mustafa tarafından istinsâh edilen bu nüshanın son cümlesi ise şöyledir:⁴⁶

” فيكون الدرهم وما دونه قليلا كما مر ”

Şerhin kayıtlı bulunduğu kütüphane kataloğundaki bazı hata ve noksanlıklar:

⁴⁴ Nitekim kütüphane katalog kayıtlarında her ikisi de şârihi de belirtilmeksizin ekseriyetle sadece “Zâdu'l-mutezevvicîn” şeklinde kaydedilmişlerdir. Bunlar incelendiğinde aynı şerh olmadıkları görülecektir. (Meselâ bk. Bk. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, “Katalog Tarama”, erişim: 16 Aralık 2018,

⁴⁵ Bilnmeyen Şarih, *Zadu'l-mutezevvicîn fî şerhi Zuhri'l-mute'ehhilîn*, Ankara Milli Kütüphanesi, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 924, 144b.1a, 2b.

⁴⁶ Bk. Bilnmeyen Şarih, *Zadu'l-mutezevvicîn fî şerhi Zuhri'l-mute'ehhilîn*, 114a.

a) Yukarıda da ifade edildiği üzere incelenen nüshaların hepsinde şerhin adı “Zâdu'l-mutezevvicîn fî şerhi Zuhri'l-mute'ehhilîn” şeklinde açıkça yer almıştır. Buna rağmen, kütüphane katalog kayıtlarında karışıklıklara ve dolayısıyla öncelikle önemli zaman kayıplarına sebep olacak şekilde kayıtlar bulunmaktadır. Meselâ bu şerh ile ilgili “Eser Adı” kısmında -bazı yazım farklılıklarıyla- ekseriyetle, “Zâdu'l-mutezevvicîn” kaydı yapılmıştır.⁴⁷ Ayrıca şerhin isminin tam kayıtlı bulunduğu nüshalada da bazı önemli harf ve benzeri hatalar vardır.⁴⁸

b) Şârihinin ismi şerhin incelenen hiçbir nüshasının metninde yazılmamıştır. Ancak çeşitli sebeplerle bu şerh, şârihi olmayan âlimlere nispet edilmiştir.⁴⁹

c) Tanıtım için tercih ettiğimiz şerhin konusu “İslâm Dini-Ahlak ve İctimaiyat” şeklinde tespit edilmiştir ki bu isâbetli bir konu belirlemesi değildir.⁵⁰

2.3.2. Zâdu'l-Mutezevvicîn fî Zuhri'l-Mute'ehhilîn (زاد المتزوجين في زخر المتأهلين)

Kısaca “Zâdu'l-mutezevvicîn” olarak kaynaklarda ve kataloglarda bilgi verilen şerhlerden birisi de “Zâdu'l-mutezevvicîn fî Zuhri'l-

⁴⁷ Oysaki yukarıda metin kısmında anlatıldığı gibi, bu adla iki ayrı şerh bulunmaktadır ve bir sonraki başlıkta tanıtılacağı üzere onun şârihi bilinmektedir. Buna rağmen kütüphane katalog kayıtlarında her iki şerh de ekseriyetle -şârihi de belirtilmeksizin kısaca- “Zâdu'l-mutezevvicîn” şeklinde kaydedilmişlerdir. Bunlar incelendiğinde aynı şerh olmadıkları görülecektir. (Meselâ bk. Bk. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, “Katalog Tarama”, erişim: 16 Aralık 2018, http://yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?page=1&eseradi=Z%C3%A2d%C3%BC%27l-m%C3%BCtezevvic.in.)

⁴⁸ Meselâ bk. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, “Katalog Tarama”, erişim: 16 Aralık 2018, http://yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?page=1&arsiv_no=43%20Ze%20243%2F1. (Görüleceği üzere burada adı geçen şerh “Zadü'l-Mutazavvicin fî Şerh Zuharü'l-Müteahhilin” şeklinde kayıtlıdır ki, altı çizili kelimelerin latinize edilmesinde harf hataları bulunmaktadır.)

⁴⁹ Meselâ bk. Bilinmeyen Şârih, *Zadu'l-mutezevvicîn fî şerhi Zuhri'l-mute'ehhilîn*, Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 6901/2, iç kapak.

⁵⁰ Bu konuda daha önce açıklama yapılmıştı. Diğer nüshaların bir kısmının konusu belirlenmemiş; önemli bir kısmı da konusu bakımından aynı veya benzer ifadelerle tanıtılmaya çalışılmıştır.

mute'ehhilîn" isimli eserdir. Bu şerhin çok sayıda nüshasından yirmi birnüshası incelenmiştir. Tanıtım için onlardan şârihin isminin açıkça kayıtlı olduğu nüshalardan birisi olarak, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'nin, Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu'nda, 32 Ulu 431/5 arşiv numarasıyla, "Zâdü'l-Mütezevvicîn" şeklinde kayıtlı bulunan nüsha tercih edilmiştir.

Anılan nüshadaki kayda göre şerhin şârihi, es-Sîvâsî el-Muftî bî-Sîvâs Muhammed Efendî ed-Debbâğ et-Tefsîrî'dir.⁵¹ Şârih bazı nüshalarda da aynı⁵² veya benzer⁵³ şekillerde tanıtılmış; bazılarında ise kendisinden hiç söz edilmemiştir. Buna binaâen anılan şârihi, Muhammed Efendî ed-Debbâğ es-Sîvâsî et-Tefsîrî (ö. 1111/1699) şeklinde isimlendirmek ve Muhammed Efendî et-Tefsîrî olarak kısaltmak mümkündür.

Bu şerhin besmeleden sonraki ilk cümlesi şöyledir:⁵⁴

"الحمد لله الذي خص العلماء من أهل الإسلام..."

1105/1692 yılında Ahmed b. Abdulgafûr tarafından istinsâh edilen bu nüshanın son cümlesi ise şöyledir.⁵⁵

"فألحق بالقليل للضرورة كذا ذكره الزيلعي انتهى."

Şerhin kayıtlı bulunduğu kütüphane katalogundaki bazı hata ve noksanlıklar:

- a) Şerhin ismi incelenen nüshalarının hepsinin metninde açıkça yer almıştır. Ancak yirmi bir nüshasının sadece dördünün metninde "şerh" kelimesinin ekiyle "Zâdu'l-mutezevvicîn fî şerhi Zuhri'l-mute'ehhilîn" şeklinde

⁵¹ Bk. Muhammed Efendi ed-Debbâğ es-Sîvâsî et-Tefsîrî (Muhammed Efendî et-Tefsîrî), *Zâdu'l-Mutezevvicîn fî Zuhri'l-Mute'ehhilîn* (başka eserlerle birlikte), Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi, 32 Ulu 431/5, 199a.

⁵² Mesela bk. Muhammed Efendî et-Tefsîrî, *Zâdu'l-Mutezevvicîn fî Zuhri'l-Mute'ehhilîn* (başka eserlerle birlikte), Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi, 42 Kon 5796/6, 199a.

⁵³ Mesela bk. Muhammed Efendî et-Tefsîrî, *Zâdu'l-Mutezevvicîn fî Zuhri'l-Mute'ehhilîn* (başka eserlerle birlikte), Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi, 32 Ulu 81/4, 167a

⁵⁴ Bk. Muhammed Efendî et-Tefsîrî, *Zâdu'l-Mutezevvicîn fî Zuhri'l-Mute'ehhilîn*, 143b.

⁵⁵ Bk. Bilnmeyen Şârih, *Zâdu'l-mutezevvicîn fî şerhi Zuhri'l-mute'ehhilîn*, 199b.

yazılmıştır.⁵⁶ Bunun bir istinsah hatası olduğu düşünülmektedir. Nitekim bir nüshada da “şerh” eki yazıldıktan sonra üzeri çizilmiş halde bulunmaktadır.⁵⁷ Şerhin bazı kütüphane katalog kayıtlarının ekserisinde sadece “Zâdu'l-mutezevvicîn” şeklinde kısaca kaydedilmiş olmasının, araştırmacılar için ne anlama gelebileceği bir önceki şerh tanıtılırken belirtilmişti. Ayrıca şerhin isminin tam sayılabilecek şekilde kayıtlı bulunduğu nüshalarda da bazı önemli harf ve benzeri hatalar vardır.⁵⁸

b) Şârihinin isminin kaydedilmediği bazı nüshalarda müstensih şârih sanılmış ve kütüphane katalog kaydı öyle tutulmuştur. Meselâ bir nüshanın müstensihi olan Mustafa b. Ali b. Bayram⁵⁹ hem şârih olarak hem de hatalı bir şekilde kaydedilmiştir⁶⁰

2.4. Zehâ'iru'l-Âhire (ذخائر الآخرة)

“Zuhru'l-mute'ehhilîn” şerhlerinden birisi olarak tespit edilen “Zehâ'iru'l-âhire” isimli şerhin çok sayıda nüshasından on beşi incelenmiştir. Şerhin tanıtımı için onların istinsâh tarihi bilinenlerinin en eski nüshası olarak, Ankara Milli Kütüphanesi'nin, Milli Kütüphane

⁵⁶ Mesela bk. Muhammed Efendî et-Tefsîrî, *Zâdu'l-Mutezevvicîn fî (şerhi) Zuhri'l-Mute'ehhilîn*, Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Yazma Eser Kütüphanesi, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, 10 Hk 540/5, 1b.

⁵⁷ Bk. Muhammed Efendî et-Tefsîrî, *Zâdu'l-Mutezevvicîn fî Zuhri'l-Mute'ehhilîn*, 143a.

⁵⁸ Mesela bk. Muhammed Efendî et-Tefsîrî, *Zâdu'l-Mutezevvicîn fî Zuhri'l-Mute'ehhilîn*, Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Yazma Eser Kütüphanesi, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, 10 Hk 540/5, 1b.

⁵⁸ Bk. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, “Zadü'l-Mütezevvicîn Şerhu Zuhri'l-Müteehhilin”, erişim: 17 Aralık 2018, <http://yazmalar.gov.tr/eser/zadul-mutezevvicin-serhu-zuhri-l-muteehhilin/203314>. (Bu web sayfası başlığında kayıtlı bulunan “şerh” kavramı ilgili nüshanın metnindeki kayıta bulunmamaktadır. Ayrıca ikinci kelimedden sonra şerhin ismine bir “fî” harf-i cerri eklenmiştir.)

⁵⁹ Bk. Muhammed ed-Debbâğ es-Sivâsî et-Tefsîrî, *Zâdu'l-Mutezevvicîn fî Zuhri'l-Mute'ehhilîn*, Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Yazma Eser Kütüphanesi, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, 10 Hk 536 /09, 152b (başlangıç kısmından birkaç varak noksan).

⁶⁰ Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, “katalog Tarama”, erişim: 17 Aralık 2018, http://yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?page=1&arsiv_no=10%20Hk%20536%20F09.

Yazmalar Koleksiyonu’nda, 06 Mil Yz A 9715/3 arşiv numarasıyla, “Zâdü'l-Mütezevvicin” şeklinde kayıtlı bulunan nüsha tercih edilmiştir.

Tanıtım için tercih edilen nüshadaki kayda göre bu şerh, İshâk b. Hasan ez-Zencânî et-Tokâtî (1100/1688) tarafından yazılmıştır⁶¹ ve bu kayıt incelenen nüshaların hepsinde bulunmaktadır.⁶²

Bu şerhin besmeleden sonraki ilk cümlesi şöyledir:⁶³

" إن أحسن ما يبدأ به المرام."

1098/1686 yılında Mustafa b. Muhammed tarafından istinsâh edilen bu nüshanın son cümlesi ise şöyledir:⁶⁴

" إنه هو الوهاب وإليه المرجع والمآب."

Şerhin kayıtlı bulunduğu kütüphane kataloğundaki bazı hata ve noksanlıklar:

a) Şerhin ismi incelenen nüshalarının hepsinin metninde açıkça yer almıştır. Sadece bir nüshasının metninde “Zerhâ’iru'l-âhire” şekliyle bir harf hatası yapılmıştır.⁶⁵ Şerhin bazı kütüphane katalog kayıtlarında –“Zehakiru'l-Âhire” kaydında⁶⁶ olduğu gibi- bazı önemli harf ve benzeri hatalar da bulunmaktadır.

b) Şârihinin ismi incelenen nüshalarda açıkça yer almış olmasına rağmen bazı kütüphane katalog kayıtlarında şerh farklı kişilere nispet edilmiştir. Meselâ, Kâdî Asker Şerîf Mehmed Mollâ Efendî (ö. 1308/1890) nüshalardan birinin şârihi/yazarı olarak kaydedilmiştir.⁶⁷

⁶¹ Bk. İshâk b. Hasan ez-Zencânî et-Tokâtî, *Zehâ'iru'l-âhire (Başka eserlerle birlikte)*, Ankara Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar, 06 Mil Yz A 9715/3, 308b.

⁶² Mesela bk. İshâk b. Hasan ez-Zencânî et-Tokâtî, *Zehâ'iru'l-âhire*, Ankara Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar, 06 Mil Yz A 8738/1, 37a.

⁶³ Bk. İshâk b. Hasan ez-Zencânî et-Tokâtî, *Zehâ'iru'l-âhire*, 274b.

⁶⁴ Bk. İshâk b. Hasan ez-Zencânî et-Tokâtî, *Zehâ'iru'l-âhire*, 308b.

⁶⁵ Bk. İshâk b. Hasan ez-Zencânî et-Tokâtî, *Zehâ'iru'l-âhire (başka eserlerle birlikte)*, Ankara Milli Kütüphane, Eskişehir İl Halk Kütüphanesi, 35 Hk 209/3, 120a.

⁶⁶ Bk. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, “Zehakiru'l-Ahire”, erişim: 17 Aralık 2018, <http://yazmalar.gov.tr/eser/zehakirul-ahire/203335>.

⁶⁷ Bk. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, “Zehâ'irü'l-Ahire”, erişim: 17 Aralık 2018, <http://yazmalar.gov.tr/eser/zehairul-ahire/149004>.

c) Tanıtım için tercih ettiğimiz şerhin konusu “İslâm Dini-Adab ve Erkân” olarak tespit edilmiştir ki bu şerhin muhtevasına göre oldukça genel bir konu belirlemesidir. Daha önce noksanlık sayılabilecek bu tür belirlemelerle ilgili değerlendirmeler yapılmıştı.

d) Bu şerhin şârihinin ismi ile ilgili de çok farklı yazım vb. hataları yapılmıştır. Sadece aynı kütüphanede bulunan nüshaların bu konudaki kayıtlarında bu durumu bir misâl olarak göstermek üzere aşağıdaki tablonun sunulması uygun görülmüştür:

Koleksiyon Adı	Demirbaş No	Eserin Müellifi	Eserin Adı
Konya İl Halk Kütüphanesi	42 Kon 5589/8	Rıza İshak b.Hamza Tokadi	Zehairü'l-Ahire
Konya İl Halk Kütüphanesi	42 Kon 5538/10	Rıza-ı İshak b.Hasan Tokadi	Zehairü'l-Ahire
Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi (Eser Konya'da)	32 Ulu 361/6	Rızâ'î İshâk b. Hasan Tökâtî (öl. 1100/1688)	Zehâ'irü'l-Ahire
Burdur İl Halk Kütüphanesi (Eser Konya'da)	15 Hk 1615/3	Rızâ'î İshâk b. Hasan Tökâtî (öl. 1100/1688)	Zehâ'irü'l-Ahire
Konya İl Halk Kütüphanesi	42 Kon 5586/15	İshak b.Hasan ez-Zencan Tokadi	Zeha'irü'l-Ahire
Konya İl Halk Kütüphanesi	42 Kon 5836-6	İshak b.Hasan ez-Zencani et-Tokadi	Zehakiru'l-Ahire

Eserlerin konularının belirlenmesi işinde sehven kütüphane katalog kayıtlarına kaydedilen çok önemli hatalar da bulunmaktadır. Meselâ, nüshalarından birisinin kataloğunda “Zerhâ'iru'l-âhire” isimli şerhin konusu “Zerdüştlük” olarak kaydedilmiştir.⁶⁸ Böyle bir kaydın bulunması, hem şerhin konusu üzerinden arama yapan araştırmacıyı esere

⁶⁸ Bk. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, “Zehâ'irü'l-Ahire”, erişim: 17 Aralık 2018, <http://yazmalar.gov.tr/eser/zehairul-ahire/204361>.

ulaştıramayacak hem de “Zerdüştlük” konusunda çalışma yapanı gereksiz yere meşgul edecek; birçok açıdan isrâfa götürmüş olacaktır.

SONUÇ VE TEKLİFLER

İmâm Birgivî yaşadığı dönemin hem ilmî çevrelerinde hem de halk nezdinde önemli bir yeri olan bir alim olarak yaşamış, eserleri üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmış; bazı eserleri medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş ve bazıları da asırlarca halkın irşâdında kullanılmıştır. Günümüzde de kişiliği ve eserleri ile hassaten akademik çevrelerde değeri iyice bilinip anlaşılmaya çalışılan ve dolayısıyla gündemde olan bir âlimdir. Son zamanlarda kendisi ve eserleri hakkında yazılan makaleler, tezler ve yapılan sempozyum vb. faaliyetler de bunun açık belgeleridir.

İmâm Birgivî’nin ve eserlerinin anlaşılması noktasında literatüre bir katkı sağlamayı hedefleyen bu çalışma ile onun, *Zuhru’l-mute’ehhilîn ve’n-nisâ’ fî ta’rifi’l-athâr ve’d-dimâ’* isimli risâlesi üzerine yazılmış bazı şerhler incelenmiş ve onlarla ilgili bazı kütüphane kaydı hataları tespit edilmiştir. Yapılan araştırmalara ve elde edilen sonuçlara göre bazı kütüphane katalog kayıtlarında yazar-eser nispetleri, yazar ve eserlerin isim ve isimlendirilmeleri, eserlerin konularının belirlenmesi ve tanıtılması gibi konularda çeşitli hata ve noksanlıklar bulunduğu anlaşılmıştır.

Söz konusu eserler kütüphane katalog kayıtlarında yapılan hataları eserlerin isimleri ile ilgili hatalar, müellifleri ile ilgili hatalar ve kategorizasyon hataları olarak üç ana grupta incelemek mümkündür.

Eser isimleriyle ilgili yapılan hata ve noksanlıklara bakıldığında, eserin isminin yazımında kelime ve harf hatalarının en sık rastlanan problemlerden biri olduğu görülmektedir. Bazı eser isimleri bazı kayıtlarda eksik olarak zikredilmesi, bazı kayıtlarda kelimelerin benzer kelimelerle karıştırılması yahut benzer harflerin birbiri yerine yazılması sebebiyle anlaşılmaz terkiplere dönüşmüştür. Bunun yanında transkripsiyondan kaynaklanan çeşitli hatalar da bulunmaktadır. Sözü edilen hataların ortak noktalarına bakıldığında, bunların bir kısmının latinizasyon aşamasında -hem okumada hem de yazmada- kaynak dilin kurallarına ve inceliklerine yeterli hakimiyet sağlanamadığından ve transkripsiyonda tercih edilen usullerin farklılığından kaynaklandığı söylenebilir. Yazımda yapılan yanlışların yanı sıra zaman zaman başlıktan ve muhtevâdan bağımsız olarak yanlış isimlendirilen eserlere

de rastlanmaktadır. Bu yanlış isimlendirmeler dikkat eksikliğinden kaynaklanabileceği gibi birçok eserin aynı anda kaydedilmesinden doğabilecek bir karışıklık da olabilir.

Eser isimleriyle ilgili yapılan hatalardan sonra, kayıtlarda en sık karşılaşılan hatalar eserlerin müellifleriyle ilgili hatalardır. Bu hataların başlıca örnekleri yazarın isminin yanlış veya eksik yazılması, yazarın kendi döneminde anıldığı lakabı yahut literatürde bilinen nisbesi/künyesi olmaksızın yalnızca ismine yer verilmesidir. Bu tarz hatalar eserlerin asıl müellifine ait olup olmadığı hakkında yapılan çalışmalarda büyük yanlışlara sebep olabilmekte, araştırmacıları eserin başka bir müellife ait olduğu yanlışına düşürebilmektedir. Bunun yanında eserlerin kataloglara kaydedilmesi esnasında başka bir yazara atfedilmesi ve eserin müstensihinin eser telifse müellifi ile, şerh türünde bir eserse şârihi ile karıştırılması da rastlanan diğer hatalardır. Bu noktada katalog kayıtlarının girilmesinde alan ve literatür bilgisinin önemi bir kez daha anlaşılmaktadır.

Kütüphane katalog kayıtlarında isimlendirme ve yazarın tespiti ile ilgili hataların ardından karşılaşılan bir diğer hata türü kategorizasyon hatalarıdır. Bilindiği üzere eserlerin kütüphane kataloglarına kaydedilmeleri esnasında araştırmacıların eserleri kolaylıkla bulabilmeleri için her eser başlık ve muhtevâ itibarıyla dahil olduğu kategoriye göre tasnif edilmekte ve etiketlenilmektedir. Çeşitli kütüphanelerde çalışmaya konu olan esere dair tutulan kayıtlara bakıldığında bazı kütüphanelerin birbirlerinden farklı kategorizasyonlara başvurduğu ve bu süreçte eserlerin zaman zaman ait olduğu kategorinin haricinde yahut aramayı daraltma yönünde bir katkı sağlayamayacak kadar geniş bir kategori başlığı altında tasnif edildiği görülmektedir. Kadınlara ait husûsî halleri inceleyen bir eserin “zerdüştlük” konulu bir eser olarak kaydedilmiş olması bu konudaki en dikkat çekici hatalardanıdır. Katalog kayıtlarında bu hatayı telafi edebilecek bir unsur olabilecek “notlar” kısmında ise araştırmacıyı yanlış yönlendirebilecek nitelikte yahut yetersiz bilgi veren notlara rastlanmakta, bazı kayıtlarda ise bu önemli bölümün tamamen boş bırakıldığı görülmektedir. Hem eserlerin doğru başlık altında tasnif edilebilmesi hem de “notlar” gibi araştırmayı kolaylaştıracak bölümlerin doğru bilgilerle donatılabilmesi için eserlerin yalnız isim ve yazar bakımından değil muhtevâ bakımından da detaylı bir incelemeye tabi tutulmasının gerekliliğini göstermektedir.

Çalışma sürecinde yapılan incelemeler ve yukarıda zikredilen bilgiler ışığında, İmam Birgivi'nin bu çalışmaya konu edilen ilgili eserinin ve üzerine yapılmış şerh çalışmalarının kütüphane kataloglarında yer alan kayıtlarında pek çok hatanın yer aldığı, bu hataların bir kısmının okuma ve yazmada yapılan basit ve insani hatalar olduğu, bir kısmının ise teknik ve mesleki yetersizliklerden kaynaklandığı görülmektedir. Bu hatalar hem vârisi olduğumuz zengin ilim mirasımızı kütüphanelerin gün yüzü görmeyen raflarından kurtarıp muhataplarının kullanımına hazır hale getirmeyi, hem de bu paha biçilemez hazineden istifade etmeyi zorlaştırmaktadır. Bu durum genelde bütün insanlık özelde ümmet için hem maddi hem de manevi açıdan büyük bir kayıptır. Özellikle araştırmacıların çalışmada yer verilen olumsuz etkenlerden dolayı zaman isrâfı yaşamasının önüne geçilmesi ve onların bıkıp usanmadan çalışmalarına devamı sağlanarak her bakımdan faydalanılabilen hâle dönüştürülebilmesi için yeni çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Kütüphane kaydı hatalarının tespit edilmesi ve düzeltilmesinin çok büyük bir önem arzettiği bu konuda teklifler:

1. Uygun bir proje çerçevesinde tercihen üniversitelerde kurulabilecek bir komisyon ile ilgili şehir kütüphanelerinde yer alan eserler yeniden tasnif edilebilir ve kataloglar yenilenebilir.

2. Kayıtların yeniden tutulması noktasında eserlere en kısa zamanda ve kolayca ulaşabilmek için yazımda ve transkripsiyonda ortak bir usul takip edilmesi gerekli görünmektedir. Meselâ:

a) Harf-i tarifler okunuştaki sese göre yazılabilir. (el-
kelâm ve es-selâm gibi)

b) Ayn ve hemzeler birbirinden farklı, bilinen uygun işâretlerle belirtilebilir.

c) Farsça terkiplerde tire (-) kullanılıp kullanılmaması noktasında tek bir tercihte karar kılınabilir.

d) Arapça kelime ve terkipler latinize edilirken dilin kurallarına uygun olarak damme (zamme) “u”, kesrâ “i” ile yazılabilir.

e) Arapça med harflerini ifade etmek üzere ilgili harfin üstüne düzeltme işâreti (^) konulabilir.

3. Sadece yazma eserlerde değil, bütün akademik çalışmalarda takip edilebilecek ortak bir usûl belirlenmesine

ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. Bu sebeple -bugüne kadar yapılanlardan da istifade edilerek- mümkün olan en kısa sürede bir çalıştayın ve devamında ihtiyaç duyulacak planlamaların yapılması faydalı olacaktır.

4. “Kendinden faydalanılan bir ilim” bıraktığı bu sempozyumda da çok açık bir şekilde anlaşılan İmâm Birgivî’nin ve bize onun gibi kıymetli eserler bırakan diğer âlimlerimizin halkımıza, hassaten gençlerimize tanıtılması için çeşitli çalışmalar, plan ve programlar gerçekleştirilebilir. Bu cümleden olmak üzere:

a) Balıkesir’de ve/veya İzmir-Ödemiş’te İmâm Birgivî adına bir müessesese (merkez, enstitü, fakülte) kurulabilir.

b) Birgivî’nin bütün eserleri ve eserleri ile ilgili yapılan çalışmalar bir merkezde biriktirilerek bir proje çerçevesinde onun eserlerini veya eserlerinde yer verdiği konuları ele alacak çalışmalara temel oluşturulabilir.

Bu çalışmanın, ilim hazinesinin en nadide parçaları olarak kütüphane raflarında korunan yazma eserlerin mirasçılarına faydalı hale getirilmesi noktasında bir katkı sağlaması, bu kıymetli hazineyi miras bırakanlar için de rahmete vesile olması hedef ve niyazımızdır. Kendi zamanlarının şartlarına göre sözü edilen eserlerin yazım ve yayımında; koruma ve kaydında emeği geçen herkese ve bu çalışmamız esnasında gösterdikleri ilgi ve nezâketlerinden dolayı mevcut çalışanlara minnettarız. Bu vesile ile, Yüce Allah’a hamdediyor, Peygamberimiz Muhammed Mustafa (s.a.s.)’e ve onun aile ve ashâbına salât ve selâm gönderiyoruz. **“Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmâm Birgivî”** konulu uluslararası sempozyumunu düzenleyenlere ve emeği geçen herkese ayrıca teşekkür ediyoruz. Muvaffakiyet Yüce Allah’tandır.

KAYNAKÇA

Arslan, Ahmet Turan. *İmâm Birgivî, Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*. İstanbul: Sehâ Neşriyat, 1992.

Atsız, Nihal. *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmet Efendi (929-981=1523-1573) Bibliyografyası (Birgili Mehmet Efendi)*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Yayınları (Milli Eğitim Basımevi), 1966.

Bağdatlı İsmâil Paşa, İsmâil Muhammed Emîn b. Mîr Selim el-Bâbânî el-Bağdâdî. *Hediyyetu'l- 'ârifînesmâ'u'l- muellifîn ve âşâru'l-muşannifîn (Hediyyetu'l- 'ârifîn)*, 2 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, I. cildi 1951, II. cildi de 1955 (baskısından baskısından ofset olarak Beyrut: Dâruhiyâu't-turasi'l- 'Arabî).

Bilmeyen Şârih. *Zâdu'l-mutezevvicîn fî şerhi Zuhri'l-mute'ehhilîn*. Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi. 06 Hk 924: 1b-114a. Milli Kütüphane.

Bilmeyen Şârih. *Zâdu'l-mutezevvicîn fî şerhi Zuhri'l-mute'ehhilîn*. Manisa İl Halk Kütüphanesi.45 Hk 6901/2: 140b-219a. Manisa Yazma Eser Kütüphanesi.

Birgivî, Muhammed b. Pîr Ali el-Birgivî Takiyyu'd-Dîn er-Rûmî (Birgivî). *Zuhru'l-mute'ehhilîn ve'n-nisâ' fî ta'rîfi'l-athâr ve'd-dimâ'* (Resâ'îlu Birgivî içinde). 183-202. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l- 'ilmiyye, 2011.

Bursalı Mehmed Tâhir. Osmanlı Müellifleri. haz. Ali Fikri Yavuz - İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî (İbnÂbidîn). *Mecmû'atu Resâ'ili İbn 'Âbidîn*. 2 Cilt. Dersaadet, 1325.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî (İbnÂbidîn). *Menhelu'l-vâridîn minbihâri'l-feyz 'alâ Zuhri'l-mute'ehhilîn fî mesâili'l-hayz (Menhelu'l-vâridîn)*. Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi. 06 Hk 3586/1: 1b-55b. Milli Kütüphane.

İshâk b. Hasan ez-Zencânî et-Tokâtî. *Zehâ'iru'l-âhire* . Eskişehir İl Halk Kütüphanesi. 35 Hk 209/3: 119b-161a. Milli Kütüphane.

İshâk b. Hasan ez-Zencânî et-Tokâtî. *Zehâ'iru'l-âhire*. Milli Kütüphane Yazmalar. 06 Mil Yz A 8738/1: 1b-37a. Milli Kütüphane.

İshâk b. Hasan ez-Zencânî et-Tokâtî. *Zehâ'iru'l-âhire* (Başka eserlerle birlikte). Milli Kütüphane Yazmalar. 06 Mil Yz A 9715/3: 274b-308b. Milli Kütüphane.

İzmîrî, Muhammed b. Velî b. Resûl el-Kırşehrî el-İzmîrî. *Şerhu Zuhri'l-mute'ehhilin* (bazı yazmalarla birlikte). Antalya Tekelioğlu İl Halk Kütüphanesi. 07 Tekeli 904/5: 144b-180b. İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi.

Kâtip Çelebi. *Keşfu'z-ẓunûn 'anesâmi'l-kutubve'l-fünûn*. 2 Cilt. nşr: Kilisli Muallim Rifat - Şerefeddin Yaltkaya, İstanbul: 1360-62/1941-43.

Koca, Ferhat. “İzmîrî, Mevlânâ Mehmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 529-530. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Martı, Huriye. *Birgivi Mehmed Efendi*. 2. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2011.

Muhammed Efendîet-Tefsîrî, Muhammed Efendî ed-Debbâğ es-Sivâsî et-Tefsîrî. *Zâdu'l-mutezevvicîn fî Zuhri'l-mute'ehhilîn* (bazı yazmalarla birlikte). Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi. 32 Ulu 431/5: 143b- 199a. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi

Muhammed Efendîet-Tefsîrî, Muhammed Efendî ed-Debbâğ es-Sivâsî et-Tefsîrî. *Zâdu'l-mutezevvicîn fî Zuhri'l-mute'ehhilîn* (başka eserlerle birlikte). Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi. 32 Ulu 81/4: 167a-208a.

Muhammed Efendîet-Tefsîrî, Muhammed Efendî ed-Debbâğ es-Sivâsî et-Tefsîrî. *Zâdu'l-mutezevvicîn fî Zuhri'l-mute'ehhilîn* (başka eserlerle birlikte). Konya İl Halk Kütüphanesi, 42 Kon 5796/6: 143b-199a. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi.

Muhammed Efendîet-Tefsîrî, Muhammed Efendî ed-Debbâğ es-Sivâsî et-Tefsîrî. *Zâdu'l-mutezevvicîn fî Zuhri'l-mute'ehhilîn*. Balıkesir İl Halk Kütüphanesi. 10 Hk 540/5: 1b-147a. Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Yazma Eser Kütüphanesi.

Muhammed Efendîet-Tefsîrî, Muhammed Efendîed-Debbâğ es-Sivâsî et-Tefsîrî. *Zâdu'l-Mutezevvicîn fî Zuhri'l-Mute'ehhilîn*. Balıkesir İl

Halk Kütüphanesi. 10Hk 536 /09: 120a-152b (başlangıç kısmından birkaç varak noksan). Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Yazma Eser Kütüphanesi.

Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları (Hanefî Fıkıh Alimleri)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.

Özkan, Mehmet. *XVI. Yüzyıl Âlim ve Fakihi Muhammed Birgivi'nin Fikhî Meselelere Yaklaşımı (Birgivi'nin Fikhî Meselelere Yaklaşımı)*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.

Serkîs, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ. *Mu'cemu'l-maṭbû'âtî'l-'Arabîyye ve'l-mu'arrebî*. 2 Cilt. Matba'âtı Serkîs bi-Mısr, 1346/1928.

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. “Menhel'ül-Varidin min Bihâr İl-Feyz alâ Zuhri'l-Mütehhilin”. Erişim: 13 Aralık 2018, <http://yazmalar.gov.tr>. (Şerhin isminin latinizesi alındığı sitedeki şekliyle kaydedilmiştir.)

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. “Şerhü Zuhri'l-Mütehhilin”. Erişim: 16 Aralık 2018. <http://yazmalar.gov.tr/eser/serhu-zuhril-muteehhilin/55373>. (Şerhin isminin latinizesi alındığı sitedeki şekliyle kaydedilmiştir.)

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. “Zad'ül-MütezevvicinŞerhuZuhri'l-Mütehhilin”. Erişim: 17 Aralık 2018. <http://yazmalar.gov.tr/eser/zadul-mutezevvicin-serhu-zuhril-muteehhilin/203314>. (Şerhin isminin latinizesi alındığı sitedeki şekliyle kaydedilmiştir.)

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. “Zehâ'irü'l-Ahire”. Erişim: 17 Aralık 2018. <http://yazmalar.gov.tr/eser/zehairul-ahire/204361>. (Şerhin isminin latinizesi alındığı sitedeki şekliyle kaydedilmiştir.)

Yüksel, Emrullah. “Birgivi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 191-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yüksel, Emrullah. *Mehmed Birgivi'nin (929-981 / 1523-1573) Dinî ve Siyasî Görüşleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2011

**Muhammed b. Pir Ali el-Birgîvî'nin 'Avâmil'i İle Davudî Karsî'nin
“Şerhu 'Avâmili'l-Cedîde” Adlı Eserinin Mukayeseli İncelenmesi**
Aladdin GÜLTEKİN*

Özet

Ecdadımız Arapça öğrenim ve öğretiminde her zaman önemli bir geçmişe sahiptir. Bu geçmiş, İslam'ı din olarak kabul ettikleri asra kadar uzanmaktadır. Arapça gramer kurallarının öğrenimi ve öğretiminde günümüze kadar en etkin ve en güzel yöntemini bulmak için çalışmışlardır. Bu yöntem arayışı daha çok bir önceki eserlerin ya şerh edilmesi ya da telhisi şeklinde olmuştur. Bu yöneme İmam Birgîvî'nin *'Avâmil* adlı eserinin Davudî Karsî tarafından *Şerhu 'Avâmili'l-cedîde* adı ile şerh edilmesi örnek verilebilir. Bu alimlerin yaşadığı asırda dil öğretimi çok daha bilimsel zemine oturmuştur. Her iki âlim de Arapça öğrenme-öğretme süreçlerine katkı sunmuş eşsiz eserler vermişlerdir.

Bu çalışma, “Muhammed b. Pir Ali el-Birgîvî'nin *'Avâmil*'i ile Davudî Karsî'nin “*Şerhu 'Avâmili'l-cedîde*” Adlı Eserinin Mukayeseli İncelenmesi” başlığı altında iki eserin mukayesesi yapılarak, yöntemleri ve yaklaşımları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Birgîvî, Davudî Karsî, *'Avâmil*, *Şerhu'l-'Avâmil*, Nahiv

* Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

A Comparative Study Of Awamil By Muhammad b. Pir Ali Al-Birgivi And Sharh Al-Awamil Al-Jadidah By Dawud Karsi

Abstract

Since their conversion to Islam, our ancestry have left us a great deal of works regarding teaching and learning Arabic. They strove to find the most efficient and the finest methods for teaching or learning Arabic grammar. Their quest to present the best way more often conducted to writing explanatory notes (sharh) on a previous work or making a summary (talkhis) of it. For instance, Dawud Karsi wrote explanatory notes titled ‘Sharh al-Awamil al-Jadidah’ on Birgivi’s Awamil. In the century they lived in, language teaching was based on more scientific grounds. Both scholars authored unique works which highly contribute to teaching and learning Arabic. Providing a comparison of their abovementioned works, this study introduces the methods and the approaches that the both adopted.

Keywords: Muhammad Birgivi, Dawud Karsi, Awamil, Sharh al-Awamil, Nahw (Arabic Syntax)

Giriş

Birey ve toplumların maddî ve manevî yükselip ilerlemelerini temin eden unsurların başında ilim ve onun öğreticisi âlim gelmektedir. Zira ilme ve ilim sahiplerine verilen değer, kutsal kitabımız hem Kur'an-ı Kerim'de hem de onun açıklayıcısı konumunda olan hadislerde zikredilerek vurgulanmıştır. “De ki: *“Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” Ancak akıl sahipleri öğüt alırlar.*”¹ ayetinde İslâm dininin ilmi, üstünlük sebebi olarak kabul ettiği vurgulanmıştır. Kur'an, insan hayatının içeriğine sadece maddî ve tek boyutlu bir olgu olarak yaklaşmaz. İlim yoluyla elde edilen kazanımın, sadece maddi bir menfaat ve üstünlük olmadığı, asıl maksadın Allah'ı bilip, ahlak ve adalete dayalı birey ve toplum oluşturmak olduğunu belirtir. İlim mücerret bilgi seklinde kalmayıp uygulandığında, maddi ve manevî üstünlük sebebi de olur. Âlim, ilmi pratiğe dönüştürendir. Yani gerçek bilim adamı, yalnızca bilgisiyle değil, eylemiyle de kendini ispat edendir. Gerçekten de öyledir. Bilgi, eyleme dönüşürse bir anlam ifade eder. Yoksa, eyleme dönüşmeyen bilgi, sahibi için yüküttür.

Kaynaklarda Muhammed b. Pîr Ali el-Birgivî olarak da geçen Takıyyüddin Mehmed Birgivî (ö. 981/1573) ve medresesinin hocalarından olan Dâvûd-i Karsî (ö. 1169/1756) işte bu özelliklere sahip fakih, mutasavvıf iki değerli alim insandır.² Az sonra hayatları hakkında değineceğimiz gibi ilimleri ile amil iki Osmanlı Türk alimleridir. Her iki alim de İslami ilimlerin pek çok alanında büyüklü küçüklü eserler vermişlerdir. Biz bu çalışmada biri diğerinin şerhi olan bu iki alimin eserleri arasında bir mukayese yapacağız.

Aslında bu çalışmamızda yapmayı düşündüğümüz şey, bir mukayeseden daha çok, iki eser arasındaki özelliklerin gelişim sürecidir. Zira mukayese iki şey arasında bazen zıtlıkların karşılaştırılması bazen de değerleri üzerinde olur. Oysa bu iki eser kapsamları ve içerikleri bakımından başlı başına eşsiz değeri haizlerdir. Bu iki eserden ilki önce yazılmış olan ve Arapça eğitiminde yıllarca medreselerde okutulan ve

¹ Zümer, 39/9.

² Hayruddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 2002), 6: 331; İsmail b. Muhammed b. Emîn b. Mir Selim el-Bâbânî, *Hedîyyetu'l- 'ârifîn esmâu'l-muelliîn ve âsârü'l-muşannifîn* (İstanbul, Vekâletü'l-Meârifî'l-Celîle, 1951), 2: 252.

ezberlenen Birgivî'nin '*Avâmil-Cedide* olarak ta bilinen "*Avâmil*" adlı eseridir. Diğerisi ise onun talebesi ve meslektaşısı olan Dâvudî Karsî'nin'nin medresede ders verirken bu esere yazdığı şerh ile "*Şerhu 'Avâmili'l-Cedide*"³ olarak isimlendirdiği eseridir. Bu iki eseri "*Muhammed b. Pir Ali el-Birgivî'nin 'Avâmil'i ile Davudî Karsî'nin 'Şerhu 'Avâmili'l-cedide*" Adlı Eseri'nin Mukayeseli İncelenmesi" başlığı altında sempozyum bildiri metni olarak hazırlayıp sunmayı hedefledik. Tespit edebildiğimiz kadarıyla böyle bir araştırma ilk olma özelliği taşımaktadır. Ancak buna benzer bir çalışma Ahmet Turhan Arslan'nın "*Arap Gramerinde İki 'Avâmil' Risalesi ve Bunların Mukayesesi*"⁴ başlığı altında daha önce yapılmış gibi görünse de aslında bunlar müellifleri farklı, isimleri aynı iki eser arasında yapılmıştır. Bizim araştırmamızda ise ikinci eserin birinci eserin şerhi olması hasebiyle ona yaptığı katkıları tespit özelliği taşımaktadır.

'Avâmil'in müellifinin asıl adı Takıyyüddin Mehmed olup daha çok Birgivî ya da Birgili nispetiyle meşhur olmuştur. Kaynaklarda doğum yeri olarak Balıkesir, doğum yılı olarak ta 10 Cemaziyülevvel 929 (27 Mart 1523) tarihi zikredilmiştir.⁵

Babası, Pîr Ali Balıkesir'de müderrislik yapan Zaviye mensubu âlim ve faziletli bir zattır. İlk eğitimini babasından alan Birgivî, bu dönemde Kur'an'ı da ezberlemiştir. Daha sonra eğitimine İstanbul'da devam ederek aralarında Küçük Şemseddin Efendi, Ahîzâde Mehmed Efendi ve daha çok Kızıl Molla lakabıyla tanınan Abdurrahman Efendi'den ders alarak tamamlamış, icazet alarak da müderrislik pâyesini elde etmiştir. O dönemde yaygın bidatlerle ve bir takım siyasi, sosyal ve maddi istismarlarla mücadele bağlamında camilerde vaaz vermiş, bu yolla halkı Kur'an ve Sünnete uymaya davet etmiştir.⁶

³ Davud b. Muhammed el-Karsî, *Şerhu 'Avâmili'l-cedide*, Milli Kütüphane, 06 Hk 3212/3, 63b-83b.

⁴ Ahmet Turhan Arslan, "Arap Gramerinde İki "Avâmil" Risalesi Ve Bunların Mukayesesi", *İlam Araştırma Dergisi*, c. 1/2 (Temuz-Aralık 1996): 161-176.

⁵ Bâbânî, Hediyyetu'l-Ârifin, 2: 252; Emrullah Yüksel, "Birgivî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6:191-192. (191-194) s. 191-192.

⁶ Yüksel, "Birgivî", 6: 192; Ebû Abdullah Şemsuddîn b. Muhammed b.Eşref b. Kayser el-Afkânî (1420), *Cevheru'l- 'ulemâi'l-Hanefiyye fî ibtâli 'Akâidi'l-Kubûriyye*, (b. y.:

Bu mücadelesinde hayal kırıklığı yaşayan Birgivî, İstanbul'da Bayramiyye tarikatı şeyhi Abdullah Karamânî'ye intisap etmiş ve inzivaya çekilmiştir. Kazancı hususunda hassas davanmış, müderrislik görevinde iken kazandığı paraları defter kayıtlarına göre geri vermiş ve hak sahiplerinden helâllik almıştır. Ancak şeyhinin tavsiyesi üzerine, Sultan II. Selim'in hocası olan Birgili Atâullah Efendi'nin Birgi'de yaptırdığı medreseye müderris tayin edilmiştir. Kısa sürede ilim camiasında meşhur olan Birgivî'den ders almak isteyen ülkenin her tarafından çok sayıda talebe buraya akın etmeye başlamıştır. Hayatının kalan kısmını Birgi'de tedris, irşad ve telif faaliyetleriyle geçirmiş, kendisiyle şöhrat bulduğu Birgivî nisbesini böylece almıştır.⁷

Araştırmamıza konu olan Birgivî, son derece dürüst ve tavizsiz bir ilim adamı olup, devlet ricali içinde her seviyede kusurları cesaretle tenkit etmiş, memuriyet görevlerinin rüşvetle verilmesi, ehli olmayanlara ilmî ve idarî rütbelere verilmesi karşı çıktığı hususlar olmuştur.⁸

Kendisi de bir tarikat müntesibi olmasına rağmen sapmış ve bid'atlar ihdas etmiş olan bazı tasavvuf ehlini tenkit etmiş, bununla ilgili *el-Kavlü'l-vasîte beyne'l-ifrât ve't-tefrîr*, adlı bir de risâle yazmıştır.⁹

Arap grameri ile ilgili kaleme aldığı pedagojik esaslar ihtiva eden *'Avâmîl ve İzhâr* başta olmak üzere, eserleri oldukça meşhur olmuştur. *'Avâmîl*, Birgivî'nin ana kuralların öğrenciler tarafından ezberlenmesi geleneğine uyarak kaleme aldığı risâlesidir. *İzhâr* adlı eseri ise bu ana kuralları daha sağlam bir tertib ve özlü bilgiler ile çeşitli nahiv kaidelerinin örneklerle açıklanması olmuştur. Şüphe yok ki Birgivî'nin şahsiyetinin eserlerinin bu derece itibar görmesinde büyük katkısı olmuştur.¹⁰

Birgivî 52 yaşında iken 981 yılı Cemaziyülevvel ayında (Eylül 1573) İstanbul seyahati esnasında veba sonucu vefat etmiş ve Birgi'de defnedilmiştir. Başta Arap dili grameri olmak üzere tasavvuf, fıkıh, akait,

Câmiatu'l-İslâmiyye, 1996), 3: 292-293; Takiyuddîn Muhammed b. Pîr Ali el-Birgîvî, *Risâletü inkâzî'l-hâlikîn*, thk. Husâmeddîn b. Musâ (Kudus: y.y., 2002), 29-32;

⁷ Yüksel, "Birgîvî", 6: 192.

⁸ Yüksel, "Birgîvî", 6: 192.

⁹ Yüksel, "Birgîvî", 6: 192.

¹⁰ Bâbânî, *Hediyyetu'l-ârifîn*, 2: 252; Yüksel, "Birgîvî", 193.

tefsir- kıraat, hadis alanında çoğu Arapça, birkaçı da Türkçe olmak üzere tespit edilebilmiş büyük ve küçük hacimli çok sayıda eseri miras olarak bırakmıştır.¹¹

Arap dili ilgili eserleri:

1. *‘Avâmil*. Nahiv ilmi ile ilgili Arapça küçük bir risâledir. İlk olarak İstanbul’da 1234 tarihinde basılmıştır. Çok sayıda şerhi vardır.

2. *İzhâru’l-esrâr*. Nahivle ilgili Arapça bir eserdir. Birçok şerh ve haşiyesi olan bu eserin ilk baskısı 1219 tarihinde İstanbul’da yapılmıştır.

3. *İmânu’l-enzâr*. *Maksûd*’un şerhidir. İlk Bulak’ta çok fazla baskısı yapılmıştır.

4. *Kifâyetu’l-mubtedî*. Sarf ilmine dair Arapça bir eserdir.

5. *İmtihânu’l-ezkiyâ*. Nahiv ilmine dair Arapça bir eserdir.¹²

Şerhu Avâmi’l-Cedide’nin müellifi Dâvûd-i Karsî ise nisbesinden de anlaşılacağı üzere, Karşılı olup yaşadığı dönemde Davut Efendi veya Dâvûd-i Karsî olarak bilinmekle birlikte doğum tarihi ve ailesi hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır.¹³ İlk eğitimi doğduğu şehirde oldukça tanınmış olan Çolak Abdullah Efendi’den aldı. Eğitiminin geri kalan kısmını İstanbul’a giderek oradan tamamladı. Ruûs imtihanında başarılı oldu. Bu imtihanda başarılı olanlar Osmanlı ilmiye geleneğine göre taşra medreselerinden birine müderris olarak tayin edilirdi. Ancak böyle bir bilginin kaynaklarda bulunmaması ve resmiyetten uzak zahidine yaşam sürmesi, onun böyle bir görevi istemediği tespitini yapmamıza olanak sağlamaktadır.¹⁴ Kaynaklar incelendiğinde bir müddet Mısır’da kaldığı ve orada ders verdiği daha sonra İstanbul’a döndüğü anlaşılmaktadır. Karsî bir müddet sonra hayranı olduğu ünlü Türk bilgini Birgivî’nin ders verdiği yer olan Birgi’ye giderek orada yerleşmiş ve Birgi Ulucami

¹¹ Abdullatif b. Muhammed b. Mustafa Lutfi Riyâz Zâde (h. 1078), *Esmâu’l-kutubi’l-muelliif*, thk. Muhammed Altuncu, Dimaşk: 1983, 134; Bâbânî, *Hediyyetu’l-‘ârifin*, 2: 252; Yüksel, “Birgivî”, 6: 193; Birgivî, *Risâletu inkâzî’l-hâlikîn*, 32.

¹² Bâbânî, *Hediyyetu’l-‘ârifin*, 2: 252; Yüksel, “Birgivî”, 193.

¹³ Cemil Akpınar, “Dâvûdî Karsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9: 29.

¹⁴ Akpınar, “Dâvûdî Karsî”, 9: 29.

Medresesi'nde hocalık yapmıştır. Karsî eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla 1159 (1746) yılında Kıbrıs'a gitmiş bir süre orada kalıp öğretim ve irşat faaliyetiyle meşgul olmuştur.¹⁵

Dâvûd-i Karsî Birgi'de Arap dili ve edebiyatı, tefsir, hadis, kelâm, mantık, vb. ilim dallarında dersler verdiği gibi bu ilim dallarında Türkçe ve Arapça çok sayıda eser telif etmiştir. Dünya malına ve makama değer vermemiş zâhidâne bir hayat yaşamayı tercih etmiştir. İlim, takva ve Ehl-i sünnet akidesine bağlılığı takdir edilmiş Birgîvî gibi bâtinî fikirler karıştırılmış tasavvufî anlayışlarla mücadele etmiş ve bunlara karşı Asr-ı Saadet'in ihsan anlayışını savunmuştur.¹⁶

Son beş yılını Birgi'de geçirmiş, Ağustos 1756 tarihinde bu kasabada vefat etmiştir. Yaptığı vasiyet gereği Birgîvî'nin yanına defedilmiştir. Kaynaklarda Ömer ve Osman adlı iki oğlunun bulunduğu bildirilmektedir.¹⁷

Çeşitli ilim dallarında daha önce yazılmış ve ders kitabı olarak kullanılan pek çok esere, şerh ve haşiyeler yazmıştır.¹⁸ Bunlardan Arap Dili ve Edebiyatı alanında yazılmış olanları aşağıda sıralanmıştır.

1. *Şerhu'l-Emsileti'l-muhtelifi fi's-sarf*. Mısırdaki bulunduğu sırada yazmıştır. Yurt içinde ve dışında pek çok nüshası bulunmaktadır.

2. *Şerhu'l-Binâ*. Tespit edilen tek nüshası Lefkoşe Selimiye Camii Kütüphanesi'ndedir. (nr. 99/2).

3. *Şerhu İzhâr i'l-esrâr*. Birgîvî'nin nahve dair meşhur eserinin şerhi olup güzel bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Fâtih, nr. 4933/1), bulunmaktadır.

4. *Şerhu'l-'Avâmil*. Birgîvî'nin 'Avâmil adlı muhtasar nahiv risâlesinin şerhidir. Süleymaniye, Saraybosna Gazi Hüsrev Bey ve Lefkoşe Selimiye Camii kütüphanelerinde birer nüshası bulunmaktadır. Bu eser üzerine tarafımdan "*Davûdî Karsî'nin "Şerhu 'Avâmili'l-cedîde" Adlı Eseri Bağlamında Arapça Dil Öğretim Yöntemi*" başlığı altında

¹⁵ Akpınar, "Dâvûdî Karsî", 9: 29.

¹⁶ Akpınar, "Dâvûdî Karsî", 9: 29.

¹⁷ Akpınar, "Dâvûdî Karsî", 9: 29.

¹⁸ Akpınar, "Dâvûdî Karsî", 9: 31.

hazırlanıp sunulmuş ve daha sonra yayınlanmış bir sempozyum çalışması bulunmaktadır.¹⁹

5. *Muhtâru Muhtârî's-Sihâh*. Muhtârü's-Sihâh adlı eserin içeriğinin kısaltılmasıdır.²⁰

Eserlerde yapılan tespitler:

Burada her iki eser çok dikkatli ve hassas bir şekilde inceledikten sonra eserlerin bütünü için geçerli olabilecek tespitler, iki eserin baş tarafları göz önünde bulundurularak ortaya konulmuştur.

Her iki müellif eserlerine besmele ile başlamış, Birgivî “Hamd alemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur. Salat ve selam Muhammed' e (sav) O'nun ehlinin hepsine olsun!” şeklinde veciz ifadenin peşinden Hamdele ve Salvale kısmına geçmiştir. Ancak, Birgivî bu kısımları kısa ifadelerle geçiştirirken Karsî ise Hamdele kısmını “الحمد لله الذي جعل العربية والصلاة”²¹ ifadesiyle, Salvele kısmını ise “والسلام على رسولنا محمد خير الأنام. وعلى آله العظام وأصحابه الكرام”²² demek suretiyle biraz daha uzun tutmuştur. Bu şekilde öğrenciye nasıl hamd edileceğini ve nasıl salat getirileceğinin pratik örneğini sunmuştur.

Birgivî eserinin başında eseri yazmasındaki amacına dair herhangi bir ifadede bulunmaz iken Karsî yazdığı şerhte mütevaziliğini öne çıkaracak bir üslupla “فيقول العبد الفقير الى الله الغني داود بن محمد القرصي الحنفي”²³ adından ve mezhebinden bahsetmiş daha sonra hocası Birgivî ve eserini “لما رأيت أن عوامل العالم المحقق والفاضل المدقق محمد افندي البركوي”²⁴ رحمه الله رحمة كاملة ifadesiyle hayırla yad etmiş, ve eseri kimin için ne amaçla yazdığını “لما رأيت أن عوامل العالم المحقق والفاضل المدقق محمد افندي البركوي رحمه الله رحمة كاملة أحسن ما يبتدئ به الطلبة في النحو. وأن المناسب في الابتداء تقرير القواعد والفوائد. وحفظهما والإعراض عن العلل والزوائد. وقصهما أردت أن أشرحه شرحا مختصرا مفيدا. وأبين فيه

¹⁹ Aladdin Gültekin, “Davudî Karsî'nin “Şerhu ‘Avâmili'l-Cedîde” Adlı Eseri Bağlamında Arapça Dil Öğretim Yöntemi”, *Uluslararası Dâvudî Karsî Sempozyumu*, (Kars, 11.05. 2017-14.05. 2017), ed. Bünyamin Çalık, 420-426, (Kars: 2017).

²⁰ Akpınar, “Dâvudî Karsî”, 9: 31.

²¹ Karsî, *Şerhu 'Avâmili'l-cedîde*, vrk. 64a.

²² Karsî, *Şerhu 'Avâmili'l-cedîde*, vrk. 64a.

²³ Karsî, *Şerhu 'Avâmili'l-cedîde*, vrk. 64a

²⁴ Karsî, *Şerhu 'Avâmili'l-cedîde*, vrk. 64a

”تعريف الأمور الاصطلاحية بيانا مزيدا²⁵“ şeklinde ifade ettikten sonra gerek talebeleri için gerekse kendisi için “والله أرجو أن يجعله خالصا لوجهه²⁶ الكريم “ وأن ينفع به الطلية إنه هو البر الرحيم²⁷ Allah katında ihlaslı bir eser olmasını dilemiştir.

Karsî yukarıda geçen ifadesinden anlaşılaçağı üzere, Arapça öğretiminin başlangıcında ayrıntıların ve şaz kaidelerin yerine, kuralların ve faydalarının dillendirilmesinin daha güzel olduğunu vurgulamıştır.

Karsî eserinin çok uzun olmayan, muhtasar ve faydalı bir şerh olmasını arzuladığını ve içinde terimlerin ıstılah tariflerini yapacağını ifade etmiştir.

Karsî, Birgivî şerhine başladıktan sonra;

”الى به أولف هذا “ bir bütün olarak (kendisiyle bu kitabı telif ediyorum yani telifimin kabul görmesini istiyorum) şeklinde açıklamasını yaptıktan sonra, onu oluşturan kelimelerin Arap gramerinde ve dilinde ne anlama geldiklerini tek tek izaha başlamıştır. Basmelenin başındaki ب harfinin “للاستعانة في مقبولة الفعل لا في حصوله²⁹” şeklindeki açıklamasıyla fiilin gerçekleşmesi için değil, kabulünü istiane anlamında olduğunu ifade etmiştir. Nitekim fiilin gerçekleşmesinin hakikatte Allah’ın kudretinin ve yaratmasının taalluku ile olacağını ve hususta Beyzavî’nin de bu görüşte olduğunu ifade etmiştir. Bu harfin musahabe birliktelik anlamında olduğunu söyleyen Zamahşerî’yi ise delilsiz görüş beyan etmekle suçlamıştır.

Besmele içinde geçen isim kelimesinin “والاسم مأخوذ من السمو بمعنى العلو “ şeklindeki ifadesiyle sözlük anlamını,³⁰ “وعرفا “ وقيل من الوسم بمعنى العلامة لغة³¹ şeklindeki açıklamasıyla günlük kullanımdaki anlamını, “واصطلاحا كلمة دلت على معنى في نفسها غير مقترن وضعاً بأحد الأزمنة الثلاثة³²”

²⁵ Karsî, Şerhu ‘Avâmili’l-cedîde, vrk. 64a

²⁶ Karsî, Şerhu ‘Avâmili’l-cedîde, vrk. 64a.

²⁷ Karsî, Şerhu ‘Avâmili’l-cedîde, vrk. 64a.

²⁸ Karsî, Şerhu ‘Avâmili’l-cedîde, vrk. 64a.

²⁹ Karsî, Şerhu ‘Avâmili’l-cedîde, vrk. 64a.

³⁰ Karsî, Şerhu ‘Avâmili’l-cedîde, vrk. 65a.

³¹ Karsî, Şerhu ‘Avâmili’l-cedîde, vrk. 65a.

³² Karsî, Şerhu ‘Avâmili’l-cedîde, vrk. 65a.

ifadesiyle de terim anlamını vermiştir. Daha sonra Allah lafzı üzerinde durmuş ve anlaşılır bir dille “ وهو غير المسمى فيها بداهة وإضافته لامية استغرافية “ ولفظ الله علم له تعالى ابتداء عند الجمهور فلا يكون مشتقا من شيء أو بالغلبة التحقيقية أو التقديرية. وقيل اسم لمفهوم كلي منحصر في فرد وهو واجب الوجود أو المعبود بالحق للعالم فأصله على التقديرين اله بمعنى معبود أو ولأه بمعنى متحير فيه أو لاه بمعنى الارتفاع³³ öğrencinin anlayabileceği şekilde onu cumhur tarafından kabul edilen anlamına öncelik vererek değişik görüşü de sıralamıştır. Ayrıca bu kelimenin muhtemel iştikak ettiği fiil köklerini de izah etmiştir. Besmelede son Olarak Rahman ve Rahim kelimelerinin köklerinin aynı ve mübalağa vezninde olduğunu, ancak bu iki kelimenin iman eden veya etmeyeceğine farklı tecelli edeceğini ifade etmiştir.

Karsî'nin Metindeki Besmelede yaptığı hassas ve etkili açıklama şeklini Hamdale ve Salvale kısmında da devam ettirdiğini görmekteyiz. Yani önce kelimenin kökü ve lügat manası, sonra terim manası, farklı bilim dalında olup ta değişik mana verenlerin görüşleri ve varsa bunlarla ilgili ayetleri zikretmek suretiyle açıklamalarda bulunmuştur.

Metin kısmı tespitleri

1- Karsî, Birgivî'nin metnini; “ لا بدَّ إلى لإفراق موجود لِكُلِّ طَالِبٍ مَعْرِفَةَ الْأَعْرَابِ “ مِنْ مَعْرِفَةِ مَانَةِ شَيْ. الظاهر إن اللام ومن متعلقان بالفراق ويجوز تعلقهما بالموجود ويجوز³⁴ ifadesinde görüldüğü üzere “تعلق من بالفراق وتعلق اللام بالموجود ويجوز العكس³⁵ واعلم أنه ينبغي لكل طالب علم قبل الشروع في “ irab olarak, ayrıntıya kaçmadan “المقصود أن يعرف³⁵ ifadesinde görüleceği üzere anlam olarak açıklamıştır.

Yine bu kısımda nahiv ilminde kullanılan terimlerin anlamlarını aşağıda verilen örneklerde görüleceği üzere açıklamaya başlamıştır.

فالنحو علم باصول يعرف بها أحوال الكلمة الواقعة في الكلام من حيث المعنى التركيب والإعراب والبناء.

والكلمة لفظ مفرد أو لفظ موضوع.

اسم وهو كلمة دلت على معنى في نفسه غير مقترن وضعاً بأحد الأزمنة الثلاثة.

³³ Karsî, Şerhu 'Avâmili'l-cedîde, vrk. 65a.

³⁴ Karsî, Şerhu 'Avâmili'l-cedîde, vrk. 65b.

³⁵ Karsî, Şerhu 'Avâmili'l-cedîde, vrk. 65b.

وَفِعْلٌ: وهو كلمة دلت بمادة على حدث وبهيئته على الأزمنة الثلاثة وعلى النسبة إلى معرفة بهذه الثلاثة لتحرز عن الغلط معنا ولفظاً.³⁶

Karsî Birgivî'nin tanım yapmadan ifade ettiği amil mamul ve irab terimlerinin izahlarını hatta ilk örnekte geçtiği üzere açıklama içinde geçen “vâsıta” kelimesinin de izahını aşağıda görüldüğü şekilde yapmıştır.

تُسَمَّى عَامِلًا وعرفوه بأنه ما أوجب بواسطة كون آخر الكلمة على وجه مخصوص من الإعراب والواسطة في الأسماء من المعاني المقتضية للإعراب مثل الفاعلية والمفعولية والإضافة وفي الأفعال المضارعية مشابهتها التامة للأسماء أي لفظاً ومعنى واستعمالاً.

تُسَمَّى مَعْمُولًا وعرفوه بأنه ما يختلف آخره بالعامل لفظاً أو تقديراً لأن المعمول بمعنى المعرب عند الجمهور وقيل لفظاً أو تقديراً أو محلاً على أنه أعم منه لأنه يشمل المبني أيضاً.

تُسَمَّى عَمَلًا وَ إِعْرَابًا. عرفوه بأنه مابه يختلف آخر المعرب حركة أو حرفاً أو حرفاً وهذا يدل على أنه بمعنى المعرب³⁷

Lafzi amiller kendi içinde iki kısma ayrılır ifadesinde, Birgivî metin içinde *قسمين* kelimesini metinde kullanmışken, Karsî müradifi olan *قسمين* kelimesini Birgivî metni olarak kullanmıştır.

Birgivî harf- cerleri tek tek izaha başladığında ب harfî ile başlamış ve kısa bir örnek içinde kullanımını “أَمَنْتُ بِاللَّهِ” şeklinde vermiştir. Karsî yeni bir örnek terine hocasının verdiği örneği³⁸ *أَمَنْتُ بِاللَّهِ تَعَالَى لِأُبَعَثَ بِهِ لِأُبَعَثَ* şeklinde tamamlama yoluna gitmiştir. Daha sonra ب harfinin altı manaya kullanıldığını söyleyerek harfî cerlerin kullanım amaçlarını Karsî tek tek örnekler ile açıklamıştır. Karsî, Birgivî’i’nin verdiği örnekleri de güzel bir şekilde izah ederken harf-i cerlerin kullanımını açıkladığında yaptığı gibi ayetlerden örnekler vermiştir.

Sonuç

Karsî eseri şerh ederken okuyucuya dini bilgiler verecek şekilde örneklemeler de bulunarak onların ilimlerini artırmayı amaçlamıştır. Bu tespit kitabın bütünü için geçerlidir.

³⁶ Karsî, *Şerhu ‘Avâmili’l-cedîde*, vrk. 65b.

³⁷ Karsî, *Şerhu ‘Avâmili’l-cedîde*, vrk. 65b.

³⁸ Karsî, *Şerhu ‘Avâmili’l-cedîde*, vrk. 65b.

Karsî'nin nahiv kitaplarında geçen misaller yerine daha değişik misaller getirmek suretiyle Arapçanın canlılığını ön plana çıkarmış, bu dilin donuk kaideler manzumesi olmadığını ve bu kaidelerin başka cümle ve misallerde de kullanılabileceğini gözler önüne sermiştir. Zira, bir yabancı dili öğrenen ve öğretenler nezdinde bu hususun önemi oldukça aşıkardır. Bu yönüyle *Şerhu 'Avâmilî'l-cedide* daha pedagojik görünüm kazanmıştır. Birgivî'nin kurallar için verdiği misallerde ehli sünnet çizgisinde dini ve ahlaki prensiplere özellikle dikkat etmesi Karsî'nin açıklamalarında da açıkça görülmektedir.³⁹

'*Avâmil* iskelet, *Şerhu 'Avâmilî'l-cedide* ise o iskeletin ete kemiğe bürünmüş hali gibi görülebilir. Bir başka ifadeyle '*Avâmil* proje, *Şerhu 'Avâmilî'l-cedide* ise o projenin tamamlanmış güzel halidir.

³⁹ Arslan, *Arap Gramerinde İki "Avâmil" Risalesi Ve Bunların Mukayesesi*, “, 174.

KAYNAKÇA

Abdullatif b. Muhammed b. Mustafa Lutfi Riyâz Zâde, *Esmâu'l-kutubi'l-muellif*, thk. Muhammed Altuncu, Dimaşk: 1983.

Afkânî, Ebû Abdullah Şemsuddîn b. Muhammed b.Eşref b. Kayser. *Cevheru'l- 'ulemâi'l-Hanefiyye fî ibtâli Akâidi'l-Kubûriyye*, y.y.: Câmiatu'l-İslâmiyye, 1996.

Akpınar, Cemil. “Dâvûdî Karsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9:29-32. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

Arslan, Ahmet Turhan. “Arap Gramerinde İki "Avâmil" Risalesi ve Bunların Mukayesesi”. *İlam Araştırma Dergisi*, 1/2 (Temuz-Aralık 1996): 161-176.

Bâbânî, İsmail b. Muhammed b. Emîn b. Mir Selim, *Hediyyetu'l-ârifîn esmâu'l-muellifîn ve âsâru'l- muşannifîn*. İstanbul: Vekâletu'l-Meârifî'l-Celîle, 1951.

Birgivî, Takiyuddîn Muhammed b. Pîr Ali. *Risâletu inkâzi'l-hâlikîn*, thk. Husâmeddîn b. Musâ, Kudus: y.y., 2002.

Gültekin, Aladdin. “Davudî Karsî'nin “Şerhu Avâmili'l-Cedîde” Adlı Eseri Bağlamında Arapça Dil Öğretim Yöntemi”, *Uluslararası Dâvûdî Karsî Sempozyumu*, (Kars, 11.05. 2017-14.05. 2017), ed. Bünyamin Çalık, 420-426, Kars: 2017.

Karsî, Davud b. Muhammed. *Şerhu 'Avâmili'l-cedîde*, Milli Kütüphane, 06 Hk 3212/3 (63b-83b).

Yüksel, Emrullah. “Birgivî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6:191-194. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Ziriklî, Hayruddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 2002.

İmam Birgivi ‘Vasiyetnamesi’nde Toplumsal Değerlere Vurgular

Selçuk KIRTEPE*

Özet

İmam Birgivî yaşadığı dönemde toplumsal ve bireysel problemler hakkında yüksek farkındalığa sahip bir ilim adamı olarak dikkat çekmektedir. Yazdığı eserler bu farkındalığın bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu çalışma, İmam Birgivî’nin(1523-1573) “Vasiyetnâme” adlı eserinin Kadızade şerhi esas alınarak onun toplumsal olaylara yaklaşımını değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Zira onun toplumsal ve bireysel meseleleri yakından ilgilendiren konularda sahip olduğu düşüncelerini bir arada bulabileceğimiz eserlerinin başında “Vasiyetnâmesi” gelmektedir. Bu eser incelendiğinde Birgivî’nin toplumsal meselelere yaklaşımı ve olaylara çözüm önerileri daha net bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Eserinde yer verdiği “Kötü Ahlak” ve “Güzel Ahlak” bölümleri bunun göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu eserde yer alan toplumsal değerlere dair tespitler, bizlere İmam Birgivî’nin zihin ve gönül dünyası hakkında fikir sunduğu kadar onun yaşadığı zaman dilimine de bir ışık tutma özelliği taşımaktadır. Bu çerçevede Birgivî’nin yaşadığı dönem itibari ile toplumsal değerler açısından önemli bir yere sahip olan güzel ahlaka dair unsurların bu eserinde ne şekilde yer aldığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Diğer taraftan İmam Birgivî’nin Vasiyetnâme’sinde yer alan bu özelliklerin o dönemin toplumsal olaylarını anlamamız ve değerlendirmemiz açısından da bizlere bir bakış açısı kazandırması beklenmektedir. Bu kazanımlar aynı zamanda bizim bu günü anlamamıza da önemli katkılar sunacaktır. Çünkü bu konular toplumda var olanlardan ve gözlenenlerden hareketle ele alınarak değerlendirmeler yapılmıştır. Suyun suya benzediği gibi toplumların da bir diğerine benzer özellikleri bünyesinde barındırdığını insan ve insanlığın varoluşundan beri tecrübe edegelmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Vasiyetnâme, toplum, toplumsal değer, güzel ahlak

* Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, selcuk.kirtepe@gop.edu.tr

Emphasis On Social Values In The ‘Vasiyetname’ Of Imam Birgivî

Abstract

Imam Birgivî is a scholar who draw the attention with high awareness of social and individual problems during his lifetime. The works that he wrote can be considered as an indication of this awareness. This study aims to evaluate the approach to the social events of Imam Birgivî's (1523-1573) work named ‘Vasiyetnâme’ based on the commentary of Kadizade. Because, ‘Vasiyetnâme’ is main work of him in his works where we can find his thoughts together which are closely related to social and individual issues. When this work is examined, Imam Birgivî's approach to social issues and solution offers to events appear more clearly. In this context, it will be tried to reveal how the elements of the moral values that have an important place in terms of social values have been included in this work at the time which Birgivî lived. On the other hand, it is expected that these characteristics in Imam Birgivî's ‘Vasiyetnâme’ will give us a perspective in terms of understanding and evaluating the social events of that period. These gains will also offer important contributions to our understanding of this day. Because these issues have been evaluated by considering from the existed and observed ones in the society. We have been experiencing as water resembles water, societies have similar features to one another contain within itself.

Keywords: Vasiyetnâme, society, social value, good morality

İmâm Birgivî'nin yaşadığı dönem

İmâm Birgivî, namı diğer Birgivî Mehmed Efendi H. 929/ M. 1523 yılında doğmuş, H. 981/ M. 1573 yılında vefat etmiştir. Asıl adı Takıyyüddin Mehmed olup Birgivî Mehmed Efendi diye şöhret bulmuştur.¹ Birgivî, Kanûni Sultan Süleyman ve II. Selim'in iktidarda olduğu dönemlerde yaşamıştır. Bu devirler Osmanlı devletinin bir çok hususta zirveye ulaştığı zaman dilimine tekabül etmektedir. İmâm Birgivî devletin oluşumunu büyük oranda tamamladığı, kurumsallaşmanın gerçekleştiği ve refah düzeyinin arttığı bir dönemde hayat sürmüştür. Bu zaman dilimi XVI. Yüzyıl, Osmanlı devletinin sınırları ile de zirveye ulaşarak üç kıtada söz sahibi olduğu bir dönemdir. Kanuni Sultan Süleyman babasından devraldığı devlet topraklarını iki katından fazla genişletmiştir. Geniş bölgelerde yönetimi sağlamak adına kanunnameler hazırlayıp devlet işleyişinde birlik ve bütünlüğü gerçekleştirilmesinde önemli adımlar atmıştır. Bu çerçevede gelişimi memleketin her tarafına yaymak amacıyla yönetimi altındaki bütün coğrafyaya vakıf, medrese, han gibi sosyal kurumlar inşa ettirerek refahı tüm toplum kesimlerinin hissedebilmesine çalışmıştır. Bu dönemde refahın mühim göstergelerinden kabul edilen sanat ve edebiyat alanında da pek çok eserler verildiği görülmüştür.²

İmâm Birgivî böyle bir ihtişam devrinde yaşamış bir âlimdir. Ancak ihtişamın zevale dönüşmeye başladığının işaretlerini görerek, tedbirler alınması için vaaz konularını ve eserlerini bu çöküşe dikkat çekmek için kullanmıştır. Vasiyetnâme ve Tarikat-ı Muhammediyye adlı eserleri bu anlamda dikkat çekmektedir. Birgivî'nin de o dönemlerde yaşamış olan diğer âlimler gibi daha birçok farklı alanda eserler de verdiğini biliyoruz. Ancak konumuzun kapsam alanında olabilecek bu iki eser önemli bir yere sahiptir. Ayrıca idari anlamda problemlerin yerinde ve bütün vatan sathında çözüme kavuşturulabilmesi için devletin etkili ve yetkili şahıslarıyla irtibata geçmiştir. Arapça kaleme aldığı Tarikat-ı Muhammediyye adlı eserini neşrettikten sonra dönemin Sadrazamı

¹ Emrullah Yüksel, "Birgivî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/Birgivi> (08.10.2018).

² Edirne'deki Selimiye Camii bu dönemde yaptırılmış ve Ayasofya Camii yeniden onarılmıştır. XVI. yüzyılda iktisâdî açıdan halkın refah seviyesi oldukça yükselmiş, bu devirde Mimar Sinan (ö. 996/1588)'ın önderliğinde mimari alanda da bir çok eser vücûda getirilmiştir.

Sokullu Mehmed Paşa, eserinde işaret ettiği problemler ve çözüm yolları hakkında ki görüş ve düşüncelerini almak üzere Birgivî'yi İstanbul'a davet etmiştir. Birgivî Sadrazamla yaptığı görüşmede düşüncelerini, teklif ve çözüm önerilerini açıkça ifade etmiştir.³ Osmanlıca olarak yazdığı Vasiyetnâme adlı eseri toplumun değişik katmanlarında kabul görünce manzum hale getirilerek istifade edilmeye çalışılmıştır.⁴ Eserinin bu şekilde benimsenmesinde rol oynayan başka unsurların yanısıra toplumun anlayabileceği/bildiği bir dili kullanmasının da payını unutmamak gerekir. Vasiyetnâmeden geçmişte istifade edildiği gibi günümüzde de istifade edilmeye devam edilmektedir. Bu çerçevede aslı Osmanlıca olan Vasiyetnâme Türkçeleştirilmiştir. Vasiyetnâme Türkçeleştirilirken Kadızade şerhi esas alınmıştır. Bu çalışmaya esas olarak Ahmet Faruk Meyan tarafından 1979 yılında İstanbul'da Bedir Yayınevinin Doyuran Matbaasındaki sadeleştirilerek basılan nüshası kabul edilmiştir. Eserin bu sadeleştirilmiş halinin bu çalışmanın kapsamı hususunda yeterli olacağı düşünülmüştür.

Birgivî'nin gerek yaşadığı dönemde gerekse günümüzü de kapsayan sonraki dönemlerde düşünceleri üzerinde konuşulan bir âlim olduğu görülmektedir. Onun toplumun karşı karşıya kaldığı sorunlardan haberdar olup, söz ve eserlerinde bunlara yer vermesinin gündemdeki yerini korumasında etkili olduğu söylenebilir. Ancak, bu etkinin çok çeşitli sonuçlarının olduğu söylenebilir. Kadızadeliler hareketinin fikri mimarı olarak kabul edilmesi veya vefatından sonra değişim geçirerek yapılmasını eleştirdiği unsurların/bidatlerin kendisi için bile yapılmaya başlanmasıyla etkisinin devam ettiği müşahade edilmiştir.⁵ Bu dönüşüm bir anlamda toplum içerisinde canlılığı devam eden halk dindarlığının ona akseden yansımalarıdır. Birgivî'nin eserleriyle ilgili de bir takım olumsuzluklarla karşı karşıya kalınmıştır. Bu çerçevede çok yönlü bir

³ Yüksel, "Birgivî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

⁴ Vasiyetnâme, ilmiyal bilgilerini öğrenmeleri için çocuklara ezberletilmiş, ezberlenmesini kolaylaştırmak amacıyla manzum hale getirilmiştir. Bahtî'nin 1052'de (1642) kaleme aldığı Manzûme-i Birgili bunlardan biridir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5379, vr. 136^b-188^a).; Ahmet Turan Arslan, "Vasiyetnâme", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/Vasiyetnâme--Birgivi> (08.10.2018).

⁵ <https://muharremkayamsgsu.tr.gg/%26%23304%3Bmam-Birgivi.htm>

âlim olan Birgivî'nin bazı eserleri ile ilgili bazı yanlış nispetlerde bulunduğu yapılan çalışmalarda tespit edilmiştir.⁶

Birgivî'nin toplum nezdinde kabul gören bir müellif olmasında çağdaşlarının aksine devlet adamlarından mükâfat elde etmek için eser yazmamış olmasının rolü göz ardı edilemez.⁷ İthafsız eser üretmenin yanı sıra, toplumun değişik kesimlerinin ihtiyaç duyduğu konuları sistematik bir üslup ile ve kendine mahsus bir sadelikle kaleme almasının önemli rol oynadığı söylenebilir. Bir anlamda yaşadığı dönemden ve yaşanan sorunlardan haberdar olması ve eserlerinde bunları dile getirmesi onun toplum nezdindeki itibarını artırmıştır. Bu anlamda onun eserlerini devrinin sosyal yaşantısının sözlerle betimlemesi olarak düşünebiliriz. Birgivî'nin Vasiyetnâmesinin halk nezdinde kabul gördüğü, o zamanki Osmanlı iktidarının hüküm sürdüğü coğrafyada yaygınlık kazandığı ve manzum hale getirilerek kalıcılığının sağlanmaya çalışıldığı dikkat çekmektedir.

Güzel ahlakın göstergesi olan değerler

İmam Birgivî'nin yaşadığı dönemde artmış olan refah düzeyi toplumda ahlaki açıdan bir takım değişimlerin de meydana gelmesinde rol oynamıştır. Bu değişimlerin rahatsız edici ve istikbale mahsus tehdit ihtiva eden yapısı onun gündemini meşgul etmiştir. Bu durumun çözümünü, dinin hurafe ve bidatlerden arındırılarak asrı sadetteki formasyonuna döndürmek olduğunu tespit etmiştir. Vasiyetnâme adlı eserinde üzerinde durduğu konular bu çabanın bir örneğini teşkil etmektedir. Halkın da kullandığı dil olan Türkçe ile telif ettiği bu eserinde toplumsal tefessühün önlenmesinde ahlakın oynayacağı rolün önemi sebebiyle eserinde kötü ve güzel ahlakla ilgili bölümler oluşturmuştur.⁸ Bu başlıklar çerçevesinde ahlakın hem yerilen hem de övülen kısımları üzerinde durmuştur. Bu çalışmanın kapsamını ise övülen kısmı olan güzel ahlak ait olan unsurlar oluşturmaktadır. Vasiyetnâmede, güzel ahlakın aslını ve kaynağını hikmet, şecaat, iffet ve adaletin meydana getirdiğini vurgular. Bu kaynakları besleyen diğer unsurlar ise

⁶ Mehmet Gel, Birgivî Mehmed Efendi Araştırmalarına Bir Katkı: el -Kavlü'l-Vasît Beyne'l-İfrât ve 't-Tefrît'in Müellifi Kimdir?, *İslami İlimler Dergisi*, ISSN: 1306-7044, (2012): 62.

⁷ Yüksel, "Birgivî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

⁸ Ahmet Turan Arslan, "Vasiyetnâme", *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

sabır, tefviz, şükür, havf, kanaat, cömertlik, ihlas, tevekkül, tevazu, nasihat, hüsn-i zan, nefse uymama, tecessüs etmeme, insaf, kusurunu itiraf ve tövbe etmek şeklinde Vasiyetnâmede yer almaktadır.⁹

Birgivî'nin Vasiyetnâme'sinde yer alan güzel ahlakın göstergesi olan bu unsurlar aynı zamanda toplumsal işleyişte önemli bir yere sahip olan kurumların sağlıklı bir şekilde fonksiyonlarını yerine getirmesinde de etkin rol oynama potansiyeline sahiptir.¹⁰ Toplumsal kurumların oluşumunda birey faktörünü göz önünde bulundurduğumuzda bu potansiyel ve önemi daha rahat anlaşılabilir. Çünkü kurumlar bireylerle var olarak bireylerin ve toplumun ihtiyaçlarına sistematik bir şekilde cevap verme fonksiyonunu yerine getirmektedir. Toplumsal kurumlar özelde bireyin genelde ise toplumun ihtiyaçlarının giderilmesi toplumsal varlığın oluşumunu ve devamlılığını sağlamaktadır.¹¹ Bu anlamda Vasiyetnâme'de vurgulanan güzel ahlaka ait olan unsurların da toplumsal varlığın oluşumunda ve devamlılığında önemli bir işlevi yerine getireceği söylenebilir.

Bu unsurların aynı zamanda toplumsal bütünleşmenin dolayısı ile toplumun devamlılığının oluşumunda önemli rol oynayan değerler ile olan bağı üzerinde de durmak gerekir. Bu başlık altında anılan unsurlar aynı zamanda değerlerin bireyler üzerindeki yansımaları oluşturmaktadır. Çünkü değerler; günlük yaşamın şekillendirilmesinde bireylere yol gösteren, tercih yapabilecekleri alternatifler sunan unsurlardır.¹² Böylece değerler bireylerin sergileyecekleri davranışları belirlemelerinde bir ölçek ve model fonksiyonunu yerine getirecektir. Vasiyetnâme'de üzerinde durulan güzel ahlaka dair başlıklarda bireylere davranışlarıyla ilgili bir ölçek sunmaktadır. Birgivî'nin bu ölçeğin temellendirmesini dini buyruklar çerçevesinde gerçekleştirdiği görülür. Güzel ahlak bağlamında davranış kalıplarını dini açıdan nitelendirerek bireyler tarafından tercih edilebilirliğini sağlama yönünde çaba sarf ettiği görülmektedir. Bu çabanın ortaya çıkaracağı sonuçlar ilk planda bireysel anlamda dini bir

⁹ Ahmet Faruk Meyan, *Birgivî Vasiyetnâmesi Kadızade Şerhi*, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1979), 154.

¹⁰ Mustafa Gündüz, *Ahlak Sosyolojisi*, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2016), 47.

¹¹ Sevinç Güçlü, "Toplumsal Kurumlar", *Kurumlara Sosyolojik Bakış*, Ed: Sevinç Güçlü, (İstanbul: Kitabevi, 2012), 7.

¹² Mehmet Ali Kirman, "Değer", *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü*, (İstanbul: Rağbet, 2011), 80.

mükâfat elde etmek olsa bile toplumsal getirilerinin de dikkate değer olduğu belirtilmelidir. Özellikle toplumsal bütünleşmeye ve işleyişe yapacağı katkı başlı başına bir önem ve anlam taşımaktadır.¹³ Çünkü değerlerin aktif olduğu toplum, sağlamlık ve sağlıklı işleyiş konusunda daha avantajlı konumda yer alma potansiyeline sahiptir.

Birgivî, güzel ahlaka dair olan unsurlardan öncelikli olarak ‘sabır’ kavramını ele almıştır. Sabır ile kalpleri süslemeyi tavsiye ederek, karşılaşılan olumsuzluklara karşı bu şekilde daha iyi mücadele edilebileceğini vurgulamıştır. Hem peygamber sıfatı olması hem de ayette sabredenlerin övülmesi sebebiyle yüksek ve güzel bir sıfat olduğuna dikkat çekmiştir. Sabretmeyi gerektirecek olaylarla karşılaşmanın bir imtihan vesilesi olduğunu ve bu sayede insanın dünyadan uzaklaşarak uhrevi hayata yaklaşabileceğini ifade eder. Bu tür durumların, dünyanın faniliğini hatırlatarak kalbin, hırs, tama’ ve kibir gibi kötü hasletlerden kurtulmasına vesile olabileceğini belirtir. İnsan sabır ile birçok makama ulaşabilir, iyi dereceler elde edebilir.¹⁴

Tefviz, bütün işlerini Allah Teâlâ’ya ısmarlamaktır.¹⁵ Çünkü insanlar bir şeyin neticesinin hayır mı? şer mi? olduğunu bilemezler. Onun için Allah’tan bir şey talep ettiğinde, ille onu ver demek yerine, hakkımda hayırlı ise nasip et diye dua etmek gerektiğini tavsiye etmektedir. Böylece insanın işlerini yaratana tefviz ederek en hayırlı olana nail olma, korktuğundan emin olma imkânına kavuşabileceğini belirtir.

Şükür, Allah Teâlâ’nın verdiği her türlü nimetin farkında olarak söz, iş ve mal ile O’na kulluk ve ibadet etmektir.¹⁶ Ayet-i kerimde de ifade edildiği üzere şükür etmenin nimetleri artıracığına dikkat çekmektedir. “Hani rabbiniz, ‘Eğer şükrederseniz size (nimetimi) daha çok vereceğim, nankörlük ederseniz hiç şüphesiz azabım pek şiddetlidir!’ diye bildirmişti.” (İbrahim 14/7). Şükürsüzlüğün, yani küfran-ı nimetin ise eldeki var olan nimetlerin kaybolmasına ve kişinin azaba maruz kalmasına sebep olacağını ifade eder. Bu bağlamda insanın kendine nimetler sunulmasında aracı olan insanlara(velininimetlerine) da teşekkür etmenin Allah’a şükretmeye vesile olacağına işaret etmiştir. Birgivî,

¹³ Nazmi Avcı, *Toplumsal Değerler ve Gençlik*, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2007), 30.

¹⁴ Meyan, *Birgivî Vasiyetnâmesi Kadızade Şerhi*, 154.

¹⁵ Meyan, *Birgivî Vasiyetnâmesi Kadızade Şerhi*, 155.

¹⁶ Meyan, *Birgivî Vasiyetnâmesi Kadızade Şerhi*, 155.

şükürün kapsayıcı yönüne ise bütün ibadet ve güzel huyları içine aldığını söyleyerek dikkat çeker. Asıl şükür, şükürden aciz olduğunu itiraf edebilmektir. Çünkü bizzat şükürün kendisi bir nimettir. Hem bu kadar fazla nimete hem de şükredebilme nimetine hakkıyla şükür edebilmenin gerçekten zor olduğunu vurgulamaktadır.

Havf, Allah Teâlâ’dan daima korkup, rahmetini ümit etmelidir.¹⁷ Tamamen emin olmanın veya tamamen ümidini kesmenin hoş karşılanmadığını ifade eder. Bireye tavsiye edilenin “beynel havf ve reca” korku ve ümit arasında olarak daimi bir kurtuluş gayreti sergileme çabasında olmak ve Allah’ın rahmetinden ümit kesmemektir. “De ki (Allah şöyle buyuruyor): Ey kendi aleyhlerine olarak günahta haddi aşan kullarım! Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah (dilerse) bütün günahları bağışlar; doğrusu O çok bağışlayıcı, çok merhametlidir.” (Zümer 39/53). Daimi bir teyakkuzda olarak hata yapmama gayretinde olarak veya yaptığı hatadan dönebileceğini bilme hali olarak ifade edilebilir.

Zühhd, dünya lezzetlerini kalbinden çıkarıp dünyayı kerih görmektir. Dünyayı aşağı görenin kalbi ve bedeni rahat eder. Nefsini ibadetle meşgul etmezsen o seni dünya galesi ile meşgul eder.¹⁸ Dünya ve birey arasında oluşturulacak bu mesafe bireyin dünya ve içindekilere erişmek için sergileyebileceği hataların da önüne geçilmesini sağlayacaktır. Dünya hayatının oyun ve eğlenceden ibaret olduğunu asıl hayatın ahiret hayatı olduğu belirten ayet çerçevesinde bir yaşam sürmenin önemini vurgular. “(Oysa onların tek gerçek kabul ettikleri) bu dünya hayatı hakikatte sadece bir oyun ve eğlenceden ibarettir; âhiret yurduna gelince işte asıl hayat odur; keşke bunu bilselerdi!” (Ankebut 29/64).

*“Yani insanların her biri sarhoş gibi bir şeye müptela ve tutkun, kimi çoluk çocuk meşgalesine düşmüş, kimi mal toplama ve ticaret sevdasına kapılmış, kimi makam ve mevki sevgisinden sarhoş olmuş, kimi hasta, kimi fakir, kimi zengin, her biri Allah Teâlâ’dan başkasına tutularak aldanmış ve ziyan etmiştir.”*¹⁹ diyen Birgivî bir anlamda dünya ve insan arasında oluşması muhtemel bir ilişki tipolojisini izah ederek insanın tercihini yaparken gafıl olmamasını vasiyet/tavsiye etmektedir.

¹⁷ Meyan, *Birgivî Vasiyetnâmesi Kadızade Şerhi*, 156.

¹⁸ Meyan, *Birgivî Vasiyetnâmesi Kadızade Şerhi*, 157.

¹⁹ Meyan, *Birgivî Vasiyetnâmesi Kadızade Şerhi*, 157.

Kanaat, az şeyle yetinmek, dünya sevgisini giderir, kalbi ahirete bağlar. İnsanda dünya sevgisinin azalmasının tulu amel, hırs ve tama' sıfatlarının çekilmesine zemin oluşturarak dünyadan uzaklaşacağını, az şeye kanaat ederek sabırla Allah'ın rızasına kavuşup ve kurtuluşa ereceğini vurgular.²⁰ Çünkü böyle birinin hesabını vereceği unsurlarda azdır. Dolayısı ile kurtuluşa erme olasılığı daha yüksektir.

Cömertlik, fazla olan malından taat ve Allah rızası için harcamaktır. Cömert olanın birçok nimete sahip olacağını hatırlatır. Cömertlik bütün övülen, örnek alınabilecek kişilerin ortak sıfatlarından birisidir. Cömertlik mal, ilim ve fiil ile yapılabilir. Bireyin diğer güzel huylarla beraber cömertliğe devam etmesinin ucub ve kibirden kurtulmaya vesile olacağını işaret etmiştir. Birgivi'ye göre bunların olabilmesi ancak Allah'ın tevfiği ile mümkün olabilir.²¹

İhlas, her ibadette ve yaptığı her şeyde Allah rızası ile hareket edip başka saikleri karıştırmayarak O'na yaklaşmak gayesini taşımaktır. Bu minvalde yapılacak ibadetlerin insanı Allah'a yaklaştıracığını söyler. İnsanın, şeytanın vesvesesi ve rıyayı niyetinden uzak tutması gerektiğini belirtir.²² Çünkü bireyi nefsanî ve dünyevî arzuların güdülemesinin rıyayı oluşturacağına dikkat çeker. İhlas, bireysel olarak sorumluluklar yerine getirilirken dikkat edilmesi gereken bir ilke olarak ifade edilmiştir.

Tevekkül, sebeplere güvenmek yerine onları da var eden yaratıcıya güvenmek gerektiğini belirtir.²³ Kavramsal açıdan tevekkülü örnekler vererek açıklamıştır. Rızık hususundaki tevekkülün Allah'a güvenmek gerektiğini, sebeplere değil sebepleri de yaratana güvenmenin önemini vurgular. Ayrıca tevekkülün yanlış uygulanmasının ahiret işleri üzerinden örnek vererek insanları eleştirir. Tevekkül, dünyevî ve bireysel işler yapılırken dikkat edilmesi gereken bir ilke olarak dikkatlerimize sunulmaktadır.

Tevazu, kendini herkesten alçak görmesi veya bulunduğu dereceden bir derece aşağı tutmasıdır.²⁴ Peygamber, âlim ve salihlerin ahlakı olduğunu ve ahirette yüksek derecelere mükafatlandırılmaya vesile

²⁰ Meyan, *Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızade Şerhi*, 158.

²¹ Meyan, *Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızade Şerhi*, 158.

²² Meyan, *Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızade Şerhi*, 158.

²³ Meyan, *Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızade Şerhi*, 160.

²⁴ Meyan, *Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızade Şerhi*, 161.

olacağına dikkat çekmiştir. Tevazu daha çok bireysel açıdan bir olgunluğa işaret etmektedir. Bireysel olgunluğun ise toplumsal hayata yansımaları kaçınılmazdır. Kemale ermiş veya bu yolda mesafe kateden kişilerin tecrübe edeceği toplumsal ilişkilerin toplumsal huzurun oluşmasına önemli katkılar sunması beklenir.²⁵

Nasihat, hasedin zıddıdır, başkasının iyiliğini istemektir.²⁶ Kendisi için istediğini başkaları içinde istemek bireylerin başkaları hakkında olumsuz düşüncelerden uzaklaşabilmesine ve onları anlamasına zemin oluşturabilir. Başka bir ifadeyle empati kurarak diğer insanların hissettikleri hakkında fikir sahibi olmasına imkan verebilir. Böylece toplum üyelerinin davranışları hakkında doğru bilgi sahibi olunarak yanlış anla(şıl)maların önüne geçilebilir. Bu tutumun toplumsal barışın, birliğin ve bütünlüğün sağlanmasında önemli rol oynayabilecek bir unsur olduğu söylenebilir.

Hüsni-zan etmek, kişi kendisine yapılan kusurları affetmelidir. İyilik yapana iyilik yapmak zaten gerekir, asıl mesele kötülük yapana bile iyilik yapmaktır.²⁷ Bireyin bunu gerçekleştirebilmesi için ciddi anlamda bir iç muhasebe yapması gerekecektir. Eğer neticede şahsi hırs ve kaprisler baskın gelirse bu erdemin gerçekleşmesi mümkün olmayacaktır. Bu anlamda oldukça zorlu bir süreç olduğunu hatırlatmak gerekir. Ancak yapılan kusurlara karşı affedici olma hususunda tekrarlamama kaydını koyarak kötüye kullanılmasının önlenmesinin yolunu da göstermiştir.

Nefse uymamak, nefsin doymak bilmeyen arzularına muhalefet etmek İmam Birgivi'nin güzel ahlak bölümünde üzerinde durduğu önemli başlıklardan birisidir.²⁸ Ona göre bireyin kurtuluşu nefsinin meşru olmayan arzu ve isteklerinden ve kötü ahlaklarından temizlenmekle mümkün olabilir. Çünkü nefis evvelini ahirini hesap etmeksizin istediklerinin gerçekleşmesini diler.²⁹ Bu ölçsüz istekler onun istenmeyen davranışlar sergilemesinde rol oynayabilir.

²⁵ Mustafa Gündüz, *Ahlak Sosyolojisi*, 3. Baskı (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1979), 45.

²⁶ Meyan, *Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızade Şerhi*, 163.

²⁷ Meyan, *Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızade Şerhi*, 163.

²⁸ Meyan, *Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızade Şerhi*, 163.

²⁹ Ahmet Özdemir, “Kur’anda Yer Alan Dini Değerler Bağlamında Gençliğe Bakış”. *Dini Değerler ve Gençlik*. Ed. Abdullah İnce, Gökhan Atmaca. (Ankara: İlahiyat, 2016), 68.

Tecessüs etmemek, kendi kusurlarıyla meşgul olup başkalarının gizli ayıplarını araştırmamalıdır. Kusur ve kabahatlerinin farkında olarak onları gidermenin veya terk etmenin derdini çekerek kemal ve olgunluğa ulaşma gayretinde olmalıdır.³⁰ Kişinin nefsinin ayıplarından haberdar olmasını Allah'ın bir lütfu gibi görerek yanlışlıklardan pişmanlık duymaya ve ömrünün kalanını iyi şeylerle harcamaya çalışmasının gerekliliğini bildirir. Bireyin yaptığı hata ve yanlışların farkında olmasını “izan” ve “irfan” olarak adlandırır.

İnsaf, kimden duyarsa hakkı kabul etmelidir. İnsafın zıddı inattır.³¹ Hakkı kabullenmek bireye kimi zaman zor gelebilmektedir. Bu durumda birey nefsinin karşı hakkın yanında yer alarak tarafını belirleyerek kurtuluşa erebilir. Bu kurtuluş toplumda da yansımaları bulur. Çünkü hakkın kabul edilmesi toplumsal bütünleşmenin önündeki en büyük engel olan haksızlıkların kaldırılmasına imkân sunacaktır. Böylece adaletin sağlanarak toplum içerisinde olası çatışmaların önüne geçilmiş olacaktır. Bunun neticesinde toplumsal barışın ve devamlılığın gerçekleşmesinin zemini oluşabilecektir.³²

Kusurunu itiraf, hatasını anlayıp vazgeçerek nefsinin ıslah ve terbiye etmeye uğraşmalıdır. Doğruyu kabulden ar etmek kibir alametidir.³³ Bu erdem de insaf ile bağlantılı bir şekilde toplumsal barışın gerçekleşmesine ciddi anlamda katkıda bulunur. Hatasının farkında olmak, onu düzeltmek veya sonuçlarını telafi etmenin ilk adımıdır. Böylece o hataya bağlı olarak ortaya çıkan olumsuzluklar ve huzursuzluklar giderilmiş olur.

Tövbe etmek, günahına pişman olup, Allah'tan korkarak bir daha günah işlememeye gayret etmektir.³⁴ Bu maddede yer alan güzel ahlak unsuru tövbe etmek yukarıda geçen insaf ve kusurunu itiraf etmek ile yakından alakalıdır. Yapılan hatanın farkında olunarak pişmanlığın sergilenmesi ve aynı hatanın tekrarlanmaması ile yanlış davranışlardan ve ortaya çıkabilecek sonuçlarından uzaklaşmış olur. Yanlış

³⁰ Meyan, *Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızade Şerhi*, 164.

³¹ Meyan, *Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızade Şerhi*, 164.

³² Anthony Giddens ve Philip W. Sutton, *Sosyolojide Temel Kavramlar*, Çev: Ali Esgin 2. Baskı (Ankara: Phoenix, 2016), 254.

³³ Meyan, *Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızade Şerhi*, 164.

³⁴ Meyan, *Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızade Şerhi*, 165.

davranışlardan bu şekilde uzaklaşılınca o davranışların birey ve topluma karşı olası etkileri minimize edilebilir.

İmam Birgivî güzel ahlak ile ilgili bölümü şu sözler ile bitirmektedir;

“Güzel ahlak ve huylar da çoktur. Bu risalede bu kadarı bildirildi. Ahireti isteyen müminlerin nefsinden gafil olmayıp, kendini kötü huylardan temizlemesi, güzel huylar ile ahlaklanması, faydalı ilimler ve salih ameller ile ahiretini mamur eylemesi lazımdır. Nefsine esir olmamalı, şeytana ve dünyaya gönül bağlamamalıdır.

Yarabbi, beni, annemi-babamı ve bütün müminleri mağfiret eyle. Bütün günahlarımdan tövbe ettim beni bağışla. Tövbeleri kabul edici sensin ve çok merhamet edicisin.”³⁵

Sonuç olarak İmam Birgivî’nin güzel ahlak başlığı altında ele aldığı kavramlar toplumsal değerlerin aktif hale getirilmesinde etkin rol oynayabilme potansiyelini bünyesinde barındırmaktadır. Toplumsal değerlerin bir toplumda aktif olmasının o toplumun varoluşunu devam ettirebilmesinin temellerini oluşturduğu belirtilmelidir. İmam Birgivî bu bölümde değerlerin aktif olması için bireysel açıdan dikkat edilmesi gereken unsurları izah etmiştir. Değerler, bireysel olarak kemale ulaşma yolunda çok önemli bir yere sahiptir. Bireysel bağlamda değerlerin aktif hale gelmesinin aynı zamanda toplum için de önemli bir yere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bireysel olgunlaşma doğal olarak toplumsal yansımaların ortaya çıkmasına zemin oluşturacaktır. Bu anlamda İmam Birgivî’nin ele aldığı bu kavramlarla toplumsal varoluş ve işleyişin sağlanabilmesinin formülünü verdiği söylenebilir.

Günümüz toplumlarının değer yoksun bir hayat tarzı içerisinde yer alarak bir anlamda istikbalde varoluşları bağlamında ciddi bir handikabın içerisine düştükleri söylenebilir. Böyle bir netice toplumların kolaylıkla tercih edebilecekleri bir durum olarak görülmez. Ancak sosyal realite bunun oluştuğuna ve toplumların bu yönde hareket ettiğine dair birçok örneği bünyesinde barındırmaktadır. Bu hareket tarzı adeta bir anaför gibi toplumları içerisine çekmektedir. Böylesi bir çekim gücüne karşı direnç gösterebilmek için karmaşa içerisinde varlığı ve devamlılığı tehlike altında kalmış olan değerlerin aktif hale getirilerek toplum üyeleri tarafından benimsenmesine ihtiyaç olduğu düşünülmektedir. Bu açıdan

³⁵ Meyan, *Birgivî Vasiyetnâmesi Kadızade Şerhi*, 165.

İmam Birgivî'nin formülünü verdiği bireysel ve toplumsal varoluş pratiklerinin bir kurtuluş imkânı sunabileceğini söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

Arslan, Ahmet Turan. "Vasiyetnâme", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/Vasiyetnâme--Birgivî> (08.10.2018).

Avcı, Nazmi. *Toplumsal Değerler ve Gençlik*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2007.

Gel, Mehmet. Birgivî Mehmed Efendi Araştırmalarına Bir Katkı: el - Kavlü'l-Vasît Beyne'l-İfrât ve 't-Tefrît'in Müellifi Kimdir?, *İslami İlimler Dergisi* 7/2 ISSN: 1306-7044, (Güz 2012): 59-76.

Giddens, Anthony ve Sutton, Philip W. *Sosyolojide Temel Kavramlar*. Çev: Ali Esgin. Ankara: Phoenix, 2016.

Güçlü, Sevinç. "Toplumsal Kurumlar". *Kurumlara Sosyolojik Bakış*. Ed: Sevinç Güçlü. 1-26. İstanbul: Kitabevi, 2012.

Gündüz, Mustafa. *Ahlak Sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2016.

Meyan, A. Faruk. *Birgivî Vasiyetnâmesi Kadızade Şerhi*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1979.

Kaya, Muharrem. İmam Birgivî'nin Birgi Dede'ye Dönüşümü.

<https://muharremkayamsgsu.tr.gg/%26%23304%3Bmam-Birgivî.htm>, E.T: (08.09.2018).

Kirman, Mehmet Ali. "Değer". *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet, 2011.

Kuran-ı Kerim, <https://kuran.diyanet.gov.tr/>, E.T: (08.09.2018).

Özdemir, Ahmet. "Kur'anda Yer Alan Dini Değerler Bağlamında Gençliğe Bakış". *Dini Değerler ve Gençlik*. Ed. Abdullah İnce, Gökhan Atmaca. 65-92. Ankara: İlahiyat, 2016.

Yüksel, Emrullah. "Müslüman Türk Âlimi Olarak İmam Birgivî'nin Osmanlı Döneminde ve Günümüz Türkiye'sinde Yeri". *İmam Birgivî Sempozyumu* (22-23 Kasım 1991). Haz. Mehmet Şeker, 32-37. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

Yüksel, Emrullah. *Mehmet Birgivî'nin Dinî ve Siyasi Görüşleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Yüksel, Emrullah. "Birgivî", TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/Birgivî> (08.10.2018).

كتاب الإيمان والاستحسان للإمام البركوي (ت 981هـ): عرض وتقويم

محمود مصري*

ملخص البحث

يهدف البحث إلى التعريف بأكبر كتب الإمام البركوي في الحديث؛ إذ إن مبنى هذا الكتاب الموسوم بـ "كتاب الإيمان والاستحسان" على الحديث الشريف، ويمكن تصنيفه تحت الحديث الموضوعي، وذلك من خلال عرض أبواب الكتاب والتقويم العام له.

سوف ندرس في البحث النسخ المخطوطة للكتاب، ونستعرض المخطط العام للكتاب، والموضوعات التي تناولها، ووجه اندراجها تحت كتابي الإيمان والاستحسان، ثم نقوم بتقويم شامل للكتاب من خلال منهج تحليلي نقدي، يقوم على دراسة المصادر الأساسية الأصلية التي اعتمد عليها المؤلف، ودراسة تراجم أبواب الكتاب، وطريقته في اختيار أحاديث الباب، ومدى اعتماده على الأحاديث المقبولة (الصحيحة والحسنة) في الكتاب، ومدى دقته في نقل ألفاظ الحديث، وفي عزوه لمصادره الأصلية.

الكلمات المفتاحية: الإيمان – الاستحسان – الإسلام – البحث – النبوة – العلم – الأخلاق – الاعتصام بالكتاب والسنة – الأعمال.

The Book of Al- İman wa Al- İstihsan for Imam Birgivi Presentation and Evaluation

Abstract

Since Imam Birgivi is reputable and he has knowledge in different sciences, plenty of researchers have been interested in his works. However there are still many manuscripts of him that are not published yet. One of those non-published manuscript is Kitabu'l-iman ve'l-istihsan which has more than 400 sheets.

The library of Suleymaniye has two of beautiful copies of this work. They are in the section of Nur-ı Osmaniye number 1194 and 1195. The cover of the first copy has an information that the copy is belong to Birgivi, but there is no other proof regarding this information inside the book. The second copy was written in h. 1103 and it was compared with the original copy, hence that copy is quite reputable.

Likewise another copy is in the library of Atıf Efendi as two volumes. The number of first volume is 596, second one is 597. It was written in h.1110. This copy is in the library of Nevşehir as one copy number 80.

Author wrote his work into two sections; the first section is regarding iman and the second is istihsan. The section of iman includes 4 parts and istihsan 9 parts.

At first it will be mentioned regarding book in general, then the preface and notes in the beginning of the manuscript. The work, topics, classification of the books regarding iman and istihsan, and general criticism about the connection of those books will be studied.

The aim of the research is introducing the most voluminous work of Birgivi regarding hadith. Based on topics and analysis of the book, it is possible to consider this book as a hadith mawdu. The method of research is a critical anaysis regarding the belonging of original sources to Birgivi, connection of sections, selecting hadith method in parts, hadiths which are sahih and hasen, rigor of using hadith sources.

Keywords: Faith - Acceptance - Islam - Ba'ath - Prophecy - Science - Morals - sit in the Book and Sunnah - Acts.

مقدمة

وصفه العلامة ابن عابدين رحمه الله بأنه أفضل المتأخرين: الإمام العالم العامل المحقق المدقق الكامل.¹

اشتهر الإمام زين الدين محمد بن بيار علي البركوي الرومي الحنفي بموسوعيته، ومشاركته في أنواع شتى من العلوم، وأهمها التفسير والحديث والفقه والتصوف وعلوم العربية، وساعده على ذلك النشأة العلمية التي نشأ عليها في مدينة "بالي كسير" مسقط رأسه تحت رعاية والده العالم الفاضل القاضي، فتلقى العلوم عنه وعن شيوخ عصره من أمثال شمس الدين كوجك أفندي، ومحي الدين أخي زاده محمد أفندي، وقاضي عسكر عبد الرحمن أفندي الملقب بـ "قزِيل مولى" الذي حصل على الإجازة منه. بعد ذلك استقرّ في خدمة الشيخ المربي عبد الله القرمانلي البيرامي، وسلك عليه، حتى نجب وأمره شيخه بالوعظ والإرشاد.

وبدأت المرحلة الثانية من عمره -وهي مرحلة العطاء- بتعيينه في بعض المدارس الشرعية في إستانبول، ثم كلف بمهمة عسكرية في عهد السلطان سليم القانوني في أدرنة، حيث استمر في نشاطه العلمي والدعوي هناك. وبعدها عاد إلى إستانبول، حيث ربطته علاقة وطيدة مع عطاء الله أفندي معلم السلطان سليم الثاني، الذي بنى له مدرسة "دار الحديث" بقصبة بركلي ليدرس هناك، ويستمرّ في الوعظ والإرشاد في المدرسة حتى نهاية عمره.

عُرف البركوي بدعوته إلى التمسك بالكتاب والسنة والأخلاق الحميدة وهجر البدع، إضافة لسعيه إلى إصلاح الأوضاع السياسية والاجتماعية في عصره.

ترك الإمام البرغوي رحمه الله عدداً من المؤلفات في الحديث وأصوله، وهي: الأربعون التي جمع فيها أربعين حديثاً متعلقة بالعبادات، وقد شرح منها ثمانية أحاديث، وأتمّ الشرح محمد عقرمانلي، وترجمه مصطفى جمعي بعنوان "عنوان المتقين ترجمة أحاديث الأربعين"، ورسالة في أصول الحديث شرحها داود القارصي، ووضع على الشرح حاشية كل من مصطفى شوكت أفندي ويوسف بن عثمان الخربوطي، وله رسالة في شرح حديث "إنما الأعمال بالنيات"، إضافة إلى كتابنا هذا.²

وعلى الرغم من شهرة الإمام البرغوي رحمه الله وتقدمه في مختلف أنواع العلوم واهتمام الباحثين به وإخراج كتبه لاسيما في السنوات الأخيرة؛ فإن عدداً لا بأس به من مؤلفاته لا يزال مخطوطاً لم يُنشر إلى الآن.

ومن تلك المؤلفات المهمة التي لا تزال حبيسة أرفف المكتبات "كتاب الإيمان والاستحسان"، وهو كتاب ضخم في حجمه، إذ يزيد على أربعمئة ورقة، فهو أكبر الكتب المتعلقة

* أستاذ مساعد دكتور، كلية العلوم الإسلامية بجامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية.

¹ رسالة منهل الواردين من بحر الفيض، مجموعة رسائل ابن عابدين 67/1.

² انظر ترجمة البركوي في العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، وكشف الظنون 1/ 117، 183، 214، 592، 737، 822، 2/ 1017، 1074، 1246، 1500، 1546، 1737، 1806، 2022، وإيضاح المكنون 2/3، 442، وهدية العارفين 6/ 252، والأعلام 6/ 61، ومعجم المؤلفين 3/ 176، وعثمانلي مؤلفري للبرسوي 1/ 253، والموسوعة الإسلامية إصدار وقف الديانة التركي، مادة بروكي 6/ 191 وما بعد، الإمام البركوي: حياته وأثاره ومكانته في تدريس اللغة العربية للأستاذ الدكتور أحمد طوران أرسلان 24.

بالحديث التي تركها البرغوي رحمه الله، وقد هياّ الله لهذا الكتاب مؤخرًا من يحقّق الكتاب الأول منه الذي هو "كتاب الإيمان" لينال به درجة الدكتوراه، وهو الدكتور مسعود جاقير، إلا أنه لم يُنشر بعد.

المبحث الأول

توثيق كتاب الإيمان والاستحسان للإمام البرغوي

أولاً: النسخ الخطية للكتاب

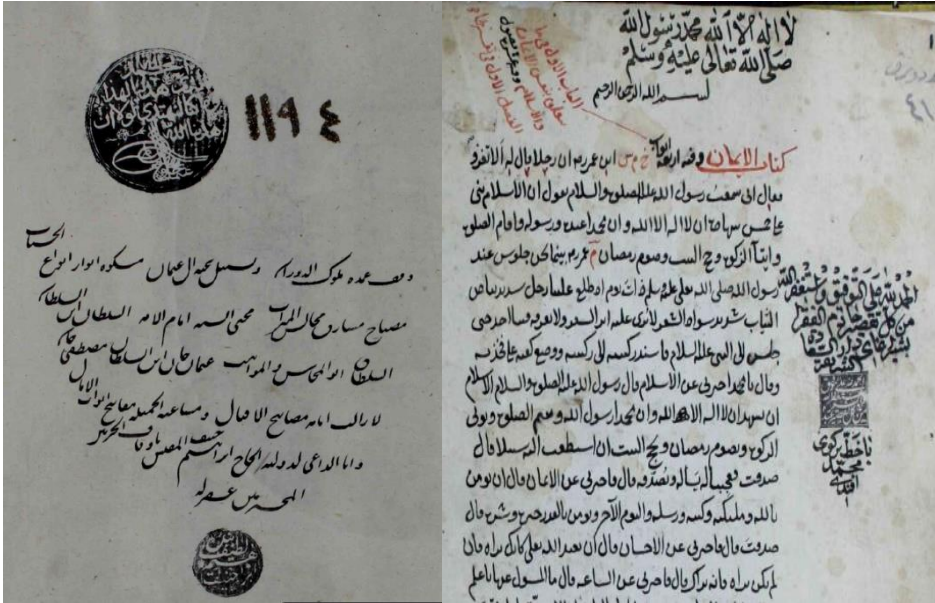
للكتاب عدد من المخطوطات المتوفرة في مكتبات تركيا. منها ثلاث نسخ نفيسة في مكتبة السلিমانيّة: الأولى في نور عثمانية تحت رقم 1194، والثانية في نور عثمانية أيضاً تحت رقم 1195.

كتب على حاشية الورقة الأولى من النسخة الأولى: أنها بخط المؤلف البرغوي بخط مغاير لخط الناسخ وحبر مختلف، وهو خط بشير آغا، مقترناً بختمه، لكن لا يوجد دليل داخلي على ذلك، وتقع في 421 ورقة، خطها جيد مقروء، ولا يوجد فيها قيد الختام.

وعليها وقفية للسلطان عثمان خان بن السلطان مصطفى خان. وقد أضيف إلى أولها فهرس للكتاب.

ولو قارنا الخط الذي كُتب به المخطوط بخط البرغوي في كتاب جلاء القلوب لوجدناه متطابقاً.³ ويبقى سؤال لا نعرف جوابه، وهو كيف انتقل المخطوط من مكتبة بشير آغا إلى مكتبة نور عثمانية.

³ انظر الإمام البركوي: حياته وآثاره ومكانته في تدريس اللغة العربية للأستاذ الدكتور أحمد طوران أرسلان 106 وما بعد. وأطروحة الدكتوراه: تحقيق كتاب الإيمان والاستحسان للبرغوي، مسعود جاقير، ص 32.



وأما الثانية فقد كتبت سنة 1103هـ، وهي منقولة من خط المؤلف كما ورد في قيد الختام، ومقابلة على نسخة المؤلف، مما يعطيها أهمية كبيرة. وخطها جميل، وتقع في 472 ورقة. ونص قيد الفراغ كما يأتي:

"تم الكتاب بعون الملك الوهاب. وقع الفراغ من كتبها على يد أحوج العباد إلى الله الكريم عبد الله بن الشيخ مستقيم بن موسى بن حمزة بن إبراهيم. كتبتها من خط مؤلفها المرحوم تقي الدين البركوي رحمة الله عليه، وقت العصر يوم الخميس من أيام جمادى الأولى سنة ثلاث ومئة وألف. يسرنا الله تعالى للعمل بما فيها وأدخلنا دار رضائه بمئه وفصله. آمين."

وقد أضيف فهرس للكتاب في آخر النسخة. واعتمدنا على هاتين النسختين في هذه الدراسة.



وأما الثالثة ففي مكتبة عاطف أفندي في مجلدين الأول تحت رقم 596، والثاني تحت رقم 597، كتبت بتاريخ 1110 هـ. وهي مكتوبة من نسخة المؤلف أيضًا.

وجاء في قيد فراغ هذه النسخة:

قد كُتِبَ هذه الأحاديث الشريفة التي جمعها الإمام تقي الدين البركوي بخطه الشريف، الشيخ عثمان أفندي الواعظ بجامع المرحوم سلطان بايزيد خان في القسطنطينية - سلمه الله تعالى - من أول كتاب الإيمان - وهو جلد واحد - إلى بحث فضائل الصلوات الشريفة من الجلد الثاني، المسمى بكتاب الاستحسان، وأتممت الجلد الثاني من خط مؤلفه أيضًا بعون الله العلي العظيم، وأنا الفقير الشيخ عبدالله بن الشيخ مستقسم بن الشيخ موسى بن الشيخ حمزة بن الشيخ إبراهيم، غفر الله لي

ولهم ولجميع المؤمنين والمؤمنات قانلاً الحمد لله الذي بعزته وجلالته تتم الصالحات وعلى رسوله أفضل الخلق وأكمل الخلق محمد أفضل الصلوات وأكمل التحيات.

وعلى النسخة وقفية خزانة الحاج مصطفى عاطف.

وهناك نسخة تحتوي على المجلد الأول فقط في مكتبة نوشهير تحت رقم 80.

ثانياً: نسبة الكتاب إلى المؤلف

اتفقت النسخ المخطوطة على نسبة الكتاب إلى مؤلفه، وليس هذا في صفحة العنوان فقط، وإنما في قيد الفراغ لبعض النسخ كما مر معنا سابقاً، ونحن لا نشكّ بهذه النسبة، لاسيما بعد توافق الخط في إحدى نسخ الكتاب مع خط المؤلف في كتاب مؤثّق النسبة إليه كما أشرنا. غير أننا لم نجد منسوباً إليه في الكتب الببليوغرافية والكتب التي ترجمت للمؤلف، مثل: كشف الظنون وإيضاح المكنون وهدية العارفين والشقائق النعمانية والعقد المنظوم وعثمانلي مؤلفري.

وقد نُسب الكتاب إلى مؤلفه في كتاب "الإمام البركوي: حياته وأثاره ومكانته في تدريس اللغة العربية" للأستاذ الدكتور أحمد طوران أرسلان، وفي الموسوعة الإسلامية التي أصدرها وقف الديانة التركي، لكن دون بيان مصدر النسبة، وكذلك في كتاب "شيخ دار الحديث في الدولة العثمانية محمد أفندي البرغوي" من تأليف حورية مارتي.

وربما يعود عدم اشتهاار الكتاب بالنسبة لكتب البرغوي الأخرى لكونه ألفه في أواخر عمره، وهذا ما يمكن استنتاجه من المكاتبات بين البرغوي وعطاء الله أفندي، حيث يقول البرغوي في إحداها مخاطباً عطاء الله أفندي: قد طلبت مني بعض الرسائل، غير أنه عرض لي مرض في عيني في هذه الأيام، ولهذا أنا أكتب، ولولا ذلك تركت التأليف، حتى أنّ جمّع الأحاديث بلغ ثلثي الأحاديث، وتركته على حاله. وهذا يدلّ على أنه كان يعمل في الكتاب إلى أواخر عمره. ثم أنهاه كما هو واضح في آخر الكتاب حيث قال: "تم كتاب الاستحسان مع أبوابه التسعة".⁴

ثالثاً: عنوان الكتاب

اتفقت النسخ المخطوطة على عنوان الكتاب الذي هو "كتاب الإيمان والاستحسان"، دون أي خلاف، ومما اتضح لنا -كما سبق أن بينا- أن النسخ المخطوطة هي مصدر كلّ من نسب الكتاب إلى الإمام البرغوي، وليس كتب الطبقات والتراجم، ولا الكتب الببليوغرافية.

غير أن المستغرب في العنوان كلمة "الاستحسان"، لسببين:

السبب الأول أن مضمون القسم الثاني من الكتاب الذي هو "كتاب الاستحسان"، لا يتناسب و عنوانه، لا من جهة اللغة ولا من جهة الاصطلاح. فالمعنى اللغوي للاستحسان هو من استحسن الشيء: أي عدّه أو اعتبره حسناً.⁵ والمعنى الاصطلاحي: هو عدول المجتهد عن قياس جلي ضعيف الأثر إلى قياس خفي قوي الأثر، لدليل رجّح هذا العدول. وقيل: هو ترك القياس والأخذ

⁴ انظر الإمام البركوي: حياته وأثاره ومكانته في تدريس اللغة العربية للأستاذ الدكتور أحمد طوران أرسلان 106 وما بعد.

⁵ انظر المعجم الوسيط (ح س ن).

بما هو أرفق للناس.⁶ بينما مضمون "كتاب الاستحسان" هو حول الفضائل والقيم التي ينبغي التحلي بها، فكان من الأنسب تسميته بكتاب "الإحسان". السبب الثاني أن ما يناسب مقام الإيمان الذي هو عنوان الكتاب الأول من الكتاب هو الإحسان، وليس الاستحسان.

وبما أنه ثبت لدينا عنوان الكتاب، فنفسر استخدام البرغوي للكلمة بأحد تفسيرين: الأول أن هذا الاستعمال فيه شيء من التساهل والتسّمح، ويقصد الإحسان وعبر بالاستحسان. والثاني أنه يريد المعنى اللغوي فوضع فيه ما ستحسّنه من الفضائل والقيم، وهذا يشبه ما يدلّ عليه عنوان كتاب الإمام محمّد "كتاب الاستحسان"، إشارة إلى استخراج المسائل الحسان. غير أن الاحتمال الأول هو الأقوى على ما نرى.

المبحث الثاني

منهج البرغوي في كتابه

أولاً: موضوع الكتاب وبنائه

يندرج هذا الكتاب تحت نوع من أنواع التصنيف الحديثي الذي أطلق عليه العلماء سابقاً: كتب مفردة في أبواب مخصوصة، وقد ذكر الكتاني في الرسالة المستطرفة جملة منها، فذكر منها ما يشبه هذا الكتاب، مثل: الإيمان لأحمد ولأبي بكر بن أبي شيبة ولأبي الفرج الأصبهاني، والتوحيد وإثبات الصفات لابن خزيمة وابن منده، والاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي والأسماء والصفات له، ثم ذكر عدداً كبيراً من هذا النوع، ثم خصّص قسماً منها لكتب مفردة في الأدب والأخلاق والترغيب والترهيب والفضائل، فذكر من كتب ابن أبي الدنيا اليقين والتوكل وحسن الظن بالله والذكر وغيرها كثير، وهذه كلها كتب مسندة.⁷ وذكر الكتاني نوعاً آخر من التصنيف يندرج تحته كتابنا هذا من جهة خلوّه من الإسناد وأنه منتقى من كتب مسندة، وهذا النوع عنون له بقوله: كتب مجردة أو منتقاة من كتب الأحاديث المسندة خصوصاً أو عمومًا، مثل كتاب الترغيب والترهيب للمنذري، والفائق في الكلام الرائق لابن غنائم، وهو في أحاديث الأدب والحكم والوصايا والأمثال والمواعظ مجردة عن الأسانيد.⁸

فكتابنا هذا من جهة ابتناؤه على الحديث مع وحدة الموضوع يقع تحت نوع: كتب مفردة في أبواب مخصوصة، ومن جهة خلوّه من السند يقع تحت نوع: كتب مجردة أو منتقاة من كتب الأحاديث المسندة خصوصاً أو عمومًا. وهذا النوع من التصنيف يقابل ما نطلق عليه اليوم: الحديث الموضوعي.

لم يقدّم المؤلف لكتابه بمقدّمة يبين فيها غرضه من التأليف أو منهجه في الكتاب أو رموزه فيه، وابتدأ بذكر عنوان القسم الأول من الكتاب، تلاه ذكر عنوان الباب الأول من القسم الأول، ثم عنوان الفصل الأول من الباب الأول، ثم سرد أحاديث الباب متتالية، دون أن يفصل بينها بشيء من كلام من المؤلف.

⁶ وانظر للاستزادة: التعريفات الفقهية لمحمد عميم المجدي البركتي، 24.

⁷ انظر الرسالة المستطرفة للكتاني 44 وما بعد.

⁸ المرجع السابق 173 وما بعد.

وكان يقدّم لكل حديث بذكر مخرّجه رامزا إلى أصحاب التخرّيج برموز مخصوصة لم يبينها في أول الكتاب ولا آخره، كما تقدّم. ثم هو يذكر اسم الصحابي قبل ذكر الحديث وربما أضاف إليه اسم التابعي. ونلاحظ هنا أنه مشى في مسلكه الذي اتبعه على نهج صاحب جامع الأصول، إلا أنه لم يرتب الأبواب أو الفصول في الكتاب على حروف المعجم، كما فعل ابن الأثير.

قسم المؤلف كتابه قسمين: الأول: كتاب الإيمان، والثاني: كتاب الاستحسان. تكلم المؤلف في كتاب الإيمان على أربعة أبواب، الباب الأول: فيما يتعلق بنفس الإيمان والإسلام، وفيه عشرة فصول: الفصل الأول: في تفسيرهما، الفصل الثاني: في علامتهما، الفصل الثالث: في الوسوسة، الفصل الرابع: في حكم الإسلام، الفصل الخامس: في البيعة، الفصل السادس: في الفطرة، الفصل السابع: في المثل، الفصل الثامن: في فضل الإيمان والإسلام، الفصل التاسع: في الشرك والكبائر، الفصل العاشر: في آية النفاق.

الباب الثاني: في الإيمان بالقدر، وفيه ثلاثة فصول: الفصل الأول: في إثباته، الفصل الثاني: في النهي عن النزاع فيه، الفصل الثالث: في ذمّ القدرية.

الباب الثالث: في الإيمان بالبعث وما يتعلق به على التفصيل، وفيه أربعة فصول: الفصل الأول: في عذاب القبر وتنعّمه، الفصل الثاني: في أشرار الساعة، الفصل الثالث: في الساعة، الفصل الرابع: في الجنة والنار.

الباب الرابع: في الإيمان بالنبوة وما يتعلق بها، وفيه خمسة عشر فصلاً: الفصل الأول: في شمائل نبينا محمد عليه الصلاة والسلام، الفصل الثاني: في علاماته عليه السلام، الفصل الثالث: في بدء الوحي وكيفية نزوله، الفصل الرابع: في الإسراء، الفصل الخامس: في معجزاته عليه السلام، الفصل السادس: في مناقبه عليه السلام، الفصل السابع: في هجرته عليه السلام، الفصل الثامن: في آياته عليه السلام، الفصل التاسع: في غزواته عليه السلام، الفصل العاشر: في وفاته عليه السلام، الفصل الحادي عشر: في ميراثه وما خلفه عليه السلام، الفصل الثاني عشر: في أهل بيته عليه السلام، الفصل الثالث عشر: في أصحابه عليه السلام وما يتعلق بهم، الفصل الرابع عشر: في أمته عليه السلام، الفصل الخامس عشر: في بلاده عليه السلام وبلاد أمته عليه السلام وما يتعلق بها.

واشتمل كتاب الاستحسان على تسعة أبواب: الباب الأول: في العلم، وفيه ثمانية فصول: الفصل الأول: في الحثّ عليه، الفصل الثاني: في النهي عن التعلّم لغير الله، الفصل الثالث: في آداب العلم، الفصل الرابع: في آيات العالم، الفصل الخامس: في رواية الحديث، الفصل السادس: في كتابة العلم، الفصل السابع: في الصفات المتشابهة، الفصل الثامن: في رفع العلم.

الباب الثاني: في الأخلاق، وفيه فصلان: الفصل الأول: في الذميمة منها، الفصل الثاني: في الحسنة من الأخلاق.

الباب الثالث: في الاعتصام بالكتاب والسنة والاقتصاد في العمل، وفيه فصلان: الفصل الأول: في الاعتصام، الفصل الثاني: في الاقتصاد في العمل.

والباب الرابع: في أعمال اللسان، وفيه فصلان: الفصل الأول: في آفاته، الفصل الثاني: في طاعات اللسان.

والباب الخامس: في أفعال الجوارح، وفيه أربعة فصول: الفصل الأول: في اللعب، الفصل الثاني: في الخيل والرمي والسبق، الفصل الثالث: في السفر، الفصل الرابع: في القعود والنوم والرؤيا والتعبير.

والباب السادس: في الطعام والشراب، وفيه فصلان: الفصل الأول: في الطعام، الفصل الثاني: في الشراب.

والباب السابع: في اللباس والزينة، وفيه فصلان: الفصل الأول: في اللباس، الفصل الثاني: في الزينة.

والباب الثامن: في الطب في الرقي والوباء والفأل والتطير والعدوى ونحوه، وفيه ستة فصول: الفصل الأول: في الطب، الفصل الثاني: في الرقي و التمايم الفصل الثالث: في الوباء والعين، الفصل الرابع: في الفأل والطيرة والعدوى، الفصل الخامس: في السحر والكهانة، الفصل السادس: في النجوم.

والباب التاسع: في الصحبة والعزلة، وفيه سبعة فصول: الفصل الأول: في حقوق الصحبة وآدابها مطلقاً، الفصل الثاني: في حقوق صحبة النساء مطلقاً، الفصل الثالث: في حقوق الزوجين، الفصل الرابع: في صلة الرحم وبر الوالدين والولد، الفصل الخامس: في حقوق المالك والمملوك، الفصل السادس: في حقوق الجار، الفصل السابع: في العزلة.

ثانيا: تراجم الأبواب ووجه اندراجها تحت كتابي الإيمان والاستحسان

أظهر البرغوي رحمه الله براعة وتفناً في اختيار تراجم الأبواب، فقد انتقى لكتاب الإيمان أربع تراجم تمثل لبّ الإيمان من جهة، وفيها الردّ على المخالفين بصورة غير مباشرة من جهة أخرى، فكانت الترجمة الأولى للتعريف بالإيمان والإسلام وأركانهما، ثم اختار في الثلاث المتبقية ثلاثة موضوعات أراد إبرازها: فكان الأول حول الإيمان بالقدر، وهو مهمّ في الرد على منكري القدر، ولبيان أن الإيمان بالقدر هو جوهر الإيمان، وكان الثاني حول الإيمان بالبعث، وهو من أهم عقائد الإيمان السمعية التي تتوقف عليها صحّة الإيمان وتبنى عليها نظرة المسلم إلى الحياة الدنيا بأنها بوابة عبور للأخرة، وينطلق من ذلك سلوكه في الحياة الذي سيخضع لنظام يسأل عنه في دار البقاء، والثالث في الإيمان بالنبوة، وكان باباً مهماً وعظيماً في حجمه فقد بلغ نصف الكتاب، وركّز فيه على قضايا مهمة للردّ على المخالفين، فقد توسّع في فضائل الصحابة مثلاً للردّ على الشيعة.

ويرى الدكتور أحمد طوران أرسلان، وهو من أوائل الذين كتبوا عن البرغوي وعرفوا به وبأعماله أنه ربما أراد من هذا الكتاب جمع الأحاديث التي فيها الأدلّة على ما كتبه في كتاب الطريقة المحمدية ووصية نامه وفي ردوده على الشيعة وعلى مدّعي التصوف.

أما في كتاب الاستحسان فبإمكاننا إدراك اندراج الأبواب تحت عنوان الكتاب بتقسم موضوعات الأبواب إلى قسمين رئيسيين: الأول يتعلق بالناسيس والتنظير، والثاني يتعلق بالتطبيق والممارسات، فقد أورد المصنف أولاً ثلاثة أبواب تتصل بالتنظير، وهي: العلم والأخلاق والعمل الذي عبّر عنه بالاعتصام بالكتاب والسنة والاقتصاد في العمل، ثم أورد أبواباً ستة تتصل بالتطبيق، وهي: أعمال اللسان، أفعال الجوارح، الطعام والشراب، اللباس والزينة، الطب في الرقى والوباء والفأل والتطير والعدوى، الصحة والعزلة.

ثالثاً: مصادر البرغوي في انتقاء الأحاديث ورموزها

توسّع البرغوي رحمه الله في مصادره. وقد أحصينا في الكتاب حوالي خمسين مصدراً رمز إليها المؤلف. لكن المؤلف لم يُشر إلى مدلولات الرموز التي استعملها في الكتاب. ولو عدنا إلى المصادر التي استعملت الترميز قبل المؤلف فإننا لن نجد من استعمل الترميز بهذه الكثرة. فابن الأثير في جامع الأصول (606هـ)، الذي يمكن أن يكون أول من اعتمد الترميز في كتب الحديث استعمل ستة رموز للكتب الستة؛ لأن كتابه جمع فيه الكتب الستة فقط. ثم جاء الحافظ المزي (742هـ) في تحفة الأشراف فزاد عليها بعض الكتب فجعلها اثني عشر رمزاً. ثم جعلها في كتابه تهذيب الكمال سبعة وعشرين. ثم جاء السيوطي في الجامع الصغير (911هـ) بعشرين رمزاً لمصنفات الحديث، وزاد عليها في الجامع الكبير خمسة من الرموز، وأنقص منها واحداً. ثم جاء البرغوي (981هـ) بأوسع قائمة للرموز حيث أوصلها إلى أكثر من ستين رمزاً لأكثر من خمسين مصنفًا حديثاً. ثم جاء المناوي (1031هـ) في كتابه الجامع الأزهر من حديث النبي الأنور بقائمة تحتوي على اثني عشر رمزاً، أما في كتابه كنز الحقائق في حديث خير الخلق فقد جاء بقائمة موسّعة فأوصل الرموز إلى ستة وأربعين رمزاً. ثم جاء النابلسي (1143هـ) في ذخائر المواريث فأخذ بنفس رموز ابن الأثير وأضاف إليها رمز ابن ماجه. أما مفتاح كنوز السنة فقد رمز فيه فنسك لتسعة عشر كتاباً في الحديث، ورمز في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث لتسعة كتب.

غير أن هذه المصادر الستين لكتاب البرغوي رحمه الله لم يأخذ منها مباشرة، لكنه اعتمد في كتابه على خمسة مصادر نقل عنها، هي:

- 1- جامع الأصول لابن الأثير الجزري. ويشكل أخذه منه ما يقرب من 90% من مادة الكتاب. ويدلّ على ذلك ألفاظ متون الحديث، حيث جاء بالرواية التي يأتي بها ابن الأثير، وليس بالرواية كما في المصادر الأصلية التي ذكرها، كما يدلّ على ذلك التوافق في تتابع أحاديث الكتّابين.
- 2- الترغيب والترهيب للمنذري.
- 3- التذكرة للقرطبي.
- 4- إحياء علوم الدين للغزالي. وقد أخذ منه ما يقارب أحد عشر حديثاً منتالياً.
- 5- الأذكار للنووي. ولم يأخذ منه سوى حديثين.⁹

⁹ انظر أطروحة الدكتوراه: تحقيق كتاب الإيمان والاستحسان للبرغوي، مسعود جاقير، ص 82.

وفيما يأتي رموز هذه المصنفات التي استعملها البرغوي رحمه الله:

ابن حد = عبد الله بن أحمد في الزوائد	ابن سماء = ابن السماك في الأمالي	4 = السنن الأربعة
ابن عدي = ابن عدي في الكامل	ابن منده = ابن منده في التوحيد	ابن شاهين / شاهين = ابن شاهين في ناسخ الحديث
آدم = أبو إياس الخراساني في التفسير	إسماعيل = إسماعيل الفارسي في الأربعون	ابن وهب = ابن وهب في تفسير القرآن
بهق = البيهقي في الشعب	ت = الترمذي في السنن	بر / ابن عبد البر = ابن عبد البر في جامع بيان العلم
تخ = التاريخ الكبير للبخاري	ثع / ثعلبي = الثعلبي	تح / تحك / حكيم / حكيم ترمذي = الحكيم الترمذي في نواذر الأصول
حد = مسند أحمد بن حنبل	حك / حكم = الحاكم في المستدرک	حب = ابن حبان في الصحيح
خرائطي = الخرائطي في مكارم الأخلاق	خز = ابن خزيمة في الصحيح	خ = البخاري في الجامع الصحيح
د = أبو داود في السنن	دارمي = الدارمي في السنن	الخطيب = الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد
ديلمي = الديلمي في الفردوس	رزاق = عبد الرزاق في المصنف	دنيا = ابن أبي الدنيا في رسائله
س = النسائي في السنن	سني = ابن السني في عمل اليوم والليلة	ز = البزار في المسند
شيخ = أبو الشيخ في أخلاق النبي	طط = الطبراني في الأوسط	شيبه = ابن أبي شيبه في المصنف
صاحب الغيلانيات = أبو بكر الشافعي في كتاب الفوائد	صف = صفة النفاق للفريابي	ص = سنن سعيد بن منصور
طب / طك = الطبراني في الكبير	طبري / جرير = الطبري في جامع البيان	ط = مالك في الموطأ
طس = الطبراني في الأوسط	طص = الطبراني في الصغير	الطحاوي = الطحاوي في شرح مشكل الآثار

طيط = الطبراني في الصغير والأوسط	طكص = الطبراني في الكبير والصغير	طي = أبو داود الطيالسي في المسند
ع = الكتب الستة	عاصم = ابن أبي عاصم في السنة	عبد الرزاق = عبد الرزاق في المصنف
عد = ابن عدي في الكامل	غ = البغوي في معالم التنزيل	فردوس = الديلمي في الفردوس
قطن = الدارقني في العلل	ق = الكتب الستة	قشيري = عبد الكريم القشيري في الرسالة القشيرية
قضاعي = القضاء في مسند الشهاب	الكائي = اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة	م = مسلم في الجامع الصحيح
مبارك = عبد الله بن المبارك في الزهد	مج = ابن ماجه في السنن	محمد بن نصر المروزي = محمد بن نصر المروزي في السنة
نعيم = أبو نعيم في الحلية وفي صفة الجنة وفي كتاب الأربعين	هق = البيهقي في الشعب وفي البعث والنشور وفي الأسماء والصفات	هناد = هناد في الزهد
ه: همام بن منبه	وائلى = أبو ناصر الوائلى السجزي في الإبانة عن أصول الديانة	يعلى = أبو يعلى في المسند

ومما يلاحظ أن المؤلف استعمل عددا من الرموز لمؤلف واحد، كما في رموز نواذر الأصول للحكيم الترمذي. واستعمل رمزا واحدا بعض الأحيان لأكثر من مؤلف، كما في الرمز الذي استعمله لعدد من مصنفات أبي نعيم الأصفهاني. وقد استعمل بعض الرموز بخلاف من استعملها من قبله، كما استعمل رموزا لم يستعملها من قبله.

رابعاً: تقويم الأحاديث المنتقاة

بإمكاننا تقويم الأحاديث التي انتقاها المؤلف في فصول أبواب الكتاب من جهات ثلاث: الأولى: وجه اندراج الأحاديث تحت تراجم الأبواب، والثانية: الدقة في العزو ونقل ألفاظ الحديث، والثالثة: أحاديث الكتاب من جهة القبول والرد.

فمن جهة اندراج الأحاديث تحت تراجم فصول الأبواب نأخذ مثالا من فصل "الوسوسة"، وهو الفصل الثالث من الباب الأول "فيما يتعلق بنفس الإيمان والإسلام"، فنجد مناسبة اندراج أحاديث الفصل تحت عنوان "الوسوسة" على النحو الآتي:

1: جاء بأحاديث وردت فيها الوسوسة مباشرة، كحديث: "من وجد من هذا الوسواس فليقل آمن بالله ورسوله ثلاثا فإن ذلك يذهب عنه." وهذه الوسواس تنسب إلى الشيطان كقوله: الحمد لله الذي ردّ كيده إلى الوسوسة، وبما نسبت للنفس، كحديث: إن الله تعالى تجاوز عن أمتي ما وسوست به صدورها.

2: جاء بأحاديث عبّرت عن الوسوسة التي هي عنوان الباب بألفاظ أخرى، مثل: نزغة من الشيطان، ولمّة الشيطان، قرينة من الجن.

3: جاء بأحاديث فيها فعل الشيطان، كحديث يأتي الشيطان أحذكم، فيقول: من خلق كذا؟ حتى يقول: من خلق ربك؟..، وحديث ما من بني آدم من مولود إلا نخسه الشيطان حين يولد..، والحديث الذي عبّر فيه بقوله: يطعن الشيطان في جنبه.

4: جاء بأحاديث فيها سبب الوسوسة الذي هو الشيطان، كحديث: إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم.

ومن جهة الدقة في العزو فإن العزو في الكتاب يعتمد على عزو صاحب جامع الأصول والمصادر الأخرى التي ذكرنا أنه أخذ عنها الأحاديث، وبالتالي فإن الدقة في العزو تابعة لدقة تلك المصادر، وهي مصادر معروفة في توثيق الأحاديث وعزوها إلى مصادرها الأصلية.

وأما الدقة في نقل ألفاظ الحديث فتتمثل في موافقة مصادر الكتاب وليس المصادر الأصلية. فمثلا لو أخذنا حديثاً أورده، وعزاه لأبي داود، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: "إن من أشراط الساعة أن يتدافع أهل المسجد، لا يجدون إماما يصلي بهم." نجد أنه أورده باللفظ الآتي: "إن من أشراط الساعة أن يتدافع أهل المسجد الإمامة، فلا يجدون إماما يصلي بهم." وهذا اللفظ يطابق اللفظ في جامع الأصول. ولو تتبعنا ألفاظه في الأحاديث المشتركة مع الترغيب والترهيب نرى أنه يتوافق اللفظ فيهما تماما، بغض النظر عن موافقة الكتاب الأصلي أو لا، مما يدل على أخذه منه، ويؤكد ذلك نسق تتابع الأحاديث، لاسيما عندما يكون الحديث مخزجا في عدة كتب، كحديث: ستة لعنتهم ولعنهم الله.. الذي عزاه في الترغيب والترهيب للطبراني وابن حبان والحاكم، فإن العزو في كتاب البرغوي نفسه، مع الالتزام بلفظ الترغيب والترهيب.

وأما أحاديث الكتاب من حيث القبول والرد فإن أخذ الكتاب معظم أحاديثه عن جامع الأصول يعني أنه أخذ عن الكتب الستة، ومن المعلوم أن الكتب الستة لم يفتها من الصحيح إلا القليل.

وقد قمنا بإحصائية تناولنا فيها الأبواب الثلاثة الأولى من كتاب الإيمان، والأبواب الثلاثة الأولى من كتاب الاستحسان، فكانت النتائج المتعلقة بنسبة الأحاديث الواردة في الكتب الستة كما يأتي:

الباب الأول: فيما يتعلق بنفس الإيمان والإسلام					
الفصل الأول: في تفسيرهما: عدد الأحاديث: 12					
خ3	م7	س3	د2	ت3	ط2
الفصل الثاني: في علامتهما: عدد الأحاديث: 15					

س11	م6	د6	خ7	ت3	ح1	ز1	ط1
الفصل الثالث: في الوسوسة: عدد الأحاديث: 13							
ت2	خ4	م6	ت1	س2	د4	سني1	قشيري1
الفصل الرابع: في حكم الإسلام: عدد الأحاديث: 3							
خ3 م2							
الفصل الخامس: في البيعة: عدد الأحاديث: 11							
خ5	م6	ت1	ط2	س3	د3	ق1	
الفصل السادس: في الفطرة: عدد الأحاديث: 1							
خ1 م1							
الفصل السابع: في المثل: عدد الأحاديث: 5							
خ2	م2	ه1	ت1				
الفصل الثامن: في فضل الإيمان والإسلام: عدد الأحاديث: 19							
خ7	ت5	ح1	م9	زخز1	حب1	د2	
الفصل التاسع: في الشرك والكبائر: عدد الأحاديث: 21							
م6	س5	خ8	ت5	د2	طط2	ذ1	ز1
الدليمي1 بهق2 دنيا1							
الفصل العاشر: في آية النفاق: عدد الأحاديث: 9							
خ4	ت3	د1	س5	م3			
الباب الثاني: في الإيمان بالقدر							
الفصل الأول: في إثباته: عدد الأحاديث: 28							
ت10	د7	م14	خ5	ط2	حب1	طك1	حكم1
الفصل الثاني: في النهي عن النزاع فيه: عدد الأحاديث: 1							
ت1							
الفصل الثالث: في ذم القدريّة: عدد الأحاديث: 4							
د2 ت2							
الباب الثالث: في الإيمان بالبعث وما يتعلق به على التفصيل							

الفصل الأول: في عذاب القبر وتنعمه: عدد الأحاديث: 29									
ت6	طك1	طط1	خ7	م7	س7	د5	ط1	حب3	حد2
طب2 ز1 تح1 بهق1									
الفصل الثاني: في أشرار الساعة: عدد الأحاديث: 54									
خ22	م54	د25	ت24	س2	مج2	طى1	غ2	طبرى1 ز1	
الفصل الثالث: في الساعة: عدد الأحاديث: 150									
ت31	د6	خ26	م32	ط2	طط3	طب10			
حد12	حب10	بهق6	طبرى1	ثعلبي1	س5				
مج3	يعلى2	ز6	ثع1	الخطيب3	تحك1				
دنيا1	نعم7	مبرك5	حك2	م1	طى1				
ابن مندة1	تحك5	ابن الشاهين2	بر1	الكافي1					
وابلى1	صاحب الغيلانيات1	ابن سماك1	طحاوى1						
الفصل الرابع: في الجنة والنار: عدد الأحاديث: 87									
خ23	الخطيب2	م37	ت43	د3	يعلى9	طب11	ز8	هناد1	
طب4	دنيا30	حد9	حب7	هق17	ادم1	مج4	حك13		
طط3	نعم6	شب2	طصط1	اسماعيل1	الدرامي1	1			
ق1	ثع1	ابن وهب3	مبرك1						
كتاب الاستحسان									
الباب الأول: في العلم									
الفصل الأول: في الحث عليه: عدد الأحاديث: 82									
خ4	م3	د3	ت12	ط3	طب2	طط6	حد5	حب1	حك1

مج 10	ظك 10	صف 2	قطن 1	بر 5	خطيب 2	نعم 7	عدي 1
هق 6	فردوس 1	ابن عبد البر 1	ز 4	طص 2	ديلمي 2	يعلى 2	حكم 2
سلمى 1							
الفصل الثاني: في النهي عن التعلم لغير الله: عدد الأحاديث: 9							
م 1	س 1	ت 2	د 2	مج 1	عبدالرزاق 2	حب 1	هق 1
الفصل الثالث: في آداب العلم: عدد الأحاديث: 16							
ت 2	ط 1	خ 5	حد 2	طط 1	ظك 2	ابن عدي 1	طب 1
هق 1							
الفصل الرابع: في آيات العالم: عدد الأحاديث: 35							
طط 1	دنيا 1	هق 4	حك 2	ديلمي 1	حب 2	خ 1	م 2
نعم 1	ظك 4	ز 4	طص 1	طصط 1	صف 1	حد 1	مج 3
دارمي 1	ت 1	يعلى 1	طط 2	ظك 5			
الفصل الخامس: في رواية الحديث: عدد الأحاديث: 11							
د 1	ت 3	خ 6	م 2	طط 1	بر 2		
الفصل السادس: في كتابة العلم: عدد الأحاديث: 14							
د 3	م 3	ت 7	خ 5	س 1			
الفصل السابع: في الصفات المتشابهة: عدد الأحاديث: 6							
م 4	خ 1	ت 1	د 1				
الفصل الثامن: في رفع العلم: عدد الأحاديث: 2							
خ 1	ت 1						
الباب الثاني: في الأخلاق							
الفصل الأول: في الذميمة منها: عدد الأحاديث: 252							

طك6	طط7	حد22	طب31	حب8	طص5
ص1	صف2	خ28	م32	ط1	د17
ت42	س9	طكص1	هق34	حك18	طط9
مج6دنیا25	ز17	عدي1	طكط3	ديلمى3	
ط1 خز2	يعلى5	حكم1	رزاق1	جيرير1	
شيخ2	نعم5	قطن1	برك1		
الفصل الثاني: في الحسنه من الأخلاق: عدد الأحاديث: 598					
ط15	د42	ت105	حد48	طب75	حب39
هق40	م88	خ79	دنیا26	حك38	طكط3
طط23	محمد بن نصر المروزي1	يعلى19	ز21	ططص6	
رزاق2	خرائطي5	طك6	صف9	شيخ23	قطن4
السنة1	حكيم2	حكيم ترمذي1	س16	مج22	
ديلمى7	عدي4	قضاعى1	ق2	ح1	
نعيم1					
نعم7ابن حد1	خز1	قشيري1شاهين2	ف1	طصط1	
الباب الثالث: في الاعتصام بالكتاب والسنة والاقتصاد في العمل					
الفصل الأول: في الاعتصام: عدد الأحاديث: 48					
ط1 ت10	د7	خ8	م7	طك6	حك3
خز1 حد4	طص1	طب3	مج1	عاصم2	هق1
				ع1	ز7
					ع1
الفصل الثاني: في الاقتصاد في العمل: عدد الأحاديث: 22					
خ10	م11	د3	س4	ط2	ت2

خاتمة

جاء هذا الكتاب الذي ألفه الإمام البرغوي في الحديث ليجعل تصنيفه في هذا المجال لا يقل أهمية عن تصنيفه في العلوم الأخرى. فقد كان كتابه "الأربعون" ورسالته في أصول الحديث ورسالته في شرح حديث "إنما الأعمال بالنيّات"، كان كلّ ذلك لا يرقى من حيث حجمه إلى مشاركاته في العلوم الأخرى.

وفضلاً عن ذلك فإن الكتاب يتناول موضوعاً في غاية الأهمية يتصل بأعمال القلوب التي هي الأساس الذي يُبنى عليه أعمال الجوارح، فهو يتناول الإيمان الذي هو عماد الدين، وتتوقف على صحّته النجاة في الآخرة، ويتناول الإحسان الذي هو القيم التي تعطي الدين البعد الأخلاقي العميق، وتتوقف على صحّته معرفة الله الذوقية الروحية.

ومن الجدير إثباته أن موضوعات الكتاب تردّ على أهل البدع بعرض الأحاديث الثابتة في بابها، وبالانتقاء الدقيق لتراجم الأبواب. وهذه القضية كما هو معروف شغلت البرغوي، وظهر اهتمامه بها في كثير من أعماله.

وقد ميّز الكتاب أن الإمام البرغوي لم يكن له فيه فضل سوى اختيار تراجم الأبواب والفصول والأجناس والأنواع، واختيار الأحاديث التي تندرج تحتها، وهذه ميزة تعطي الكتاب قيمة عالية، إذ لم يُرد أن يدخل كلامه ضمن تتابع أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما فعل أسلافه من العلماء الكبار، كالمنذري في الترغيب والترهيب، والنووي في الأذكار ورياض الصالحين، وكما استمرّ هذا النهج في عدد من العلماء بعده، حتى نصل إلى المعاصرين، كما فعل الكاندهلوي في حياة الصحابة.

إن اختيار الأحاديث التي يغلب عليها الصحة والحسن، إذ معظمها من الكتب الستة، والدقّة في العزو، ونقل الروايات الموافقة للمصادر غير المباشرة التي استقى منها أحاديث كتابه، كلّ ذلك توجّه هذا العمل الكبير من أعمال الإمام البرغوي، وجعله يتصدّر مرتبة عالية ليقف في مصافّ أهم ما ألفه الإمام رحمه الله.

المصادر والمراجع:

- الأعلام، لخیر الدین بن محمود الزرکلی الدمشقی (ت: 1396هـ)، دار العلم للملایین، ط15، 2002م.
- التعريفات الفقهية لمحمد عميم المجددي البرکتي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.
- الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، لأبي عبد الله محمد بن أبي الفيض جعفر بن إدريس الحسني الإدريسي الشهير بـ الكتاني (ت: 1345هـ)، ت: محمد المنتصر بن محمد الزمزمي، دار البشائر الإسلامية، ط6، 2000م.
- رسالة منهل الواردين من بحار الفيض، ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين، محمد أمين أفندي، الشهير بابن عابدين (ت: 1252هـ)، در سعادات، 1321هـ.
- الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، لطاش كوبري زادة، وبذيله العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم للمولى علي ابن القاضي أوزن بالي بن محمد (934 – 992هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، 1975م.
- عثمانلي مؤلفري، لمحمد طاهر البرسوي، مطبعة عامرة، إستانبول، 1333هـ.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لمصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور بحاجي خليفة (ت: 1067هـ)، مكتبة المثنى، بغداد، 1941م.
- معجم المؤلفين، لعمر بن رضا كحالة الدمشقي (ت: 1408هـ)، مكتبة المثنى وإحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- المعجم الوسيط، لإبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وحامد عبد القادر ومحمد النجار، مجمع اللغة العربية القاهرة، دار الدعوة، د.ت.
- Arslan, Ahmet Turan, *İmam Birgivi Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.
- Çakır, Mesut, *İmam Birgivi'nin Kitâbu'l-İman*, Adli Eserinin Tahkik Ve Tahlili, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2018.
- Martı, Huriye, *Osmanlı'da Bir Dâru'l-Hadis Şeyhi Birgivi Mehmet Efendi*, İstanbul: Darulhadis Yayınları, 2008.

Birgivî'yi Öven Manzûmelerin Kritiği

Necmi SARI*

Özet

İmâm Birgivî (ö. 981/1573) birçok eseri arasında özellikle *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adlı eseriyle Anadolu'da hızla şöhret bulmuş bir Osmanlı âlimidir. Üstelik bu şöhret sadece Anadolu ile sınırlı kalmamış, ölümünün ardından kısa bir süre içerisinde Hicazlı ve Mısırlı bazı âlimlere nispet edilen şiirlerde, gerek kendisine gerekse eseri *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'ye duyulan hayranlığın dile getirilerek şiirleştirildiği manzûmelere dönüşmüştür.

İmâm Birgivî'yi ve eseri *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'yi övmek için nazmedildiği ifade edilen bu şiirlerin, özellikle de Nüreddîn ez-Ziyâdî eş-Şâfiî, Sâlim es-Senhûrî/es-Sehûrî el-Mâlikî, Muhammed el-Bahrâvî (en-Nahrâvî) el-Hanefî, Sâlih el-Bulkînî eş-Şâfiî, Ahmed eş-Şernûbî el-Hanefî ve Molla Ali el-Kârî el-Hanefî'ye nispet edilen beyitlerin nazmedenlerine âidiyeti hususunda bazı ciddi şüpheler bulunmaktadır. Bu şüpheleri; Şiirlerin Nazmedenlerine Nispetine Yönelik Şüpheler ile Şiirlerin Lafız ve İçeriklerine Yönelik Şüpheler olmak üzere iki başlık altında toplamak mümkündür. Bu başlıklar altında verilen bilgiler, 12 şiirden nâzımı belirtilen 10 şiirin nazmedenlerine âidiyeti hususunda ciddi şüpheler uyandırmaktadır. Bu şiirler içinde yukarıda isimleri geçen altı âlim tarafından nazmedildiği ifade edilen beyitler bilhassa dikkat çekmektedir. Zira bu beyitlerin tamamı aslında Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'yi ve akîdesini methetmek için söylenmiş beyitlerdir. Beyitlerdeki ifadeler intihal derecesine varacak şekilde İbn Asâkir'in *Tebyînü kezibi'l-müfterî* adlı eserinden aynen alınarak basit bazı takdim ve tehirlerle, el-Eş'arî veya el-Eş'ariyye (Eş'arîlik) lafızlarının geçtiği yere el-Birkivî (Birgivî) veya el-Birkiviyye (Birgivîlik) lafızları konulmak suretiyle İmâm Birgivî'ye uyarlanmıştır. Bununla beraber bazı beyitlerde, Birgivî'nin müslümanlar arasında geniş bir taraftar kitlesi bulunduğunu göstermek için bazen Birgiviyye adı altında âdeta bir mezhebî ve tasavvufî bir ekolden bahsedildiği bazen de İmâm Birgivî ve Birgiviyye ekolü

* Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, rahaveyh@hotmail.com

karşıtlarının yerildiği görülmektedir. Bu durum, Kadızâdeliler hareketinin büyüklerinden sayılan İmâm Birgivî'nin bazı talebe ve taraftarlarının bu intihallerde paylarının olabileceğini göstermektedir. 11 Arapça şiiirden Muhammed el-Meymûnî eş-Şâfiî, Abdurraûf el-Münâvî (el-Mînâvî) eş-Şâfiî, Ali el-Kudsî el-Hanefî ve Emîn el-Hanefî el-Mısrî'ye nispet edilen şiirler ile nâzımı zikredilmemiş bir şiir ise, Bedîî sanatlardan biri olan “Tazmîn” sanatı kullanılarak başka şâirlerin mısralarından adları zikredilmeden alınmak suretiyle adı geçen âlimlerin şiirleri gibi gösterilmiştir. Zikredilen bütün bu hususlar ilgili şiirlerin nazmedenlerine âidiyetini şüpheli hale getirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Birgivî, Övgü, Manzûme/Şiir, Âidiyet, Şüphe.

The Criticism Of The Verses That Praise Birgivi

Abstract

Birgivi is an Ottoman scholar who had become famous particularly with his work “al-Tarikatu al-Muhammadiyya” in Anatolia. This reputation had not been limited only to Anatolia and had transformed into poems attributed to some scholars from Hijaz and Egypt in which admiration either to himself or to his work “al-Tarikatu al-Muhammadiyya”.

There are serious doubts about the belongingness of these poems which were declared to be formed to praise Birgivi and his *al-Tarikatu al-Muhammadiyya*, particularly about the poems attributed to Nuraddin al-Ziyadi, al-Shafii, Salim al-Sanhuri/al-Sahuri, al-Maliki, Muhammad al-Bahravi (al-Nahravi), al-Hanafi, Salih al-Bulkini al-Shafii, Ahmad al-Sharnubi al-Hanafi and Mulla Ali al-Kari al-Hanafi. It is possible to gather these doubts in two titles: “The Doubts About Belongingness of The Poems Attributed to The Formers of Them” and “The Doubts About The Wording and Contents of The Poems”. The information given under these titles raise doubts about the belongingness of these ten poems of twelve. Especially the poems said to be versified by aforementioned six scholars attract attention. For all these couplets had been versified to praise Abu al-Hasen al-Ashari and his doctrine. The expressions in these couplets had been taken from *Tabyinu kazibi al-muftari* of Ibn Asakir at a level of plagiarism and with some simple transpositions, the wordings “al-Birkivi” (Birgivi) and “al-Birkiviyye” (Birgiviyyun) instead of the wordings “al-Ashari” and “al-Ashariyya” had been put and they had been adapted to al-Birgivi. Nonetheless, it is seen to be mentioned of a sufic and sectarian cult under the name of “Birgiviyye” in some couplets to show that Birgivi had a vast mass of followers among Muslims. This situation has shown that some students and followers of Birgivi who is one of the prominent figures of Kadizadeliler movement has played a role in that plagiarism. The poems among eleven Arabic poems attributed to Mohammad al-Maymuni, al-Shafii, Abd ar-Rauf al-Munavi (al-Minavi) al-Shafii, Ali al-Qudsi al-Hanafi and Ameen al-Hanafi al-Misri and a poem versifier of which was not mentioned had been shown as the poems of aforementioned scholars without adverting the names of the poets of these poems by using the Tadhmeen (Tazmin) which is an art of declamation. All these issues make the belongingness of these poems to the versifiers doubtful.

Keywords: Birgivi, praise, Verse/Poem, Belongingness, Doubt.

Giriş

İmâm Birgivî (ö. 981/1573), ömrünün son demlerinde Arapça olarak kaleme aldığı *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adlı eseri¹ başta olmak üzere yazdığı diğer eserleriyle Anadolu'da hızla şöhret kazanmış bir Osmanlı âlimidir. Üstelik bu şöhret sadece Anadolu ile sınırlı kalmamış,² kısa süre içerisinde Mısırlı, Mekkeli ve Medineli bazı âlimlere nispet edilen şiirlerde, gerek İmâm Birgivî'ye gerekse eseri *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'ye duyulan hayranlığın dile getirilerek terennüm edildiği manzûmelere dönüşmüştür. Nitekim ilgili manzûmeleri kaydeden bazı müstensihler bu hususu özellikle ifade etmişlerdir.³

Bu bildiri ile, Mısır, Mekke ve Medine gibi İslam âleminin en büyük dinî ve ilmî merkezlerinde yetişen âlimlerin, bu büyük Osmanlı âlimi ve eseri hakkında, ölümünü takibeden yıllarda söyledikleri aktarılan övgü içerikli manzûmelerin ayrıntılı bir değerlendirmesi yapılmıştır. Bu manzûmelerin beyit sayıları 2 ile 35 arasında değişen on bir Arapça ve iki beyitlik de bir Farsça şiir olmak üzere toplamda 12 şiirden oluşmakta ve 3 ayrı nüshanın sonunda üç farklı istinsah kaydı bulunmaktadır. Bu 12 şiirden 10'unun nâzımı belirtilmiş, 1 Arapça şiir ile 1 Farsça şiirin nâzımları ise zikredilmemiştir.⁴ Câmîatü'l-Melik Suûd nüshasına⁵ göre bu on şiirin nâzımları sırasıyla şunlardır: Nüreddîn ez-Ziyâdî eş-Şâfiî (ö. 1024/1615), Sâlim es-Senhûrî/es-Sehûrî el-Mâlikî (ö. 1015/1606),

¹ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 2: 1111; Ahmet Turan Arslan, *İmâm Birgivî Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1992), 110; Huriye Martı, *Birgivî Mehmet Efendi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 101; Emrullah Yüksel, *Mehmed Birgivî'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 55.

² Mehmed Ali Aynî, *Türk Ahlâkçıları*, (İstanbul: Maarif Basımevi, 1939), 109.

³ Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 2729, 175b; Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Emiri Arapça, nr. 1834, baş taraf, Ib.

⁴ “Birgivî Hakkında Mısır, Mekke ve Medine Âlimlerinin Söylediği Bazı Şiirler” adıyla bu şiirlerin ilk kez tahkikli bir neşrini yapan Hüseyin Elmalı'nın bu çalışması tahkik bakımından bazı eksikler ve yanlışlar içerdiği gibi değerlendirme bağlamında ulaştığı bazı sonuçlar bakımından da sorunludur. İlgili çalışma için bkz. Hüseyin Elmalı, “Birgivî Hakkında Mısır, Mekke ve Medine Âlimlerinin Söylediği Bazı Şiirler”, *İmâm Birgivî*, ed. Mehmet Şeker (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 83-101.

⁵ Câmîatü'l-Melik Suûd Kütüphanesi, Mahtûtât, nr. 2271, 274a-276a.

Muhammed el-Bahrâvî (en-Nahrâvî) el-Hanefî (ö. ?), Ali el-Kudsî el-Hanefî (ö. 1054/1644),⁶ Sâlih el-Bulkînî eş-Şâfiî (ö. ?), Ahmed eş-Şernûbî el-Hanefî (ö. 994/1585), Abdürraûf el-Münâvî (el-Mînâvî) eş-Şâfiî (ö. 1031/1622), Muhammed el-Meymûnî eş-Şâfiî (ö. 1023/1614), Emîn el-Hanefî el-Mısrî (ö. ?) ve Molla Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Hanefî (ö. 1014/1605).

Burada hemen belirtmeliyim ki, bu şiiirlerin kendilerine nispet edildikleri zâtların hemen hemen hepsi birer şâir olmaktan ziyade yaşadıkları dönemde memleketlerinin önemli ilim adamlarıdır. Kanaatimizce bu zâtların Birgivî'ye ve eserine karşı hissiyatlarını manzûm bir tarzda dile getirmeleri, ona ve eserlerine karşı duydukları hayranlıklarını, daha coşkulu bir şekilde ifade ederek edebîleştirmek istemelerinden gelmektedir. Bu gerçeğe, bazı müstensihler “*et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*’nin sahip olduğu yerin yüceliğine ve şerefine şâhitlik eden övgü içerikli (bazı) kasideler gördüm. Bunun üzerine bu kitaba itınayî teşvik etmek için bu kasideleri (yazarak) ebedîleştirmek istedim.”⁷ diyerek işaret etmişlerdir.⁸

⁶ Hüseyin Elmalı ve ondan nakille Huriye Martı ve M. Hulusi Lekesiz, Ali el-Kudsî el-Hanefî’nin ölüm tarihini 1144/1731 şeklinde vermişlerdir. Bkz. Elmalı, “Birgivî Hakkında Mısır, Mekke ve Medine Âlimlerinin Söylediği Bazı Şiirler”, 85, 93; Martı, *Birgivî Mehmet Efendi*, 185; Lekesiz, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Pürütanist) Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri*, (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997), 258. Tarih açısından bu pek mümkün görülmemektedir. Zira ileride de ifade edileceği üzere bu şiiirlerin nakledildiği iki ayrı nüshadan ilkinin istinsah tarihi 1121, ikincisinin ise 1124’tür. Müstensihin, şiiirin sahibinin ölümünden 20-23 yıl önce bu şiiiri kaydetmesi o günün şartlarında zor bir durumdur. Kaldı ki ilgili nüshalarda bu zatın Hanefî olduğu ifade edilmektedir. 1144/1731 yılında vefat eden Ali el-Kudsî ise Şâfiî mezhebine mensup Kudüs kadısıdır. Kaynaklarda tam ismi Ali b. Habîb el-Kudsî eş-Şâfiî şeklinde geçmektedir. Bkz. Murâdî, *Silkü’l-dürer fi a’yânî’l-karnî’s-sânî ‘aşer*, nşr. Ekrem Hasen el-Alebî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1433/2012), 3: 209; Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifin terâcimu musannifi’l-kütübi’l-‘arabiyye*, (Dımaşk 1376-1379/1957-1960), 7: 56. 1054/1644 yılında ölen Ali el-Kudsî ise el-Alî el-Kudsî lakabıyla meşhur fakîh, zâhid ve âbid olan Ahmed b. Sâlih b. Ömer el-Kudsî’dir. Bkz. Muhibbî, *Hulâsatü’l-eser fi a’yânî’l-karnî’l-hâdî ‘aşer*, (Kâhire: Matbaatü’l-Vehbiyye, 1284/1867), 1: 219-220.

⁷ Câmiatü’l-Melik Suûd Kütüphanesi, Mahtûtât, nr. 2271, 274a; Câmiatü’l-Melik Suûd Kütüphanesi, Mahtûtât, nr. 504, s. 556; İzmir Milli Kütüphanesi Yazmaları, nr. 1510/8, 195b; Tokat Zile Kütüphanesi, nr. 1061, 307.

Manzûmelerin Nazmedenlerine Âidiyetine Yönelik Değerlendirme

İçinde söz konusu manzûmelerin yer aldığı toplam 10 el yazması nüsha tespit edilebilmiştir.⁹ Bu nüshaların bir kısmında şiiirlere konan başlıklardan, adı geçen şiiirlerin Mısır, Mekke ve Medine âlimleri tarafından, Birgivî ve eseri *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'yi övmek arzusuyla, gerek müstakil olarak, gerekse *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'nin başına veya ortasına veyahut da arkasına, gerekse de İbn Allân'ın (ö. 1057/1648) Birgivî'nin mezkûr eserine şerh olarak yazdığı *el-Mevâhibü'l-fethiyye ale't-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adlı eserinin sonuna; istinsah kaydının olduğu 3 nüshanın¹⁰ iki nüshası dışında istinsah tarihi belirtilmeden yazılan şiiirlerden derlendiği anlaşılmaktaysa da bu 3 nüshanın bir nüshası dışında bu şiiirleri istinsah edenlerin kim olduğu belli değildir. Câmiatü'l-Melik Suûd nüshasına (nr. 2271) göre nüshanın müstensihî Ahmed b. Muhammed A'rec'dir ve nüshayı istinsah ettiği tarih de 27 Safer 1124'tür. Diğer bir Câmiatü'l-Melik Suûd nüshasına (nr. 504) göre ise nüshanın istinsah tarihi 27 Zilhicce 1121'dir ve bu nüshanın müstensihî belirtilmemiştir. Bu tarihler bize Birgivî'nin vefat tarihi olan hicrî 981 yılından sonraki 140 yıllık dönemde bu şiiirlerin bilindiğini göstermektedir. Şiiirleri nazmedenlerin vefat tarihlerine bakacak olursak ölüm tarihlerini tespit edebildiğimiz

⁸ Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) şu sözleri İmâm Birgivî ve eseri *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'nin sahip olduğu ilmî mertebeyi göstermesi bakımından kayda değerdir: “Birgili Efendi merhum, şer’î ilimlerde mudakkık ve muhakkık bir kimse olup bazı âlimlerden işitildiği üzere makûlâtan (aklî ilimlerden) ilm-i mantık’ı iyice tahsîl etmiş, ömrünün yarısını buna sarfetmişti.” Kâtib Çelebi, *Mizânu'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak İslâmda Tenkid ve Tartışma Usûlü*, haz. Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 159. “*et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, faydalı ve muteber bir kitaptır.” Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 1111.

⁹ Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 2729, 175b-176b; Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 1898, baş taraf, Ia-IVa; Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Emiri Arapça, nr. 1834, baş taraf, Ib; Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 1953, baş taraf, Ib; Süleymaniye Kütüphanesi, Dügümlü Baba, nr. 150, 1b-2b; Süleymaniye Kütüphanesi, Dügümlü Baba, nr. 449, 146b-148a; Câmiatü'l-Melik Suûd Kütüphanesi, Mahtûtât, nr. 2271, 274a-276a; Câmiatü'l-Melik Suûd Kütüphanesi, Mahtûtât, nr. 504, s. 556-557; İzmir Milli Kütüphanesi Yazmaları, nr. 1510/8, 195b-197b; Tokat Zile Kütüphanesi, nr. 1061, 307-314.

¹⁰ Câmiatü'l-Melik Suûd Kütüphanesi, Mahtûtât, nr. 2271, 276a; Câmiatü'l-Melik Suûd Kütüphanesi, Mahtûtât, nr. 504, s. 556; Tokat Zile Kütüphanesi, nr. 1061, 314.

[Ahmed eş-Şernûbî el-Hanefî (ö. 994/1585), Molla Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Sâlim es-Senhûrî/es-Sehûrî el-Mâlikî (ö. 1015/1606), Muhammed el-Meymûnî eş-Şâfiî'nin (ö. 1023/1614), Nûreddîn ez-Ziyâdî eş-Şâfiî (ö. 1024/1615), Abdürraûf el-Münâvî (el-Mînâvî) eş-Şâfiî (ö. 1031/1622) ve Ali el-Kudsî el-Hanefî (ö. 1054/1644)] yedi âlimin vefatlarının, Birgivî'den yaklaşık 13-73 yıl sonra olduğu anlaşılmaktadır. İlgili istinsah tarihleri de göz önüne alındığında bu âlimlerin vefat tarihlerinin (en sonuncusunun ölüm tarihi 1054/1644) istinsah tarihinden (1121 ve 1124) önce olduğu görülmektedir. Bu durum bize, bu kişilerin Birgivî'nin yaşadığı dönemde ya hayatta olduklarını -ki özellikle ilk beşi için (Ahmed eş-Şernûbî el-Hanefî, Molla Ali el-Kârî, Sâlim es-Senhûrî/es-Sehûrî el-Mâlikî, Muhammed el-Meymûnî eş-Şâfiî'nin ve Nûreddîn ez-Ziyâdî eş-Şâfiî) bu kuvvetle tahmin olunabilir- ya da onun vefatından hemen sonraki dönemde yaşadıklarını göstermektedir.¹¹ Buradan hareketle şöyle bir yorumda bulunmak da mümkündür: Birgivî, daha hayatta iken veya vefatını takip eden yıllarda bile, İslam dünyasının önemli merkezlerinde tanınmaktaydı ve başta *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adlı eseri olmak üzere eserleri meşhur âlimler tarafından takdir toplamıştı.¹² Bu hususa ilaveten *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* yazımından kısa bir süre sonra Hicaz bölgesine taşınmış ve burada geniş bir yankı uyandırmıştır. İstanbul'da bulunan 1104/1693 tarihli bir yazma nüshasında,¹³ Medine'de müellif nüshası ile mukabele edildiğinin belirtilmesi¹⁴ Birgivî tarafından kaleme alınan ilk nüshanın Hicaz bölgesine intikal ettiğinin önemli bir göstergesidir. Bu intikalde muhtemelen oğlu Mustafa Efendi'nin (ö. 995/1586) rolü söz konusudur. Mustafa Efendi, babası Birgivî'nin de destekçisi olan Ataullah Efendi'nin

¹¹ Elmalî, “Birgivî Hakkında Mısır, Mekke ve Medine Âlimlerinin Söylediği Bazı Şiirler”, 84; Martı, *Birgivî Mehmet Efendi*, 184; Lekesiz, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Taşfiyeci (Pürütanist) Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri*, 261.

¹² Bu bağlamda Mustafa Kara'nın “Fakat Birgivî, Anadolu dışında bilinen bir âlim niteliğine sahip değildir.” şeklinde ifade ettiği görüşü “Birgivî Anadolu dışında şöhretiyle nâm salmış bir âlim değildir” şeklinde anlamak daha doğru olacaktır. Bkz. Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak fî ihtiyârî'l-ehak İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*, 160 (Mustafa Kara'nın 30 nolu dipnotu).

¹³ Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, nr. 1060, 145.

¹⁴ Huriye Martı, “et-Tarîkatü'l-Muhammediyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 107.

(ö. 979/1571) yanında mülazemetini tamamlamış, çeşitli medreselerde görev yapmış, Ataullah Efendi vefat edince de Mekke kadısı olan kayınpederi Samsunizâde'nin yanına gitmiş ve bir müddet Mekke'de kalmıştır.¹⁵ Ömrünü Mekke'de geçirmiş olan İbn Allân Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. 1057/1648) tarafından *et-Tarikatü'l-Muhammediyye'nin, el-Mevâhibü'l-fethiyye ale't-Tarîkati'l-Muhammediyye*¹⁶ adıyla şerh edilmiş olması¹⁷ ve hâlihazırda burada yaşadığı bilinen Molla Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) esere medhiye niteliğinde bir manzûme kaleme almış olması ihtimali de eserin bölgeye erken bir zaman diliminde taşındığını desteklemektedir.¹⁸ Bununla beraber İmâm Birgivî'den 162 yıl sonra vefat eden Şâmlı âlim Abdülganî en-Nablusî'nin (ö. 1143/1731) *el-Hadikatü'n-Nediyye şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye*¹⁹ adıyla *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*'ye bir şerh yazmış olması²⁰ ve daha sonra *Zehru'l-hadîka fî zikri ricâli't-Tarîka*²¹ adıyla *et-*

¹⁵ Arslan, *İmam Birgivî Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, 40; Martı, *Birgivî Mehmet Efendi*, 47; Mehmet Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*, (Ankara: Otorite Yayınları, 2015), 237; Mehmet Özkan, XVI. Yüzyıl Osmanlı Âlimi ve Fakihî Muhammed Birgivî'nin Fikhî Meselelere Yaklaşımı, (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 55.

¹⁶ Birçok mahtût nüshası bulunmaktadır. Örneğin bkz. İbn Allân, *el-Mevâhibü'l-fethiyye ale't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, nr. 1425 (toplam 495 vr.); Câmiatü'l-Melik Suûd Kütüphanesi, Mahtûtât, nr. 2271 (toplam 276 vr.).

¹⁷ Sâmî es-Sakkâr, “İbn Allân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 307; Martı, “*et-Tarikatü'l-Muhammediyye*”, 40: 108; a.mlf., *et-Tarikatü'l-Muhammediyye Muhteva Analizi, Kaynakları ve Kaynaklık Değeri*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 106-107.

¹⁸ Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*, 235-236, 237-238, 256-257.

¹⁹ Birçok mahtût ve matbû nüshası bulunmaktadır. Örneğin bkz. Abdülganî en-Nablusî, *el-Hadikatü'n-Nediyye şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 276-277; [El yazmasından taş baskı yapılmış iki ciltten (462+512 sayfa) oluşan (Kâhire: Matbaa-i Âmire, 1276/1859, 1279/1862); (İstanbul 1290/1873) tarihli baskılar]; nşr. Mahmûd Muhammed Mahmûd Hasan Nassâr, 5 Cilt, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1432/2011); (İstanbul: Hakikat Kitâbevi, 1433/2012) (sadece 1. Cilt, 608 sayfa).

²⁰ Martı, *Birgivî Mehmet Efendi*, 104; a.mlf., “*et-Tarikatü'l-Muhammediyye*”, 40: 108; a.mlf., *et-Tarikatü'l-Muhammediyye Muhteva Analizi, Kaynakları ve Kaynaklık Değeri*, 121-124; Ahmet Özel, “Nablusî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 269.

Tarîkatü'l-Muhammediyye'de geçen şahısların tanıtımlarına yer verdiği biyografik bir kitabı ayrıca telif etmiş olması²² da bu eserin Şâm bölgesi ulemâsı nezdinde maruf ve meşhur olduğunu göstermektedir.

Öte yandan İmâm Birgivî'yi ve eseri *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'yi övmek için nazmedildiği ifade edilen bu şiirlerin, özellikle de Nüreddîn ez-Ziyâdî eş-Şâfiî, Sâlim es-Senhûrî/es-Sehûrî el-Mâlikî, Muhammed el-Bahrâvî (en-Nahrâvî) el-Hanefî, Sâlih el-Bulkînî eş-Şâfiî, Ahmed eş-Şernûbî el-Hanefî ve Molla Ali el-Kârî el-Hanefî'ye nispet edilen beyitlerin nazmedenlerine âdiyeti hususunda bazı ciddi şüpheler bulunmaktadır.²³ Bu şüpheleri iki başlık altında değerlendirmek mümkündür:

Şiirlerin Nazmedenlerine Nispetine Yönelik Şüpheler

İmâm Birgivî'yi ve eseri *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'yi öven bu şiirlerin nazmedenlerine nispetine yönelik bazı ciddi şüpheler bulunmaktadır. Bu şüpheler şunlardır:

1. Tespit edilebildiği kadarıyla bu şiirler, başta Molla Ali el-Kârî ve Abdürraûf el-Münâvî olmak üzere kendilerine nispet edilen âlimlere ait hiçbir eserde geçmemektedir.

²¹ Mahtût nüshası için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Yahya Tevfik, nr. 182m, 873-1050a.

²² Martı, *Birgivî Mehmet Efendi*, 104; a.mlf., “et-Tarîkatü'l-Muhammediyye”, 40: 108; a.mlf., *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye Muhteva Analizi, Kaynakları ve Kaynaklık Değeri*, 164-166; Ahmet Özel, “Nablusî”, 32: 269.

²³ Burada ifade edilmek istenen husus, bu şiirlerin nazmedenlerine âdiyetine dair ciddi şüphelerin bulunmasıdır. Yoksa İmâm Birgivî'nin veya *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* ile diğer eserlerinin bu şiirleri nazmeden ulemâ nezdinde bilinmediği hususu değildir. Zira bu hususu ispat edebilecek bir kanıt bulunamamıştır. Ancak burada şu hususu özellikle belirtmek gerekmektedir: Yaptığımız ciddi bir karşılaştırma sonucu mezkur âlimlerden Mekkeli Molla Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *Fusûlün mühimme fi husûli'l-mütimme* [*Silsiletü Resâil Ali el-Kârî* içinde 4 nr. ile, nşr. Meşhûr Hasen Selâm (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî / Ammân: Dâru Ammâr, 1410/1990)] adlı risâlesinin bazı ufak tefek takdim, tehir ve değişikliklerle İmâm Birgivî'nin *Muaddilü's-Salât* [*Resâilü'l-Birgivî* içinde 8nr. ile, nşr. Ahmed Hâdî el-Kassâr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011); *Namaz'da Tadil-i Erkân*, trc. Ahmet İhsan Dündar, (İstanbul: Guraba Yayınları, 2014)] adlı risâlesinden iktibas edildiğini müşahade etmiş bulunmaktayız. Bu konuya dair çalışmamız devam etmektedir.

2. Yaptığımız ayrıntılı araştırmanın sonucuna göre ilgili şiiirler, kendilerine nispet edilen âlimlerin talebelerine ait hiçbir kaynaktan, hocalarından veya bir başkasından naklen aktarılmamıştır.

3. İlgili şiiirlerin kendilerine nispet edildiği âlimlerden bahseden hiçbir biyografik kaynaktan bu şiiirlerden söz edilmemiştir.²⁴

4. İmâm Birgivî hakkında müstakil çalışmalar yapan Sâlim Vehbî Sancaklı, Hâlid Riyâd Yâsir Hamdân, Hüseyin Elmalı, Ahmet Turan Arslan, Huriye Martı, M. Hulusi Lekesiz ve Mehmet Kalaycı gibi araştırmacıların eserlerinde bu şiiirlerin ilgili âlimlere nispetine dair sağlıklı bilgilere rastlanamamıştır.²⁵

5. Bu âlimlerden az önce isimleri geçen altı tanesine nispet edilen şiiirlerin aynılarının, basit bazı takdim ve tehirlerle İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Tebyînü kezibi'l-müfterî* adlı eserinde “Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin Övüldüğü Bazı Şiiirler” başlığı altında bazı âlimlerden aktardığı Eş'ariyye mezhebinin kurucusu Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'yi ve

²⁴ Örneğin bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 1612, 1309; Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 1: 219-220, 313, 347, 2: 193-195, 204, 412-416, 456, 3: 185-186, 195-197, 4: 105; Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 3: 209; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârîfîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1951-1955), 1: 381, 510-511, 753-751; a.mlf., *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Mehmet Şerefettin Yalçın - Kilisli Rifat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971), 1: 209, 2: 103, 175, 469, 4:103; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemu'l-meâcim ve'l-meşyahât ve'l-müselselât*, nşr. İhsân Abbâs (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1432/2011), 2: 560-562; Zirikli, *el-A'lâm Kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' mine'l-arabi ve'l-musta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1389/1969), 1: 167, 3: 72, 5: 12-13, 32, 6: 204; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, (Dımaşk 1376-1379/1957-1960), 1: 310, 4: 204, 5: 220-221, 7: 56, 100-101, 11: 109.

²⁵ Bkz. Sâlim Vehbî Sancaklı, *el-İmâmü'l-Birgivî ve cühûduhu fi mukâvemeti'l-bida' fi Türkiyâ*, (Riyâd 1422/2001), 1: 159; Hâlid Riyâd Yâsir Hamdân, *Tahkîku mahtûtî “Muaddilu's-salât” li'l-Birgivî* (Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü'l-Kuds (Kudüs Üniversitesi) el-Fıkh ve't-Teşrî ve Usûluh Bölümü, Filistin 1437/2016), 31; Elmalı, “Birgivî Hakkında Mısır, Mekke ve Medine Âlimlerinin Söylediği Bazı Şiiirler”, *İmâm Birgivî*, 83-101; Arslan, *İmâm Birgivî Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, 113; Martı, *Birgivî Mehmet Efendi*, 184-185; Lekesiz, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Pürütanist) Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri*, 256-263; Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*, 235-237, 257.

akâdesini methetmek için söylenmiş şiirlerden,²⁶ intihal derecesine varacak şekilde aynen alınarak Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36) veya el-Eş'ariyye (Eş'arîlik) lafızlarının geçtiği yere el-Birkivî (Birgivî) veya el-Birkiviyye (Birgivîlik) lafızları konulmak suretiyle İmâm Birgivî'ye uyarlandığı tespit edilmiştir.

6. 11 Arapça şiirden Muhammed el-Meymûnî eş-Şâfiî (ö. 1023/1614), Abdurraûf el-Münâvî (el-Mînâvî) eş-Şâfiî (ö. 1031/1622), Ali el-Kudsî el-Hanefî (ö. 1054/1644) ve Emîn el-Hanefî el-Mısırî'ye (ö. ?) nispet edilen şiirler ile nâzımı zikredilmemiş bir şiir, Bedîî sanatlardan biri olan “Tazmîn”²⁷ sanatı kullanılarak başka şâirlerin mısralarından adları zikredilmeden alınmak suretiyle adı geçen âlimlerin şiirleri gibi gösterilmiştir. Tazmîn sanatına göre burada olduğu gibi, bir şâir diğer bir şâirin mısralarından alıp onu kendi şiiri gibi gösterir yahut mazmûnunu değiştirerek kendi şiirine katarsa bu sirkat/hırsızlık sayılır.²⁸

7. En sahih nüshalardan biri olan Süleymaniye Ktp., Fatih Bölümü nüshasında²⁹ Ali el-Kârî'ye nispet edilen şiirin Abdurraûf el-Münâvî'ye, Abdurraûf el-Münâvî'ye nispet edilen şiirin Ali el-Kudsî'ye, Ali el-Kudsî'ye nispet edilen şiirin de Ali el-Kârî'ye nispet edildiği görülmüştür.

8. 11. şiir olarak ismi bilinmeyen bir nâzıma nispet edilen ve iki ayrı nüshada yer alan şiirdeki³⁰ beyitlerin lafızlarının birbirinden farklı olmakla beraber bazı fazlalıklar ve eksiklikler içerdiği mülâhaza edilmiştir.

Şiirlerin Lafız ve İçeriklerine Yönelik Şüpheler

²⁶ Bkz. İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî fî mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1404/1984), 168-176, 363.

²⁷ Tazmîn sanatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Nusrettin Bolelli, *Belâgat Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri Arap Edebiyatı*, (İstanbul: İFAV, 2009), 443-446; İsmail Durmuş-İskender Pala, “Tazmin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 204-206.

²⁸ İskender Pala, “Tazmin (Türk Edebiyatı)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 206.

²⁹ Nr. 2729, 175b-176b.

³⁰ Bkz. Câmîatü'l-Melik Suûd Kütüphanesi, Mahtûtât, nr. 2271, 275b-276a; Tokat Zile Kütüphanesi, nr. 1061, 313-314.

İmâm Birgivî'yi ve eseri *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*'yi öven bu şiirlerin lafız ve içeriklerine yönelik bazı ciddi şüpheler bulunmaktadır. Bu şüpheler şunlardır:

1. Daha önce de işaret edildiği gibi Nûreddîn ez-Ziyâdî eş-Şâfiî, Sâlim es-Senhûrî/es-Sehûrî el-Mâlikî, Muhammed el-Bahrâvî (en-Nahrâvî) el-Hanefî, Sâlih el-Bulkînî eş-Şâfiî, Ahmed eş-Şernûbî el-Hanefî ve Molla Ali el-Kârî el-Hanefî tarafından İmâm Birgivî'yi ve eseri *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*'yi övmek için nazmedildiği ifade edilen beyitlerin tamamı aslında Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'yi ve akîdesini methetmek için söylenmiş beyitlerdir. Beyitlerdeki ifadeler intihal derecesine varacak şekilde İbn Asâkir'in *Tebyînü kezibi'l-müfterî* adlı eserinden aynen alınarak aşağıda parantez içinde verildiği gibi basit bazı takdim ve tehirlerle, el-Eş'arî veya el-Eş'ariyye (Eş'arîlik) lafızlarının geçtiği yere el-Birkivî (Birgivî) veya el-Birkiviyye (Birgivîlik) lafızları konulmak suretiyle İmâm Birgivî'ye uyarlanmıştır:

الْأَشْعَرِيُّ (الْبُرْكَوِيُّ) مَا لَهُ شَبِيهٌ حَبْرٌ إِمَامٌ عَالِمٌ فَقِيهٌ
 إِنَّ اعْتِقَادَ الْأَشْعَرِيِّ (الْبُرْكَوِيِّ) مُسَدَّدٌ لَا يَمْتَرِي فِي الْحَقِّ إِلَّا مُمْتَرِي
 إِذَا كُنْتَ فِي عِلْمِ الْأُصُولِ مُوَافِقًا بِعَقْدِكَ قَوْلَ الْأَشْعَرِيِّ (الْبُرْكَوِيِّ) الْمُسَدَّدِ
 وَعَامَلْتُ مَوْلَاكَ الْكَرِيمَ مُخَالِصًا بِقَوْلِ الْإِمَامِ الشَّافِعِيِّ (الْبُرْكَوِيِّ) مُؤَيَّدِ
 الْأَشْعَرِيَّةُ (الْبُرْكَوِيَّةُ) قَوْمٌ قَدْ وَفَّقُوا لِلصَّوَابِ لَمْ يَخْرُجُوا فِي اعْتِقَادٍ عَنْ سُنَّةٍ أَوْ كِتَابِ
 الْأَشْعَرِيَّةُ (الْبُرْكَوِيَّةُ) قَوْمٌ قَدْ وَفَّقُوا لِلسَّدَادِ وَبَيَّنُّوا لِلْبَرَايَا طَرِيقَ الرِّشَادِ
 الْأَشْعَرِيُّ (الْبُرْكَوِيُّ) إِمَامُنَا شَيْخُ الدِّيَانَةِ وَالْوَرَعِ
 وَاعْلَمْ بِأَنَّ الْأَشْعَرِيَّ (الْبُرْكَوِيِّ) عَدُوُّ أَصْحَابِ الْبِدْعِ

2. Bu şiirlerin bazıları içerik itibarıyla da abartılı övgü ve ifadeler taşımaktadır. Bunun bazı örnekleri şunlardır:

الْبُرْكَوِيُّ مَا لَهُ شَبِيهٌ حَبْرٌ إِمَامٌ عَالِمٌ فَقِيهٌ
 مَذْهَبُهُ التَّوْحِيدُ وَالتَّنْزِيهُ وَلَيْسَ فِيهِ النَّفْيُ وَالتَّشْبِيهُ

Birgivî'nin yoktur benzeri,

İlim deryası, imâm, âlim ve fakîh.

إِنَّ اعْتِقَادَ الْبُرْكَوِيِّ مُسَدَّدٌ لَا يَمْتَرِي فِي الْحَقِّ إِلَّا مُمْتَرِي
 وَبِهِ يَقُولُ الْعَالِمُونَ بِأَسْرِهِمْ مَا بَيْنَ ذِي قَلَمٍ وَصَاحِبِ مَنِيرِ

İsabetlidir itikadı Birgivî'nin,

Şüphe edenden başka kuşku eden olmaz hak konusunda.

Böyle derler âlimlerin tamamı,

Kimi kalem erbâbı, kimi kürsü sahibi.

يَا حَافِظًا لِلدِّينِ وَالْدُّنْيَا الَّذِي شَرَفْتَ بِكَ الْأَفْطَارُ وَالْأَمْصَارُ
يَا حُجَّةَ الْإِسْلَامِ فِي أَيَّامِنَا فَبِكَ اغْتَرَا زُ الْبِرِّكَ نِعَمَ الدَّارِ
يَا صَاحِبَ الدِّينِ الْمَتِينِ مَعَ التَّقَى حَقًّا حَيَّاكَ الْوَاحِدَ الْقَهَّارُ
أَنْتَ الَّذِي خُزْتُ الْغُلُومَ جَمِيعَهَا وَصَفْتَ لَكَ الْأَزْمَانَ وَالْأَعْصَارُ
وَضَعْتَ عَلَيْكَ مَلَابِيسُ الْعِزِّ الَّذِي أَمْثَالُهَا لَمْ تُدْرِكِ الْأَبْصَارُ
فَلَكَ الْمَحَامِدُ وَالْمَفَاخِرُ وَالنُّهَى وَلَكَ الثَّنَاءُ الطَّيِّبُ الْمِعْطَارُ

Ey muhafızı, hem dinin hem de dünyanın!

Aydınlatıcısı ülkelerin ve de şehirlerin!

Ey günümüzde İslam'ın hücceti (günümüzün Gazzâlîsi) olan zat!

İzzet senindir Birgi! Ey güzel memleket!

Hem takvası, hem dindarlığı sağlam insan!

el-Vâhidu'l-Kahhâr selam eylesin sana gerçekten!

Sen ki ilimlerin hepsine sahipsin,

Seni anlattı tümü zamanların ve asırların.

Öyle bir izzet kisvesi giymişsin ki üstüne,

Gözler erişememiştir onun bir benzerine.

Hep senin olsun övgüler, övünçler, bilgelikler,

Senalar ve de mis kokulu güzellikler.

مَا زَاغَ فِي اعْتِقَادِهِ عَنْ آيَةٍ أَوْ خَبَرٍ
مُوحَّدَ فِي عَقْدِهِ وَمُثَبَّتَ لِلْقَدْرِ
وَالْكَسْبُ لَا يُنْكِرُهُ مِثْلُ الْجَحُودِ الْمُجْبِرِ
مُنْزَعًا لِرَبِّهِ عَنْ مُحَدَّثَاتِ الصُّورِ

فَهَلْ تَرَى فِي فِعْلِهِ مِنْ بَذْعَةٍ أَوْ مِنْ فَرِي
فَكُنْ بِهِ مُسْتَمْسِكًا فَإِنَّهُ الْعَقْدُ السَّرِي

Sapmamıştır itikadında,

Tek bir âyetten ya da haberden.

İnancında muvahhit,

İsbat eder kaderi.

İnkâr etmez kesbi,

Cebriyye'nin inkârı gibi.

Rabbini tenzîh eder,

İhdas edilmiş suretlerden.

Görür müsün onun inancında,

Herhangi bid'at ya da iftira?!

Dört elle sarılasın ona!

Geçerli inanç odur zira.

يَا طَالِبَ الدَّرِّ مِنْ عِلْمٍ وَمِنْ أَدَبٍ إقْصِدْ لِكُتُبِ (لَكُتِيبِ) لَقَدْ فَاقَتْ عَلَى الْكُتُبِ
بِهَا فَضَائِلَ دِينِ اللَّهِ قَدْ ظَهَرَتْ ظُهُورَ نَارِ الْقَرَى لَيْلًا عَلَى الْكُتُبِ
شَمْسُ الْفَرَائِدِ قَدْ نَارَتْ بِطُلُوعِهَا بِعَالَمِ زَانِهَا مِنْ سَادَةِ نُجُبِ
هُوَ عَالِمُ الْعَصْرِ وَالْأُمُصَارِ كُلِّهِمْ وَشَيْخُ الْإِسْلَامِ فِي عَجَمٍ وَفِي عَرَبِ
قَدْ فَاقَ حَاتِمَ طَيِّ فِي مَكَارِمِهِ وَأَحْنَفَ الْقَيْسِ فِي حِلْمٍ وَفِي أَدَبِ
أَبُو الْمَسَاكِينِ وَالْأَيْتَامِ وَالْفُقَرَاءِ قُطِبَ الْوُجُودِ وَعَوْتُ الدَّهْرِ فِي الْكُرْبِ

Ey ilim ve edep incisi peşinde olan!

Yönel kitaplar üstü bir küçük kitaba (et-Tarîkatü'l-Muhammediyye'ye)!

Allah'ın dinindeki üstünlükler zahir oldu onunla,

Tümsek (kitaplar) üstünde ziyafet ateşinin görünmesi gibi.

Eşsiz güneş aydınlattı ışıltısıyla,

Şeref sahibi kimselerin bezediği bir âlemi.

O âlimidir bu asrın, tüm asırların,
Şeyhulislamıdır Acemin ve Arabın.
Cömertlikte daha üstün Hâtem Tâî'den,
Hilm ve edepte de Ahnef el-Kays'ten.
Babasıdır yoksulların, yetimlerin ve fakirlerin,

Sıkıntı anında gavsıdır zamanın, kutbudur varlığın.
هُوَ الْبَذْرُ وَالنَّاسُ النَّجْوَمُ وَنُورُهُ يُضِيءُ لَهُمْ كَالشَّمْسِ إِذْ هِيَ طَالِعٌ
مَنَاقِبُهُ إِنْ لَمْ تَكُنْ عَالِمًا بِهَا فَسَلِّ لِأَهْلِ الْحَقِّ وَالْحَقُّ لَامِعٌ
سَقَى قَبْرَهُ غِيثُ السَّحَابِ بِرَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ مَا دَامَتْ نُجُومٌ طَوَالِغُ

O bir dolunay, insanlar göğün yıldızları,
Doğan güneş gibi aydınlatır ışığı onları,
Menkıbelerini şayet bilmiyor isen,
Hak ehline sor ki, haktır parlayıp ışıldayan.
Kabrini sulasın buluttan inen yağmurlar,
Allah'ın rahmetiyle; parladıkça yıldızlar.

اللَّهُ أَيْدَى شَيْخَنَا وَبِهِ الْبَرِّيَّةُ قَدْ نَفَعُ
الْبِرْكِيُّ إِمَامَنَا شَيْخُ الدِّيَانَةِ وَالْوَرَعِ
بَسَطَ الْمَقَالَةَ بِالْهُدَى وَقَطَّعَ حُجَّتَهُمْ قَطْعُ
حَتَّى اسْتِصَاءَ بِنُورِهِ وَاللَّهُ مُتَّقِنُ مَا صَنَعَ

Allah destekledi hocamızı,
Onu insanlara yararlı kıldı.
Önderimiz Birgivî,

Dindarlığın, verânın şeyhi.

Enine boyuna konuştu hidâyet hakkında,
Çirkin hüccetlerini kökünden kopardı.
En sonunda aydınlattı hidâyetin nuruyla,

Allah en iyisini yapar ne yaparsa.
 وَاعْلَمْ بِأَنَّ الْبِرَّ كَوَيْ عَدُوَّ أَصْحَابِ الْبِدْعِ
 فَهُوَ الْمُجِيدُ الدَّبِّ عَنْ سُنَنِ الرَّسُولِ وَمَا شَرَعَ
 حَبْرَ تَقِيَّ عَالِمٍ جَمَعَ الدِّيَانَةَ وَالْوَرَعَ
 رَفَعَ إِلَهُ مَحَلَّهُ عِنْدَ الْبَرِيَّةِ فَارْتَفَعَ
 وَاخْتَارَ مَا قَالَ الرَّسُولُ مِنَ الْأُصُولِ وَمَا اخْتَرَعَ
 لَكِنَّهُ نَصَبَ الدَّلِيلَ لِمَنْ تَسَنَّ وَاتَّبَعَ
 وَأَبَانَ أَنَّ الْعَقْلَ لَا يُغْنِي الصَّوَابَ الْمُتَّبِعَ
 مِنْ آيَةٍ أَوْ سُنَّةٍ كَانَ الرَّسُولُ بِهَا صَدَعُ
 يَا حُسْنَ مَا أَبْدَى لَنَا وَجْهَ الدَّلِيلِ وَمَا ابْتَدَعَ
 فَغَدَى بِهِ شَمْلُ الْهُدَى لِلْمُسْلِمِينَ قَدْ اجْتَمَعَ
 وَتَفَرَّقَتْ فِرْقُ الضَّلَالِ وَذَلَّ مَذْمُومُ الشُّنْعِ
 فَلَايِي حَرْبٍ مِنْهُمْ قَصَدَ الْجِدَالَ فَمَا قَمَعَ
 مَا أَمَّهُ دُوْ بَدْعَةٍ لِحِجَاةٍ إِلَّا انْقَطَعَ

Ve şunu bilesin ki Birgivî,
 Düşmandır bid'at sahiplerine.
 O şanlı insan ki, savunmak onu,
 Sünnetidir, şeriatidir Rasûl'ün.
 Takvalı, âlim, ilim deryası,
 Toplamış kendinde dindarlığı, verayı.
 Mekânını yüce eyledi Allah onun,
 Yükseldi nazarında insanların.
 Usûl namına Rasûl neyi söylemişse,
 Onu tercih etti; uydurmadı kendince.
 Ama delili dimdik kaldırdı ayağa,
 Ehil olanlar için sünnete ve ittibâa.

Ayan beyan koydu ki ortaya: Akıl;
 Tabi olunan doğru için kâfi değil.
 O doğru ki alınmadır Peygamberin,
 Tebliğ ettiği âyetten ya da sünnetten,
 Ne güzel de gösterdi bizlere,
 Delilin veçhini, sapmadan bid'ate!
 Ve birlik oldu gücü hidâyetin,
 Lehine bütün Müslümanların.
 Dalalet fırkaları dağılıp gitti,
 Uğursuz çirkinlik tattı zilleti.
 Hangi hizbi onların cedeli/çekişmeyi istemişse,
 Hiç nail olamamıştır dilediğine.
 Neyi dilemişse herhangi maksatla,

Bid'at sahibi biri, erişememiştir ona.

لَوْ لَمْ يُصَنَّفْ عُمْرُهُ إِلَّا الطَّرِيقَةَ بِاللَّمْعِ
 لَكَفَى فَكَيْفَ وَقَدْ تَفَنَّنَ فِي الْعُلُومِ بِمَا جَمَعَ
 فَهَدَى بِهَا الْمُسْتَرَشِدِينَ فَمَنْ تَصَفَّحَهَا انْتَفَعَ
 تُتْلَى مَعَانِي كُتِبَ فَوْقَ الْمَنَابِرِ فِي الْجَمْعِ
 فَعَلَيْهِ رَحْمَةُ رَبِّهِ مَا غَابَ نَجْمٌ أَوْ طَلَعَ

Ömrü boyunca kaleme almasa da,
 Parlak *et-Tarîka* 'dan (*et-Tarîkatü 'l-Muhammediyye* 'den) başka eser,
 O bile yeter zira, telif etmiştir,
 İlimler hakkında kapsamlı birçok eser.
 Onu kılavuz etmiş doğru yolu arayan,
 İstifade etmiş eserlerini okuyan.
 Okunmaktadır, mânâları kitaplarının,

Minberlerinde cumaların.

Rabbinin rahmeti olsun üzerine,

Her yıldız doğduğu veya battığı vakitte!

زَيْنِ الْوُجُودِ وَخَيْرِ مَنْ قَدْ آيَنَعَتْ بِنُغُوتِهِ تَمَرَاتُ قَلْبِ الْمُهْتَدِي
بَحْرِ الْهُدَايَةِ وَهُوَ صَدْرُ شَرِيعَةٍ كَنْزُ الْهُدَايَةِ وَلُبُّ قَلْبِ الْمُسْنَعِدِ

Varlığın süsüdür o, en hayırlısıdır insanların,

Sıfatlarıyla olgunlaştı hidayete eren meyveleri kalbin.

Deryasıdır hidâyetin, öncüsüdür şerîatin.

Hazinesi hidâyetin, özlü kalbi saadet sebebinin.

ثَوْبِي مَائِهِ عِلْمَ حَقِّ بَرِّ زَمِينٍ بَيَمْبَرِ صِفَتِ رَحْمَةِ لِلْعَالَمِينَ
تُرَا قَدْرَ أَكْزَرِ كَسْ نَدَانْدُ جِهَ عَمَّ شَبِّ قَدْرَ رَا مِي نَدَانْدُ هَمَّ

Sen yeryüzünde hak ilminin kaynağısın,

Âlemlere rahmet olarak gönderilen Peygamberin sıfatlarına sahipsin.

Eğer senin kıymetini kimse bilmezse ne gam!

Kadir gecesinin (kıymetini) de bilmezler.

3. Abartılı övgü ve ifadeler taşıyan bu beyitlerden bazıları içerik ve anlam bakımından hatalı bilgiler içermektedir.

- Örneğin aslında Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'yi methetmek için söylenmiş olan şu beyitler;

إِذَا كُنْتَ فِي عِلْمِ الْأُصُولِ مُوَافِقًا بِعَقْدِكَ قَوْلَ الْأَشْعَرِيِّ الْمُسَدِّدِ
وَعَامِلْتَ مَوْلَاكَ الْكَرِيمَ مُخَالِصًا بِقَوْلِ الْإِمَامِ الشَّافِعِيِّ الْمُؤَيَّدِ
وَأَتَقَنْتَ حَرْفَ ابْنِ الْعَلَا مُجَرِّدًا (مَجُودًا) وَلَمْ تَعُدْ فِي الْإِعْرَابِ رَأْيَ الْمُبَرِّدِ
فَأَنْتَ عَلَى الْحَقِّ الْيَقِينِ مُوَافِقٌ شَرِيعَةُ خَيْرِ الْمُرْسَلِينَ مُحَمَّدٍ

İnancınla uyduysan ilm-i usûlde,

Eş'arî'nin isabetli görüşüne;

İhlasla muamele edersen Mevlâ-yı Kerim'ine,

İmâm Şâfi'î'nin kavl-i müeyyedine göre;

İbn Alâ kıraatini iyi uygularsan tecvit ile;
 Aşmazsan Müberred'in görüşünü i'râb ilminde;
 Demek ki kesin bir hak üzeresin, o zaman işte.

Muvafıksın gönderilmiş peygamberlerin en hayırlısı Muhammed
 şeriatine.

İmâm Birgivî'ye uyarlanırken muhtemelen dikkatsizlik veya başka bir sebepten dolayı aşağıdaki şekilde uyarlanmış ve sonucunda İmâm Birgivî yine İmâm Birgivî'nin kavline (görüşüne) göre Allah'a ihlasla muamele eden bu nedenle de kesin bir hak üzere olan ve Hz. Peygamber'in şeriatine uygun davranan bir âlim konumunda tanımlanmıştır. Oysaki yukarıda da geçtiği gibi beyitlerin orijinal metninde Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin İmâm Şâfi'î'nin yolundan gittiğine dair güçlü bir vurgu vardır.

إِذَا كُنْتَ فِي عِلْمِ الْأُصُولِ مُوَافِقًا بِعَقْدِكَ قَوْلَ الْبُرْكَوِيِّ الْمُسَدِّدِ
 وَعَامَلْتَ مَوْلَاكَ الْكَرِيمَ مُخَالِصًا بِقَوْلِ الْإِمَامِ الْبُرْكَوِيِّ مُوَيَّدِ
 وَأَتَقَنْتَ حَرْفَ ابْنِ الْعَلَاءِ مُجَوِّدًا مُجَرِّدًا وَلَمْ تَعُدْ فِي الْإِعْرَابِ رَأْيَ الْمُبَرِّدِ
 فَأَنْتَ عَلَى الْحَقِّ الْيَقِينِ مُوَافِقٌ شَرِيعَةً خَيْرَ الْمُرْسَلِينَ مُحَمَّدٍ

İnancınla uyduysan ilm-i usûlde,
 Birgivî'nin isabetli görüşüne;
 İhlasla muamele edersen Mevlâ-yı Kerim'ine,
 İmâm Birgivî'nin kavli-i müeyyedine göre;

İbn Alâ' kıraatini iyi uygularsan tecvit ile;
 Aşmazsan Müberred'in görüşünü i'râb ilminde;
 Demek ki kesin bir hak üzeresin, o zaman işte.

Muvafıksın gönderilmiş peygamberlerin en hayırlısı Muhammed
 şeriatine.

Bir diğer örnekte ise yine aslında Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'yi methetmek için söylenmiş olan şu beyitler dikkatsizlik veya başka bir sebepten dolayı basit bazı takdim ve tehirlerle harfî harfine İmâm Birgivî'ye uyarlanmış ve sonucunda son beyitte yer alan “O temiz, pak nesebiyle”

ifadesiyle kastedilen kişi İmâm Birgivî olmuştur. Halbuki bu ifadeyle kastedilen kişi, sahâbî Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin soyundan gelen Ebû’l-Hasen el-Eş‘arî’dir.³¹

فَهُوَ إِمَامٌ عَالِمٌ مَا فَضَّلَهُ بِمُنْكَرٍ
وَاعْلَمْ يَقِينًا أَنَّهُ مِمَّا يَقُولُونَ بَرِي
شَرُفَ فِي عُلُومِهِ بِفَضْلِ طَيْبِ الْغُنْصِرِ

Bir imâmdır o ilim sahibi,
İnkâr ne mümkün, faziletini!
Şunu kesin olarak bilesin:
O ber’idir, onların söylediklerinden.
Yükseldi çeşitli ilimlerde,

O temiz, pak nesebiyle.

İlgili mısraların orijinal metni aşağıdaki gibidir:

وَاعْلَمْ يَقِينًا أَنَّهُ مِمَّا يَقُولُونَ بَرِي
فَهُوَ إِمَامٌ عَالِمٌ مَا فَضَّلَهُ بِمُنْكَرٍ
شَرُفَ فِي عُلُومِهِ بِفَضْلِ طَيْبِ الْغُنْصِرِ

Şunu kesin olarak bilesin:
O ber’idir, onların söylediklerinden.
Bir imâmdır o ilim sahibi,
İnkâr ne mümkün, faziletini!
Yükseldi çeşitli ilimlerde,

O temiz, pak nesebiyle.

- Diğer bir örnekte ise aynı şekilde Ebû’l-Hasen el-Eş‘arî’yi methetmek için söylenmiş olan şu beyitler;

لَوْلَمْ يُصَنَّفْ عُمَرَهُ غَيْرَ الْإِبَانَةِ وَاللَّمْعِ
لَكَفَى فَكَيْفَ وَقَدْ تَقَنَّ فِي الْعُلُومِ بِمَا جَمَعَ

³¹ İrfan Abdülhamid, “Eş‘arî, Ebû’l-Hasan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 444.

Ömrü boyunca kaleme almasa da,
el-İbâne ve *el-Luma*’dan başka eser,
 O bile yeter zira, telif etmiştir,

İlimler hakkında kapsamlı birçok eser.

İmâm Birgivî’ye uyarlanırken aşağıdaki şekilde uyarlanmış ve sonucunda Ebü’l-Hasen el-Eş‘arî’nin *el-İbâne an usûli’l-diyâne* ile *el-Lüma’ fi’r-red alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’* adlı eserleri³² yerine İmâm Birgivî’nin “Parlak (el-Lüma’) *et-Tarîka*” denerek *et-Tarîkatü’l-Muhammediyye* adlı eseri konmuştur.

لَوْ لَمْ يُصَنِّفْ عُمَرُ إِلَّا الطَّرِيقَةَ بِاللَّمْعِ
 لَكَفَى فَكَيْفَ وَقَدْ تَفَنَّنَ فِي الْعُلُومِ بِمَا جَمَعَ

Ömrü boyunca kaleme almasa da,
 Parlak *et-Tarîka*’dan (*et-Tarîkatü’l-Muhammediyye*’den) başka eser,
 O bile yeter zira, telif etmiştir,

İlimler hakkında kapsamlı birçok eser.

4. XVI. ve XVII. yüzyıllarda Sivâsîler ve Kadızâdeliler arasında cereyan eden Muhyiddîn İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) ve eseri *Fusûsu’l-Hikem* merkezli tartışmalarda, Kadızâdeliler hareketinin büyüklerinden biri olarak görülen İmâm Birgivî’nin³³ bazı talebe ve taraftarlarının bu intihallerde payları olabilir. Zira bazı beyitlerde, Birgivî’nin müslümanlar arasında geniş bir taraftar kitlesi bulunduğunu göstermek için bazen Birgiviyye adı altında âdeta bir mezhebî ve tasavvufî bir ekolden bahsedildiği bazen de İmâm Birgivî ve Birgiviyye ekolü karşıtlarının yerildiği görülmektedir. Unutulmamalıdır ki Yüce Allah “Her grup kendi katındaki (dinî anlayış) ile sevinip böbürlenmektedir.”³⁴ buyurarak grup psikolojisinin bu yönüne işaret etmiştir.

³² Abdülhamid, “Eş‘arî, Ebü’l-Hasan”, 11: 447.

³³ Bkz. Kâtib Çelebi, *Mizânü’l-hak fi ihtiyârî’l-ehak İslâmda Tenkid ve Tartışma Usûlü*, 162-164; Arslan, *İmam Birgivî Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, 69-76, 116-117; Martı, *Birgivî Mehmet Efendi*, 166-181; Yüksel, *Mehmed Birgivî’nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 59-64; Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*, 229-245; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, (İstanbul: İFAV, 2012), 136.

³⁴ Mü’minûn, 23/53; Rûm, 30/32.

a. Bu beyitlerden, Birgiviyye adı altında âdeta bir mezhebî ve tasavvufî bir ekolden bahseden bazı mısralar şunlardır:

الْبِرْكِيُّ مَا لَهُ شَبِيهُ حَبْرٌ إِمَامٌ عَالِمٌ فَقِيهٌ
مَذْهَبُهُ التَّوْحِيدُ وَالتَّنْزِيهُ وَلَيْسَ فِيهِ النَّفْيُ وَالتَّشْبِيهُ
وَلَيْسَ فِيْمَا قَالَهُ تَمْوِيَةٌ فِي قَوْلِهِ عَلَى الْهُدَى تَنْبِيَهُ
وَصَحْبُهُ كُلُّهُمْ نَبِيٌّ مَا فِيهِمْ إِلَّا امْرَأٌ وَجِيهٌ
وَمَنْ رَأَى تَضَلُّلَهُمْ مَعْتَوْهُ وَمَنْ قَلَى أَصْحَابَهُ سَفِيَهُ

Birgivî'nin yoktur benzeri,
İlim deryası, imâm, âlim ve fakîh.
Tevhit ve tenzîhtir mezhebi,
Yoktur onda nefy ve teşbîh.
Gizli saklı yoktur söylediklerinde,
Uyarıdır sözleri hidâyet hakkında.
Yârenleri şerefli dir, hepsi,
Yoktur içlerinde değersiz biri.
Onları sapık gören, zekâ yoksunu,

Ashâbına kin tutan, akıl yoksunu.

وَحِزْبُهُ زَيْنُ الْوَرَى أَكْرَمَ بِهِمْ مِنْ مَعْشَرِ
كَمْ بَحْرٍ عِلْمٍ زَاخِرٍ وَبَدْرٍ تَمِّ مُفْمِرٍ
مِنْهُمْ وَمِنْ مُقَدَّمٍ قَدْ حَارَ كُلُّ مُفْخَرٍ
وَنَالَ حُسْنَ مَنْظَرٍ وَنَالَ طَيْبَ مَخْبَرٍ
لَا يَمْتَرِي فِي فَضْلِهِمْ إِلَّا حَسُودٌ مُمْتَرِي
هُمْ دَرَارِي أَنْجَمٍ وَهُمْ لَا إِلِي أَبْحَرِ
بِحَبِّهِمْ يَنْجُو الَّذِي يُحِبُّهُمْ فِي الْمَحْشَرِ
فَرَحْمَةُ اللَّهِ عَلَى أَمْوَاتِهِمْ فِي الْحَفْرِ
وَأَيُّدِ الْبَاقِينَ فِي الْوَرْدِ وَحِينَ الصَّدْرِ

أَصْبَحَ النَّاسُ فِي عَمَى بَيْنَ سَاهٍ وَمُمْتَرِي
جَعَلُوا دِينَهُمْ هَوًى وَالْهَوَى غَيْرُ مُبْصِرٍ
وَتَعَامَوْا عَنِ الْهُدَى لَيْسَ فِيهِمْ بِمُنْكَرٍ
حُرِّمَ الرُّشْدَ مَنْ عَدَا يَتَعَامَى وَيَفْتَرِي

Beraberindekiler (Taraftarları) insanlığın süsüdür,

Ne değerli bir kalabalık onlar!

Ne derin bir ilim deryası!

Ne mükemmel bir dolunay!

Onlardan ve öndekinden,

Edindi her türünü övücün.

Sahip oldu hoş görünümüne,

Kavuştı tatlı bir üne.

Tartışmaz faziletleri hakkında,

Hasetçi ve iftiracıdan başka.

Parıldayan birer yıldızdır onlar.

Dolgun birer incidir onlar.

Kurtulur onların sevgisiyle,

Sevenleri; mahşerde.

Rahmet eylesin Allah,

Kabirdeki ölmüşlerine!

Destek olsun Allah!

Gider gelirken, kalanlara!

Körleşti insanlar,

Gafletle şüphe arasında.

Heva ettiler dinlerini,

Heva bir şey görmez iken.

Görmezden geldiler hüdayı,
İçlerinde münker yokmuş gibi.
Görmezden gelip iftira eden,

Mahrum oldu doğruluktan.

الْبِرْكِيَّةُ قَوْمٌ قَدْ وَقَفُوا لِلصَّوَابِ لَمْ يَخْرُجُوا فِي اعْتِقَادٍ عَنْ سُنَّةٍ أَوْ كِتَابٍ
الْبِرْكِيَّةُ قَوْمٌ قَدْ وَقَفُوا لِلسَّادَةِ وَبَيَّنُّوا لِلْبَرَايَا طَرَّا طَرِيقَ الرِّشَادِ
وَنَزَّهُوا اللَّهَ عَمَّا يَقُولُ أَهْلُ الْعِنَادِ فَهُمْ بُدُورُ الدِّيَاجِي وَهُمْ هُدَاةُ الْعِبَادِ
وَهُمْ بَحَارُ عُلُومٍ وَهُمْ صُدُورُ الْبِلَادِ وَهُمْ كِرَامُ السَّجَايَا وَهُمْ شُمُوسُ الْبِلَادِ
لَمْ يَخْرُجُوا عَنْ كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ فِي اعْتِقَادٍ لَيْسُوا أَوْلَى تَعْطِيلٍ وَلَا ذَوِي الْإِحَادِ

Birgivîlik bir topluluktur, doğruya muvaffak kılınan,
İtikatta sünnet veya Kitab'ın dışına çıkmayan.
Birgivîlik, bir topluluktur, düzgünlüğe muvaffak olan,
Bütün insanlara doğruluğun yolunu açıklayan.
Allah'ı tenzih eden, ehl-i inadin söylediklerinden.
Onlar dolunaydır zifiri karanlığın, hidâyet rehberidir kulların.
Deryasıdır ilimlerin, öncüleridir ülkelerin,
Değerlidir seciyeleri, ışıldayan güneşleridir beldelerin.
Çıkmadılar itikat konusunda Kitab'ın veya sünnetin dışına,
Ne ta'tile saptılar, ne sahip oldular ilhâda!

Halbuki ilgili beyitlerin aşağıda verilen orijinal metinlerine bakıldığında bu beyitlerde aslında Ebü'l-Hasen el-Eş'arî tarafından kurulan Eş'ariyye mezhebi ve onun taraftarlarının övüldüğü görülmektedir:

الْأَشْعَرِيُّ مَا لَهُ شَبِيهٌ حَبْرٌ إِمَامٌ عَالِمٌ فَقِيهٌ
مَذْهَبُهُ التَّوْحِيدُ وَالتَّنْزِيهُ وَلَيْسَ فِيهِ النَّفْيُ وَالتَّشْبِيهُ

وَلَيْسَ فِيمَا قَالَ تَمْوِيَةً وَصَحْبُهُ كُلُّهُمْ نَبِيَّةٌ
فِي قَوْلِهِ عَلَى الْهُدَى تَنْبِيَّةٌ مَا فِيهِمْ إِلَّا أَمْرٌ وَجِيَّةٌ
فَمَنْ قَلَا أَصْحَابَهُ سَفِيَّةٌ وَمَنْ رَأَى تَضَلُّلَهُمْ مَعْتَوَةٌ

Eş‘arî’nin yoktur benzeri,
İlim deryası, imâm, âlim ve fakîh.
Tevhit ve tenzîhtir mezhebi,
Yoktur onda nefy ve teşbîh.
Gizli saklı yoktur söylediklerinde,
Yârenleri şerefli, hepsi.
Uyarıdır sözleri hidâyet hakkında,
Yoktur içlerinde değersiz biri.

Ashâbına kin tutan, akıl yoksunu,
Onları sapık gören, zekâ yoksunu.

وَجَزْبُهُ زَيْنُ الْوَرَى أَكْرَمَ بِهِمْ مِنْ مَعْشَرِ
كَمْ بَحْرِ عِلْمٍ زَاخِرٍ وَبَدْرٍ تَمَّ مُقْمَرِ
مِنْهُمْ وَمِنْ مُقَدِّمٍ قَدْ حَارَ كُلُّ مَفْخَرِ
وَنَالَ حُسْنُ مَنْظَرٍ وَنَالَ طَيْبَ مَخْبَرِ
لَا يَمْتَرِي فِي فَضْلِهِمْ إِلَّا حَسُودٌ مُمْتَرِي
هُمْ دَرَارِي أَنْجُمٍ وَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا الْبَحْرُ
بِحَبِّهِمْ يَنْجُو الَّذِي يُحِبُّهُمْ فِي الْمَحْشَرِ
فَرَحْمَةُ اللَّهِ عَلَى أَمْوَاتِهِمْ فِي الْحَقْرِ
وَأَيُّدِ الْبَاقِينَ فِي الْوَرْدِ وَحِينَ الصَّدْرِ
أَصْبَحَ النَّاسُ فِي عَمَى بَيْنَ سَاهٍ وَمُمْتَرِي
جَعَلُوا دِينَهُمْ هَوًى وَالْهَوَى غَيْرُ مُبْصِرِ
وَتَعَامَوْا عَنِ الْهُدَى لَيْسَ فِيهِمْ بِمُنْكَرِ

شَبَّهُوا اللَّهَ بِالْوَرَى وَهُوَ مِنْ جَهْلِهِمْ بَرِي
حُرْمَ الرُّشْدَ مَنْ عَدَا يَتَعَامَى وَيَفْتَرِي

Beraberindekiler (Taraftarları) insanlığın süsüdür,

Ne değerli bir kalabalık onlar!

Ne derin bir ilim deryası!

Ne mükemmel bir dolunay!

Onlardan ve öndekinden,

Edindi her türünü övücün.

Sahip oldu hoş görünümüne,

Kavuştu tatlı bir üne.

Tartışmaz faziletleri hakkında,

Hasetçi ve iftiracıdan başka.

Parıldayan birer yıldızdır onlar.

Dolgun birer incidir onlar.

Kurtulur onların sevgisiyle,

Sevenleri; mahşerde.

Rahmet eylesin Allah,

Kabirdeki ölmüşlerine!

Destek olsun Allah!

Gider gelirken, kalanlara!

Körleşti insanlar,

Gafletle şüphe arasında.

Heva ettiler dinlerini,

Heva bir şey görmez iken.

Görmezden geldiler hüdayı,

İçlerinde münker yokmuş gibi.

Allah'ı insanlara benzettiler,

Allah onların cehaletlerinden ber'i iken.

Görmezden gelip iftira eden,

Mahrum oldu doğruluktan.

الْأَشْعَرِيَّةُ قَوْمٌ قَدْ وَقَفُوا لِلصَّوَابِ لَمْ يَخْرُجُوا فِي اعْتِقَادٍ عَنْ سُنَّةٍ أَوْ كِتَابٍ
الْأَشْعَرِيَّةُ قَوْمٌ قَدْ وَقَفُوا لِلسَّادِ وَبَيَّنُوا لِلْبَرَايَا طَرًّا طَرِيقَ الرَّشَادِ
وَنَزَّهُوا اللَّهَ عَمَّا يَقُولُ أَهْلُ الْعِنَادِ فَهُمْ بُدُورُ الدِّيَاجِي وَهُمْ هُدَاةُ الْعِبَادِ
وَهُمْ بَحَارُ غُلُومٍ وَهُمْ صُدُورُ الْبِلَادِ وَهُمْ كِرَامُ السَّجَايَا وَهُمْ وُجُوهُ النُّوَادِي
لَمْ يَخْرُجُوا عَنْ كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ فِي اعْتِقَادٍ لَيْسُوا أُولَى تَعْطِيلٍ وَلَا ذَوِي إِحَادٍ

Eş'arîlik (Eş'arîler) bir topluluktur, doğruya muvaffak kılınan,

İtikatta sünnet veya Kitab'ın dışına çıkmayan.

Eş'arîlik (Eş'arîler), bir topluluktur, düzgünlüğe muvaffak olan,

Bütün insanlara doğruluğun yolunu açıklayan.

Allah'ı tenzih eden, ehl-i inadin söylediklerinden.

Onlar dolunaydır zifiri karanlığın, hidâyet rehberidir kulların.

Deryasıdır ilimlerin, öncüleridir ülkelerin,

Değerlidir seciyeleri, yüz akıdır meclislerin (toplulukların).

Çıkmadılar itikat konusunda Kitab'ın veya sünnetin dışına,

Ne ta'tile saptılar, ne sahip oldular ilhâda!

b. Bu beyitlerden, İmâm Birgivî ve Birgiviyye ekolü karşıtlarını yeren bazı mısralar şunlardır:

وَلَيْسَ فِيمَا قَالَهُ تَمْوِيَةٌ فِي قَوْلِهِ عَلَى الْهُدَى تَنْبِيَةٌ
وَصَحْبُهُ كُلُّهُمْ نَبِيَّةٌ مَا فِيهِمْ إِلَّا أَمْرٌ وَجِيَّةٌ
وَمَنْ رَأَى تَضْلِيلَهُمْ مَعْتُوهُ وَمَنْ قَلَى أَصْحَابَهُ سَفِيَّةٌ

Gizli saklı yoktur söylediklerinde,

Uyarıdır sözleri hidâyet hakkında.

Yârenleri şerefli, hepsi,

Yoktur içlerinde değersiz biri.

Onları sapık gören, zekâ yoksunu,

Ashâbına kin tutan, akıl yoksunu.

إِنَّ اعْتِقَادَ الْبِرْكِيِّ مُسَدَّدٌ لَا يَمْتَرِي فِي الْحَقِّ إِلَّا مُمْتَرِي
وَبِهِ يَقُولُ الْعَالِمُونَ بِأَسْرِهِمْ مَا بَيْنَ ذِي قَلَمٍ وَصَاحِبِ مِنْبَرٍ
وَالْمُدْعُونَ عَلَيْهِ غَيْرَ مَقَالِهِ مَا فِيهِمْ إِلَّا جَهْلٌ مُفْتَرِي
فَذَرِ النَّعَامِي وَاعْتَصِمْ بِمَقَالِهِ وَاعْلَمْ يَقِينًا أَنَّهُ الْقَوْلُ السَّرِّي
وَإِذَا لَحَاكَ الْعَادِلُونَ فَقُلْ لَهُمْ قَوْلَ امْرِئٍ فِي دِينِهِ مُسْتَبْصِرٍ
وَأَرْفُضْ مَلَامَةً مَنْ نَهَاكَ بِجَهْلِهِ عَمَّا تَرَاهُ لِأَنَّهُ لَمْ يَشْعُرْ

İsabetlidir itikadı Birgîvî'nin,

Şüphe edenden başka kuşku eden olmaz hak konusunda.

Böyle derler âlimlerin tamamı,

Kimi kalem erbâbı, kimi kürsü sahibi.

Söylediklerine değil ona karşı iddiada bulunanlar,

İftiracı ve zır cahilden başkası değiller.

Kör gibi davranmayı bırak, sarıl onun sözlerine!

Şunu kesin bilesin ki, odur sözün şerefli.

Kınayanlar seni kınadığında,

Dininde basiretlinin sözünü söyle onlara!

Gördüğün şeyleri cehaletiyle sana yasak edenin,

Kınamasını reddet, şuursuz olduğu için.

مَا يُنْكِرُ اعْتِقَادُهُ غَيْرُ جَهْلٍ مُفْتَرِي

كَمْ يَدَّعِي تَفْصِيرَهُ مِنْ جَاهِلٍ مُقْصِرٍ
 لَيْسَتْ لَهُ مَعْرِفَةٌ بِمُتَمَنَّاتِ الدُّرَرِ
 يُرِيدُ أَنْ يَنَالَهَا جَهْلًا يَبْذُلُ الْكَسْرَ
 وَالدُّرُّ لَا يُطْمَعُ فِي حُصُولِهِ لِمُعْصِرٍ
 فَمَنْ بَدَأَ إِفْلَاسَهُ فَلَيْسَ مِمَّنْ يَشْتَرِي
 مَنْ رَامَ أَنْ يَنَالَهُ وَهُوَ مِنَ الْفَضْلِ عَرِي
 مَا اكْتَحَلَتْ أَجْفَانُهُ فِي دَرْسِهِ بِالسَّهْرِ
 وَلَا لَقِي مُبَرَّرًا فِي حَضَرٍ أَوْ سَفَرٍ
 وَلَا سَعَى فِي جَمْعِهِ فِي أَصْلِ أَوْ بُكْرِ
 وَلَا اعْتَدَى مُسْتَرْشِدًا ... فِيهِ فُحُولَ النَّظَرِ
 يَنْظُرُ فِيمَا ذَكَرُوا بِالسَّبْرِ وَالتَّفَكُّرِ
 كَمَنْ تَمَنَّى سَفَهَا نَيْلَ السُّهَى وَالْمُشْتَرِي
 أَوْ فَاتِحَ قَدْ فَاتَهُ مِفْتَاحَ قُفْلِ عَصِرٍ
 فَلَا تُطِغْ فِي دَمِهِ كُلَّ عَدُولٍ مُفْتَرِي

İnkâr etmez onun itikadını,
 Zırcahil iftiracıdan gayrısı.
 Niceleri iddia etmiştir yetersizliğini,
 Karşısında taksirli cahilin.
 Yoktur o cahilin bilgisi:
 Ne kadar, incilerin değeri?
 İncilere sahip olmak ister ama
 Yol bilmez kırıp dökmekten başka.
 İnciye sahip olma arzusu,
 Akla gelmez eli darda olan için.
 İflası belli olan ise,
 Değildir alıcı bile.

O inciyi arzu eden,
 Erdemden yoksun iken,
 Kirpiklerine ders için,
 Uykusuzluk sürmesi çekmeden,
 Hazarda ya da seferde,
 Görüşmeden ehil biriyle,
 O inciyi sabah akşam,
 Toplamak için gayret etmeden,
 Yola erken koyulup erbâbından,
 Hiç yol yordam danışmadan,
 Anlattıkları üzerinde,
 Kafa yorup düşünmeden,
 (O inciyi arzu eden,)
 Akılsızca Müşteri'ye, Süha'ya,³⁵
 Erişmeyi isteyen gibi adeta.
 Ya da anahtarını yitirdiği halde,
 Benzer sıkı kilidi açmaya çalışana.
 İtaat etme o zaman yergisine,

Soyu kesik her düşmanın!

مَوْحِدٌ فِي عَقْدِهِ وَمُثَبِّتٌ لِلْقَدَرِ
 وَالْكَسْبُ لَا يُنْكَرُهُ مِثْلُ الْجَحُودِ الْمُجْبِرِ
 مُنْزَعَةً لِرَبِّهِ عَنْ مُحَدَّثَاتِ الصُّورِ

³⁵ *Müşteri*: Dokuz uydusu bulunan ve güneşe yakınlığı bakımından beşinci sırada yer alan en büyük gezegen, Jüpiter. *Süha*: Büyükayı yıldız kümesindeki en küçük yıldız. İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005), 2: 2252; 3: 2870.

İnancında muvahhit,
İsbat eder kaderi.
İnkâr etmez kesbi,
Cebriyye'nin inkârı gibi.
Rabbini tenzîh eder,
İhdas edilmiş suretlerden.

مَنْ قَالَ غَيْرَ مَقَالِهِ أَخْطَأَ الطَّرِيقَةَ وَابْتَدَعَ
لَا يُنْكِرَنَّ كَلَامَهُ إِلَّا أَخُو جَهْلٍ لُكْعُ
أَهْلُ الْعُقُولِ تَيَقَّظُوا فَالْفَجْرُ فِي الْأَفْقِ انْصَدَعَ
نَسَبُوا إِلَى رَبِّ الْعَلَى مَا قَوْلُهُ مِنْهُمْ مَنْعُ
فَبَرِئْتُ مِنْهُمْ إِنَّهُمْ رَكِبُوا قَبِيحَاتِ الشُّنْعِ
قُلْ لِلْمُخَالِفِ يَا لُكْعُ كُفَّ اللَّسَانَ عَنِ الْقَدْعِ
وَدَرِ التَّعَصُّبِ جَانِبًا وَالطَّغْنِ لِلْبَيْضَاءِ دَعُ
مَا أَنْتَ أَهْلُ زَهَادَةٍ بَلْ أَنْتَ عَبْدٌ لِلطَّمَعِ

Onun sözünden başka söz kim benimserse,
Şaşırır yolunu, sapar bid'ate.
Zinhar çirkin görmez onun söylediklerini,
Cehaletin ahmak kardeşinden başkası.
Uyandı, agâh oldu akıl sahipleri,
Ufukta belirirken tanyeri.
Nispet ettiler Yüce Rabbe,
Men edilmiş olan sözlerini.
Onlardan beriyim ben, zira,
Çirkin kabahatler işlediler bolca.
Muhalife de ki: Ey ahmak!

Kötü sözlerden uzak tut dilini!

Taassubu bırak bir kenara!

Terk et bembeyaz olanı karalamayı!

Sen zühd ehli biri değilsin,

Aksine arzuların kölesisin.

Oysaki ilgili beyitlerin aşağıda verilen orijinal metinleri, aslında başta Cebriyye, Cehmiyye ve Mu'tezile olmak üzere Eş'ariyye mezhebi karşıtlarını yermek için söylenmiş mısralardan oluşmaktadır:

وَلَيْسَ فِيمَا قَالَهُ تَمْوِيَهُ وَصَحْبُهُ كُلُّهُمْ نَبِيَّهُ
فِي قَوْلِهِ عَلَى الْهُدَى تَنْبِيَهُ مَا فِيهِمْ إِلَّا أَمْرٌ وَجِيَهُ
فَمَنْ قَلَا أَصْحَابَهُ سَفِيَهُ وَمَنْ رَأَى تَضْلِيلَهُمْ مَعْتَوَهُ

Gizli saklı yoktur söylediklerinde,

Yârenleri şerefli, hepsi.

Uyarıdır sözleri hidâyet hakkında,

Yoktur içlerinde değersiz biri.

Ashâbına kin tutan, akıl yoksunu,

Onları sapık gören, zekâ yoksunu.

إِنَّ اعْتِقَادَ الْأَشْعَرِيِّ مُسَدَّدٌ لَا يَمْتَرِي فِي الْحَقِّ إِلَّا الْمُمْتَرِي
وَبِهِ يَقُولُ الْعَالِمُونَ بِأَسْرِهِمْ مَا بَيْنَ ذِي قَلَمٍ وَصَاحِبِ مِنْبَرٍ
وَالْمُدَّعُونَ عَلَيْهِ غَيْرَ مَقَالِهِ مَا فِيهِمْ إِلَّا جَهْلٌ مُفْتَرِي
فَذَرِ النَّعَامِيَّ وَاعْتَصِمَ بِمَقَالِهِ وَاعْلَمْ يَقِينًا أَنَّهُ الْقَوْلُ السَّرِّي
وَارْفُضْ مَلَامَةً مَنْ نَهَاكَ بِجَهْلِهِ عَمَّا تَرَاهُ لِأَنَّهُ لَمْ يَشْعُرْ
وَإِذَا لَحَاكَ الْعَاذِلُونَ فَقُلْ لَهُمْ قَوْلَ امْرِئٍ فِي دِينِهِ مُسْتَبْصِرٍ

İsabetlidir itikadı Eş'arî'nin,

Şüphe edenden başka kuşku eden olmaz hak konusunda.

Böyle derler âlimlerin tamamı,

Kimi kalem erbâbı, kimi kürsü sahibi.

Söylediklerine değil ona karşı iddiada bulunanlar,

İftiracı ve zır cahilden başkası değiller.

Kör gibi davranmayı bırak, sarıl onun sözlerine!

Şunu kesin bilesin ki, odur sözün şereflişi.

Gördüğün şeyleri cehaletiyle sana yasak edenin,

Kınamasını reddet, şuursuz olduğu için.

Kınayanlar seni kınadığında,

Dininde basiretlinin sözünü söyle onlara!

إِنَّ اعْتِقَادَ الْأَشْعَرِيِّ مِثْلُ عُقُودِ الْجَوْهَرِ
مَا يُنْكِرُ اعْتِقَادَهُ غَيْرُ جَهْلٍ مُفْتَرِي
كَمْ يَدَّعِي تَفْصِيرَهُ مِنْ جَاهِلٍ مُقْصِرِ
لَيْسَتْ لَهُ مَعْرِفَةٌ بِمُثَمَّنَاتِ الدَّرَرِ
يُرِيدُ أَنْ يَنَالَهَا جَهْلًا بِبَذْلِ الْكَسْرِ
وَالدَّرُّ لَا يُطْمَعُ فِي حُصُولِهِ لِمُعْصِرِ
فَمَنْ بَدَأَ إِفْلَاسَهُ فَلَيْسَ مِمَّنْ يَشْتَرِي
مَنْ رَامَ أَنْ يَنَالَهُ وَهُوَ مِنَ الْفَضْلِ عَرِي
مَا اكْتَحَلَتْ أَجْفَانُهُ فِي دَرَسِهِ بِالسَّهْرِ
وَلَا لَقِيَ مُبَرَّرًا فِي حَضَرٍ أَوْ سَفَرِ
وَلَا سَعَى فِي جَمْعِهِ فِي أَصْلِ أَوْ بُكْرِ
وَلَا اعْتَدَى مُسْتَرْشِدًا ... فِيهِ فُحُولُ النَّظَرِ
يَنْظُرُ فِيمَا ذَكَرُوا بِالسَّيْرِ وَالتَّفَكُّرِ
كَمْ تَمَنَّى سَفَهَا نَيْلَ السُّهَى وَالْمُشْتَرِي
أَوْ فَاتِحٍ قَدْ فَاتَهُ مِفْتَاحَ قُفْلِ عَصِرِ

فَلَا تُطْعِ فِي دَمِهِ كُلَّ عَدُوِّ ابْتَرِ

Eş‘arî’nin itikadı,
Mücevher gerdanlık gibidir.
İnkâr etmez onun itikadını,
Zırcahil iftiracıdan gayrısı.
Niceleri iddia etmiştir yetersizliğini,
Karşısında taksirli cahilin.
Yoktur o cahilin bilgisi:
Ne kadar, incilerin değeri?
İncilere sahip olmak ister ama
Yol bilmez kırıp dökmekten başka.
İnciye sahip olma arzusu,
Akla gelmez eli darda olan için.
İflası belli olan ise,
Değildir alıcı bile.
O inciye arzu eden,
Erdemden yoksun iken,
Kırpıklarına ders için,
Uykusuzluk sürmesi çekmeden,
Hazarda ya da seferde,
Görüşmeden ehil biriyle,
O inciye sabah akşam,
Toplamak için gayret etmeden,
Yola erken koyulup erbâbından,
Hiç yol yordam danışmadan,
Anlattıkları üzerinde,

Kafa yorup düşünmeden,
(O inciyi arzu eden,)
Akılsızca Müşteri'ye, Süha'ya,
Erişmeyi isteyen gibi adeta.
Ya da anahtarını yitirdiği halde,
Benzer sıkı kilidi açmaya çalışana.
İtaat etme o zaman yergisine,

Soyu kesik her düşmanın!

مُوَحَّدٌ فِي عَقْدِهِ وَمُثَبِّتٌ لِلْقَدْرِ
وَالْكَسْبُ لَا يَنْكَرُهُ مِثْلُ الْجُحُودِ الْمُجْبِرِ
مُنْزَعٌ لِرَبِّهِ عَنْ مُحَدَّثَاتِ الصُّورِ

İnancında muvahhit,
İsbat eder kaderi.
İnkâr etmez kesbi,
Cebriyye'nin inkârı gibi.
Rabbini tenzîh eder,

İhdas edilmiş suretlerden.

مَنْ قَالَ غَيْرَ مَقَالِهِ أَخْطَأَ الطَّرِيقَةَ وَابْتَدَعَ
لَا يَنْكَرُونَ كَلَامَهُ إِلَّا أَخُو جَهْلٍ لُكْعُ
أَهْلُ الْعُقُولِ تَيَقَّظُوا فَالْفَجْرُ فِي الْأَفْقِ انْصَدَعَ
نَسَبُوا إِلَى رَبِّ الْعَلَى مَا قَوْلُهُ مِنْهُمْ مَنْعُ
فَبَرَنْتُ مِنْهُمْ إِنَّهُمْ رَكِبُوا قَبِيحَاتِ الشُّنْعِ
قُلْ لِلْمُخَالَفِ يَا لُكْعُ كُفَّ اللَّسَانَ عَنِ الْبِدْعِ
وَذَرِ التَّعَصُّبَ جَانِبًا وَالطَّعْنَ لِلْعُلَمَاءِ دَعُ

مَا أَنْتَ حَلْفٌ زَهَادَةٍ بَلْ أَنْتَ عَبْدٌ لِلطَّمَعِ

Onun sözünden başka söz kim benimserse,
Şaşırır yolunu, sapar bid'ate.
Zinhar çirkin görmez onun söylediklerini,
Cehaletin ahmak kardeşinden başkası.
Uyandı, agâh oldu akıl sahipleri,
Ufukta belirirken tanyeri.
Nispet ettiler Yüce Rabbe,
Men edilmiş olan sözlerini.
Onlardan beriyim ben, zira,
Çirkin kabahatler işlediler bolca.
Muhalife de ki: Ey ahmak!
Bid'atlerden uzak tut dilini!
Taassubu bırak bir kenara!
Terk et âlimleri karalamayı!
Sen zühd ehli (dostu) biri değilsin,

Aksine arzuların kölesisin.

Sonuç

İmâm Birgivî (ö. 981/1573), ömrünün sonlarına doğru Arapça olarak kaleme aldığı *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adlı eseri başta olmak üzere yazdığı diğer eserleriyle Anadolu'da hızla şöhret kazanmış bir Osmanlı âlimidir. Üstelik bu şöhret sadece Anadolu ile sınırlı kalmamış, kısa süre içerisinde Mısırlı, Mekkeli ve Medineli bazı âlimlere nispet edilen şiirlerde, gerek İmâm Birgivî'ye gerekse eseri *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'ye duyulan hayranlığın dile getirilerek terennüm edildiği manzûmelere dönüşmüştür.

Söz konusu manzûmelerin beyit sayıları 2 ile 35 arasında değişen on bir Arapça ve iki beyitlik de bir Farsça şiir olmak üzere toplamda 12 şiirden oluşmakta ve 3 ayrı nüshanın sonunda üç farklı istinsah kaydı bulunmaktadır. Bu 12 şiirden 10'unun nâzımı belirtilmiş, 1 Arapça şiir

ile 1 Farsça şiirin nâzımları ise zikredilmemiştir. Câmiatü'l-Melik Suûd nüshasına (nr. 2271) göre bu on şiirin nâzımları sırasıyla şunlardır: Nûreddîn ez-Ziyâdî eş-Şâfiî (ö. 1024/1615), Sâlim es-Senhûrî/es-Sehûrî el-Mâlikî (ö. 1015/1606), Muhammed el-Bahrâvî (en-Nahrâvî) el-Hanefî (ö. ?), Ali el-Kudsî el-Hanefî (ö. 1054/1644), Sâlih el-Bulkînî eş-Şâfiî (ö. ?), Ahmed eş-Şernûbî el-Hanefî (ö. 994/1585), Abdürraûf el-Münâvî (el-Mînâvî) eş-Şâfiî (ö. 1031/1622), Muhammed el-Meymûnî eş-Şâfiî (ö. 1023/1614), Emîn el-Hanefî el-Mısrî (ö. ?) ve Molla Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Hanefî (ö. 1014/1605). İçinde bu manzûmelerin yer aldığını tespit edebildiğimiz toplam 10 el yazma nüsha içinde istinsah kaydının bulunduğu 3 nüshanın iki nüshası dışında hiçbirinin istinsah tarihi belli değildir. Bu 3 nüshadan bir nüsha dışında bu şiirleri istinsah edenlerin kim olduğu da belli değildir. Câmiatü'l-Melik Suûd nüshasına (nr. 2271) göre nüshanın müstensihî Ahmed b. Muhammed A'rec'dir ve nüshayı istinsah ettiği tarih de 27 Safer 1124'tür. Diğer bir Câmiatü'l-Melik Suûd nüshasına (nr. 504) göre ise nüshanın istinsah tarihi 27 Zilhicce 1121'dir ve bu nüshanın müstensihî belirtilmemiştir. Bu tarihler bize Birgivî'nin vefat tarihi olan hicrî 981 yılından sonraki 140 yıllık dönemde bu şiirlerin bilindiğini göstermektedir. Şiirleri nazmedenlerin vefat tarihlerine bakacak olursak ölüm tarihlerini tespit edebildiğimiz [Ahmed eş-Şernûbî el-Hanefî (ö. 994/1585), Molla Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Sâlim es-Senhûrî/es-Sehûrî el-Mâlikî (ö. 1015/1606), Muhammed el-Meymûnî eş-Şâfiî'nin (ö. 1023/1614), Nûreddîn ez-Ziyâdî eş-Şâfiî (ö. 1024/1615), Abdürraûf el-Münâvî (el-Mînâvî) eş-Şâfiî (ö. 1031/1622) ve Ali el-Kudsî el-Hanefî (ö. 1054/1644)] yedi âlimin vefatlarının, Birgivî'den yaklaşık 13-73 yıl sonra olduğu anlaşılmaktadır. İlgili istinsah tarihleri de göz önüne alındığında bu âlimlerin vefat tarihlerinin (en sonuncusunun ölüm tarihi 1054/1644) istinsah tarihinden (1121 ve 1124) önce olduğu görülmektedir. Bu durum bize, bu kişilerin Birgivî'nin yaşadığı dönemde ya hayatta olduklarını -ki özellikle ilk beşi için (Ahmed eş-Şernûbî el-Hanefî, Molla Ali el-Kârî, Sâlim es-Senhûrî/es-Sehûrî el-Mâlikî, Muhammed el-Meymûnî eş-Şâfiî'nin ve Nûreddîn ez-Ziyâdî eş-Şâfiî) bu kuvvetle tahmin olunabilir- ya da onun vefatından hemen sonraki dönemde yaşadıklarını göstermektedir. Buradan hareketle şöyle bir yorumda bulunmak da mümkündür: Birgivî, daha hayatta iken veya vefatını takip eden yıllarda bile, İslam dünyasının önemli merkezlerinde tanınmaktaydı ve başta *et-Tarikatü'l-*

Muhammediyye adlı eseri olmak üzere eserleri meşhur âlimler tarafından takdir toplamıştı.

Öte yandan İmâm Birgivî’yi ve eseri *et-Tarîkatü’l-Muhammediyye*’yi övmek için nazmedildiği ifade edilen bu şiirlerin, özellikle de Nüreddîn ez-Ziyâdî eş-Şâfiî, Sâlim es-Senhûrî/es-Sehûrî el-Mâlikî, Muhammed el-Bahrâvî (en-Nahrâvî) el-Hanefî, Sâlih el-Bulkînî eş-Şâfiî, Ahmed eş-Şernûbî el-Hanefî ve Molla Ali el-Kârî el-Hanefî’ye nispet edilen beyitlerin nazmedenlerine âidiyeti hususunda bazı ciddi şüpheler bulunmaktadır. Bu şüpheleri; Şiirlerin Nazmedenlerine Nispetine Yönelik Şüpheler ile Şiirlerin Lafız ve İçeriklerine Yönelik Şüpheler olmak üzere iki başlık altında toplamak mümkündür. Bu başlıklar altında verilen bilgiler, 12 şiirden nâzımı belirtilen 10 şiirin nazmedenlerine âidiyeti hususunda ciddi şüpheler uyandırmaktadır. Bu şiirler içinde az önce isimleri geçen altı âlim tarafından İmâm Birgivî’yi ve eseri *et-Tarîkatü’l-Muhammediyye*’yi övmek için nazmedildiği ifade edilen beyitler bilhassa dikkat çekmektedir. Zira bu beyitlerin tamamı aslında Ebû’l-Hasen el-Eş’arî’yi ve akîdesini methetmek için söylenmiş beyitlerdir. Beyitlerdeki ifadeler intihal derecesine varacak şekilde İbn Asâkir’in *Tebyînu kezibi’l-müfterî* adlı eserinden aynen alınarak basit bazı takdim ve tehirlerle, el-Eş’arî veya el-Eş’ariyye (Eş’arîlik) lafızlarının geçtiği yere el-Birkivî (Birgivî) veya el-Birkiviyye (Birgivîlik) lafızları konulmak suretiyle İmâm Birgivî’ye uyarlanmıştır. Bununla beraber bazı beyitlerde, Birgivî’nin müslümanlar arasında geniş bir taraftar kitlesi bulunduğunu göstermek için bazen Birgiviyye adı altında âdeta bir mezhebî ve tasavvufî bir ekolden bahsedildiği bazen de İmâm Birgivî ve Birgiviyye ekolü karşıtlarının yerildiği görülmektedir. Bu durum, Kadızâdeliler hareketinin büyüklerinden sayılan İmâm Birgivî’nin bazı talebe ve taraftarlarının bu intihallerde paylarının olabileceğini göstermektedir. 11 Arapça şiirden Muhammed el-Meymûnî eş-Şâfiî, Abdurraûf el-Münâvî (el-Mînâvî) eş-Şâfiî, Ali el-Kudsî el-Hanefî ve Emîn el-Hanefî el-Mısırî’ye nispet edilen şiirler ile nâzımı zikredilmemiş bir şiir ise, Bedîî sanatlardan biri olan “Tazmîn” sanatı kullanılarak başka şâirlerin mısralarından adları zikredilmeden alınmak suretiyle adı geçen âlimlerin şiirleri gibi gösterilmiştir. Zikredilen bütün bu hususlar ilgili şiirlerin nazmedenlerine âidiyetini şüpheli hale getirmektedir.

KAYNAKÇA

Abdülhamid, İrfan. “Eş‘arî, Ebü’l-Hasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 444-447. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Arslan, Ahmet Turan. *İmam Birgivi Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.

Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005.

Birgivi, Muhammed b. Pîr Ali b. İskender el-Birgivi er-Rûmî (ö. 981/1573). *Muaddilü’s-Salât (Resâilü’l-Birgivi içinde 8 nr. ile)*. Nşr. Ahmed Hâdî el-Kassâr. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2011. *Namaz’da Tadil-i Erkân*. Trc. Ahmet İhsan Dünder. İstanbul: Guraba Yayınları, 2014.

Bolelli, Nusrettin. *Belâgat Beyân-Me’ânî-Bedî’ İlimleri Arap Edebiyatı*. İstanbul: İFAV, 2009.

Durmuş, İsmail - Pala, İskender. “Tazmin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 204-206. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Elmalı, Hüseyin. “Birgivi Hakkında Mısır, Mekke ve Medine Âlimlerinin Söylediği Bazı Şiirler”. *İmam Birgivi*. Ed. Mehmet Şeker. 83-101. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

Hamdân, Hâlid Riyâd Yâsir. *Tahkîku mahtûti “Muaddilu’s-salât” li’l-Birgivi*. Yüksek Lisans Tezi, Câmiatü’l-Kuds (Kudüs Üniversitesi) el-Fıkh ve’t-Teşrî’ ve Usûluh Bölümü, Filistin 1437/2016.

İbn Allân, Muhammed Alî b. Muhammed Allân b. İbrâhîm el-Bekrî es-Siddîkî (ö. 1057/1648). *el-Mevâhibü’l-fethiyye ale’t-Tarîkati’l-Muhammediyye*. Atıf Efendi, 1425, 495. Süleymaniye Kütüphanesi.

İbn Asâkir, Ebü’l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (ö. 571/1176). *Tebyînü kezibi’l-müfterî fî mâ nüsibe ile’l-İmâm Ebi’l-Hasen el-Eş‘arî*. Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1404/1984.

İsmail Paşa, İsmâil b. Muhammed Emîn Bâbenzâde el-Bağdâdî (ö. 1339/1921). *Hediyyetü’l-ârifîn esmâu’l-müellifîn ve âsâru’l-musannifîn*. 2 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1951-1955.

———, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Nşr. Mehmet Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971.

Kalaycı, Mehmet. *Osmanlı Sünniliği Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*. Ankara: Otorite Yayınları, 2015.

Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah (ö. 1067/1657). *Mizânu'l-hak fi ihtiyârî'l-ehak İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*. Haz. Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.

———, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.

Kehhâle, Ömer Rızâ (ö. 1407/1987). *Mu'cemü'l-müellifin terâcimu musannifi'l-kütübi'l-'arabiyye*. 15 Cilt. Dımaşk 1376-1379/1957-1960.

Lekesiz, M. Hulusi. *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Pürütanist) Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri*. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997.

Martı, Huriye. *Birgivî Mehmet Efendi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.

———, “et-Tarîkatü'l-Muhammediyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 106-108. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

———, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye Muhteva Analizi, Kaynakları ve Kaynaklık Değeri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.

Mehmed Ali Aynî (1869-1945). *Türk Ahlâkçıları*. İstanbul: Maarif Basımevi, 1939.

Molla Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî (ö.1014/1605). *Fusûlün mühimme fi husûli'l-mütimme (Silsiletü Resâil Alî el-Kârî içinde 4 nr. ile)*. Nşr. Meşhûr Hasen Selmân. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî / Ammân: Dâru Ammâr, 1410/1990.

Muhibbî, Muhammed Emîn b. Fazlullah b. Muhibbillah ed-Dımaşkî el-Muhibbî (ö. 1111/1699). *Hulâsatü'l-eser fi a'yânî'l-karni'l-hâdî 'aşar*. 4 Cilt. Kâhire: Matbaatü'l-Vehbiyye, 1284/1867.

Murâdî, Ebu'l-Fazl Muhammed Halîl b. Ali b. Muhammed el-Murâdî (ö. 1206/1791). *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer*. Nşr. Ekrem Hasen el-Alebî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1433/2012.

Özel, Ahmet. “Nablusî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 268-270. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Özkan, Mehmet. *XVI. Yüzyıl Osmanlı Âlimi ve Fakihi Muhammed Birgivi'nin Fıkhi Meselelere Yaklaşımı*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.

es-Sakkâr, Sâmî. “İbn Allân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 307-308. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

Sancaklı, Sâlim Vehbî. *el-İmâmü'l-Birgivi ve cühûduhu fî mukâvemeti'l-bida' fî Türkiyâ*. 2 Cilt. Riyâd 1422/2001.

Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İFAV, 2012.

Yüksel, Emrullah. *Mehmed Birgivi'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî (1893-1976). *el-A'lâm Kâmûsu terâcîm li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' mine'l-arabi ve'l-musta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1389/1969.

‘Avâmil-İ Birgivî İle ‘Avâmil-İ Cürcânî’nin Mukayesesi

Selman YEŞİL*

Özet

İslamî ilimlerin birçok sahasında iz bırakmış önemli şahsiyetlerden biri olan İmam Birgivî (ö. 981/1573), farklı alanlarda birçok eser kaleme almıştır. Bunlardan bir tanesi de nahiv ilmine dair veciz ve etkin bir metin olan ‘Avâmil adlı eseridir. Birgivî’den yaklaşık beş asır önce yaşayan Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) de aynı isimle bir eser kaleme almıştır. Çalışmamızda bu iki bilginin ortaya koyduğu eserler, metot ve muhteva açısından karşılaştırılarak ortak bileşenleri ve farklı yönleri açığa çıkarılacaktır. Ayrıca ‘avâmil türü eserlerin gelişimi de irdelenecektir.

Anahtar kelimeler: Birgivî, ‘Avâmil, el-Cürcânî, Arap grameri, Osmanlı âlimleri

Awamil-İ Birgivi and Awamil-İ Jürcani's Comparison

Abstract

Imam Birgivî (ö.981/1573) who is one the important writers that had left traces in many fields of Islamic sciences, had written dozens of works in different fields. One of these works is his tight and influential text on syntax, called ‘Awāmil. Abdulkahir al-Curcāni (ö.471/1079) who lived five centuries before Birgivî had written a book with same name. In this study the works of two scientists will be studied, the component and different aspects will be revealed by comparing the works, and in the meantime the development of ‘Awāmil type works will be examined.

Keywords: Birgivî, ‘Awāmil, al-Curcāni, Arabic grammar, Ottoman scholars.

* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, syesil4@hotmail.com

İMAM BİRGİVÎ’NİN HAYATI

XVI. yüzyıl Osmanlı ulehasının önde gelen isimlerinden olan İmam Birgivî’nin asıl adı Takiyüddin Mehmed Efendi’dir. 1523 yılında Balıkesir’in Kepsut ilçesinin Bektaşlar köyünde doğan Mehmed Efendi, ömrünün son 10 yılında Birgi’de bulunan medresede tedrisat yapması nedeniyle Birgivî adıyla meşhur olmuştur.

İslam’a davetçiliği ve bidatlere karşı duruşuyla bilinen İmam Birgivî, bidatlere şiddetle karşı durmuş; mezarlar üzerinde türbe yapılması, türbelerde mum yakılması, parayla Kur’an okutulması ve zengin aile çocuklarına para karşılığında ilim payesi verilmesi gibi dönemin İslam ahlakına aykırı tutumlarına karşı çıkmıştır. Çok yetenekli bir hatip olan İmam Birgivî vaazlara rağmen halkın alışkanlıklarından vazgeçmediğini görünce bir tekkede inzivaya çekilmiştir. Ancak bir süre sonra tekkenin şeyhi Abdullah Karamânî’nin tavsiyesiyle ilmî faaliyetlere geri dönmüştür. İstanbul’a seyahati esnasında vebaya yakalanan İmam Birgivî, 1573 tarihinde elli iki yaşında vefat etmiş ve Birgi’de defnedilmiştir.¹

Hocaları

Birçok önemli simadan ders alan İmam Birgivî’nin ilk hocası müderris olan babası Pir Ali’dir. İlme olan hevesini gören babası eğitim için onu İstanbul’a göndermiştir. Küçük Şemseddin Efendi, Ahizade Mehmed Efendi ve *Kızıl Molla* lakabıyla tanınan Abdurrahman Efendi İstanbul’da ders aldığı hocalardan bazılarıdır.

Eserleri

Başta da belirtildiği gibi İmam Birgivî, İslamî ilimlerin hemen hemen tüm sahalarında eser veren çok yönlü bir bilim adamıdır. Eserlerinin çoğu hacimsiz olmakla birlikte ilim çevresinin dikkatini çekmiş ve birçok çalışmaya kaynak olmuştur. Eserlerinden bazıları şunlardır:

العوامل:

¹ Sempozyumun ana konusu olması nedeniyle öncelikle Birgivî’nin hayatı incelenmiştir. Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Emrullah Yüksel, ‘Birgivî’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 191-194; Gâlib Yavuz, *el-‘Avâmil en-nahviyye beyne ‘l-Cürcânî ve ‘l-Birgivî*, Basılmamış Yüksek lisans tezi, (İslamabad: el-Câmiatü’l-İslâmiyye, 1978), 5-17.

Çalışmamızın esasını teşkil eden eseridir. Arap dili gramerinin esaslarını derlediği eserini kolay ezberlenebilmesi gayesiyle özet bir şekilde kaleme almıştır.

إظهار الأسرار:

Nahivle ilgili Arapça bir eser olup ilki İstanbul’da olmak üzere çeşitli yer ve tarihlerde baskısı yapılmıştır.

إمعان الأنظار:

Sarf ilmine dair olan Maksûd adlı eserin şerhidir. İmam Birgivî bu eserinde Maksûd’un metodunu uygulamıştır.

كفاية المبتدي:

Üzerine birçok şerh yapılmış sarfa dair muhtasar bir eserdir.

الطريقة المحمدية:

İmam Birgivî’nin tasavvuf ve ahlak alanında etkinliğini gösteren meşhur eseridir. İslam dünyasında tasavvuf ve ahlak alanında yaygın bir eserdir. İmam Birgivî’nin temel düşüncelerini yansıtan en önemli eseridir.

جلاء القلوب:

Bu eser, dünyanın faniliğini ahiretin ebediliğini anlatan tasavvufî bir eserdir.

ABDÜLKÂHİR EL-CÜRCÂNÎ’NİN HAYATI

Hayatı hakkında fazla bilgi olmamakla birlikte Ortaçağ’ın önemli kültür merkezlerinden biri olan Cürcân’da doğduğu ve bütün hayatını orada geçirdiği kabul edilir. Arap gramerini, meşhur âlim Ebû Ali el-Fârisî’nin yeğeni ve aynı zamanda talebesi olan Ebû’l-Hüseyin Muhammed b. Hasan el-Fârisî’den almıştır. Dönemin kadısı olan Ebû’l-Hasan Ali b. Abdülazîz el-Cürcânî’den de ders aldığı kabul edilir. Tahsilini bitirdikten sonra Cürcân’da ders vermeye başlamış ve şöhreti kısa sürede yayılmıştır. İran asıllı olmakla birlikte tüm eserlerini Arapça yazmıştır. Başta Selçuklu veziri Nizâmülmülk olmak üzere dönemin yetkilileri hak ettiği değeri kendisine vermemişlerdir. Ekonomik imkânsızlıklar nedeniyle rahat bir hayat sürememiş ve bu nedenle

karamsar bir yapıya sahip olmuştur. Hicrî 471, milâdî 1078-79 yılında Cürcân'da vefat etmiştir.²

Abdülkâhir el-Cürcânî'nin “*İmâmü'n-nühât*” (büyük dil bilgini) diye tanınması, sarf veya nahiv sahasında yeni bir şey ortaya koymuş olmasından dolayı değil, dilin bütün inceliklerine vâkıf bulunması ve özellikle nahvi bir “Arap mantığı” niteliğinde ele alması sebebiyledir. Şu bir gerçek ki “Belâgat şeyhi” unvanı ile anılmayı hak ettiğinde kimsenin tereddüdü yoktur. Zira Câhız'dan bu yana hiçbir belâgat âliminin bu alanda el-Cürcânî kadar tefekküre dayalı güçlü bir tenkit zihniyetine sahip olduğu söylenemez. Onun Esrârü'l-belâga ve Delâilü'l-icâz adlı eserlerini Fahreddin er-Râzî gibi bir âlimin telhis etmesi, sahadaki otoritesini göstermeye yeterlidir.³

Hocaları

Meşhur âlim Ebû Ali el-Fârisî'nin yeğeni ve talebesi olan Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Hasan el-Fârisî (ö. 421/1030) ve dönemin Rey kadısı olan Ebu'l-Hasan Ali b. Abdilaziz b. İsmail (ö. 392/1002) el-Cürcânî'nin bilinen en meşhur hocalarıdır.

Eserleri

el-Cürcânî özellikle belâgat konusunda çalışmalar yapmıştır. Çalışmalarını genel olarak nübüvvet meselesiyle de ilintili olan Kur'ân'ın i'câzı üzerine yoğunlaştırmış ve Mutezilenin *sarfe nazariyesi*'ne karşı nazım tezini savunmuştur. Önemli eserleri şunlardır:

العوامل المنة:

Kelime ve cümlelerin i'râbına tesir eden edatları konu edinen gramer kitabıdır.

أسرار البلاغة:

Kendisinden önceki çalışmalardan faydalanarak belâgat ve şiirin belli başlı meselelerini ana hatları ile ortaya koyduğu eseridir.

دلائل الإعجاز:

² Cemâluddîn Ebu'l-Hasen 'Alî b. Yûsuf el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâi'n-nuhât*, (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabiyyi, 1982), 190-212.

³ Nasrullah Hacımuftuoğlu, "Abdülkâhir el-Cürcânî", *Türkiye Diyanet vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 1: 247-248.

Bu eser, Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzının nazımında olduğunu söyleyerek birçok belâgat konularını işlediği orijinal bir eserdir. Ayrıca genel anlamda ilmin değerinden özelde de beyân ilminin öneminden bahseder.

الرسالة الشافية:

Kur'ân-ı Kerîm'in i'cazına dair olan bu risâlenin Delâilü'l-icâz'dan daha önce yazıldığı tahmin edilmektedir. İlk iki kitapta olduğu gibi bunda da nazım görüşü ağırlıklı olarak işlenmiştir.

‘AVÂMİL TÜRÜ ESERLERİN TARİHİ

‘Avâmil kelimesini terim olarak; *etki ettiği kelimeye kendisinin gerektirdiği harekeyi kazandıran faktör* olarak tanımlamak mümkündür. Bu kelimenin söz konusu terim anlamını kazanması Sîbeveyhi'ye (ö. 180/796) dayanmaktadır. Daha sonra bu kelime bahse konu etkiye sahip edatları barındıran ve ‘‘*Avâmil*, ‘*Avâmilü'l-irab*, ‘*Avâmilü'l-mie*, *el-muhtasar fi'n-nahv*, gibi isimlerle adlandırılan küçük hacimli risale türü eserlere isim olmuştur.⁴

Hadis ilminde *erba'ûn*, fıkıh ilminde *ferâiz* gibi belirli konu ve muhtevalar hakkında gelenekselleşmiş tasnif türleri olduğu gibi Arap dili gramerinde de ‘*Avâmil* ismi altında gelenek haline gelmiş bir tasnif türü oluşmuştur. Bu eserler ezberlenme amacıyla kaleme alındığından kısa ve öz bilgiler ihtiva etmektedir. Gramercilerin ilgi odağı olan bu türde Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), el-Kisâî (ö. 189/805) gibi alimler de eser vermiştir.

el-Cürcânî'nin eseri Anadolu'nun doğusunda, Pakistan'da ve Hindistan'da yaygınlaşırken İmam Birgîvî'nin kaleme aldığı ‘*Avâmil* adlı eser ise Anadolu'nun batısında ve Balkanlar'da yaygın bir etki alanına sahip olmuştur. Ancak özellikle Osmanlı döneminde her iki ‘*Avâmil* de yakından tanınmakta ve el-Cürcânî'nin eserine *el-‘Avâmilü'l-‘atîk* (eski ‘*Avâmil*) denilirken İmam Birgîvî'nin eserine ise *el-‘Avâmilü'l-cedîd* (yeni ‘*Avâmil*) denilmiştir.

İMAM BİRGİVÎ'NİN ‘AVÂMİL'İNDE METOT

⁴ Durmuş, İsmail, "el- ‘Avâmilü'l-Mie", *Türkiye Diyanet vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 4: 106-107.

İmam Birgivî, son dönem ulemadan olması hasebiyle Basra veya Küfe ekolüne mensup olmaktan ziyade her iki ekolü imtizaç eden bir dilci izi taşımaktadır. Ancak ‘*Avâmil*’ adlı eserlerinden yola çıkarak elde edilen kanıtlar ışığında daha çok Basra ekolüne meylettiği söylenebilir.⁵ Bu kanıtları şöyle sıralamak mümkündür:

1. Genelde ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), İbnü’l-Hâcib (ö. 646/1249) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) gibi Basra ekolüne mensup dilcilerden alıntı yapmıştır.
2. İbnü’l-Hâcib’in *Kafiye* isimli eserini özetlemiş ve yıllarca talebelerine okutmuştur.
3. Küfe ekolü, حاشا kelimesini fiil olarak görürken o Basra ekolünün tercihini benimsemiş ve söz konusu kelimeyi cer harflerinden saymıştır.

Eserinde zihinlerde kalıcı olacak şekilde öncelikle konuyu ‘âmil, ma’mûl ve amel başlıklarına ayırmış ve her birisine ait alt başlıkları örnekleriyle vermiştir. Özellikle genel ilkeler çizme gayreti göstermiştir.

Örnek Seçimi

İmam Birgivî’nin eserinde örnek seçimi de çok dikkat çekicidir. Zira gramerde zihinlerimizde yer edinmiş; زَيْدٌ ضَارِبٌ/ضَرَبَ زَيْدٌ gibi duygulara hitap etmeyen cümleler yerine öğrenciye öğüt anlamı da taşıyacak takvaya ve güzel ahlaka çağıran ayet, hadis ve tasavvufî cümleler seçmiştir. Ayrıca eserin kısa tutulması amacıyla birden çok anlama gelen kelimeler varsa bunların örnekler bağlamında ifade edilmesiyle yetinmiştir. Kullandığı bazı örnekler şunlardır:

Cer harflerinden olan ب harfini örneklendirirken verdiği اٰمَنْتُ بِاللّٰهِ / وَبِهٖ اٰمَنْتُ بِاللّٰهِ (Allah’a iman ettim / Allah’a yemin olsun ki tekrar diriltileceğim) cümleleri hem İslam’a girişin esaslarını barındırır hem de kitabın girişiyle uyumlu bir anlam taşır. Bu örnekte görüldüğü üzere ب harfinin taşıdığı iki farklı anlama sadece örnekle işaret etmiştir. Cer harflerinden olan ع edatına verdiği يَجِبُ التَّوْبَةُ عَلَى كُلِّ مُذْنِبٍ (Tövbe her günahkâra farzdır) örneği ise günah işleyenlere tövbe etmenin zorunluluğunu hatırlatmaktadır. Yine cer harflerinden olan ك harfini örneklendirirken لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (O’nun benzeri yoktur) ayetini⁶ kullanır. Diğer örneklerinde

⁵ Yavuz, el- ‘*Avâmil en-nahviyye*, s. 73.

⁶ Hac, 22/30

de aynı metodu kullanan İmam Birgivî, nahiv ilmine dair olan eserinde dahi tasavvufi söylemleri kullanarak dil eğitiminin yanı sıra değerler eğitimi de ifa etmiştir.

Kullandığı terimler

İmam Birgivî'nin özgün olarak kullandığı kavramlar vardır. Bunları kısaca şöyle izah etmek mümkündür:

Yaygın olarak cer harfleri olarak isimlendirilen harfler Birgivî tarafından (حُرُوفُ الْإِضَافَةِ) *izâfet harfleri* olarak nitelenmiştir. Kullandığı diğer özgün kavramlardan bazıları şunlardır:

الفعل التام / اِسْمُ التفضيل/ مَعْمُولٌ بِالأَصَالَةِ مَعْمُولٌ بِالتَّبَعِيَةِ / تام الإعراب، ناقص الإعراب.

EL-CÜRCÂNÎ'NİN 'AVÂMİL'İNDE METOT

Eserinin başında herhangi bir mukaddime eklemeyen el-Cürcânî, İmam Birgivî'nin aksine eserinde sadece 'âmilleri işlemiştir. Ancak İmam Birgivî'den farklı olarak her harfi kullanıldığı anlam sayısına göre detaylı şekilde örneklendirmiştir. İlk olarak 'âmilleri lafzî ve manevî olarak ayıran el-Cürcânî, lafzîleri de semâî ve kıyâsî olmak üzere iki alt başlığa bölmüştür. Semâîleri beş kısımda inceleyen İmam Birgivî'nin aksine on üç kısımda işlemiştir. el-Cürcânî, tek ismi mansûb eden nidâ harflerini semâî grubundan sayarken İmam Birgivî bu harfleri fiil anlamında görüp kıyasî 'âmiller grubundan saymıştır.

Örnek seçimi

Örnek seçiminde el-Cürcânî çok boyutlu örneklerin tercihinden ziyade dönemin yaygın cümlelerini kullanmıştır. Verdiği örneklerden bazıları şunlardır: كَتَبْتُ بِالْقَلَمِ. ذَهَبْتُ بِرَيْدٍ.

Hiç Arap şairlerinden örnek kullanmayan el-Cürcânî, yirmiye yakın ayetle istişhata bulunmuştur.

Kullandığı terimler

el-Cürcânî'nin kullanıp İmam Birgivî'de görmediğimiz bir takım kavramlar vardır. Bu terimleri de genel olarak harflerin taşıdığı farklı anlamları açıklarken kullanmıştır. Bunları kısaca şöyle sıralayabiliriz:

الإلصاق، الاستعانة، المصاحبة، المقابلة، التعدية، الظرفية، الزائدة، ابتداء الغاية، تبیین الجنس، التبعیض، انتهاء الغاية، التملیک، التخصیص، التعلیل، التقلیل، الاستعلاء، المجاوزة، التحقیق، الاستدراك، التمني، الترجي.

HER İKİ ESERİN ORTAK NOKTALARI

Her iki eserin bazı ortak noktaları da bulunmaktadır. Bunların ilki her ikisinin de detaylarında farklı düşünseler de ‘Avâmilleri lafzî ve mânevî olarak iki ana gruba ayırıp lafzîleri de semâî ve kıyâsî olmak üzere iki alt başlığa ayırmalarıdır. Kullandıkları bazı kavramlar da kesişen ikinci unsuru oluşturur. Kullandıkları ortak kavramlar şunlardır:

اسم الفاعل، اسم المفعول، الصفة المشبهة، المصدر، حروف الجر، الجزم، الرفع، النصب، الجر، المضاف، الضمير، المبتدأ والخبر، الفعل الناقص، حركات الإعراب.

HER İKİ ESERİN FARKLI NOKTALARI

Söz konusu eserlerin incelenmesi neticesinde bazı ortak noktalara rağmen bariz farklar taşıdıkları görülmüştür.⁷ Bu farkları maddeler halinde şöyle özetlemek mümkündür:

1. el-Cürcânî’nin eserinde kendisine ait bir mukaddime bulunmazken İmam Birgivî eserine özlü bir mukaddime ile giriş yapmıştır.
2. Her iki eser de barındırdığı konuya nispeten aynı isim ile isimlendirilmiştir.
3. Her iki eserde de sayı yüz olarak zikredilse de el-Cürcânî’nin eserinde bu sayıyı sadece ‘âmilleri oluştururken, İmam Birgivî ‘âmillerin yanı sıra ma‘mûl ve amel konularını da ekleyerek yüz rakamına ulaşmıştır.
4. el-Cürcânî, semai ‘âmilleri on üç kısma ayırırken Birgivî beş kısımda incelemektedir.
5. el-Cürcânî, birliktelik ifade eden vav-ı maiyyeti ‘Avâmilden sayarken İmam Birgivî bunu ‘âmil olarak görmemiştir.
6. el-Cürcânî bazı harflerin kullanıldığı farklı anlamlarını da örneklendirirken İmam Birgivî bu detaydan kaçınmıştır.

⁷ Ahmet Turan Arslan, “Arap Gramerinde İki ‘Avâmil Risalesi Ve Bunların Mukayesi”, *İLAM Araştırma Dergisi*, 1/2 (Temmuz- Aralık 1996): 173.

SONUÇ

Çalışma kapsamında yapılan araştırma neticesinde elde edilen bulguları özetle şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. İmam Birgivî, sadece ‘âmil konusunu ele alan el-Cürcânî’nin eserine ek yapmıştır.
2. ‘âmillerin sayısında eksiltme yapmıştır.
3. İmam Birgivî genel ilkeler çizme eğilimindedir.
4. İmam Birgivî daha kısa ancak daha kapsamlı bir eser ortaya koymuştur.
5. İmam Birgivî örnek seçiminde titiz davranmış verdiği örneklerin nahiv dışında başka gayeleri de vardır.
6. İmam Birgivî edatların ifade ettiği farklı anlamlara işaret etmede el-Cürcânî gibi detaylara girmemiştir.
7. Edatların farklı anlamlarına verilen örnekler el-Cürcânî’de daha mufassaldır.

KAYNAKÇA

Arslan, Ahmet Turan. “Arap Gramerinde İki ‘Avâmil Risalesi Ve Bunların Mukayesesi”. *İLAM Araştırma Dergisi* 1/2 (Temmuz- Aralık 1996): 161-176.

İnternet:<http://acikerisim.fsm.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11352/1847/Turan.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Durmuş, İsmail. "el-‘Avâmilü’l-mie", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 106-107. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

el-Kıftî, Cemâluddîn Ebu’l-Hasen ‘Alî b. Yûsuf. *İnbâhu’r-ruvât ‘alâ enbâi’n-nuhât* (I-IV). Kahire: Dâru’l-fikri’l-Arabiyyi, 1982.

Nasrullah, Hacımüftüoğlu. "Abdulkâhir el-Cürcânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1999, 1:247-248.

Yavuz, Gâlib. *el-‘Avâmil en-nahviyye beyne’l-Cürcânî ve’l-Birgivî*. Basılmamış Yüksek lisans tezi, İslamabad: el-Câmiatü’l-İslâmiyye, 1978.

Yüksel, Emrullah. ‘Birgivî’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 191-194. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Birgivî'nin *El-Avâmil*'ine Yapılan Manzûm Tercümeler

Kübra YILMAZ* & Oğuz YILMAZ**

Özet

Türk İslam Edebiyatı'nda; tefsir, hadis, kelam/akaid, fıkıh, tasavvuf vb. İslâmî/şer'î ilimlerin öğrenilmesinde araç olan ve kendisi de şer'î ilimler kategorisinde değerlendirilen Arap diline ait, mensûr veya manzûm biçimde gerek telif gerekse tercüme ve şerh yoluyla eserler kaleme alınmıştır. Arap gramerinin (nahv) temel konularının işlendiği *el-Avâmil* adlı eserler de bunlar arasındadır. Arapça kaleme alınan, müellef *el-Avâmil* türü eserler olduğu gibi bu eserlere yapılan mensûr tercüme ya da şerhlerin olduğu daha önceden bilinmektedir. Bununla birlikte araştırmalarımız neticesinde bu eserlerin manzûm tercümelerinin bulunduğu da görülmüştür. Bu bağlamda, Osmanlı medreselerinde okutulup Arap dilinin gramerine münhasır ders kitaplarından manzûm tercümesi yapılan eserler arasında şimdilik sadece Cürcânî (740-816/1340-1413) ve Birgivî (929-81/1523-73)'nin *el-Avâmil*'leri tespit edilmiştir. Bu çalışmanın kapsamı da; Birgivî'nin *el-Avâmil*'ine yapılan manzûm tercümelerden oluşmaktadır. Çalışmanın amacı ise; yazma eser kütüphanelerinde tespit edilen Birgivî'nin *el-Avâmil*'inin manzûm tercümelerini tanıtmak, bu tercümelerin metotlarını değerlendirmek, Birgivî'nin manzûm tercüme geleneğindeki yerini/etkisini tespit etmek, şer'î ilimlerin nazma aktarımına dair oluşturulan literatüre katkı sağlamak ve üzerinde henüz çalışma yapılmamış bir konuyu gün yüzüne çıkarmaktır. Çalışmanın ayrıca Osmanlı dil eğitim-öğretim sisteminde nazmın/şiirin yeri ve öneminin biraz daha ortaya çıkmasına katkı sağlayacağı da düşünülmektedir.

Anahtar Kavramlar: Birgivî, *el-Avâmil*, Türk İslam Edebiyatı, Dinî-Talimî Eserler, Manzûm Türkçe Tercümeler

* Arş Gör., Dr. Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, kubrapolat@erciyes.edu.tr

** Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, oguzyilmaz@sdu.edu.tr

Verse Translations Of Birgivî's *El- 'awāmil*

Abstract

In the Turkish Literature, there were original, compiled, and translated works written either in prose or verse examining the Arabic Language which was not only an Islamic science in and of itself, but also an essential instrument to study other Islamic sciences such as tafsir, hadith, kalam/akaid, fiqh, tasawwuf. *El- 'Awāmil* books stand out among these works, as they focused on the main subjects of Arabic syntax.

Scholars of the Turkish Literature have previously studied *el- 'Awāmil* works written in Arabic as well as prose translations or commentaries of these *el- 'Awāmil* works. However, poetical translations of al- 'Awāmil works have not been studied. Our research demonstrates that such poetical translations also existed. In this context, only Cürcanî (740-816/1340-1413)'s and Birgivî (929-81/1523-73)'s *el- 'Awāmil* are currently discovered. These books, devoted to Arabic grammar, were translated in verse and taught in Ottoman madrasahs. The scope of this scientific work is poetical translations of Birgivî's *el- 'Awāmil*. The aim of this work is to analyze the poetical translations of Birgivî's *el- 'Awāmil* that are located in the manuscript libraries, to analyze methods of these translations, to establish the importance/effect of Birgivî in the practice of poetical translation, to contribute to the literature concerning poetical translations of Islamic sciences, and to dwell upon a subject that was never studied before. Moreover, this research also hopes to shed some light on the status and importance of poetry in the system of Ottoman language training and education.

Keywords: Birgivî, 'Awāmil, Turkish Islamic Literature, Religious-Practicing Works, Verse Turkish Translations.

GİRİŞ

Günümüzde tamamen mensûr olarak işlenen hemen her konunun eski edebiyatımızda manzûm tarzda kaleme alınmış olması, o dönemlerde nazmın ne kadar ağır bastığının açık bir göstergesidir.¹ Manzûm söz söyleme bu açılardan bakıldığında Türk edebiyatında vazgeçilmez bir unsur olmuştur. Türk toplumu; sevinçlerini, hüznlerini, dinî, askerî, siyasî kısacası hayatı ilgilendiren hemen tüm hususu manzûm olarak ifade etmeye meyletmiştir. Bu durum İslamiyet'ten önceki Türk toplumlarında da böyle olduğu gibi² bu dine girilmesi ve Arap-Fars etkileşimiyle beraber zenginleşerek devam etmiştir. Din kaynaklığı ve etkisiyle yazılan ve türlerin oluşmasını sağlayan eserlerde bu husus daha bariz bir şekilde görülmektedir.

Manzûm olarak eser yazımının nedenlerinden biri nazmın/şiiirin³ bir sanat oluşu dolayısıyla tabiatında bulunan estetik zevk ve cazibedir.⁴ Özellikle dinî konuların manzûm kaleme alınmasının diğer nedenleri ise; (...) *nazımın şair oluşu veya bu sahada eser verme isteği, terceme eserlerde aşlının da manzûm oluşu, talimi konularda manzûm yazma geleneğinin mevcudiyeti, nazire yazma geleneği, kolay okuma ve ezberleme* (...) ⁵ olarak ifade edilmiştir. Bu sebeplere baktığımızda manzûm eser yazmanın gelenekle ilintili tarafı açık bir şekilde görülmektedir. Geleneğin bir başka ayağı, mensûr olarak yazılmış ve öğreticiliğin ön planda olduğu dinî eserlerin yukarıda sayılan faktörlerin de etkisiyle nazma çekilmesi hususudur. Bu türden mensûr bir eser, yine müellifi tarafında nazma çekildiği gibi aynı eseri herhangi bir müellifin

¹ Cihan Okuyucu, Ahmet Kartal, M. Fatih Köksal, *Klasik Dönem Osmanlı Nesri*, Kesit Yayınları, Ankara, Eylül 2012, s. 14.

² Yahya Kemal Beyatlı, *Edebiyata Dair*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 2012, s. 34-40; M. Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları* 1, Akçağ Yayınları, Ankara, 2012, s. 71-124

³ Şiir ve nazmın ayırıcı özellikleri ve tarifleri için bkz.: Ömer Ferid Kam, *Asar-ı Edebiye Tedkikatı*, haz.: Halil Çeltik, (Ankara: Birleşik Yayınevi, Eylül 2008), 50-52.

⁴ Okuyucu vd., *Klasik Dönem Osmanlı Nesri*, 14; İhsan Fazlıoğlu, “Bir Bilgi Türü Olarak Şiir Üzerine Bir Taslak”, *Sarıç Dergisi* 1 (Kasım 1997): 16-17.

⁵ Amil Çelebioğlu, “Türk Edebiyatında Manzûm Dinî Eserler”, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1998), 350.

nazma aktardığına da rastlanmaktadır.⁶ Kaynak olarak ele alınan dinî mensur eserin yabancı bir dilden (örneğin Arapça'dan) nazma aktarılacak çevrilmesi ise manzum tercüme geleneği olgusuna işaret etmektedir. Arapça ya da Farsçadan nazmen çevrilen dinî-talimî eserler, manzum tercüme edebiyatının oluşmasına da katkı sağlamıştır.

1. MENSÛR DİNÎ-TALİMÎ ESERLERİN MANZÛM TERCÜMELERİ

Bir dildeki ifadenin başka bir dile aktarılması demek olan tercüme; tarih boyunca toplumların birbirini tanımasında, birbirleriyle çeşitli münasebetlerle irtibat kurmasında, ilmî ve fikrî gelişmelerinde rol oynamasında önemli bir faaliyettir.⁷ Tarihte ilk kez milattan önce Antik Yunan'da başladığı belirtilen tercüme faaliyetlerinin en yoğun yaşandığı dönem fetihlerle geniş coğrafyalara yayılan, değişik kültür ve medeniyetlerle karşılaşan ve İslam devleti olma hüviyetini taşıyan Abbasî dönemindedir.⁸ Türkler de ise dinî tercüme olmakla birlikte İslamiyet'le tanışıldıktan sonra bu dini öğrenme zarurietini sonucu Kur'an ve hadisi anlama, anlatma, öğrenme, öğretme ve yaşatma ihtiyacı meydana gelmiştir. Bu yüzden de Kur'an'ı kendi dillerine çevirmek istemişlerdir. Böylelikle ilk Kur'an tercüme satır arası tercümelerle başlamıştır. Bunun yanı sıra ilerleyen süreçte fıkıh, tefsir, hadis, kelim, mezhepler, tasavvuf gibi İslamî ilimlere dair diğer eserlerin de tercümelerini yapmışlardır.⁹

⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ferdi Kiremitçi, “Klasik Türk Edebiyatında Öğretici Mensur Eserleri Nazma Aktarma Çalışmaları ve Sâdikî 'nin Manzum Akaid-nâme Örneği”, *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/1(Winter 2012): 1501-1539, http://www.turkishstudies.net/Makaleler/552657030_80_kiremit%C3%A7i%20ferdi_t.pdf, (erişim tarihi 15.08.2018).

⁷ Kolektif, “Tercüme”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* 1-8, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 8: 320.

⁸ Şerare Yetkin, “Abbâsîler (Medeniyet Tarihi/Sanat)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1: 49-56; Farklı kültürlerdeki tercüme faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatı Tercüme ve Şerh Geleneği* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2011), 99-105.

⁹ Ayrıca bkz. Nurgül Sucu, “Eski Türk Edebiyatında Tercüme Geleneği”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 19 (2006): 125-148; Yazar, *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatı Tercüme ve Şerh Geleneği*, 108-172.

Türkler daha sonraları kendi dilleriyle İslamî ilimlere dair eserler telif etmekle birlikte tercüme faaliyetlerine de devam etmişlerdir. Levend'e göre Eski Türk edebiyatında özellikle edebî eserlerin tercümeleri bugünkü çeviri anlayışını aşan bir anlam taşımaktadır. Eski Türk Edebiyatında tercümenin şu şekillerini görmekteyiz: **1)** Aslını bozmamak için kelime kelime yapılan çeviriler **2)** Kelime kelime olmamakla birlikte aslına uygun yapılan çeviriler **3)** Eserin konusu aktarılacak yapılan çeviriler **4)** Genişletilerek yapılan çeviriler. En eski Kur'ân-ı Kerîm çevirileri, birinci biçimdedir. Bu tür Kur'ân çevirilerinin eski nüshalarında Arapça metin altına, Türkçesinin kırmızı mürekkeple yazıldığı görülür. Sonradan Kur'ân-ı Kerîm tercümeleri için ikinci çeviri yöntemi kabul edilmiştir. Bu gibi çevirilerin gayesi, mukaddes bir kitap olan Kur'ân-ı Kerîm'in anlamını bozmamaktır. Konusu aktarılacak yapılan çeviriler de çoktur. Bu tür çeviri tarzında; yazar, eseri cümle cümle Türkçeye çevirmez, kavrayabildiği biçimde anlamını aktarır. Dördüncü çeviri biçimi ise, daha çok edebî eserlerde görülür. Şair, kaynak olarak aldığı eseri, olduğu gibi çevirmeyi asla düşünmez ve kendini asıl esere bağlı saymaz. Kimi parçaları kelime kelime çevirirken, kimi yerlerin sadece konusunu aktarır. Kendince önemli gördüğü yerleri ise genişleterek tercüme eder, kendi duygu ve düşüncelerini de bu kısma ilave eder. Neticede, eseri öyle bir hale getirir ki, artık ona tercüme demek doğru olmaz. Yazar, eserine tercüme adını verse dahi, bu, ilk yazara karşı gösterdiği saygıdan dolayıdır.¹⁰

Türk edebiyatında dinî ve talimî özelliğin bir arada bulunduğu akaid, fıkıh, hadis, gibi ilim dallarına ait pek çok eser mensur ya da manzum olarak tercüme edilmiştir. Manzum tercümeler özelinde akâid ilmine dair eserler, ayet ve sure mealleri, Cezerî'nin *Mukaddime* adlı tecvîd eserinin tercümeleri, 40 hadisin tercüme ve şerhleri, fıkha dair örneğin Vikâye'nin Devletioğlu Yusuf tarafından yapılan manzûm tercümesi bu olguya örnek olabilecek cinstendir. Ayrıca çocuk ve yetişkinler için kaleme alınan Arapça-Türkçe sözlükler de Osmanlı'da Arapça öğrenimine dair nazmın yeri ve önemini gösteren örnekler arasındadır. Türk edebiyatında manzum tercüme olarak eser kaleme alınan ilim dallarından biri de; dinî ilimlerin öğrenilmesi için bir vasıta olan ve şerî ilim kategorisinde değerlendirilen Arap diline dair eserlerin tercümeleridir.

¹⁰ Ağâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984), 80.

2. ARAPÇA EĞİTİM-ÖĞRETİMİNDE NAZMIN/ŞİİRİN KULLANILMASI

Dil eğitim-öğretiminde bazı metotlar bulunmaktadır. Bu metotlardan biri de ezberlenmesi amacıyla dil kaide ve kurallarını nazma aktarmaktır. Konuya Arapça özelinde baktığımızda bu dilin gramerine dair bilgilerin nazma aktarılarak da öğretildiğini görmekteyiz. Behrânî'nin *Nahiv Manzûmesi*, Kisâî'nin nahvi öven kasidesi, Kutrub'un (ö. 206/821) *Müsellesât*'ı, Yeşkûrî'nin (ö. 370/980) *Nahiv Urcûzesi*, İbnü'l-Mu'tî'nin *Elfiyye*'si, İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1248-1249) *el-Vâfiye* ve *eş-Şâfiye*'si, İbn Mâlik'in *Elfiyye*'si, Kartacânî'nin (ö. 684/1285) *el-Kasîdetü'l-Mîmiyye*'si (Nahiv Manzûmesi) gibi manzûm eserler, nahiv ilminin öğretiminde şiirin yeri ve önemini gösteren örnekler arasındadır.¹¹

Türk edebiyatında ise toplumun İslamiyet'le tanışmasıyla dinin temel kaynakları olan Kur'ân ve sünnetin dili Arapçayı anlama, öğrenme ve öğretme noktasında gayret sarf edildiği görülmektedir.¹² Nitekim yukarıda sıralanan şer'î-talimî ilimler kategorisine din dili olan Arapça da girmektedir. Örneğin Osmanlı alimleri şer'î ilimlerin ancak Arapça bilmek ile öğrenileceğinden hareketle bu dili öğrenmenin farz-ı kifâye olduğu görüşünü belirtmişlerdir. Söz gelimi Taşköprüzâde kitap ve sünnet ile istidlâl nahiv ilmini bilmekle mümkün olduğundan bu ilmi öğrenmenin hükmünün farz-ı kifâye olduğu görüşünde¹³ olanlardan biridir.¹⁴ Arapça dil ilimleri şer'î ilimleri öğrenmeye aracılık etmektedir.

¹¹ Nejdet Gürkan, *Şiir ve Dil Arap Edebiyatı*, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2005), 190; Arapça harfler, kelimeler ve nahve dair manzûm şiirler için bkz. Gürkan, *Şiir ve Dil Arap Edebiyatı*, 195-257.

¹² Osmanlı'da Arapça öğretimi için bkz. Betül Can, *Fatih Döneminden Tanzimata Kadar Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi* (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2009); Dursun Hazer, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002): 274-293.

¹³ Taşköprüzâde Ahmed, *Miftâhu'l-Ulûm* 1-2, trc. Kemaleddin Efendi, (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1313), 1: 182.

¹⁴ Konuyla ilgili olarak bir Osmanlı âlimi olmasa da İbn-i Haldûn'un görüşleri de paralellik göstermesi bakımından dikkate değerdir. İbn-i Haldûn; Allah'ın farz olan ahkâmının bilinmesine sağlayan dini ilimler arasında tefsir, kıraat, hadis, usûl-i fıkıh, fıkıh, kelam gibi ilimleri sayarak tarifini yapmış, bunlar Arap dili ile yazılmaları hasebiyle lugat, nahv, beyan ve adâb gibi ilimlerin Kur'ân ve hadis ilimlerinin öğrenilmesine dayanak olduğunu ve öncelikle bu naklî ilimlerin bilinmesi gerektiğini

Dolayısıyla şerî ilimlerin kavranabilmesi için araç olarak kullanılan Arap dili de şerî ilimler tasnifi içinde yer almaktadır. Bu bağlamda Osmanlı'nın medrese müfredatında Arad diline yönelik *Emsile*, *Bina*, *Maksûd*, *İzzî*, *Merah*, *el-'Avâmil*, *Şâfiye*, *Harûniye*, *'Ukûdu'l-Cevâhir fi İlmi't-Tasrîf*, *İzhâr*, *Kâfiye*, *Elfiyye* (İbn Mu'tî ve İbn Mâlik'in eserleri), *Şuzûru'z-Zeheb*, *Misbâh*, *el-İ'râb 'an Kavâ'idil-İ'râb*, *Mukaddimetu'l-Acurrumiyye*, *Mollâ Câmî*, *Muğni'l-Lebîb*, *Lubbu'l-Elbab*, *Miftâhu'l-'Ulûm*, *Telhîsu'l-Miftâh*, *Şerh-i Muhtasâr*, *Mutavvel*, *İzâh-ı Me'ânî* gibi sarf, nahiv ve belâğata dair eserler temel ya da yardımcı ders kitabı olarak okutulmuştur.¹⁵ Bu eserler arasında İbn Mu'tî ve İbn Mâlik'in *Elfiyye*'leri Arapça ve manzûm eserler olup medrese öğrencilerine okutulup gerekirse ezberletilmekteydi. Konumuz olan *el-'Avâmil*'ler arasında Osmanlı medreselerinde okutulanlar Cürcânî (ö. 471/1078/1079) ve Birgivî'nin (ö. 981/1573) mensûr Arapça eserleridir. Bu bağlamda Arap dili gramerine daha özel söylemek gerekirse nahvine dair¹⁶ manzûm tercümeleri yapılan eserlerin sadece Cürcânî ve Birgivî'nin *el-'Avâmil*'leri¹⁷ olduğu görülmektedir.

ifade etmiştir. Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddime*, zabt, şerh ve takdîm: Muhammed el-İskenderânî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1432/2011), 403-404.

¹⁵ Hazer, “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları”, 286-292; Mefail Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1 (2008): 34-35; Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984); Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri: Teşkilat-Tarih*, (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976); Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları, İcazetnameler, Islahat Hareketleri*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983); Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim-Öğretim*, (İstanbul: Bilge Yayınları, 2004); Ziya Kazıcı, *Anahatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, (İstanbul: İFAV Yayınevi, 2016); Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim 1-2*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997); Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1984; Mefail Hızlı, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönem Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim*, (Bursa: Emin Yayınları, 1997; Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, 25-46.

¹⁶ Bu kayıt, bazı *Manzûm Avâmil Tercümeleri*'nin içinde sarf ilmine dair *Binâ* konuları ya da temel nahv kaideleri de işlendiği için konulmuştur. Dolayısıyla nahv ilmi eseri olma bağlamında manzum tercümesi yapılan başka esere/eserlere henüz rastlanılmamıştır.

¹⁷ “Türk İslam Edebiyatı'nda Manzûm Avâmil Tercümeleri” başlıklı makale çalışmamızın yazımı devam etmektedir.

3. BİRGİVÎ'NİN *EL-AVÂMİL*'İ VE ESERE YAPILAN MANZÛM TERCÜMELER

Avâmil (عوامل), Arapça ل م ع kökünden عَمِل filinin ism-i fâ'ili olan âmil (عامل) kelimesinin kıyas dışı (cem-i mükesser) çoğuludur. Âmil kelimesinin sözlük anlamı çalışan, meslek sahibi, memur,¹⁸ aktif, etkin, etken, faktör, işçi, üreten, ücretle çalışan, vali, yönetici, eliyle iş yapan herkes, hizmetçi¹⁹ gibi anlamlara gelmektedir. Avâmil kelimesi ıstılahta ise; Arap dilinin gramerinde cümle bilgisinin işlendiği nahiv ilmine ait bir terimdir. Tekili olan âmil kelimesi, *kelimenin sonunun* (hareke, harf veya hazf yönünden) *belirli bir i'râb üzere olmasını gerektiren unsurlar* olarak tanımlanmıştır.²⁰ Bu tanımda; kelimenin sonundaki değişikliğin nasıl olacağını belirleyen bir âmil, bu âmilin etki ettiği lafız olan ma'mûl ve ma'mûldeki değişikliği gösteren i'râb/amel unsurları bulunmaktadır. Bu noktada avâmil kelimesi, sözlük anlamını korumakla birlikte ıstılahta; nahiv konularını âmil-ma'mûl arasındaki ilişkiye göre tasnif ederek kısaca inceleyen kitap türünün adı olmuştur. Yani bu tür kitaplarda âmillerin neler olduğu ve işlevleri açıklanmış, *el-Avâmil* bu açıklamaların yer aldığı kitapların genel adı olmuştur. Âmillerin 100 tane olması hasebiyle bu tür kitaplar için *el-Avâmilü'l-Mi'e* ifadesi de kullanılmıştır.²¹

İ'râb, Arap dilinin kendine özgü bir hususiyetidir. Bu husus Arapçayı bilmeyenler için ayrı bir zorluğu beraberinde getirmiştir. Nitekim İslamiyet'e yeni giren medeniyetlerde konuşulan dillerde kelimenin sonunun ne şekilde okunacağına dair herhangi bir belirsizlik bulunmamaktadır. Arap dilinin gramer tarihi sürecine baktığımızda *el-Avâmil* türü eserlerin ortaya çıkışındaki etkenler arasında da bu dili bilmeyenlere i'râb kurallarını (kelimenin ne şekilde okunacağı meselesi) öğretmek olduğunu görmekteyiz. Nitekim fetihler vasıtasıyla İslamiyet geniş coğrafyalara yayılmış ve Arapça bilmeyen ve konuşmayan pek çok millet ve medeniyet tezahür etmiş ve farklı dil konuşan yeni müslümanlar kutsal kitaplarını daha iyi anlayabilmek gibi amaçlar doğrultusunda bu

¹⁸ İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1-6, thk. Abdullah Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbullah-Haşim Muhammed Şazeli, (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts), 4, 3107-3019.

¹⁹ Luyis Ma'lûf, *el-Müncid*, (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1908), 531.

²⁰ el-Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rîfât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1405), 189.

²¹ İsmail Durmuş, "el-Avâmilü'l-Mie", *TDVİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4: 106.

dili öğrenme gayreti içinde olmuştur. Yeni dil, kültür ve medeniyet havzalarıyla tanışılması tabi olarak Arap diline dair daha evvelden başlayan çalışmaların hız kazanmasına da kapı aralamıştır.

Nahiv ilminin özünü oluşturan âmil-mamûl münasebeti üzerine, Emevîler devrinden itibaren, *el-Avâmil*, *el-Avâmilü'l-Mi'e*, *Mi'etü Âmil*, *Avâmilü'l-İ'râb*, *el-Muhtasar* (*fi'n-Nahv*), *el-Mukaddime* (*fi'n-Nahv*) adlarıyla küçük çapta birçok kitap yazılmıştır. Nahiv muhtasarlari serisinin ilk eseri olan *el-Avâmil* (*fi'n-Nahv*), Halil b. Ahmed'e (ö. 170/786) nispet edilmiştir. Yine Kisâî'nin *Râ'iyye* diye bilinen aynı addaki manzûm risalesi, Ebu Ali el-Fârisî'nin *el-Avâmilü'l-Mi'e* veya *Muhtasaru'l-Avâmilü'l-İ'râb* adlı eseri bu türün ilk mahsullerinden sayılır. Bunlardan sonra se Abdülkâhir Cürcânî'nin büyük bir şöhrete sahip olan *el-Avâmilü'l-Mi'e*'si gelir. Ayrıca Ali el-Kayravânî, Feyz-i Kâşânî, Sirâceddin Muhammed b. Yusuf el-Herevî ve Muhsin el-Kazvinî'ye de *el-Avâmil* (*fi'n-Nahv*) adlı eserler nispet edilmektedir. Bunlar arasında -konumuzla ilgili olarak- en öne çıkan ve Osmanlı medreselerinde en fazla okutulan kitaplardan biri Cürcânî'nin (ö. 471/1078/1079) *el-Avâmilü'l-Mi'e* (*el-Avâmilü'l-Cürcâniyye/el-Avâmilü'l-Atîk/Avâmil*) adlı eseridir. Diğer i se Birgivî'nin (ö. 981/1573) kaleme almış olduğu *el-Avâmil* (*el-Avâmilü'l-Cedîd/el-Avâmilü'l-Birgiviyye/Yeni Avâmil*) isimli eserdir. Bu iki eser üzerine, mensûr ve ya manzûm olmak üzere Türkçe ve Farsça tercüme, şerh, haşîye ya da ta'lik nevinden pek çok eser yazılmıştır. Bu iki eser, İslam coğrafyasının birçok bölgesinde basıldığı gibi eserlerin çeşitli kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshaları da bulunmaktadır.²² Türk İslam Edebiyatı'nda yapılan manzûm tercümelere bu iki eserden biri esas alınarak kaleme alınmıştır. Bu çalışmada Birgivî'nin *el-Avâmil*'i ve bu esere yapılan manzum tercümelere dair bilgiler verilecektir.

Dinî ilimlere ve Arap diline dair eserler kaleme alan Birgivî'nin²³ bir eseri de Arapçanın gramerine dair temel kaidelerin işlendiği *el-*

²² Durmuş, “el-Avâmilü'l-Mi'e”, 106-107.

²³ Birgivî'nin hayatı, eserleri ve Arapça tedrisatındaki yeri için bkz. Ahmet Turan Arslan, *İmâm Birgivî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1992), 24-186; Huriye Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, (Ankara: TDV Yayınları, Kasım 2011).

‘*Avâmil*’dir²⁴. Birgivî, Cürcânî’den yaklaşık 500 yıl sonra yaşamış bir Osmanlı âlimidir. İki eser arasında konuları işleyiş ve kaidelerin tasnifi gibi yönlerle bazı farklar²⁵ bulunmaktadır. Örneğin Cürcânî, toptan bir şekilde “âmillerin” 100 olduğunu söylerken Birgivî bunlardan 60’ını âmil, 30’unun ma’mûl, 10’unun ise i’râb/amel olarak tasnif etmiş ve eserini bu sistem üzerine kurgulamıştır. Birgivî’nin *el-‘Avâmil*’i kısaca şu başlıklardan oluşmaktadır:

60 Âmil: Lafzî (58), Ma’nevî (2)

Lafzî: Semâî (49), Kıyâsî (9)

Semâî (5 nev’): Hurûf-i Cer/İzâfet (20), İsmi Nasb Haberi Ref’ Eden Harfler (8), Haberi Nasb Eden İki Harf (2), Fiil-i Muzâri’i Nasb Eden Harfler (4), Fiil-i Muzâri’i Cezm Eden Kelimeler (15)

Kıyâsî: Fi’l-i Mutlak, İsm-i Fâ’il, İsm-i Mef’ûl, Sıfat-ı Müşebbehe, İsm-i Tafdîl, Masdar, Muzâf Olan İsim, İsm-i Mübhem-i Tâm, Ma’ne’l-Fi’l

Ma’nevî: Mübtedâ ve Haberi Ref’ Eden, Fiil-i Muzâri’i Ref’ Eden

30 Ma’mûl: Ma’mûl-i Bi’l-Âsâle (4), Ma’mûl-i Bi’t-Tebaiyye (5)

Ma’mûl-i Bi’l-Âsâle: Merfû’ (9), Mansûb (13), Mecrûr (2), Meczûm (1)

Ma’mûl-i Bi’t-Tebaiyye: Sıfat, Atf, Te’kîd, Bedel, Atf-ı Beyân

²⁴ Çalışmada *el-‘Avâmil (İbnü’l-Hacîb’in el-Kâfiye’si ve Birgîlî’nin İzhârü’l-Esrâr’ı ile Birlikte)*, (İstanbul: Ahmed Sâkî Matbaası, 1325) nüshası esas alınmıştır.

²⁵ İki eser arasındaki farklar ve kendilerine özgü özellikler için bkz. Arslan, *İmâm Birgîvî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, 156-159; Muharrem Çelebi, “İmâm Birgîvî’nin Dilciliği” *İmâm Birgîvî*, haz. Mehmet Şeker, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 50; Ahmet Turan Arslan, “Arap Gramerinde İki “Avâmil” Risalesi ve Bunların Mukayesesi”, *İlam Araştırma Dergisi*, 1/2 (Temmuz-Aralık 1996): 173-175.

10 İ'râb: Hareke (3), Harf (4), Hazf (3)

Birgîvî, konuları bu tasnife göre işleyerek gerekli bilgileri örnekleriyle birlikte vermiş ve yine i'râb bâbıyla ilgili olan “i'râb alametlerine göre mu'reb kelimeler” ve “i'rab türleri (lafzî, takdîrî, mahallî)” konularıyla eserini tamamlamıştır.

Türk İslam Edebiyatı'nda Birgîvî'nin *el- 'Avâmil*'ine yapılan manzum tercümeler tespit edebildiğimiz ve ulaşabildiğimiz kadarıyla 5 tanedir. Bunun yanı sıra nüsha bilgisine taramalar sonucu tespit edilip nüshanın kendisine ulaşamadığımız eserler de bulunmaktadır.²⁶ Bu beş tercümeyle baktığımızda hepsinin müellifleri belli iken iki eserin yazım tarihine dair bilgi bulunmamaktadır. Çalışmamızda bu eserlerin örnekler eşliğinde tanıtımı yapılacaktır. Ayrıca eserlere ve tercüme metotlarına dair değerlendirmeler de yer alacaktır.

3.1.Nazm-ı Avâmil-i Birgîvî (Rif'at)

Eserin tespit edilebilen tek nüshası **Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları** Mecâmî Türkî Talat 151 demirbaş numarasına kayıtlıdır. Eser, kütüphanede *Nazm-ı Avâmil-i Cürçânî* şeklinde kayıtlıdır. Fakat nüshanın incelemesi sonucu eserin Birgîvî *el- 'Avâmil*'inin tercümesi olduğunu görmekteyiz. Nüshada yazım tarihi olarak 1250/1834 yılı bulunmaktadır. Eserin içinde yazarın mahlası Rif'at ismi geçmektedir. Kütüphane künyesinde ise yazar, Halil İbrahim Rıfat olarak kayıtlıdır. Rif'at Sultan II. Mahmud döneminde yaşamış ve mukaddimesinde padişaha da övgüyle yer vermiştir. Yine mukaddime kısmında kendisinin Eyüp mollası olduğundan bahsetmektedir. Kaynaklarda Eyüp mollası olduğu yıl Ramazan 1250 olarak geçmektedir. Ölüm yılı ise 16 Ramazan 1251'dir (5 Ocak 1836).²⁷

²⁶ Bu nüshalara çeşitli sebeplerden ötürü ulaşamadığı için eserlerin gerçekten Birgîvî *Avâmil*'inin manzum tercümeleri mi olduğu konusunda net bir şey söyleyememekteyiz. Bu yüzden nüshalar bizzat görülemediğinden eserler çalışmaya dahil edilememiştir. Nitekim Birgîvî'nin eserine yapılmış tercüme olarak kaydedilen bir nüshanın -çalışmamızda da karşılaştığımız üzere- aslında Cürçânî'nin *Avâmil*'ine yapılmış bir tercüme olduğu görülmüştür. Bunun tam tersi bir durum da söz konusudur.

²⁷ Fatin Davud, *Hâtîmetü'l-Eş'âr (Fatin Tezkiresi)*, haz. Ömer Çiftçi, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10736,metinpdf.pdf?0>, 186 (erişim tarihi:

Şehenşâh anda **Hân Mahmûd-i Adli**

Bütün iklîm anıñ hoşnûd-i adli **1b**

.....

Birisi işte ez cümle bu **Rif'at**

Kim ihsânıyla oldum ğark-ı ni'met

İdüp **Eyyûbe mollâ** ol cihângîr

Beni lutf u atâsı kıldı dil-sîr **2a**

Müellif, esere hamd ve şükür ile başladıktan sonra sözü Hz. Peygamber'e getirerek lisan konusuna kısaca vurgu yapmakta ve onu en belîğ ve şerefli lisana sahip olan kişi olarak tavsif etmektedir. Daha sonra ise yine lisan bağlamında Osmanlı'nın pay-ı tahtı olması hasebiyle İstanbul'un ilim, irfan ve edebiyat merkezi olduğuna değinmektedir. Mukaddimenin son kısmında eserini üç-beş günde tamamladığından ve kimlerin yardımı ile bunun gerçekleştiğinden bahsetmiş ve mukaddime bölümünü dua ile bitirmiştir:

Bi-hamdillâh ki nâsa Hak Te'âlâ

Lisân-ı şükr inâyet itdi ammâ **1b**

.....

İdüp himmet cenâb-ı Mustafâya

Kul olduk biz o fahr-i enbiyâya

23.07.2018); Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* 1-6, haz. Nuri Akbayer, eski yazıdan aktaran: Seyit Ali Kahraman, (İstanbul: Kültür Bakanlığı-Türkiye Ekonomi ve Toplumsal Tarih Vakfı Ortak Yayını, , Mayıs 1996, c. 2, s. 579; Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm* 1-6, Mihrân Matbaası, 1306), 2: 2291; Kolektif, "Rifat İbrahim Halil Bey", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* 1-8, (İstanbul: Dergâh Yayınları, Mayıs 1990), 7: 332; Komisyon, *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi* 1-8, proje yürütücüsü: Sadık Tural, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2007), 7: 353-354.

Lisânı ol Rasûl-i kibriyânî
Belîğ u hem şerîfî her lisânî **1b**

.....

Husûsan ehl-i İslâmboli Mevlâ
Zekâvet ile mümtâz itdi halâ

O şehre dinse lâyık cây-ı âdâb
Açılmış sûy-ı ilme anda çok bâb

O zîrâ pâ-yı taht-ı âl-i Osmân
Anî-çündür mahall-i ilm u irfân **1b**

.....

Bu nazmım sâye-yi şâhânesinde
Hitâma irdi üç beş gün içinde

Deñizlili cenâb-ı Hâce Yahyâ
İ'âne ile bu nazmım kıldı ihyâ

İdüp Şâkir Efendi himmet-i tâm
O himmetle kitâbım buldı itmâm

Du'â-yı hayr ile açdım zebânı

Huzûr-ı şâha takdim itdim anı

O şâhenşâh-ı ferrûh-i dest-gâhi

Kederlerden emîn eyle ilâhî

Zibâ yazıldı *Nazmu 'l-Avâmil* **1250 2a**

Eserin 19 beyitlik mukaddime bölümü mesnevi nazım şekliyle kaleme alınmıştır. Mukaddimeden sonra *el- 'Avâmil*'in tasnifinin yapıldığı 9 beyitlik manzume kıta nazım şekliyle söylenmiştir. Sonraki bölümlerde müellif, yine mesnevi nazım şeklini kullanmıştır. Eser, toplamda 232 beyit olup mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ûlün kalıbıyla yazılmıştır. Fakat yazar, eserde hem *el- 'Avâmil* tercümesini yapmakta hem de Arap dilinin sarfına dair olan *Binâ* konularını işlemektedir. *el- 'Avâmil*'in tercümesinin bulunduğu kısım 168 beyitten oluşmaktadır. Biz çalışmamız kapsamında sadece bu 168 beyitlik kısmı incelemekle yetineceğiz. Rif'at, mukaddimeden sonra konuları önce başlıklara ayırarak âmillerin detaylı tasnifi ile tercümeyle başlamıştır.

Bilür yüz şey ile i'râbı tâlib

Anı ***üç bâba taksîm*** itmiş üstâd

Biri ***âmil*** birisi oldı ***ma'mûl***

Birisi bâb-ı ***i'râb*** olasın irşâd

Olurmuş ***bâb-ı âmil*** ancak ***altmış***

Otuz ma'mûl on i'râb ile ta'dâd **2a-2b**

Müellif, bu kısımdan sonra konular için başlıklar açmaya başlamıştır. Ayrıca kaynak metnin içeriğini gözeterek alt başlık olabilecek konular

için de başlık koymayı tercih etmiştir. Örneğin kaynak metinde tâm ve nâkıs i'râblar için başlık bulunmazken mütercim, bunların her biri için ayrı ayrı başlıklar açmıştır. Eserdeki başlıklar şu şekildedir: Der Beyân-ı Nev-i Evvel, Der Beyân-ı Nev-i Sâni, Der Beyân-ı Nev-i Sâlis, Der Beyân-ı Nev-i Râbi', Der Beyân-ı Nev-i Hâmis, Der Beyân-ı Âmil-i Lafzî Kıyâsî, Der Beyân-ı Âmil-i Ma'nevî, Der Beyân-ı Ma'mûlât,²⁸ Der Beyân-ı Darb-ı Evvel, Der Beyân-ı Ma'mûl-ı Merfû', Der Beyân-ı Ma'mûl-ı Mansûb, Der Beyân-ı Ma'mûl-ı Mecnûr, Der Beyân-ı Ma'mûl-ı Meczûm, Der Beyân-ı Darb-ı Sâni, Der Beyân-ı Bâb-ı İ'râb, Der Beyân-ı Envâ-ı Mu'reb, Der Beyân-ı Tâmmu'l-İ'râb, Der Beyân-ı Nâkıs-u'l-İ'râb, Der Beyân-ı Tâmmu'l-İ'râb, Der Beyân-ı İsm-i Sitte, Der Beyân-ı Nâkıs-u'l-İ'râb, Der Beyân-ı Tâmmu'l-İ'râb, Der Beyân-ı Kısım-ı Sâni, Der Beyân-ı Nâkıs-u'l-İ'râb.

Mütercim, çevirisinde lafzî (bi-aynîh) metodu tercih etmiş olup tam bir tercüme yapma gayreti içinde olmuştur. Şöyle ki kaynak metin ve tercüme metni karşılaştırdığımızda yüzde yüze yakın bir tercümenin yapıldığını görmekteyiz. Eserin makul bir şekilde nazm edildiğini mütercimin kendisi de belirtmektedir. Tamamı demememizin nedeni; mütercimin kaynak metindeki bazı noktaları tercüme etmemesidir. Nitekim kaynak metinde “le'alle'nin sadece Ukayl lûgatında cer harfî olduğu” ifadesi yer alırken mütercim bu ayrıntıya değinmemiştir. Ayrıca o, Birgivî'nin eserinde bulunan örneklerle de muhtemelen şiir dili gereği yer vermemiştir. Yine nazım tekniği gereği kaynak metindeki söz dizilişlerini bazen yer değiştirerek vermiştir. Müellif, başlık sonlarında konunun bittiğini de haber vermektedir. Bunun yanı sıra diğer başlığın ne olduğuna da “dikkat kıl/eyle, di, kulak vir, bil, eyle tefhîm” gibi dikkat çekici, uyarıcı vb. ifadelerle yer vermektedir:

Semâ'î âmil-i lafzî *tükendi*

Kıyâsî geldi *dikkat kıl* efendi **3b**

.....

On üç ma'mûl-i mansûb oldu ta'dâd

²⁸ Müellif, ma'mûl ve i'râb bâblarını bu şekilde başlıklandırmış iken görüldüğü üzere âmil bahsi için üst başlık açmamıştır.

Ne dir mecrûra **dikkat eyle** üstâd **5b**

.....

Hitâma irdi ma'mûlât efendi

Sür artık bâb-ı i'râba semendi **6b**

3.2. Manzûm Avâmil-i Cedîd (Seyyidî)

Eserin tesbit edilen altı nüshası; **Manisa İl Halk Kütüphanesi** 45 Ak Ze 5865,²⁹ 45 Ze 5839/15, 45 Hk 5679/2, **Ankara Milli Kütüphane** 06 Mil Yz A 8205/3, **İstanbul Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi** 34 Ha 334/4 ve **Süleymaniye Kütüphanesi** Yazma Bağışlar 5491 demirbaş numaralarına kayıtlıdır. Nüshalar arasında farklar mevcuttur. Eserin müellifi kayıtlarda Seydî ve Seyyidî olarak geçmektedir. Kelime, imlası itibariyle her iki şekilde de okunabilmektedir. Bunun yanı sıra müellif, mahlasını eserin ikinci beyitinde kullanmıştır. Eserin veznini göz önüne alındığında müellif isminin Seyyidî (17. yy.) olması daha uygun görülmektedir.³⁰ 66 beyit olan eser, fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün kalıbı kullanılarak mesnevî nazım şekliyle kaleme alınmıştır.

Seyyidî çokdan hevesdür bilmege ilmin anıñ

Vire Hak lutfından ilmin hem dahı hilmin anıñ **1b**

.....

Her ki tâlibdür kemâl-i **i'râb-çün bilsün yüzi**

Fenn-i nahvîde budur **Birgivî** niñ elhak sözi

Altmış âmil olupdur oldı **ma'mûl otuzı**

Onı i'râb-ı ameldür bildiñ icmâlen yüzi

²⁹ Örnekler bu nüsha esas alınarak verilmiştir.

³⁰ Müellifin bir diğer eseri olan *Fıkh-ı Ekber*'in manzûm tercümesine dair yapılan çalışmada da isim Seyyidî olarak belirlenmiştir. Gülsüm Özcan, *Manzûme-i Akâid-i Seyyidî* (Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi SBE, 2013).

Cümle âmil *üç* bilün *lafzî kıyâsî ma'nevî*

Lafzînün hazzı lisândur olmaz anda ma'nevî

Kırk tokuzdur lafzîsi tokuz kıyâsî duy sözüm

İki dahı ma'nevî ğam çekme icmâldur gözüm **1b**

Mütercim, mukaddime kısmından sonra eseri başlıklara ayırmıştır. Bu eserde de Birgîvî'nin başlık koymadığı fakat eser içerisinde alt başlık olabilecek konular için de başlık açıldığı görülmektedir. Örneğin kaynak metinde ma'mûl hakkındaki konu ikinci bâb iken tercümede bu kısım üçüncü bâb başlığı altında işlenmiştir. Mütercimin alt başlık açma işlemini ma'mûl konusunun devamında da görmekteyiz. Müellif, bazen kaynak metindeki başlığı (ve emme'l-mansûb fe-selâsetü 'aşer) veya başlıkla birlikte konunun başlangıcındaki (el-bâbu's-sâlis fi'l-i'râb ve hüve immâ hareketün ev harfün ev hazfün) ibareleri aynen başlık yaptığı da olmuştur. Başlıklar özelinde nüshalar arasında yer yer farklar bulunmaktadır. Bu bağlamda bütün nüshalar göz önünde bulundurulduğunda eserdeki başlıklar şu şekildedir: en-Nev'u'l-Evvel Tecurru'l-İsm, en-Nev'u's-Sânî, en-Nev'u's-Sâlis, en-Nev'u'r-Râbi', en-Nev'u'l-Hâmis, fî Beyân-ı Âmil-i Kıyâsiyye, fî Beyân-ı Âmil-i Ma'neviyye, el-Bâbu's-Sânî fi'l-Ma'mûl, ed-Darbu'l-Evvel Erba'atü Envâ': Merfû' ve Mansûb ve Mecerûr ve Meczûm, en-Nev'u'l-Evvel fe-Tis'atün, ve emme'l-Mansûb fe-Selâsetü Aşer, ve emme'l-Mecerûr fe-İsnâni ve'l-Meczûm fe-Vâhidün, ed-Darbu's-Sânî Hamsetün, el-Bâbu's-Sâlis fi'l-İ'râb ve hüve immâ Hareke ev Harf ev Hazf, ve Envâ'u'l-Mu'reb, ellezî İhtissâ li'l-İsm, el-Evvelü immâ Tâmmu'l-İ'râb, es-Sânî mine'l-Vechi'l-Erba'a ve hüve'l-Harf, es-Sâlis mine'l-Vechi'l-Erba'a hüve'l-Hazfu'l-Mahz, el-Vechü'r-Râbi' hüve'l-Harfı ma'a'l-Hazf, sümme'l-İ'râb 'alâ Selâseti Envâ' Lafziyyün ve Takdîriyyün ve Mahalliyyün.

Mütercimin tercüme metoduna baktığımızda kelimesi kelimesine bir tercüme yaptığını görmekle birlikte eseri yer yer genişlettiğini ve kaynak metinde bulunmayan bazı ihtilaflı/ayrıntılı konulara da yer verdiğini

görmekteyiz. Örneğin birinci nev’de harf-i cer konusu işlerken kaynak metni tercüme etmiş daha sonra “key ve levlâ” harflerinin harf-i cer olup olmadığı hususunda ihtilafın bulunduğu bilgisini eklemiştir. Buna göre “key” harfî mâ-i istifhâm ile “levlâ” ise şart edatı olup zamire bitiştiğinde harf-i cer olabilmektedir. Birgivî ise eserinde âmilin işlevini söylemiş, bu âmile mensup harfleri sayarak örnekler vermiş ve sadece le’alle harfindeki istisnai durumu belirtmiştir:

En-Nev’u’l-Evvel Hurûfu’l-Cer

İsm-i vâhidi cer iden âmil yigirmidür işit

Nazm olındı harfî bir bir zabt idüp bir bir işit

Vâv [u] bâ [vü] tâ kâf [u] lâm [u] rubbe münzû müz

Fî ilâ hattâ alâ hâşâ adâ min an halâ

İhtilâfidendur **keyme** dahı **levlâ le’alle**

Mâ[-i] istifhâm zamîr-i şart hem luğat-ı kavm-i Ukayl **1b**

Bu mütercim de mesnevi şiir dilini kullanarak tercüme ettiği parçalardan sonra mısra ya da beyitlerle konulara dikkat çekmiş ve yer yer uyarıcı/tavsiye edici bir üslup kullanmıştır. Bu hususlar manzum didaktik eserlerin özelliği olduğu için eseri tama yakın bir tercüme olarak nitelendirebiliriz. Yani mütercim, -bazı tercümelerde görüldüğü gibi- sadece ana konuları işlememiş kaynak metinde hangi ayrıntı varsa bunları da tercüme etmeye gayret göstermiştir. Ayrıca mütercim, Birgivî’nin eserinde verdiği örneklendirmelere az da olsa yer vermiştir:

İsmi nasb idüp haber ref’ iden âmil sekiz

Ğaflet itme âmil-i lafzî olupdur kırk tokuz

2a

.....

Bâb-ı evvel bâb-ı sâni oldı çün eyle merâm

Geldi nevbet sâlise ol bildürür yüz tamâm 3a

.....

Cümleden merfû' tokuz mansûb on üçdür gözüm

Nazm olunur birce birce zabt idüp hoş tut sözüm 3a

.....

Evveliñ diñle misâliñ geldi *câ'e'l-mürselûn*

Nasb [u] cer olsa makâm sen aña dirsın *mürselîn* 3b

Her ne kadar mütercimın tama yakın bir tercüme yapmaya çalıştığını söylesek de o, kaynak metindeki bazı kısımları da kısaltmıştır. Örneğin kaynak metin kıyâsî âmillerin nasıl amel ettikleri konusunu –ism-i fâil, sıfat-ı müşebbehe malûm fiil gibi, ism-i mefûl mechûl fiil gibi amel eder- şeklinde işlemişken tercüme metin bunlardan sadece fiil-i mutlakın ameline ayrıntılı olarak yer vermiş diğer kıyâsî âmillerin ismini zikretmekle yetinmiştir. Mütercim ayrıca mansûb ma'mûlerden olan mef'ûl-i mutlak, mef'ûl-i bih, mef'ûl-i fih, mef'ûl-i leh ve mef'ûl-i ma'ahı ayrı ayrı isimlerini zikretmemiş “beş mef'ûl oldu” şeklinde genel bir ifade kullanmıştır. Mütercim, atıf konusunu da yine genel ifadeyle zikretmiş kaynak metinde bulunan atıf harflerine yer vermemiştir.

3.3.Mefhûm-i Avâmil-i Atık ve Avâmil-i Cedîd (Abdurrahman)

Eserin şu ana kadar tespit edilebilen tek nüshası **Süleymaniye Kütüphanesi**, Kasidecizâde Koleksiyonu 657 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Eserin adı nüshanın zahriyesinde geçmektedir. İsminden de anlaşılacağı üzere bu nüshada Cürcânî ve Birgivî'nin eserlerinin tercümeleri bulunmaktadır. Bu nüsha içinde ilk olarak Cürcanî'nin eserinin manzum tercümesi (1b-12a), arada ilmin önemine değinen ve Ebû Hanîfe, Hz. Ali, Mütenebbî gibi kişilere atfedilen çeşitli Arapça beyitlerin ve satır aralarında da bunların tercümelerinin olduğu 3 varaklık kısım (12a-15a) ve Birgivî'nin eserinin tercümesi (15b-19a) bulunmaktadır. Mefâilûn mefâilûn feûlûn kalıbı ile kaleme alınan

tercüme 119 beyittir.³¹ Eserin son beyitine göre yazarın Abdurrahman isimli biri olduğu anlaşılmaktadır. Nüshada ya da kütüphane kayıtlarında eserin yazım tarihine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Besmele, hamdele, salvele ile başlayan mukaddime kısmı ile eser, klasik kitap/risale telifi özelliklerini taşımaktadır. 21 beyitlik bu bölümde müellif, Allah'a hamd, Rasuller'e, özellikle Hz. Peygamber'e, onun âline-ashabına salât ve selâmdan sonra; Birgivî'nin nahve dair bu eserini nazmen tercüme etmesinin sebeplerinden (sebeb-i telif/tercüme) bahsetmektedir. Buna göre mütercim, yazmaya kabiliyeti olmamasına rağmen, şöhet bulması, *el-'Avâmil*'in (Arapça'yı öğrenmeye yardımcılığı hususunda) faydasının çok olması gibi sebeplerden ötürü eseri kaleme aldığını söylemektedir. Bunun yanı sıra yine Birgivî'yi ve eserini çeşitli vasıflarla anmaktadır. Daha sonra i'râbın 100 olduğunu bunların da 60'ının âmiller, 30'unun ma'mûler ve 10'unun da amel/i'râb olduğunu belirterek -teferruatlı taksime gitmeden- kaynak metnin tercümesine başlamıştır.

Salât ile senâdan soñra diñle

Nahvden Birgivî'de i'timâl

Anı nazm eyleyem ki bula şöhet

Ki zîrâ nef' çokdur hem hisâl

Ne denlü yok ise de iktidârım

İrişdim bir vücûda zî-cemâl

15b

Müellif, eserinin ana gövdesini oluşturan tercüme kısmında eserin daha sistematik olması adına başlıklandırmalara gitmiştir. Bu başlıklar –

³¹ Eserin nazım şeklini tespit etmek pek mümkün gözükmemektedir. Nitekim müellifin bazen mesnevî, bazen de kıta gibi beyitleri karışık şekillerle kaleme aldığı, örneğin mesnevî nazım şekliyle ilerleyen beyitlerin bir sonraki beyitte kafiye sisteminin değiştirildiği görülmektedir.

birkaç istisna ve değişiklik dışında- Birgivî'nin eserinin metninde (kaynak metin) yer alan Arapça ibarelerden oluşmaktadır. Müellif, konuyla ilgili birincil başlıkları **bâb** adıyla (örneğin el-bâbu'l-evvel fi'l-âmil gibi) üç üst başlığa ayırmış, gereken açıklamaları yaptıktan sonra bu üst başlıkları da kendi içinde tasnif ederek ikincil türden başlıkları **darb**, üçüncü türden başlıkları da **nev'** ya da **kısm** şeklinde alt başlıklara (örneğin âmil üst başlığının altında gerekli açıklamalardan sonra “en-Nev'u'l-Evvel Hurûfun Tecurru İsme'l-Müfred” gibi) ayırmıştır. Eserde yer alan üst ve alt başlıklar şu şekildedir:

a) el-Bâbu'l-Evvel fi'l-Âmil

[Semâ'î]³²

en-Nev'u'l-Evvel Hurûfun Tecurru İsme'l-Müfred

en-Nev'u's-Sânî Harfun Tensibu'l-İsme ve Terfa'u'l-Haber

en-Nev'u's-Sâlis Harfâni Terfe'âni'l-İsme ve Tensibâni'l-Haber

en-Nev'u'r-Râbi' Hurûfun Tensibu'l-Fi'le'l-Muzâri'

en-Nev'u'l-Hâmis Kelimâtün Teczimü'l- Fi'le'l-Muzâri'

ve'l-Kıyâsî Tis'atün

ve'l-Ma'nevî Adedân

b) el-Bâbu's-Sâni fi'l-Ma'mûl

ed-Darbu'l-Evvel Erba'atü Evnâ' [*Ma'mûli bi'l-Asâle*]

en-Nev'u'l-Evvel fi'l-Merfû'

en-Nev'u's-Sânî fi'l-Mansûb

en-Nev'u's-Sâlis fi'l-Mecrûr

en-Nev'u'r-Râbi' fi'l-Meczûm

ed-Darbu's-Sâni Hamsetün [*Ma'mûli bi't-Teba'iyye*]

c) el-Bâbu's-Sâlis fi'l-İ'râb

³² Semâ'î başlığı metinde bulunmamaktadır.

fî Envâ'i'l-İ'râb ve Mevâzi'ihâ

el-Kısmu'l-Evvel el-İ'râb bi'l-Hareke

el-Kısmu's-Sâni el-İ'râb bi'l-Hurûf

el-Kısmu's-Sâlis fi'l-İ'râb bi'l-Hareke ma'a'l-Hazf

el-Kısmu'r-Râbi' fi'l-İ'râb bi'l-Hurûf ma'a'l-Hazf

fi'l-İ'râbi'l-Lafzî ve't-Takdîrî ve'l-Mahallî

Mev'ize

Eserin tercüme metoduna baktığımızda bazı eksiklikleri olmakla birlikte mütercim kelimesi kelimesine, aslına uygun bir şekilde ve tama yakın bir tercüme yaptığını söyleyebiliriz. Bu eksiklikler ana konu ya da temel konular olmayıp kaynak metinde yer alan bazı kelime ya da terkiplerin ifade edilmemesi şeklindedir. Örneğin Birgivî, müfred/tek ismi cer eden harflerin “hurûfu'l-cer” ya da “hurûfu'l-izâfe” şeklinde isimlendirildiğini, “le'alle'nin” sadece Ukaly lugatında harf-i cer olduğunu, ismini nasb haberini ref' eden harfler bahsinde yer alan ilk altı harfî hurûf-i müşebbehe bi'l-fi'l dendiğini belirtirken ya da kıyasî âmillerin hepsinin amellerine değinirken, mütercim eserinde bu gibi ayrıntılara yer vermemiştir. Bunun yanı sıra kaynak metinde konulara dair verilen örnekler de tercümede bulunmamaktadır. Mütercim bu gibi hususlarda eksiltmeye giderek bir tercüme yapması, muhatabına öncelikle ana/temel konuları öğretmeyi amaçlamış olabileceği şeklinde değerlendirebilir. Eksiltmelerin yanı sıra mütercim az da olsa konularda genişletmeye de gitmiştir. Bunun örneğini ise “asaleten ma'mûller” bölümünün “merfû” nevinde yer alan “leyse'ye benzeyen mâ ve lâ'nın” isimlerini merfû' yapmasının ve bu kategoride değerlendirilmesinin Hicâzlılara göre olduğu ayrıntısında görmekteyiz.

en-Nev'u'l-Evvel Hurûfun Tecurru İsme'l-Müfred

Amelde ism-i müfred cer iden harf

Yigirmidi[r] amelden eyleme sarf

Didiler *bâ' min* ile *ilâdır*

Dahı *anla alâ* ve'l-*lâm fîdir*

Biri *kâf*dır dahı *rubbe* ve *hattâ*

Kasem için gelür *vâv bâ* ile *tâ* **16a-16b**

Mütercim tercümesini yaparken nazma aktarılan didaktik eserlerde gördüğümüz dil üslup ve anlatım tekniklerinden yararlanmıştır. Bu bağlamda konuları işlerken uyarıcı, tavsiye edici, nasihat verici, dikkat/ilgi çekici, vurgulayıcı, nida/hitap, emir-nehiy, şart-cevap ya da teşbih gibi ifade kalıplarının da bulunduğu bir dil ve üslup kullanmıştır. Böylelikle ilgiyi ve zihni konulara çekerek muhatabın algısını açık tutmayı hedeflediği söylenebilir. Bu söyleyiş tarzlarının benzerleri ilgili konuların başladığını veya bittiğini belirten ifadelerde de görülmektedir. Ayrıca mütercim yer yer konuları birbirine bağlamakta ve o anki konu için önceki konuya da bakılması gerektiğini ya da sonraki konunun önceki konunun aksi amel ettiğini söylemekte böylece kaideyi muhataba olabildiğince kolaylaştırıcı sunmaya çalışmaktadır. Bunlarla birlikte mütercim konuyla ilgili kaidelerin amellerini tavsif ederek bunların öğrenilmesindeki/bilinmesindeki öneme de vurgu yapmaktadır. Az önce belirtildiği üzere mütercim kaynak metinde yer alan kaidelerin uygulandığı örneklerle tercümesinde yer vermemiştir. Bu durum tercüme eksikliği olmakla birlikte mütercim eserinde kaidelere dair örnekleri okuyucunun bulmasını istemekte ve onu araştırma yapmaya teşvik etmektedir. Bu sayılan dil ve üslup özellikleri ya da okuyucunun araştırmaya yönlendirilmesi gibi unsurlar; eserin pedagojik olması, öğrenilen bilginin kalıcılığının sağlanması bakımından dikkate değerdir.

Eger âkil *iseñ* ahvâl fikr *it*

Amelden *itmeyesin* iğfâl

Nazar it ders-i sâbık-ı esbaka hem

Ki sâbit ola dâim fi'l-hayâl

16a

.....

Sekiz harf oldu **bil** nev’-i ikinci

Heves it ilme **olmağil** üçüncü 16b

.....

Semâ’iden ferâğat old[ı] v[â]k[i]’

Kıyâsî hâlini hoş **diñle** sâmi’ 17a

.....

Muzâri’ râfî’idir bil ikinci

Nazar it dikkat eyle **bul misâlin** 17b

.....

Darb-ı evvel dört nev’dir cümle aksâm-ı tâm

Hâtırında **nakş eyle** ola **elde ke’z-zimâm** 17b

3.4.Terceme-i Manzûme-i Avâmil-i Birgivî (Ferîd)

Eserin matbu nüshalarından biri³³ **Millet Kütüphanesi** AEArb 1317/3 demirbaş numarasına kayıtlıdır.³⁴ Hacı Muharrem Efendi Matbaası’nda 1277/1860-61³⁵ tarihinde basılan eserin yazarı kayda göre Ferid’dir. Mefâ’ilün mefâ’ilün mefâ’ilün mefâ’ilün kalıbıyla ve mesnevi nazım şekliyle kaleme alın eser 57 beyittir. Nüshanın içinde akaid ve dil

³³ Taramalarımıza rağmen eserin mahtût nüshasına ulaşılammıştır.

³⁴ Aynı kütüphanede AE Mnz 1224 demirbaş numarasına kayıtlı olan ve Zarifi’ye atfedilen *Risâle-i Avâmil* adıyla başka bir nüsha daha bulunmaktadır. Fakat bu nüsha elimizdeki nüsha ile aynıdır.

³⁵ Nüshanın sonunda yer alan bu tarih bilgisi (fî sene seb’ ve seb’in ve mieteyn ve elf) kütüphane künyesine yanlışlıkla 1217 şeklinde kaydedilmiştir.

ilimlerine dair manzumeler de bulunmaktadır.³⁶ el-‘Avâmil tercümesi nüshanın 20-24. sayfaları arasındadır.

Mütercim, eserinde herhangi bir başlıklandırmaya gitmemiştir. Mukaddime kısmında besmele, hamdele, salvelenin yer aldığı birinci beyitten sonra mübtedîler (yeni başlayanlar) için *el-‘Avâmil*’i nazmen tercüme ettiğini ifade ederek bu sebepten nâzıma iki dünya için de hayır dua edilmesini talep etmiş, meşîhat makamındaki şahsa da övgülerde bulunmuştur. Daha sonra ise tercümeye başlamıştır.

Hudâya hamd u fahr-i âleme ba’îd salât olsun

Hem âl u sahb u etbâ’ı Hudâdan hep rızâ bulsun

Avâmil tercemeyle nazm olındı mübtedî bilsün

Ferîd nâzıma dâreyn içün hayr du’â kılsun **s. 20**

.....

Avâmil yüz aded şeyden ibâretidir ki şöhet-yâb

Pes ***andan altmış âmil otuz ma’mûl onı i’râb*** s. 20

.....

Bir ismi cer iden evvel yigirmi harf-i cer kim tâ

O da ***bâ min ilâ an*** hem ***alâ lâm fî*** vü ***kâf hattâ***

ve ***Rubbe vâv tâ hâşâ müz münzû*** vü ***halâ*** dâhı

Adâ levlâ dahı ***keyme le’alle*** bitdi gel şâhî **s. 21**

³⁶ Nüshada bu metinler şu başlıklarla yer almaktadır: *Manzûme-i Se-zebân Akâid-i Adudiyye*, *Se-fenn-i Ferîd Edevât ve Vaz’ ve İştikâk*, *Terceme-i Manzûme-i Binâ*, *Se-zebân Nazmu’l-Edevât*.

Eserin tercüme metoduna baktığımızda neredeyse herhangi bir eksiltmeye gidilmeden kelime kelime, aslına bağlı kalınarak tercüme edildiğini görmekteyiz. 57 beyitlik kısa hacmine rağmen -daha uzun tercümelerin kaynak metindeki bazı ayrıntı konulara temas etmediklerini düşündüğümüzde- bu tercümenin konulara ve kaidelerin ayrıntılarına nazım diliyle yer verme bakımından gayet başarılı olduğunu söyleyebiliriz. Diğer tercümeler dikkate alındığında ortak eksiklik olarak dikkat çeken husus; kaynak metindeki örneklere bu eserin de yer vermemiş olmasıdır.

Kıyâsîdir dokuz mutlak fi'l kim râfi' u nâsib

Kelâm tâm ise merfû'la ol fi'l-i tâm râğib

Eger tâm olmayup mansûba muhtâc ise ol her dem

Ki muhtâc-ı haber ise o fi'l nâkıs ey dîdem

Biridir ***ism-i fâ'il fi'l-i ma'lûmı gibi âmil***

Biridir ***ism-i mef'ûl fi'l-i mechûli gibi kâmil***

Hem ***ism-i fâ'ile müşebbeh sıfat*** hem ***fi'lu't-tafdîl***

Dahı ***masdar amelde bunları ismine kıl temsîl s. 21***

Küçük hacmine rağmen eserde şiirsel dil ve talimî eserlerde sıkça görülen üslup başarılı sayılabilecek şekilde kullanılmıştır. Nitekim eserde özellikle kaideler bittikten sonra dikkat çekici, yönlendirici, telkin edici ifadeler kullanılmış, nida, emir-nehy kalıpları, konuların faydasına yapılan vurgulu söyleyişler gibi unsurlardan da yararlanılmıştır.

Dahı ***fi'l-i muzâri' kim nevâsıbdan biri dâhil***

Hem ol mecrûr ikidir ***ezber eyle anı âkil***

s.22

3.5. Nazmu'l-Avâmil (Hüseyin)

Eserin tespit edilebilen tek nüshası **Süleymaniye Kütüphanesi** Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu 6010 demirbaş numarasına kayıtlıdır. Mesnevi nazım şeklinin kullanıldığı 41 beyitlik eser, Hüseyin adlı bir şahıs tarafından fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün kalıbıyla kaleme alınmış olup nüshanın ketebe kaydına göre 1250/1834-35 yılında tamamlanmıştır. Klasik kitap telifi mukaddimelerindeki besmele, hamdele, salvele ile girizgâh yapma geleneğine bu eserde rastlamamaktayız. Mütercim bunun yerine nazm ile yazdığı eserini tamamlayabildiği için Allah'a şükür, ilim taliplerinin eserden faydalanabilmeleri ümidiyle de dua etmektedir. Sonraki beyitte ise eseri yazmasındaki muradın (sebeb-i telif) hayır dua ile anılmak olduğunu söylemektedir. Bu iki beyitlik girişten sonra mütercim *el- 'Avâmil*'in tercümesine muhtasar bir şekilde başlamaktadır.

Şükr lillâh çün avâmil nazmla oldu edâ

Tâlibu'l-ilme müyesser eylesün zabtın Hudâ

Bu Hüseyin nâzıma *Nazmu'l-Avâmil*den
murâd

Kim du'â-yı hayrla olsun cihânda bâd yâd

Altmış âmil on amel ma'mûl otuz oldu tamâm

Buldı bu nehc u sibâk üzre bu manzûme
tamâm **1b**

Kaynak metnin tercüme edilişine baktığımızda eserde, muhtasar şekilde temel konuların ele alınıp ayrıntılara çok fazla değinilmediğini görmekteyiz. Örneğin bazı tercümelerde gördüğümüz amillerin üçlü üst ana başlık (60 âmil, 30 ma'mûl, 10 i'râb) altında ele alınmasından sonra âmillerin lafzî-ma'nevî, lafzîlerin de semâ'î-kıyâsî olarak yapılan tasniflendirme ameliyesi bu eserde görülmemektedir. Bir başka örnek ise kıyâsî amillerin amellerine yer verilmemesidir. Bu örnekleri çoğaltmak

mümkündür. Bunlar dışında eserde öğrenilmesi elzem görülen kısımların kaynak metinden aktarımı tama yakın bir şekilde yapılmıştır. Ayrıca mütercim konuların sistematik ve derli toplu bir görünüm arz etmesini sağlayan başlıklandırma usulünü de tercih etmemiştir. Diğer tercümelerde yer alan dil ve üslup, şiir dili ve tekniğinin gerektirdiği söz dizilimleri, takdim, tehir gibi unsurlar bu eserde de görülmektedir.

Çün avâmilden *semâ’î oldı kırk tokuz* yakîn

Zirde mestûr olan altı beytten bil yemîn

Vâv yâ tâ vü kâf u lâm u rubbe fî celâ

Münzü vü müz hattâ ilâ hâşâ adâ an min halâ

Key le’alle bir dahı levlâke harfû’l-cer olan

Bu yigirmi âmil ismü’l-vâhidi mecrûr kılan

1b-2a

.....

Çün hurûfu’l-atfı bulunmuş on aded

Bu hurûfı *hıfzla* kim *iste* Mevlâdan meded

3a

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Türk İslam Edebiyatı’nda nahv ilminin başlangıç seviyesindeki temel konuların işlendiği Birgivî’ye ait olan *el-‘Avâmil* adlı esere mensûr olarak pek çok tercüme yapılmıştır. Araştırmalar sonucu Osmanlı medreselerinde okutulan iki *el-‘Avâmil*’den biri olan Birgivî’nin eserinin manzûm olarak da tercüme edildiği tespit edilmiş ve bu tercümelerin bazılarının nüshalarına ulaşılmıştır. Bu husus bize kendi yazdığı ya da kendi eserlerinden etkilenilerek kaleme alınan (tercüme-şerh) eserler vesilesiyle mensur dinî edebiyat literatürüne olduğu gibi *el-‘Avâmil*’ine yapılan manzum tercümeler sayesinde Birgivî’nin nazım edebiyatına da

dolaylı katkı sağlayarak bu disiplinde bir yer teşkil ettiğini göstermektedir.

Şekil açısından değerlendirdiğimizde eserlerin hepsi aruz ölçüsüyle kaleme alınmıştır. Dört eserde mesnevi, birinde ise mesnevî, kıta gibi karışık nazım şekilleri kullanılmıştır. Üç eserde tercümenin daha sistematik olması için başlıklandırmaya gidilirken iki eserde bu metot tercih edilmemiştir. Başlıklandırma yapan tercümelelerde başlıkların büyük bir bölümü Birgivî'nin eseriyle paralellik taşıırken –ki bazı başlıklar kaynak metinden direkt ibare aktarımı şeklindedir- mütercimler bazı konularda kaynak metinden ayrılarak kendilerine göre bir başlıklandırma yapmışlardır. Ayrıca tercümelelerde kaynak metinde yer almayan fakat eserin bütünü göz önünde bulundurduğu alt başlık olabilecek cinsten konular için de başlıklar açılmıştır.

Mütercimlerin, tercümelerinde anlaşılır bir dil, üslupla ve kaynak metni tam bir şekilde nazma aktarma gayreti içinde oldukları görülmektedir. Mütercimler olabildiğince öğretimi kolaylaştırıcı bir şekilde konuları işlemeye ve sunmaya da çalışmışlardır. Ayrıca tercümelerde tâlibi araştırmaya sevk edici, merak uyandırıcı tarzda üsluplar da yer almaktadır. Bunlarla birlikte mensûr metinleri, nazma aktararak tercüme ederken hangi metot kullanılırsa kullanılsın -şiiir dilinin de getirdiği zorunluluktan (örneğin kafiye, vezin kalıbını tutturma gibi) dolayı- bazı teknik ve biçimsel hususlar bulunmaktadır. Bu ise mütercimin kaynak metin üzerinde bazı tasarruflarda bulunmasını beraberinde getirmektedir. Bunlardan ilki kaynak metinle erek metin arasındaki söz dizimsel farklılıklar yani kelimelerin kaynak metne nazaran takdim ya da tehir edilmesidir. Örneğin kaynak metinde yer alan harf-i cerlerin sıralaması ya da bu harflerin ne manalara geldiği gibi konularda mütercimler bazen teknik durumları göz önünde bulundurarak kaynak metindeki sıralamayı değiştirebilmektedirler. Bunun yanı sıra kaynak metinde geçen bir kelimeyi mütercim vezne uyması için aynı kökten gelen başka bir kelime ile değiştirebilmektedir. Bir diğer husus, Arapça olmasına rağmen tercümelerde Türkçeye çevrilmeyen ve Türkçe karşılıkları bulunmamış kelimelerde görülmektedir. Bunların en bariz örnekleri eserlere koyulan başlıklarda görülmektedir. Çevrilmeyen kelimeler nahv ilminin ıstılahına dair olduğu gibi –ki bu gibi terimleşen kelimelerin çevrilmesi söz konusu değildir- kaynak metinde geçen ve

ıstılaha ait olmayan örnekler de olabilmektedir. Bu gibi yerlerde kelimelerin tercüme edilmemesinin nedeni öncelikle muhatabın konuyla ilgili az ya da çok altyapısının olduğunun ve bu kelimelerin zaten okuyucu tarafından bilindiğinin farz edilmesidir. Bu Arapça kelimelerden bazıları da konuşma dilinde artık yer etmiş hatta Türkçeleşmiştir. Bu yüzden tercüme edilmemelerini günümüz şartlarıyla değil o dönemin dil bilgisi ve kelime dağarcığı şartlarıyla değerlendirmek de gerekmektedir. Nazma aktarılaraq yapılan tercümelerde bazı zorluklarla³⁷ karşılaşıldığı için belli oranda tasarrufların normal karşılanması/tolere edilmesi kısaca bu gibi hususların tercüme eksikliği olarak görülmemesi gerektiği kanaatindeyiz. Nitekim tercümeler erek dile zenginlik kattıkları gibi didaktik özellikte manzum dini tercümelerdeki öncelikli gaye kaynak metni bilmeyenlerin faydalanmasıdır.

Dil kaidelerinin ele alındığı bir kaynak metnin tercümeleri olduğundan eserlerde tercüme metodu olarak lafzî/bi aynih/kelimesi kelimesine bir çeviri yakalamaya çalışılmıştır. Fakat yer yer bir konuya dair istisnai duruma, ayrıntıya, ya da ihtilafa değinilerek kaynak metin genişletildiği gibi herhangi bir amilin ameline yer verilmemesi örneğinde görüldüğü üzere kaynak metinde eksiltmeye gidildiği de olmuştur. Kaynak metinde geçmemesine rağmen mütercimler nazım sanatından istifade ederek konuya ilgi ve konunun ne kadar önemli olduğuna dikkat çekmek için amilleri bilmenin önemine bazı kalıp ifadelerle fazlaca vurgu yapmışlardır. Müellif, öğretici olmayı amaç edindiği manzûm eserinde sanatsal yönü ikinci plana atsa dahi bu gibi dikkat çekici, ikna edici, açıklayıcı ve vurgulayıcı, araştırmaya sevk/teşvik edici anlatım biçimlerini, vezin tutarlılığını ve kafiye uyumunu ya da edebî sanatları kullanmayı da ihmal edemeyerek nazım teknik konuları da göz önünde bulundurmuştur. Mütercimler didaktik bir eserin manzum tercümesini yaptıkları için eserlerinde öğreticilik amaçlamaktadırlar. Dolayısıyla kaynak metni sadece tercüme etmekle yetinmeyip şiirsel anlatım tekniklerini de kullanarak genişletmelere gitmişlerdir. Kaideleri bu şekilde aktarması yönüyle -eğitim amacı taşıdığı da göz önünde

³⁷ Ayrıca bkz. Sadık Yazar, “Osmanlı Dönemi Şiir Tercümesinde Karşılaşılan Biçimsel (Nazım Biçimi, Aruz ve Kafiye) Zorluklar”, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları IX Metnin Halleri: Osmanlı’da Telif, Tercüme ve Şerh*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 248-293.

bulundurulduğunda- tercümelerdeki anlatımın/söyleyişin pedagojik nitelik taşıdığını söyleyebiliriz.

Kaynak metinde bulunmasına rağmen tercümelerde çevirisi yapılmayan bazı eksiklikler de söz konusudur. Tercümelerdeki eksik olan ortak nokta; Birgivî *el- 'Avâmil'* inde kaidelere dair verilen örneklerle yer verilmemesidir. Bu hususun Arapça olan kaynak metnin Türkçeye nazmen aktarılırken karşılaşılan güçlükten kaynaklandığı söylenebilir. Tercüme eserlerde –mütercimlerin bazılarının kendilerinin de ifade ettikleri üzere- asıl olan amaç; temel kaidelerin nazım diliyle daha kolay öğrenilmesi/öğretilmesi ve akılda kalıcılığın sağlanmasıdır. Bu bağlamda manzum tercümelerde kaynak metni genişletici ya da eksiltici bu türden unsurların tercüme eksikliği ya da fazlalığı olarak görülmemesi kanaatindeyiz. Kaynak metinde geçen temel bir konunun çevrilmemesi yönündeki eksiklikler ise tabi ki o tercümenin başarılı bir çeviri olma oranı düşürmektedir. Tanıtılan manzum tercümelerde bu gibi eksik hususlara da rastlanmaktadır. Görüldüğü üzere tercüme eserlerde üzerinde durulan nokta biraz da okuyucu kitlesi ve mütercimin tercümeyle neyi amaçladığıdır.

Sonuç olarak bu tercümeler genelde dinî talimî edebiyat türlerini özelde ise klasik tercüme edebiyatı literatürünü zenginleştirilmesi ve örnekler sunması bakımından önemlidir. Ayrıca eserler muhtemelen yerel eğitim kurumlarında ya da ders halkalarında Arap dili eğitimi için de kullanılmakta belki de kaidelerin yerleşebilmesi ezberletilmektedir. Bu bağlamda pedagojik esaslı bu tercümeler, Osmanlı toplumunda öğrencilerin ya da halkın yararlanması için kaleme alınan eserler arasında yer almaktadır.

KAYNAKÇA

Arslan, Ahmet Turan. *İmâm Birgivî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.

..... “Arap Gramerinde İki “Avâmil” Risalesi ve Bunların Mukayesesi”. *İlam Araştırma Dergisi* 1/2 (Temmuz-Aralık 1996): 161-176.

Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları, İcazetnameler, Islahat Hareketleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.

Baltacı, Cahit. *XV-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri: Teşkilat-Tarih*. İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.

Beyatlı, Yahya Kemal. *Edebiyata Dair*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2012.

Bilge, Mustafa. *İlk Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1984.

Can, Betül. *Fatih Döneminden Tanzimat’a Kadar Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi*. Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2009.

Çelebi, Muharrem. “İmam Birgivî’nin Dilciliği”. *İmam Birgivî*. Haz. Mehmet Şeker. 47-54. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Çelebioğlu, Amil. “Türk Edebiyatında Manzûm Dinî Eserler”. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*. İstanbul: MEB Yayınları, 1998.

Durmuş, İsmail. “el-Avâmilü’l-Mie”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 106-107. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

el-Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta’rifât*. Thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, 1405.

Fatin Davud. *Hâtimetü’l-Eş’âr (Fatin Tezkiresi)*. Haz. Ömer Çiftçi. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10736,metinpdf.pdf?0>, (erişim tarihi: 23.07.2018).

Fazlıoğlu, İhsan. “Bir Bilgi Türü Olarak Şiir Üzerine Bir Taslak”. *Sarıç Dergisi* 1, (Kasım 1997): 16-17.

Gürkan, Nejd. *Şiir ve Dil Arap Edebiyatı*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2005.

Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. *Mukaddime*. Zabıt, şerh ve takdîm: Muhammed el-İskenderânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1432/2011.

Hazer, Dursun. “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002): 274-293.

Hızlı, Mefail. *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönem Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim*. Bursa: Emin Yayınları, 1997.

....., “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/ 1 (2008): 25-46.

İbn-i Manzûr. *Lisânu'l-Arab*, 1-6. Thk. Abdullah Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbullah-Haşim Muhammed Şazeli. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

İzgi, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim* 1-2. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

Kam, Ömer Ferid. *Asar-ı Edebiye Tedkikatı*. Haz. Halil Çeltik. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2008.

Kazıcı, Ziya. *Osmanlı'da Eğitim-Öğretim*. İstanbul: Bilge Yayınları, 2004.

..... *Anahatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınevi, 2016.

Kiremitçi, Ferdi. “Klasik Türk Edebiyatında Öğretici Mensûr Eserleri Nazma Aktarma Çalışmaları ve Sâdıkî 'nin Manzûm Akaid-nâme Örneği”. *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/1 (Winter 2012): 1501-1539:

http://www.turkishstudies.net/Makaleler/552657030_80_kiremit%C3%A7i%20Ziferdi_t.pdf, (erişim tarihi 15.08.2018).

Kolektif. “Rifat İbrahim Halil Bey”. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* 1-8. Haz. Ezel Elverdi v.dğr. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.

Komasyon. *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi* 1-8. Proje Yürütücüsü: Sadık Tural. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2007.

Köprülü, M. Fuad. *Edebiyat Araştırmaları* 1. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.

Levend, Agah Sırrı. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984.

Luyis Ma'lûf. *el-Müncid*. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1908.

Martı, Huriye. *Birgivi Mehmed Efendi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmânî* 1-6. Haz. Nuri Akbayer. Eski yazıdan aktaran: Seyit Ali Kahraman İstanbul: Kültür Bakanlığı-Türkiye Ekonomi ve Toplumsal Tarih Vakfı Ortak Yayını, Mayıs 1996.

Okuyucu, Cihan- Kartal, Ahmet- Köksal, M. Fatih. *Klasik Dönem Osmanlı Nesri*. Ankara: Kesit Yayınları, 2012.

Özcan, Gülsüm. *Manzûme-i Akâid-i Seyyidî*, Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi SBE, 2013.

Sucu, Nurgül. “Eski Türk Edebiyatında Tercüme Geleneği”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 19 (2006): 125-148.

Şemseddîn Sâmi. *Kâmûsu'l-A'lâm* 1-6. İstanbul: Mihrân Matbaası, 1306.

Taşköprüzâde Ahmed. *Mevzûâtü'l-Ulûm* 1-2. Trc. Kemaleddin Efendi. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1313.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984.

Yazar, Sadık. “Osmanlı Dönemi Şiir Tercümesinde Karşılaşılan Biçimsel (Nazım Biçimi, Aruz ve Kafiye) Zorluklar”. *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları IX Metnin Halleri: Osmanlı’da Telif, Tercüme ve Şerh*. Ed. Hatice Aynur. 248-293. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Yazar, Sadık. *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatı Tercüme ve Şerh Geleneği*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2011.

Yetkin, Şerare. “Abbâsîler (Medeniyet Tarihi/Sanat)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 49-56. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Birgivî Metinlerinde Cürcanî Etkisi ve İrfanî Muhteva Osman CENGİZ*

Özet

Birgivî, kendi döneminde her ne kadar fikhî görüşleriyle gündem olmuşsa da esasen onun ahlakçı ve hadisçi kimliği hep ön sıradaydı. Muhammed Birgivî'nin elimizdeki eser ve metinleri, Cürcanî ve Devvanî gibi Osmanlı düşüncesini derinden etkileyen isimlerin etkisinde kaldığını gösterir niteliktedir. Hem “*hürriyet*”in tanımında olduğu gibi ahlakî kavram dünyasında hem de *sünen-i hüda* ve *sünen-i zevaid* ayrımı gibi fikhî sahasındaki tanımlamalarda Cürcanî etkisini görmek mümkündür. Genel perspektif itibarıyla, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*’de kullanılan kavramların *Tarîfat*’taki muhteva ile sunulduğu gözlerden kaçmaz. Buna göre İbn Miskeveyh ve Gazzalî üzerinden gelen ve devam eden süreçte Cürcanî tarafından işlenen mirasın Birgivî tarafından da benimsendiğini söylemek mümkündür. Özellikle *Tarîka*’nın, *İhyâ*’nın bir yansıması olduğu düşünüldüğünde, Birgivî’nin en çok etkisinde kaldığı ahlakçı âlim, Gazzalî olarak konumlanmaktadır. Buradan anlaşıldığı kadarıyla *Tarîka*’yı sadece hanefî-Matûridî çizgide bir zühd eseri saymak İbn Miskeveyh’ten gelen ahlak felsefesini barındırdığı ve tevarüs ettiği için doğru sayılmamalıdır. Dolayısıyla bazı akademik çalışmalarda ifade edildiği şekliyle Birgivî’nin siyasî-mezhebî manada XIX. yüzyıla ait bir kavram olan *es-Selefiyye* veya *Selefilik* ile anılması da isabetli gözükmemektedir. Keza Selefilik bir zihniyet paradigması olarak düşündüğümüzde de Birgivî ile uyumlu olduğunu söylemek zordur. Zira zihniyet olarak Selefilik, tehdit, tedhiş, tahkir, tahkir ve tekfir gibi unsurlara sahiptir. Bu bildiride, Birgivî’nin kullandığı bazı ahlakî ve fikhî kavramlarda Cürcanî’den nasıl etkilendiği işlenerek, Birgivî’nin İrfanî ve Ekberî geleneği nasıl meşru bulduğuna atıf yapılacaktır. Bu değerlendirmede kullanılacak temel metinler ise *Tarîka* ve *Tarîfat* olarak belirlenmiştir. Buna göre çalışmada onun ahlak dünyasında inşa ettiği kavramların Osmanlı düşünce geleneği ile uyum ve ahengi müzekere edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Birgivî, Cürcanî, Selefi Zihniyet, et-Tarîkatü'l-Muhammediyye, et-Tarîfat.

* Dr., Denizli D-Tipi Ceza İnfaz Kurumu Cezaevi Vaizi. osmncengiz@gmail.com

Effect Of Jurjani İn The Birgivi's Texts

Abstract

Although Birgivî was on the agenda in his own time with his fiqh opinions, his moralistic and hadith identity was also always at the forefront. The works and texts of Muhammad Birgivî show that he was impressed by those who deeply influenced Ottoman thought like Cürcanî and Devvanî. As in the definition of freedom, it is possible to see the Cürcanî effect in Birgivi and this effect the world of moral concept as well as in the definitions of fiqh. From the general perspective, the concepts used in the al-Tariqat al-Muhammadiyah do not escape from the eyes that presented with the content in *al-Tarifât*. According to this, it is possible to say that the inheritance committed by Cürcanî in Ibn Miskavayh and Gazzalî and continued by Birgivî. Especially when it is considered that *Tariqa* is a reflection of *Ihya*, the moral scholar Birgivî is most influenced by is the Gazzali. From this point of view, to consider Tariq as a monumental work only on Hanafi-Maturidi line should not be considered correct because it contains and inherits the moral philosophy coming from Ibn Miskavayh. Hence, as stated in some academic studies, as a political-denominational sense that Birgivî was the Salafist, it does not seem right. Because the term al-Salafiyya or Salafism belong to the XIX Century. When we think of Salafism as a paradigm of mindset, it is difficult to say that it is compatible with Birgivî. Because of the mentality as the Salafism, threat, terror, misbehavior, and has the armament such as insults. In this paper, it will be cited how Birgivî finds the legitimacy of İrfanî and Ekberî tradition by examining how Birgivî uses some of the moral and jurisprudence concepts. The main texts to be used in this evaluation are *Tariqa* and *Tariqat*. According to this study, the harmony and harmony of the concepts that he built in the world of morality with the Ottoman thought tradition will be mentioned.

Keywords: Birgivi, Curcani, Salafi mentality, at-Tarika al-Muhammadiyah, al-Tarifât

Osmanlı devrinin önde gelen ahlakçılarından olan Muhammed Birgivî, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*'de Gazzalî sonrasında kendine göre yorumladığı ahlak anlayışını sistematik bir şekilde sınıflandırmış ve detaylandırmıştı. Gazzalî'nin geliştirdiği ahlâk anlayışının *İhyâ*'dan yaptığı alıntılar ve sunum biçimine bakıldığında Birgivî'yi etkilediği görülür¹. Ayrıca Birgivî'nin, genel manada klasik İslam düşüncesinde Gazzalî sonrası ahlak felsefesi teorisini benimsediği anlaşılmaktadır. Sühreverdî el-Maktul, Gazzalî'den etkilenecek işrakî bakışı inşa ederken ondan belli oranda esinlenmiş, keza Sühreverdî'den sonra da Abdurrazzak Kâşanî, Davud Kayserî ve Seyyid Şerif Cürcanî gibi bilginler de bu felsefenin taşıyıcıları haline gelmişlerdi. İşrakîlerin, felsefeden burhanı, kelimadan istidlali ve tasavvuftan da keşfi olarak ortak bir zemin oluşturdukları kaydedilir². Esasen Gazzalî, Fahreddid Razî, Nasîrüddîn Tûsî, İbn Haldûn, Şehâbeddin Sühreverdî'yi etkilediği kadar *Tarîka*'ya da belli oranda kendi rengini vermişti³.

Bilindiği gibi *İşrakîyye*, *İrfânîyye* olarak da isimlendirilmektedir. Bu geleneğe göre ebedî mutluluk ilim ve amel ile gerçekleşirken bunu temin etmenin yolu Hakk Teala hakkında “marifet” sahibi olmaktır. Bu ise nazar ve istidlâl veya riyâzet ve mücâhede olmak üzere iki biçimde elde edilebilir⁴. Birgivî'nin, Cürcanî'nin benimsediği işrakî/irfanî yolu güzel görmesinde ve meşru bulmasında bu yorum biçiminde ilim amel-amel bütünlüğü vurgusunun etkisi olduğu gibi Gazzalî'den beri gelen birikimin İbnü'l-Arabî tarafından kullanılması da etkili olmuştur. Zira Birgivî'nin İbnü'l-Arabî'ye muhabbet beslediği, bütün iman, ahlak ve amel konularını topladığı çerçeve bir metin olan *Tarîka*'da ve diğer eserlerinde vahdet-i vücûd aleyhtarlığı yapmamasından ve *Tarîka*'nın,

¹ H. Bekir Karlığa “Gazzali” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 526.

² Süleyman Uludağ, “İşrakîyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 23: 438; Reşat Öngören, “Tasavvuf” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 40: 123.

³ Mustafa Çağırıcı, “İhyâ ulumi'd-din” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22: 12; Emrullah Yüksel, “Birgivi” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 6: 192.

⁴ İslâm kaynaklarında ilâhiyyûn, müteellihûn ve hukemâ-i müteellihîn, hakîm-i ilâhî, bazan da urefâ, ehl-i irfân veya irfânîyyûn şeklinde anılan bilgiler ve düşünürler bunlardır. Şemseddin Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Kutbüddîn-i Şîrâzî, İbn Kemmûne, Seyyid Şerif el-Cürcanî Sühreverdî'nin en önemli takipçileridir. Süleyman Uludağ “İşrakîyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 23: 438.

satır aralarında az da olsa irfanî neşve barındırmasından anlaşılmaktadır⁵. Bununla birlikte Birgivî, işrakî/irfanî bir filozof olmadığı gibi *Tarîka* da işrakî/irfanî bir metin değildir.

Birgivî Muhammed Efendi, *tarîkat*, *hakikat*, *sufî*, *ilham* ve *nur* gibi kavramları, işrakî geleneğin inşa ettiği mana ile gündemine almıştır. Cüneyd-i Bağdadî'yi “sufî taifesinin seyyidi”⁶ ve “tarîkat ve hakikat erbabının imanı” olarak vasıflayan cümlelerin ardından Sırr-ı Sakatî'nin tasavvufu izah eden meşhur sözü aktarılır. Buna göre “tasavvuf, üç manayı yaşayanların halidir. 1- Marifetinin nuru, verâının nurunu söndürmez. 2- Kuran'ın zahirine aykırı olan batınî bir ilim iddiasıyla konuşmaz 3- Kerametler, onu Allah'ın mahrem sırlarını ifşa etmeye sürüklemeyiz⁷. Onun “marifet nuru” veya “vera' nuru” kavramlarını metne taşıması mühim gözükmektedir. Kuşeyrî'nin de çok üzerinde durduğu şeriat-tarîkat-hakikat dengesini sıklıkla gündeme alan Birgivî Ebu Saîd Harrâz'dan şu sözü nakleder: Zahir muhalif olan her batın batıldır”. Hakikati arayan hak talibine, daha önce isimlerini sayıp sözlerini naklettiği Cüneyd-i Bağdadî, Sırr-ı Sakatî, Ebu Süleyman Dârânî, Zünnûn Mısırî, Ebu Saîd Harrâz gibi mutasavvıflara işaretle “Bunlar tarîkat ulemasının meşayihî, hakîkate ve Allah'a doğru seyr-i sülûk edenlerin büyükleridir” diyerek şerîata verdikleri öneme dikkat çeker⁸. Burada en mühim nokta ise Birgivî'nin “batın ilimleri” kavramını meşrulaştırmasıdır. Zira bu kimselerin “batın ilimlerini, Ahmedî sîreti temel alarak onun üzerine kurduklarını” ısrarla tekrarlar⁹. Birgivî şöyle devam eder: “*Meşayihîtan bir zat Rasulullahın manevî makamından haz aldığı bir makama ulaşmıştı ve şöyle diyordu: Kim beni şu an görürse zındık olur! Kim de daha önce görseydi sıddık olurdu*”. Birgivî bu sözü, “o zat, elde ettiği makamın nihayetinde farzlar vacipler sünnetler gibi zahirî ibadetlerle yetinip avam gibi yer içer ve uyurdu. Bu makamın başında ise mücadele ve riyazet yapıyordu. Onu ulaştığı makamın nihayetinde gören kimse ise mücadele ve tarîkatı kesinlikle inkar eder ve

⁵ Vahdet-i vücûd mesleği aleyhtarları için bu felsefeye karşı çıkmak imanî bir yükümlülük olarak anlaşıldığından Birgivî'nin bu tavrı onun İbnü'l-Arabî tarafında saf tuttuğunu açıkça göstermektedir.

⁶ Birgivî “meşâyihu's-sûfiyye” kavramını da kullanır. Birgivî, *Tarîka*, 189.

⁷ Son madde “Kerametler, onu Allah'ın haram kıldığı şeyleri irtikap etmesine götürmez” şeklinde de anlaşılabilir. *Tarîka*, 56-57.

⁸ Birgivî, *Tarîka*, 61.

⁹ Birgivî, *Tarîka*, 62.

bu inkar nedeniyle o kimsenin küfre düşmesinden korkulurdu” şeklinde açıklar¹⁰. Burada *tarikat* kavramı ve ona yüklenen mana mühim gözükmektedir.

Birgivî, hâtır ve ilham konusunu tıpkı Seyyid Şerif Cürcanî’nin işlediği şekilde ele alır. Ona göre *Hâtır*, sebepsiz kalbe gelen düşüncelerdir. Bunların hayır ve şer olanlarının ayrılması gerekir. İlk defa kalbe gelen bu manaya sadece “hâtır” denirken bunun alameti, mananın güçlü, kesin ve tereddütsüz gelmesidir. İtikadî ve batın ilimleri konularında gelenler de böyle olmalıdır. *Hatır*, taat ve dini gayretin akabinde hayır olarak ortaya çıkıyorsa Allah’tan ikramdır ve o zaman bu hâtır’a, *hidayet*, *tevfik*, *lutuf* ve *inayet* denilir. Eğer kalbe doğan düşünce/hâtır, nasipsizlik/değersizlik ve ceza günahının akabinde şer olarak ortaya çıkıyorsa ona *hızlan* ve *ıdlâl* adı verilir. Şayet kalbe doğan hâtır, Allah’ın insanların kalbine sürekli hayırlı şeyleri telkin etmesi için görevlendirdiği bir melek vasıtasıyla olursa ona da *ilham* denir ki, insanın kalbinin sağ kulağında bulunan ve *Mülhim* adlı melek tarafından gelir. Bu melekten gelen hâtırın alameti, kişinin –itikat değil- çoğunlukla amel ve zahiri fiillerindeki tereddütlü tavrı ve öncesinde taat veya masiyetin bulunmamış olmasıdır. Kalbe doğan düşünceler, arzulara (şehvet) meyilli bir tabiat vasıtasıyla olursa ona *nefs* denir ve *hevâya* çağırır. Kalbe gelen bir düşünce eğer Allah’ın adem oğluna musallat kıldığı ve kalbinin sol kulağı üzerinde bulunan şeytan vasıtasıyla olursa o şeytana “*el-Vesvâsü’l-hannâs*” denir ve vesveseye çağırır¹¹. Birgivî, farklı isimlerde melek ve şeytanların varlığından bahsederken, *el-İnsânü’l-Kâmil* yazarı Abdülkerim Cîlî’yi (ö. 832/1428) hatırlatmaktadır. Zira Cîlî’nin eserinde de “*Emrullah, Müdebbir, Mufasssil, Nun, Kalem, Havâdis, Abdullah...*” gibi melekler çeşitli isimlerle anılmıştır¹². Kuran ve Sünnet konusundaki hassasiyeti ile bilinen bir alimin, nasslarda geçmeyen melek isimlerinden bahsetmesi, elbette farklı kaynaklardan ve metinlerden beslendiğine işaret etmelidir. Onun kalbe gelen düşüncelerle alakalı bir tavsiyesi de “eğer varsa, kâmil bir mürşide” bunları arz etmektir¹³. Birgivî, benzer

¹⁰ Birgivî, *Tarîka*, 73.

¹¹ Birgivî, *Tarîka*, 196.

¹² Abdülkerim Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, haz. Hamza Kılıç, İstanbul: Kurtuba Kitap, 2011, 2: 51, 55, 293, 319. Krş. Abdülkerim Cîlî, *el-İnsânü’l-Kâmil, fî Ma’rifeti’l-Evâhir ve’l-Evâil*, thk. Ebu Abdurrahman Salâh b. Muhammed, Beyrut, 1997, 153, 154, 232.

¹³ Birgivî, *Tarîka*, 197.

şekilde Kuşeyrî’den bir hadis nakleder: Müminin firâsetinden sakının. Zira o Allah’ın nuruyla bakar”¹⁴.

İbnü’l-Arabî’nin kaleminden çıkan metinlerin temel alındığı Ekberî geleneği benimsemiş olanların çoğunlukla işrakî/irfanî yorumunu benimsedikleri doğru olsa da tamamının felsefeye olumlu yaklaşıtlarını söylemek zordur. Nitekim *Avarifü’l-Maarif* yazarı Şihabüddin Sühreverdî, Saçaklızade Mehmed Efendi ve İsmail Hakkı Bursevî gibi alimler felsefeye karşı olumsuz bir tutum takınmışlardı¹⁵. Birgivî’yi çoğu Osmanlı bilgini gibi İbnü’l-Arabî’yi seven ve ondan esinlenen bir alim vasfına sokan bir husus da onun ahlakî sunumlarını özellikle *Tarîka*’da işrakî/irfanî bir neşveyle takdim etmesidir. Elbette Birgivî metinleri irfanî veya işrakî geleneğe ait metinler değildir. Fakat yine de gerek ıstılahî muhteva ve tanımlarda gerekse metin örgüsü ve inşasında irfanî bir yön bulmak mümkündür. Onun *ilahıyyât* ve *tabîıyyât* ilimlerini *kelam ilmi* gibi değerlendirdiğini görmekteyiz. Buna göre Kelam ilmi için iki kriter konulmuştur: a) ihtiyaçtan fazlası zarardır b) zeki ve samimi olmayanlara haramdır. Bu durumda ilâhiyyât ve tabîıyyât ilimleri, ihtiyaç kadar ve ancak zeki ve samimi olan talebelere öğretilecektir¹⁶. Esasen felsefe ve aklî ilimlere göz kırpan ve belli bir çerçevede müsaade eden bu anlayışın irfanî muhteva ile uyumlu olduğu açıktır. İnanç konularında taklidin caiz olmadığını ve inanç sahibi bir Müslümanın mutlaka “nazar ve istidlal” ile inancını “icmal yoluyla dahi olsa” takviye etmesi gerektiğini vurgular¹⁷. Buna göre nazar, istidlal, ilham, hatır ve feraset kavramlarının konumlanması Cürcanî’yi hatırlatmaktadır. *Tarîka*’da Gazzalî, Razî ve Cürcanî’nin adları veya eserleri zaman zaman açıkça zikredilir¹⁸.

Felsefî gelenekteki *nutk*, *gadab* ve *şehvet* şeklindeki ana tasnifi aynen aktaran Birgivî alt başlıklar olan ifrat, tefrit ve itidal kısımlarını da yaklaşık Cürcanî’nin verdiği tanımları aynen aktararak yapar. Bu durumda onun işrakî/irfanî geleneğin ahlakî yorumunu temel aldığını ve

¹⁴ Birgivî, *Tarîka*, 337.

¹⁵ Süleyman Uludağ, “İşrakıyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 23: 438.

¹⁶ Birgivî, *Tarîka*, 117-119

¹⁷ Birgivî, *Tarîka*, 176.

¹⁸ İhyâ ve Şerh-i Mevâkıf bunlardandır. Bkz. *Tarîka*, 101, 114, 126, 240. Ayrıca krş. *Tarikat-ı Muhammediyye*, terc. Muhammed Taha, İstanbul: Muallim Neşriyat, 2013, 77, 127, 192-194, 260, 262, 332.

aktardığını söylemek yanlış olmamalıdır¹⁹. Şunu unutmamalı ki Birgivî’de dikkat çekmeye çalıştığımız husus, onun metinlerinde işrakî ve irfanî muhtevanın meşru görülmesi olmasıdır. Birgivî bu muhtevaya ister doğrudan Seyyid Şerif Cürcanî’nin eserlerinden isterse başka eser ve kanallardan ulaşmış olsun, dikkat çekmek istediğimiz nokta bu muhtevanın meşruiyetinin sorgulanmamış olmasıdır. Demek ki tam olarak benimsemiş olmasa da Birgivî işrakî ve irfanî mirası klasik bir Osmanlı bilgini olarak rahatlıkla aktarmaktadır. Onun Cürcanî’nin bazı tanımları üzerinde değişiklik yaptığı, bazılarını da eksiltme veya ilavelerde bulunduğu görülmektedir. *İstikâme*’yi tanımlarken Cürcanî’nin “es-sırât el-müstakîm” ifadesi yerine “el-adl” kavramını koyması; *murâkabe*’yi izah ederken “nazar” kavramını ve *kerem*’i açıklarken de “tîb en-nefs” terkihi ilave etmesi bunlardandır. Bazen de *teslîm*’in tanımında olduğu gibi eksiltme yapmıştır. Hürriyyet Tarîka’da tıpkı Tarîfat’ta verildiği muhteva ile karşımıza çıkar. Cürcanî bazı kavramların iki veya üç tanımını vermiştir. Bu çoklu tanımlarda Birgivî’nin kendi kitabında tercih ettiği tanım ise yer yer Cürcanî’nin “fî ıstılâhi ehli’l-hakîka” diyerek verdiği tanımlardır.

Tarîka ve Tarîfat’taki bazı fikhî ve ahlakî kavram tanımlarının mukayesesi.

اصطلاح	الطريقة المحمدية	كتاب التعريفات
سنة الهدى	ما واطب عليه من جنس العبادة مع الترك احيانا او عدم الانكار على تاركه ²¹	ما واطب عليه من جنس العبادة مع الترك احيانا – فان كانت المواظبة المذكورة على سبيل العبادة فسنن الهدى فان كانت على سبيل العادة فسنن الزوائد ²⁰
سنة الزئدة	ما واطب عليه من جنس العادة ²²	
التصوف	اسم لثلاثة معان و هو الذي	التصوف الوقوف مع الآداب

¹⁹ Bazı fikhî ve ahlakî kavramların *Tarîka* ve *Tarîfat* mukayesesi aşağıdaki tabloda Arapça metin olarak verilmiştir.

²⁰ Cürcanî, *Tarîfat*, 195.

²¹ Birgivî, *Tarika*, 52.

²² Birgivî, *Tarika*, 52.

الشرعية ظاهرا فيرى حكمها من الظاهر في الباطن وباطنا فيرى حكمها من الباطن في الظاهر ²³	لا يطفئ نور معرفته نور ورعه – ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب ولا تحمله الكرامات على هتك محارم الله ²⁴	
كراهية شركة الغير في حقه ²⁵	كراهية مشاركة الغير في حق من الحقوق ²⁶	الغيرة
الزهد في اللغة ترك ميل إلى الشيء وفي اصطلاح أهل الحقيقة هو بغض الدنيا والإعراض عنها ²⁷	كراهية الدنيا و برودتها على القلب ²⁸	الزهد
الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار وهي على مراتب حرية العامة عن رق الشهوات وحرية الخاصة عن رق المرادات لفناء إرادتهم من إرادة الحق وحرية خاصة الخاصة عن رق الرسوم والآثار لانحاقهم في تجلي نور الأنوار ²⁹	ان لا يكون العبد تحت رق المخلوقات و لا يجري عليه سلطان المكونات ³⁰	الحرية
في اصطلاح أهل الحقيقة هي الوفاء بالعهود كلها و ملازمة الصراط المستقيم برعاية حد التوسط في كل الأمور ³¹	هي الوفاء بالعهود كلها وملازمة العدل والتوسط في كل الأمور ³²	الاستقامة
استدامة علم العبد بإطلاع الرب عليه في جميع أحواله ³³	استدامة العلم بالطلاع الرب والنظر اليه في اثناء العمل وقبله	المراقبة

²³ Cürcanî, *Tarîfât*, 123.²⁴ *Tarika*, 58. Sırr-i Sakatî'den naklen.²⁵ Cürcanî, *Tarîfât*, 241.²⁶ Birgivî, *Tarika*, 242.²⁷ Cürcanî, *Tarîfât*, 184.²⁸ Birgivî, *Tarika*, 288.²⁹ Cürcanî, *Tarîfât*, 150.³⁰ Birgivî, *Tarika*, 321.³¹ Cürcanî, *Tarîfât*, 77.³² Birgivî, *Tarika*, 337.³³ Cürcanî, *Tarîfât*, 293.

	و بعده ³⁴	
الحلم	الطمأنينة عند سورة الغضب ³⁶	هو الطمأنينة عند سورة الغضب ³⁵
الحمية	الحفاظة على الحرم والدين من التهمة ³⁸	الحفاظة على الحرم والدين من التهمة ³⁷
الدعة	السكون عند هيجان الشهوة ⁴⁰	هي عبارة عن السكون عند هيجان الشهوة ³⁹
الوقار	التأني في التوجه نحو المطالب ⁴²	هو التأني في التوجه نحو المطالب ⁴¹
الورع	ملازمة الأعمال الجميلة ⁴⁴	هي ملازمة الأعمال الجميلة ⁴³
الكرم	هو الإعطاء بالسهولة وطيب النفس ⁴⁶	هو الإعطاء بالسهولة ⁴⁵
السماحة	هي بذل ما لا يجب تفضلا ⁴⁸	هي بذل ما لا يجب تفضلا ⁴⁷
المساحمة	ترك ما يجب تنزها ⁵⁰	ترك ما يجب تنزها ⁴⁹
الألفة	اتفاق الآراء في المعاونة على تدبير المعاش ⁵²	اتفاق الآراء في المعاونة على تدبير المعاش ⁵¹

³⁴ Birgivî, *Tarika*, 338.³⁵ Cürcanî, *Tarîfât*, 157.³⁶ Birgivî, *Tarika*, 340.³⁷ Cürcanî, *Tarîfât*, 157.³⁸ Birgivî, *Tarika*, 340.³⁹ Cürcanî, *Tarîfât*, 171.⁴⁰ Birgivî, *Tarika*, 340.⁴¹ Cürcanî, *Tarîfât*, 350.⁴² Birgivî, *Tarika*, 340.⁴³ Cürcanî, *Tarîfât*, 347. *Kîl* lafzıyla ikinci tarif olarak yer alır.⁴⁴ Birgivî, *Tarika*, 341.⁴⁵ Cürcanî, *Tarîfât*, 265.⁴⁶ Birgivî, *Tarika*, 341.⁴⁷ Cürcanî, *Tarîfât*, 194.⁴⁸ Birgivî, *Tarika*, 341.⁴⁹ Cürcanî, *Tarîfât*, 296.⁵⁰ Birgivî, *Tarika*, 341.⁵¹ Cürcanî, *Tarîfât*, 91.⁵² Birgivî, *Tarika*, 341.

الوفاء	هو ملازمة طريق المواساة ومحافظة عهود الخلفاء ⁵⁴	هو ملازمة طريق المواساة ومحافظة عهود الخلفاء ⁵³
التودد	طلب مودة الأكفاء بما يوجب ذلك ⁵⁶	طلب مودة الأكفاء بما يوجب ذلك ⁵⁵
المكافأة	هي مقابلة الإحسان برثله أو بزيادة عليه ⁵⁸	هي مقابلة الإحسان برثله أو بزيادة ⁵⁷
التسليم	الانقياد لأمر الله تعالى وترك الاعتراض فيما لا يلزم ⁶⁰	هو الانقياد لأمر الله تعالى وترك الاعتراض فيما لا يلزم ⁵⁹
النميمة	وهي كشف ما يكره كشفه ⁶²	النمام هو الذي يتحدث مع القوم فيكشف ما يكره كشفه ⁶¹
المراء	طعن في كلام الغير لإظهار خلل فيه ⁶⁴	طعن في كلام الغير لإظهار خلل فيه من غير أن يرتبط به غرض سوى تحقير الغير ⁶³
الجدال	يتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها ⁶⁶	عبارة عن مراء يتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها ⁶⁵
الخواطر الالهام	فلا بد أولاً من معرفة منشأ الخواطر و تمييز خيرها من شرها 1- الخاطر	الخواطر ما يرد على القلب من الخطاب أو الوارد الذي لا عمل للعبد فيه وما كان خطاباً فهو أربعة أقسام رباني وهو أول الخواطر

⁵³ Cürcanî, *Tarîfât*, 347.⁵⁴ Birgivî, *Tarika*, 341.⁵⁵ Cürcanî, *Tarîfât*, 134.⁵⁶ Birgivî, *Tarika*, 341.⁵⁷ Cürcanî, *Tarîfât*, 315.⁵⁸ Birgivî, *Tarika*, 341.⁵⁹ Cürcanî, *Tarîfât*, 120.⁶⁰ Birgivî, *Tarika*, 341.⁶¹ Cürcanî, *Tarîfât*, 338.⁶² Birgivî, *Tarika*, 366.⁶³ Cürcanî, *Tarîfât*, 293.⁶⁴ Birgivî, *Tarika*, 371.⁶⁵ Cürcanî, *Tarîfât*, 137.⁶⁶ Birgivî, *Tarika*, 373.

وهو لا يَظِيءُ أبداً وقد يعرف بالقوة والتسلط وعدم الاندفاع وملكي وهو الباعث على مندوب أو مفروض ويسمى إلهاما ونفساني وهو ما فيه حظ النفس ويسمى هاجسا وشيطاني وهو ما يدعو إلى مخالفة الحق قال الله تعالى والشيطان ⁶⁷	2- الالهام 3- النفس – الهوى 4- الشيطان - الوسوسة ⁶⁸	

Birgîvî'nin Selefi anlayışa sahip olduğuna dair ortaya atılan iddialar ise gerçeği yansıtmaz. X-XIX. yüzyıla kadar yazılmış akâid kitaplarına baktığımızda *Ehl-i Sünnet* adına Matüridiyye⁶⁹ ve Eşâira/Eş'ariyye olmak üzere iki imam zikredilir. Bu aralıktaki ilgili metinler, *selefi* kavramından ve *Selefiyye* adında üçüncü bir mezhepten veya *Selefiyye*'nin imamından bahsetmemiştir⁷⁰. Bunun, görebildiğim kadarıyla tek bir izahı olmalıdır: *selef* ile kasıt, bir mezhep değil ilk dönemi vurgulayan zaman dilimi ve o zaman diliminde yaşayan âlimlerdir. Zaten konuya ilişkin metinleri gözden geçirdiğimiz zaman, kavramın bu anlamda kullanıldığı görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin *el-Muhtâr*'da “selefe söven” kimsenin şahitliğinin kabul edilmeyeceğinden bahsedilirken⁷¹ kavramı “sahabe” anlamında kullandığı anlaşıldığı gibi Ebü'l-Hasen el-Eş'a'rî, de bu kavrama sahabeyi ifade etmek için yer vermiştir⁷². Ebû Mansûr el-Matüridî, ise Allah'ın sıfatları bahsinde *selefi* bir ekole temas etmemiştir⁷³. Gazzâlî'de (ö. 505/1111) *tarik* anlamındaki “mezhep”

⁶⁷ Cürcanî, *Tarîfât*, 160.

⁶⁸ Birgîvî, *Tarika*, 196.

⁶⁹ Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, thk. Abdurrahman Umeyre, tasdir: Salih Musa Şeref, Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1998, 5: 231.

⁷⁰ Mesela Bkz. Kadızâde Ahmed, *Şerh-i Birgîvî*, 131.

⁷¹ Mevslî, *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*, Kahire: Dâru'l-hadis., 2009, 1: 478-479.

⁷² “Es-selef ellezîne ahtârahumüllâhu sübhânehu li-suhbeti nebiyyihi”. Ebu'l-Hasan Eş'a'rî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 73. (www.alwaraq.com, erişim: 01.09.2018)

⁷³ Ebu Mansur Maturidî, *Kitabü't-Tevhîd Tercümesi*, terc. Bekir Topaloğlu, Ankara: Tdv. Yayınları, 2005, 58-64.

kavramı, *mezhebü's-selef* (selefin yolu) şeklinde yer bulur⁷⁴. Şehristânî (ö. 548/1153) bu kelimeye, akım veya mezhep değil zaman ya da süreç manasında yer vermiştir⁷⁵. Nureddin Sâbûnî (ö. 580/1184) Allah'ın el ve yüz gibi Kuran'da geçen sıfatlarının nasıl anlaşılması gerektiğini anlatırken “*Bu hususta iki yol vardır. İlki, bu tür nassları kabul ve tasdik etmek ve iç manalarını Allah'a havale etmek ve onu tenzih etmek. Bu tavır geçmiş sâlih âlimlerimizin (هو طريق سلفنا الصالح) yoludur*”⁷⁶ demiştir. Dikkat çekmek lazım ki Sâbûnî burada *mezhep* yerine *tarîk* kavramını tercih etmiştir. Bu da *selef* kavramının ıstılâhî bir manada kullanılmadığını ima etmektedir. Teftâzânî akâid şerhinde “seleften nakledilenlere” yer vermiş ama *Selefiyye* diye ayrı bir mezhepten bahsetmemiştir⁷⁷. Cürcânî ise *Ta'rifât*'ta Ehl-i Sünnet kavramını

⁷⁴ Gazzâlî, “İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keîâm” *Mecmûti resâili'l-imâm el-gazzâlî* içinde, thk. İbrahim Emin Muhammed, el-mektebe et-tevfikiyye, Kahire, ty., 319. Bu hususta müstakil bir kitap kaleme alan Said Ramazan el-Bûtî şöyle der: “*Şu açık ki geçmiş âlimler, bu kelimeyi kullanırken kendi tanımıyla bunun manasını, ayrı muşahhas bir yol ortaya çıkarmak; her hangi fikrî ve içtimâî bir topluluğu diğerlerinden özel kılacak şekilde vurgulamak veya onlar dışındaki sair müslümanlardan onları ayırmak için kullanmamışlardı*”. Said Ramazan Bûtî, *es-Selefiyye: merhale zemeniyye mübârake lâ mezheb islâmî*, Dimaşk, 1990, 13-14.

⁷⁵ Şehristânî (ö. 548/1153) dinler, mezhepler ve felsefî sistemlere dair meşhur eserinde “*Mutezile ile Selef*” arasındaki ihtilaflardan bahseder. Buradaki *selef* kavramının, Mutezileye çağdaş olan ve ehl-i bid'at olmayan, yani *ehl-i sünnet* anlamında kullanıldığı açıktır. Zira yazar bu grubun *Sıfatiyye* diye anıldığını söylemiş ve Sıfatiyye'yi de lafza bağlılığı esas alan *Eşariyye* olarak konumlandırmıştır. Bir dönem Eş'arîlerin, kendilerini Ehl-i sünnet olarak konumlandığı malumdur. Ayrıca Şehristani şunu ekler: “*Daha sonra müteahhirinden bir topluluk selefin dediklerine ilave olarak nasslarda geçen lafızların kelime anlamı üzere kabul edilmesini ileri sürerek tamamıyla teşbihe düştüler ki bu, selefin inancına aykırıdır*”. Şehristani, *Milal ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, 42, 89; ayrıca bkz. *el-Milel ve'n-Nihal*, Daru'l-fikr, ty, 31, 92-93.

⁷⁶ Nureddin Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, neşr. ve terc. Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB Yayınları, 1978, 25 (Arapça kısım).

⁷⁷ Kesteli, *Haşiyetü'l-kesteli alâ şerhi'l-akâid*, İstanbul: Necat Engin Matbaası, 1326, 18. Ayrıca Şükrü Özen de Teftazânî'nin “selef ekolüne yer vermediğini” kaydeder. Özen “Teftazânî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 40: 301. Eş'arîlerin “Ehl-i sünnet” olarak takdim edildiği Teftazânî'nin, Eş'arî'nin Cübbâî'ye sorduğu “*üç kardeş*” meselesini anlatırken kullandığı şu cümlelerinden anlaşılmaktadır: “Eş'arî de Mutezile mezhebinden ayrıldı. Bundan sonra o ve ona tabi olanlar Mutezile'nin görüşlerinin batıl olduğunu gösterme, hadislerde anlatılan hususların ve Ehl-i sünnet ve'l-cemâatın yürüdüğü yolun doğru olduğunu ispat etme işi ile meşgul oldular. Ondan dolayı da “Ehl-i sünnet ve'l-cemâat” adını aldılar. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*:

açıklarken *Selefiyye/Eseriyye*⁷⁸ diye bir mezhebe veya madde başlığına yer vermemiştir. Teftazânî gibi onun da kendi zamanına kadar *Selefiyye/Eseriyye* diye bir akım veya ekolü tanımadığı anlaşılmaktadır⁷⁹. Bu durum bize, itikadi veya ameli bir mezhep olarak *Selefiyye*’nin XV. Yüzyıla kadar mevcut bulunmadığını gösterir. Dikkat edilirse bu süreç, İbn Teymiyye’nin (ö. 728/1328) vefatını da kapsamaktadır. Hatta *Mecmûu’l-fetâvâ*’ya baktığımızda İbn Teymiyye’nin dilinde *selef*, hem Ehl-i rey hem de Ehl-i hadis’tir⁸⁰.

XV-XVII. yüzyıllar arasında *selef* ve *selefiyye* kavramının anlam koordinatının değişmediği görülmektedir. Bunu Kesteli’nin (ö. 901/1496) şerhinde⁸¹ ve Celaleddin Devvânî’nin (ö. 908/1502) eserinde görmek mümkündür⁸². Şa’rânî (ö. 973/1565) *Tenbîhü’l-muğterrîn*’e “tertemiz geçmişine” (selefühümü’t-tâhir) muhalefet edenleri zikirle başlar⁸³. Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Ebû Hanîfe’nin *el-Fıkhu’l-ekber*’ini şerh ettiği eserinde “selefin çoğu” (*ekseru’s-selef*) derken ve Suyûtî’den mantık gibi

Kelam İlmi ve İslam Akaidi, terc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1999, 99. Devvânî bunu açıkça söyler: “*Kurtuluşa eren fırka (firka-i nâciye) Eş’arilerdir*” Devvânî, *Celâl (Şerhu Akâidi’l-Adudiyye)*, 1310, 4.

⁷⁸ Nakli esas alan manasında *Selefiyye* kavramı yerine *Eseriyye* de kullanılmaktadır.

⁷⁹ Cürcanî, *Tarîfât*, Beyrut: Dâru’n-nefâis, 2007, 65, 98.

⁸⁰ Ehl-i hadis (ehlü’l- hadis) veya aynı anlamdaki ashâbü’l-hadis tabirleri sahâbe devrinden beri kullanılmış ve en çok hadis rivayet eden yedi sahâbîden biri olan Ebû Saîd el-Hudrî’nin hadis öğrenmeye çalışan gençlere, “*Siz bizim halefimiz ve bizden sonraki ehl-i hadîssiniz*” dediği nakledilmiştir. Ehl-i hadis terimi zamanla “*hadise göre amel etmeye çalışan kimse*” anlamını da kazanmaya başlamıştır. Abdullah Aydınlı “Ehl-i hadis” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 10: 507. Ehl-i re’y ise II. (VIII.) yüzyılda ortaya çıkan Kûfe merkezli fıkıh ekolüdür. M. Esad Kılıçer, “Ehl-i Rey” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 10: 520-522. Ayrıca bkz. Kılıçer, *İslam Fıkında Re’y Taraftarları*, Ankara: DİB Yayınları, 1994, 48-58.

⁸¹ Kesteli, *Haşiyetü’l-kesteli alâ şerhi’l-akâid*, Necat Engin Matbaası, İstanbul, 1326, 18.

⁸² Devvânî, *Celâl (Şerhu Akâidi’l-Adudiyye)*, İstanbul, 1310, 4-5. Devvânî, “geçmiş/ilk dönem muhaddisler” (es-selef mine’lmuhaddisîn) derken bu kavramı, Hz. Peygamberin hadislerini bilen, sahih, hasen, zayıf olan kısımlarını ayırabilen ve mevzu hadis konusunda da tenkit kabiliyeti olan kimseler olarak tanımlar. İcî’ninmetni ise şöyledir: “*Kurtuluşa eren fırka, Eş’arilerdir. İlk dönem muhaddisleri, Müslümanların imamaları ve Ehl-i sünnet ve’l-Cemâat, âlemin hâdis olduğunda icma etmişlerdir*”.

⁸³ Şaranî, *Tenbîhü’l-Muğterrîn Avâhura’l-Karni’l-Âşir alâ mâ Hâlefû fih Selefuhumu’t-Tâhir*, thk. Vâil Ahmed Abdurrahman, Kahire: el-Mektebe et-tavfikiyye, ty., 18.

felsefî ilimlerin haramlığında *selefin icmâi* olduğunu söylerken⁸⁴ kavramı, ilk üç asır veya bu zaman diliminde yaşayanlar için kullanır. Rumeli Kazaskeri olan Beyazizâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687) *el-Fıkhü'l-Ekber*' şerhinde, a'râz ve a'yân gibi felsefecilerin sözlerinden sakındırırken ise *selefin yolunu* (tarîku's-selef) tavsiye eder⁸⁵. XVIII. asırda Davud Karsî (ö.1169/1756) *selef* kavramını, sahabe ve tabiûn ve bu dönemde yaşayan âlimler için kullanır⁸⁶. Hâlbuki sonraları özellikle de XIX. asırdan sonra *Selefiyye* ile *Ehl-i hadis*'in aynı manaya geldiği daha yüksek bir sesle ifade edilmiş ve *Selefiyye* olduğunu söyleyen Vehhâbîler kendilerini Ehl-i hadîse dayandırmışlardır. Unutmamalı ki Selef'in, Ehl-i hadisten ibaret sayılmasını İbn Teymiyye'nin metinleri onaylamaz. Bilindiği kadarıyla “Selefiyye” veya “Selefilik” kavramı, bir mezhebi veya akımı temsil anlamında ilk defa XIX. yüzyılda kullanılmaya başlanmıştır⁸⁷. Osmanlı coğrafyasına da sonradan yerleşen terim, ilerde ele alınacağı üzere eğer tespitimiz doğruysa, ilk defa İzmirli İsmail Hakkı tarafından *Ehl-i sünnet-i hassa* anlamına yaklaştırılmış hatta bir bakıma bu manada kullanılmıştır⁸⁸. Selefî zihniyet paradigması, dinî veya din dışı olabilir. Selefilîği bir zihniyet olarak tanımlayıp bunu da sadece *dinî zihniyet* olarak sunmak isabetli olmasa gerekir⁸⁹.

⁸⁴ Ali el-Karî, *Kitâbü'l-Fıkhü'l-Ekber*, Kahire: Dâru'l-kütübil-arabiyye el-kübrâ, ty., 2-3.

⁸⁵ Beyazizâde, *el-Usûlü'l-Münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. İlyas Çelebi, İstanbul: İFAV Yayınları, 1996, 33.

⁸⁶ Davud Karsî, *Şerhu Usûli'l-Hadis li-Birgivî*, 1326, 9.

⁸⁷ David Dean Commins, *Osmanlı Suriye'sinde Islahat Hareketleri*, ter. Selahattin Ayaz, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993, 99; Hasan Onat, “İslam Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şîi-Selefi Kutuplaşması”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2014, 539

⁸⁸ İzmirli İsmail Hakkı şöyle der: “*Ehl-i sünnet-i hassa meşhur olmayıp sahabe ve tabiûn-i bi'l-ihsândan, [her hangi] bir ittifak zahir olmayan mesâile dalmayan kemâl-i sünnet üzere bulunan ehl-i tevhiid, selefiyye gibi. Selefiyye veya eseriyye: Selefiyye, sahabe-i tabiîn mezhebinde bulunan fukaha ve muhaddisindir. Selefiyyenin tarîki, tarîk-i Kuran'dır*”. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, Şehzadebaşı Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1339-1341, 1/97-98. İzmirli, burada “Selefiyye”nin itikad esaslarını verirken Gazzalî'nin “selefin itikadı” adına bahsettiği malumatı aktarır. Krş. Gazzâlî, “*ilcâmü'l-avâm an ilmi'l-keâm*” 320.

⁸⁹ “*Her hangi bir önerme veya kavrama, kutsiyet/dokunulmazlık günah/suç yükleyerek gerçek niteliğinden farklı bir sonuca varma*” ya da “*Kendisine, kendini veya diğerini feda/tercih etme mecburiyeti yükleme tavrı*” gibi tanımlar, selefi paradigmaya ait olup din dışı alanı da kapsamaktadır.

Sonuç

Kavram tablosunda da görüldüğü gibi Birgîvî'nin kavram dünyası Cürcanî'nin *Tarîfât* ve *Şerh-u'l-Mevâkıf* gibi metinlerinden beslenmektedir. İlham ve irşad başlıklarını tarikat ve hakikat çerçevesinde dolduran Birgîvî, işrakî ve irfanî geleneğe atıf yapmıştır. Ahlak ve tasavvuf kavramları için seçtiği tanımlarda Cürcanî'nin “Hakikat Ehline göre” diyerek verdiği tanımların yer aldığı görülür. Ayrıca onun çerçeve bir metin olan *Tarîka*'da İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücud aleyhinde bulunmaması bu geleneğe olumlu yaklaştığına işaret etmektedir. Bununla birlikte eserlerinde öne çıkan şeriat vurgusu, hissettiği mesuliyet duygusunun bir yansımasıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nun 16. yüzyılda karşı karşıya kaldığı Şîî-Safevî tehdit sebebiyle gerek devletin Hanefî-Sünnî refleksi gerekse Birgîvî gibi alimlerin şeriat vurgusu öne çıkmıştır. Bilindiği gibi irfanî gelenek ile Şîî tasavvur “batınî neşve” itibarıyla kısmen aynı vadede yol almışlardı. İrfanî bakışı Şîî-batınî yorumdan ayıran ise özellikle Ekberî gelenekte gördüğümüz zahir-batın dengesini arama gayretiydi. İşte bu sebeple Birgîvî kaleme aldığı metinlerde, zahir-batın dengesini ve şeriat vurgusunu öne çıkarmayı kendine bir vazife olarak görmüştür. Birgîvî'nin mezhep veya zihniyet itibarıyla Selefi bir tavra sahip olduğunu söylemek gerçeği yansıtmaz. Zira Birgîvî'nin kavram havuzu ve problem çözme metodu klasik bir Osmanlı alimi formundadır⁹⁰. Selefi zihniyet, tahkir, tahrik ve tadlil edici bir özelliğe sahipken irşat adına şiddeti meşru sayar, Birgîvî ise bu sayılanlardan oldukça uzak ve görüldüğü kadarıyla samimi ve mütevazı bir irşat metoduna sahiptir.

⁹⁰ Bana göre zeka, “akıl problem çözme kabiliyeti” iken zihniyet, “zekanın, ortak bilinçte bulunduğu problem çözme metodudur”. Ahlakî bir başlık olmak üzere çevre temizliğiyle alakalı mesela elinizde, tükettiğiniz yiyecekte artan kalan her hangi bir ambalajdan kurtulmanız gerektiğini düşünelim. Bu ambalajı bulduğunuz herhangi bir yere, yola atabileceğiniz gibi bir süre bekletip bir çöp kovasına atarak da bundan kurtulabilirsiniz. İşte bu fazlalıktan kurtulma metodu olarak sizin zekanızın “ortak bilinçte” bulacağı yol, zihniyetinizi gösterecektir. Birgîvî'nin *Tarîka*'da bize sunduğu fikhî ve ahlakî çözümler, onun klasik Osmanlı düşüncesinden çıkmadığını göstermektedir.

KAYNAKÇA

Abdülkerim Cîlî, *el-İnsânü'l-Kâmil, fî Ma'rifeti'l-Evâhir ve'l-Evâil*, thk. Ebu Abdurrahman Salâh b. Muhammed, Beyrut, 1997.

Abdülkerim Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, haz. Hamza Kılıç, İstanbul: Kurtuba Kitap, 2011.

Ali el-Karî, *Kitâbü'l-Fıkhi'l-Ekber*, Kahire: Dâru'l-kütübil-arabiyye el-kübrâ, ty.

Aydınlı Abdullah “Ehl-i hadîs” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 10: 507.

Beyazîzâde, *el-Usûlü'l-Münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. İlyas Çelebi, İstanbul: İFAV Yayınları, 1996

Birgivi, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, thk. Muhammed Rahmetullah en-Nedvî, Dimaşk: Daru'l-kalem, 2011.

Bûtî Said Ramazan, *es-Selefiyye: merhale zemeniyye mübârake lâ mezheb islâmî*, Dimaşk, 1990

Cürcanî, *Tarîfât*, Beyrut: Dâru'n-nefâis, 2007.

Çağırıcı, Mustafa, “İhyâu Ulumi'd-din” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22: 12.

David Dean Commins, *Osmanlı Suriye'sinde Islahat Hareketleri*, ter. Selahattin Ayaz, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993

Davud Karsî, *Şerhu Usûli'l-Hadîs li-Birgivi*, 1326

Devvânî, *Celâl (Şerhu Akâidi'l-Adudiyye)*, İstanbul, 1310

Ebu Mansur Maturidî, *Kitabü't-Tevhîd Tercümesi*, terc. Bekir Topaloğlu, Ankara: Tdv. Yayınları, 2005

Gazzâlî, “İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keâm” *Mecmûtü resâili'l-imâm el-Gazzâlî* içinde, thk. İbrahim Emin Muhammed, el-mektebe et-tevfikiyye, Kahire, ty.

İzmirli İsmail Hakkı *Yeni İlm-i Kelam*, Şehzadebaşı Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1339-1341.

Kadızzâde Ahmed, *Şerh-i Birgivi*, İstanbul, 1251.

Karlığa, H. Bekir “Gazzali” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 526.

Kestelî, *Haşiyetü'l-kestelî alâ şerhi'l-akâid*, İstanbul: Necat Engin Matbaası, 1326

Kestelî, *Haşiyetü'l-kestelî alâ şerhi'l-akâid*, Necat Engin Matbaası, İstanbul, 1326

Kılıçer M. Esad, “Ehl-i Rey” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 10: 520-522.

Kılıçer, *İslam Fıkhdında Re'y Taraftarları*, Ankara: DİB Yayınları, 1994.

Mevsılî, *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*, Kahire: Dâru'l-hadîs,, 2009

Nureddin Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, neşr. ve terc. Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB Yayınları, 1978

Onat Hasan, “İslam Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şîi-Selefi Kutuplaşması”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2014

Öngören, Reşat, “Tasavvuf” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 40: 123.

Özen, Şükrü “Teftazanî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 40: 301.

Şaranî, *Tenbîhü'l-Muğterrîn Avâhıra'l-Karni'l-Âşir alâ mâ Hâlefû fih Selefuhumu't-Tâhir*, thk. Vâil Ahmed Abdurrahman, Kahire: el-Mektebe et-tavfikiyye, ty.

Şehristani *el-Milel ve'n-Nihal*, Daru'l-fikr, ty.

Şehristani, *Milal ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.

Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid: Kelam İlmi ve İslam Akaidi*, terc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1999

Teftazanî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre, tasdir: Salih Musa Şeref, Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1998.

Uludağ, Süleyman “İşrakîyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 23: 438.

Uludağ, Süleyman, “İşrakîyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 23: 438

Yüksel, Emrullah, “Birgivi” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 6: 192.

Balıkesir’in Manevi Önderlerinden İmam Birgivî ve Ona Atfedilen “Resmu’l-Mushaf” Risalesi

Muhammet Sacit KURT*

Özet

İmam Birgivî, Balıkesir ilinin yetiştirdiği mümtaz şahsiyetlerden birisidir. Onun -bir kısmı hala yazma halde bulunan- başta Arap Dili olmak üzere fıkıh, hadis, tefsir, kıraat, akaid, ahlak, tasavvuf alanlarında pek çok eseri bulunmaktadır. Müellifin Resmu’l-Mushaf üzerine kaleme aldığı risalesi de yazma halinde bulunan ve günümüze kadar incelenmeyen eserlerden biridir. Hacı Mahmut Efendi Koleksiyonunda iki, Laleli ve Saliha Hatun Koleksiyonlarında ise birer nüsha olmak üzere Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesinde toplamda dört nüshası bulunduğu ifade edilen bu risalenin güncel bazı araştırmalarda dahi zikredilmediği görülmektedir. İşbu tebliğde eserleri medreselerde yıllarca başucu kitabı olarak okutulan İmam Birgivî’nin Resmu’l-Mushaf’a dair kaleme aldığı bu risale incelenmeye, eserde geçen önemli bilgiler gün yüzüne çıkarılmaya çalışılmıştır. Çalışmada ilk olarak yazmaların fiziki özellikleri tespit edilmiş ve yazmalar hakkında bazı değerlendirmelerde bulunulmuştur. Ardından da eser içeriksel olarak incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Birgivî - Resmu’l-Mushaf - Manevi Önderleri

* Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

One Of The Moral Leaders Of Balıkesir: Imam Al-Birgivî And The Rısālah Attributed To Him “Rasm Al-Mushaf”

Abstract

Imam Birgivî is one of the most important person, who educated in Balıkesir. He wrote many books -some of them have already been as a manuscript- in various branches especially Arabic, Islamic Law, Hadith, Exegesis of Qur'an, Qur'anic Recitation, Creed, Ethics and Islamic Mysticism. The risālah, which Birgivî wrote about Rasm al-Mushaf, has already been as a manuscript and it is a book, which hasn't been examined until now. 4 Manuscripts of this risālah exist in Suleymaniye Manuscript Library. Two of them are in the Collection of Hacı Mahmud Efendi, one of them is in the Collection of Laleli and the other one is in the Collection of Saliha Hatun. Nevertheless, some studies, which published recently, didn't mention about this risālah. In this paper, we tried to examine this risālah, which Imam Birgivî, taught his books in Madrasahs perennially, wrote it about Rasm al-Mushaf and reveal the important knowledge it contains. Firstly, we tried to determine the physical properties of the manuscripts and assess them. Then, we tried to examine the book contextually.

Keywords: Birgivî- Rasm Al-Mushaf - Moral Leaders

Kıymetli hocalarım, muhterem hâzirûn, değerli misafirler!

Adına düzenlenen sempozyum vesilesi ile doğru bildiğini söylemekten çekinmeyen, bu uğurda devrin şeyhülislamı Ebu's-su'ûd efendiyi dahi eleştirmekten geri durmayan, kitaplarında bahsettiği ahlaki meziyetleri bilfiil kendi hayatına uygulamaya çalışan, bu gayeyle Edirne'de ordu kassamı olarak görev yaptığı zaman aldığı paraları defterdeki kayıtlar mucibince hak sahiplerine dağıtan ardından da uzlet hayatını tercih eden¹ büyük İslam âlimi İmam Birgivî'yi ve ilmî açıdan gösterdiği önemli faaliyetleri ortaya koymaya çalışacağız.

İmam Birgivî'nin Avamil, İzhar, Tarikat-ı Muhammediyye gibi şöhret bulmuş ve medrese geleneğinde çokça okutulagelmış pek çok eseri bulunmaktadır. Birgivî üzerine yapılan son çalışmalar, kendisine ait 58 adet eserin mevcudiyetinden bahsetmektedir.² Biz de bugün tefsir, kıraat ve tecvid üzerine toplam 4 adet eseri bulunduğu ifade edilen³ Birgivî'nin

¹ Zikredilen hususları görmek ve daha geniş bilgi edinmek için bkz. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1:284-286; Bergamalı Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 2002), 152-153; Emrullah Yüksel, “Mehmet Birgivî”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (1977): 175-185; Yaşar Düzenli, *İmam Birgivî ve Tefsirdeki Metodu* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1987), 2-53; Emrullah Yüksel, “Birgivî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6:191-194.

² M. Hulusi Lekesiz, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmed Efendi ve Eserleri* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1997), 52.

³ 1- *Tefsiru Sûrati'l-Bakara*: Bakara suresinin 97. ayetine kadarlık kısmına dair yazılmış Arapça bir tefsirdir. Eserin Atıf Efendi 175, 176, Esad Efendi 69, Fatih 230, Giresun 15, Hacı Mahmud Efendi 256, Denizli 394'de birer nüshası bulunmaktadır. Birgivî'nin tefsirini kaleme aldığı sıralarda Beydâvî'nin kendi tefsirinin Anadolu'da unutulacağı endişesi güderek Hz. Peygamber'e ruhani bir şikâyetle bulunduğunu, bunun üzerine de İmam Birgivî'ye Hz. Peygamber tarafından bir uyarı geldiğini, buna binaen de İmam Birgivî'nin tefsirini tamamlamaktan vazgeçtiğini ifade eden bir anlatıdan bahseden Bergamalı Cevdet Bey, duyduğu bu söylentinin tesiriyle eseri mütalaa ettiğini, ancak diğer eserlerindeki sağlamlık ve düzgünlüğü bu eserde bulamadığını ifade etmektedir. Eserin dakik incelemelerden ziyade nahve dair değerlendirmeler içerdiğini bildiren Cevdet Bey, Birgivî'nin tefsirinin Beydâvî'nin seviyesine erişemese de kıymetli bir eser olduğunu söylemektedir. (Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 152-153) Eser Abdurrahman b. Salih b. Süleyman ed-Dehiş tarafından tahkik edilmiş ve çalışılmış olup Medine-i Münevvere'de 2004 yılında *Mukaddimetu'l-Mufessirîn* adıyla basılmıştır. Ayrıca eser basılmadan önce 1987

Resmu'l-Mushafî'l-Osmânî adlı risalesinin incelemeye çalışacağız. Ancak risaleyi incelemeye geçmeden önce Resmu'l-Mushaf kavramı üzerinde biraz durmak istiyorum.

1. Resmu'l-Mushaf

Resmu'l-Mushaf kavramı “Resm” ve “Mushaf” kavramlarından oluşan bir tamlamadır. “Resm” sözlükte 2 kök anlama sahip bir kelimedir. Bunlardan ilki “etki, alamet, iz, alamet olarak arta kalan şey”dir.⁴ “رسم الدار” yıkık dökük ev anlamına gelmektedir.⁵ Nitekim Araplar “ترسَّمْتُ الدَّارَ” dediklerinde “نَظَرْتُ إِلَى رَسْمِهَا” “Evin kalıntılarına baktım” anlamını kastetmektedirler.⁶ Yine “نَاقَةَ رَسُومٍ” ifadesi “Devenin - muhtemelen ağırlığından ötürü- yere şiddetle basıp iz çıkarması” anlamına gelir.⁷ “الثَّوبُ الْمَرْسَمُ” ifadesi üzerinde yazı bulunan elbiseyi ifade eder.⁸ Aynı kökten gelen “الرَّؤُوسُ” kelimesi dinarların cilalandığı şey demektir.⁹ “الرَّؤُوسُ” aynı zamanda yiyeceklerin mühürlendiği odun

tarihinde Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde Yaşar Düzenli tarafından yapılmış bir yüksek lisans çalışması da bulunmaktadır.

2- *ed-Durru'l-Yetim*: Müellifin 974 Cemaziyelevvelinin başında telif ettiği (Hüseyin Nihal Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1966), 81) tecvide dair iki varaklık (Yüksel, “Birgivi”, 194) Arapça bir risaledir. Atsız, eserin 23 ayrı yazmasını ve 2 basılı nüshasını tespit etmiştir. Eser, Eskicizâde tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Eserin basılı nüshaları Eskicizâde’nin tercümesi ve diğer bazı tecvid risalelerinin bir araya getirilmek suretiyle 1280 ve 1301 tarihlerinde yayınlanmıştır. (Atsız, *Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası*, 81) Eserin bizzat müellif tarafından şerh edildiği de ifade edilmektedir. (bkz. Yüksel, “Birgivi”, 194)

3- *Ahsenu'l-Kasas*: Birgivi’ye atfedilen bu eserin Yusuf suresinin tefsiri olduğu ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde yer aldığı ifade edilmiştir. (Lekesiz, *Birgivi Mehmed Efendi ve Eserleri*, 77)

4- *Resmu'l-Mushafî'l-Osmânî*

4 Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 2:394; İsmâ'il b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhi'l-'Arabiyye* (Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyin, 1399/1979), 5:1932; Muhammed b. Mukerram İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), 12:241.

5 el-Cevherî, *es-Sihâh*, 5:1932.

6 İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, 2:394.

7 İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, 2:394; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 5:1932.

8 İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, 2:394; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 5:1932; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 12:241.

9 İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, 2:394; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 5:1932.

parçası anlamına da gelmektedir.¹⁰ “الرَّوَّاسِيمَ” kelimesinin cahiliye dönemindeki yazıyı ifade ettiği söylenmiştir.¹¹ Doğru kabul edilmesi halinde “akan su” için kullanılan “الراسم” kavramı da aktığı zaman iz bırakmasından kaynaklanır.¹² “رَسَمْتُ لَهُ” ve “فَارْتَسَمَهُ” kelimeleri ise bir kişiyi taklit etmek anlamına gelmektedir.¹³ Nitekim bu kökten gelen “الرَّسِيمَ” kelimesi “Devenin süratlice yürüyüşü” anlamına gelmektedir.¹⁴

Mushaf ise “bir şeyin genişlemesi ve yayılması” anlamına gelen **صَف** kökünden gelmektedir.¹⁵ Aynı kökten gelen “الصَّحِيفَ” “Arzın yüzeyi”; “الصَّحِيفَةَ” “Yüzde bulunan deri” ve “üzerine yazı yazılan şey”;¹⁶ “مُصَحَّفَ” ya da “صحفي” ise bir yazıyı okurken harfleri birbirine karıştırıp hata eden kişi anlamına gelir.¹⁷ Mushaf ise yazılı sahifelerin iki kapak arasına toplanması sebebiyle bu şekilde isimlendirilmiştir.¹⁸ Kelimenin Habeş ve/veya Güney Arabistan’dan gelen muarreb bir kelime olduğu da ifade edilmiştir.¹⁹

Bir terim olarak Resmu’l-Mushaf ise “Hz. Osman’ın derlediği Mushaflarda Resm-i Kıyâsî²⁰ usullerine aykırı yazılan lafızları bilmeye yarayan ilim”²¹ ve “Hz. Osman’ın Kur’an’daki kelime ve harflerin

¹⁰ İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyîsi’l-Luğa*, 2:394; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 5:1932.

¹¹ İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyîsi’l-Luğa*, 2:395; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 5:1932.

¹² İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyîsi’l-Luğa*, 2:395.

¹³ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 5:1932.

¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 12:241.

¹⁵ İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyîsi’l-Luğa*, 3:334.

¹⁶ İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyîsi’l-Luğa*, 3:334.

¹⁷ Ebû ‘Abdirrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn* (y.y.: Dâru ve Mektebetu Hilâl, ts.), 3:120.

¹⁸ el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 3:120; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibu’l-Luğa* (Kâhire: ed-Dâru’l-Misriyyetu li’t-Te’lîf ve’t-Terceme, ts.), 4:254.

¹⁹ Bkz. Ebû’l-Faḍl Celâluddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân* (Medîne: Mucemme‘u’l-Melik Fehd li Tıbbâ’ati’l-Mushafî’s-Şerîf, 1402), 2:344; İsmail Hakkı İzmirli, *Tarihu’l-Kur’an* (İstanbul: Böre Yayınevi, 1956), 11; Mustafa Öztürk - Hadiye Ünsal, *Kur’an Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 162.

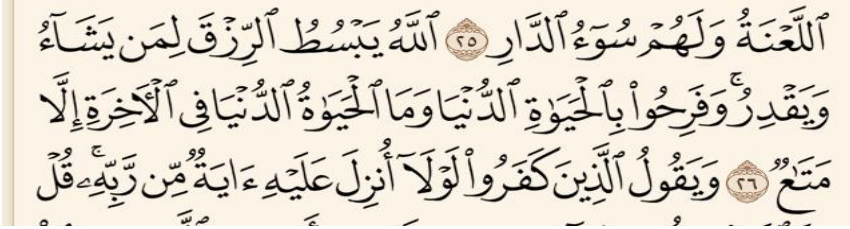
²⁰ Basra ve Kûfe âlimlerinin kaidelerini ortaya koyduğu, Mushafta nahiv ve sarf ilimlerine dayanarak yazılan kelimelerdir. (Ebû Dâvûd Suleymân İbn Necâh, *Muhtesaru’t-Tebyîn li Hicâ’i’t-Tenzîl* (Medîne: Mecme‘u’l-Melik Fehd, 1423/2002), 1:133)

²¹ İbn Necâh, *Muhtesaru’t-Tebyîn*, 1:133.

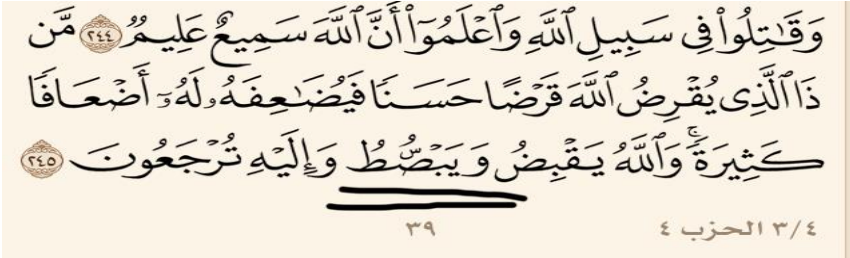
yazımı hususunda uygun bulduğu şekilde kayda geçirilmesidir”²² şeklinde tanımlanmıştır.

“Resm-i Kıyâsî’ye aykırı durum”la kastedilen hususları şu şekilde izah etmek mümkündür: Örneğin er-Ra’d 13/26 ayetinde بـسـط kökünden gelen kelime resm-i kıyasiye uygun (Şekil 1), el-Bakara 2/245’de ise resm-i kıyasiye aykırı (Şekil 2) olarak yazılmıştır.

Şekil 1



Şekil 2



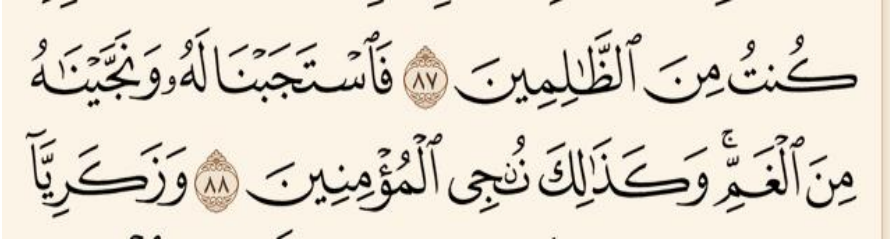
Kelimenin sad ile yazılmasına gerekçe olarak yanyana geldiği tâ harfinin isti’la ve ıtbak sıfatlarının bulunması zikredilmiştir.

Bazı harflerin tek resimle gösterilmesi de bu hususta güzel bir örnektir:

Örneğin el-Enbiyâ 21/88’de geçen ننج kelimesi tek nunla yazılmıştır. (Şekil 3)

Şekil 3

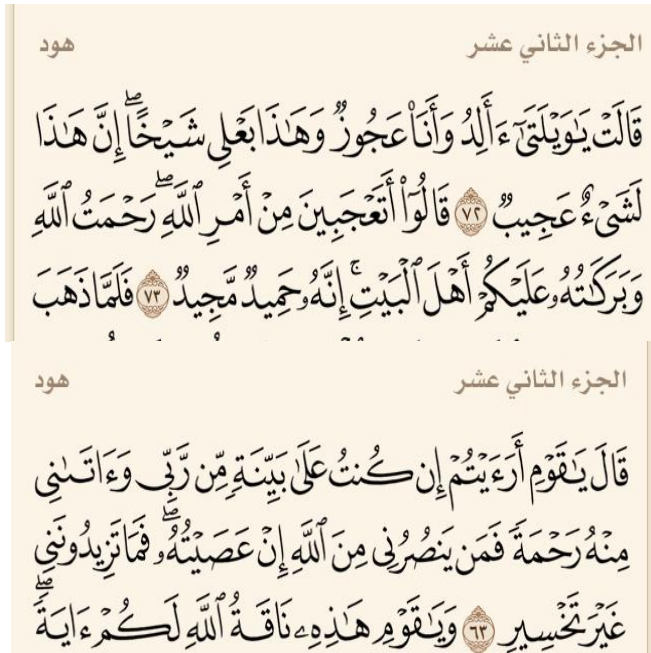
²² Muḥammed ‘Abdul‘azīm ez-Zurḳānī, *Menāhilu’l-‘İrfān fī ‘Ulumi’l-Ḳur‘ān* (Beyrût: Dāru’l-Kitābi’l-‘Arabīyy, 1415/1995), 1:300.



Bu durum kelimedeki ihfa yapılmasıyla izah edilmiştir.

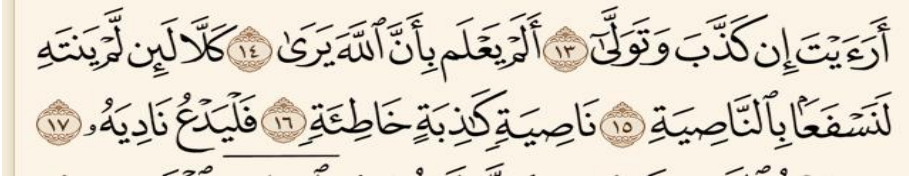
Yine **رحمة** kelimesi bazen açık (Şekil 4) bazen kapalı tâ ile (Şekil 5) resmedilmiştir. Yanyana gelen iki sayfada kelimenin iki ayrı şekilde yazılması ilgi çekicidir:

Şekil 4



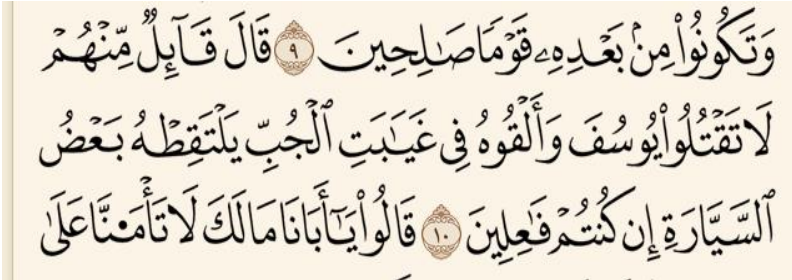
Bazen kelimenin okunuşu da itibara alınmıştır. Örneğin ‘Alak suresinde geçen **لنفسن** kelimesinin sonundaki ن harfi te’kid için gelmiş olmasına rağmen tenvinle gösterilmiştir (Şekil 5):

Şekil 5



Bazen bu farklılıklar sahih kıraatları birleştirmek üzere de kullanılmıştır. Yusuf suresi 10. ayette geçen غيابت kelimesi (Şekil 6) ile Fatiha'da geçen ملك kelimesi (Şekil 7) de bu hususta güzel örneklerdendir. Nâfi' ve Ebû Ca'fer غيابت kelimesini çoğul olarak غيابات şeklinde okurken diğer kâri'ler tekil formda غيابة şeklinde okumuşlardır. Ancak her iki kıraati tek bir surette göstermek için غيابت kelimesi ne kapalı tâ ne de elifle yazılmıştır. Aynı husus ملك kelimesinde de geçerlidir. 'Âsım, Kisâ'î, Ya'kûb ve Halef (kendi tercihinde) kelimeyi ملك şeklinde okurken diğerleri ملك olarak okumuşlardır.

Şekil 6



Şekil 7



Resmu'l-Mushaf'taki farklılıklar bunlarla da sınırlı değildir. Yazımların bütün mushaflarda aynı olmadığı durumlar söz konusudur.

(44 yer) Dolayısıyla Resmu'l-Mushaf bu yazımların hepsine verilen addır.²³

Hiz. Osman'ın başlattığı çoğaltma faaliyeti Hicri 25-30 yılları arasında yapılmıştır.²⁴ Çoğaltılan Kur'an nüshaları çeşitli İslâm beldelerine gönderilmiştir. Hiz. Osman'ın beldelele gönderdiği Mushaflar, daha önce o beldeye Kur'an öğretmesi için gönderilen sahabinin kıraatine riayet edilmek suretiyle tertip edilmiştir. Hiz. Osman'ın hangi beldelele mushaf gönderdiği tartışmalıdır. Bu hususta ileri sürülen görüşleri şöyle sıralamak mümkündür:

- 1) Her bölgeye mushaf gönderildiğini söylemekle yetinenler
- 2) 9 bölgeye gönderildiğini söyleyenler: Bu bölgeler Kûfe, Basra, Medîne, Mekke, Mısır, şam, Bahreyn, Yemen, Cezîre'dir.
- 3) 4 bölgeye gönderildiğini söyleyenler:
 - a) Kıraat İmamlarından Hamze bu bölgeleri saymamıştır.
 - b) Dâni ve Zerkeşî bu bölgelerin Kûfe, Basra, şam ve Medîne olduğunu söylemiştir.
- 4) 8 bölgeye gönderildiğini söyleyenler:
 - a) Hangi bölge olduğunu belirtmeden 8 bölgeye gönderildiğini söyleyenler
 - b) İbnu'l-Cezerî bu bölgelerin Basra, Kûfe, şam, Medîne, Mekke, Yemen ve Bahreyn olduğunu bir nüshanın da Hiz. Osman'ın yanında kalan İmam Mushaf olduğunu düşünmektedir.
- 5) 5 bölgeye gönderildiğini söyleyenler:
 - a) Hamevî, Mekkî, Nevevî, İbn Hacer ve Suyûtî bu beldelerin hangileri olduğunu bildirmeden 5 bölgeye gönderildiğini ifade etmiştir.

²³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme* (İstanbul: IRCICA, 2015), 359-361.

²⁴ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî* (Kâhire: Mektebetü't-Tevfikiyye, 1371), 30; Osman Keskiöđlü, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri* (Ankara: TDV Yayınları, 1987), 100.

b) Bâkılânî bu bölgelerin Kûfe, Basra, Yemen, Bahreyn ve Medîne olduğunu düşünmektedir.

6) 7 bölgeye gönderildiğini söyleyenler: Mustafa Sâdık er-Râfi'î bu beldelerin Basra, Kûfe, Şam, Medîne, Mekke, Yemen ve Bahreyn olduğunu düşünmektedir. Ona göre İmam mushaf ile Medîne mushafı aynı mushaftır.

6 bölgeye gönderildiğini söyleyenler: Zerkânî ve Zahid el-Kevserî bu mushafların Basra, Kûfe, Şam, Medîne, Mekke Mushafları ve İmam Mushaf olduğunu düşünmektedir.²⁵

Buraya kadar bahsettiklerimiz akla “Resmu’l-Mushaf ilmini bilmenin önemi nedir? Zaten Kur’an’ı okumuyor muyuz?” sorusunu getirebilir. Ancak Mushafların bugünkü akıbeti bilinmemektedir. Her biri hakkında çok farklı rivayetler bulunmakla birlikte yazdırılan bu Mushafların hiç birisinin -maalesef- günümüze ulaşmadığı bildirilmektedir. Bu bakımdan ortaya çıkan yeni tarihi eserler arasında bu Mushafların bulunup bulunmadığı bu ilimle açığa çıkarılacaktır. Nitekim Hz. Osman’ın şehid edildiği sırada okuduğu mushaf görüntüsü vermek amacıyla pek çok Kur’an’ın el-Bakara 2/137 ayetine kan sürüldüğü bilinmektedir. En eski nüshalardan olan Taşkent mushafı da bunlardan birisidir. Ayrıca Resmu’l-Mushaf’a uygunluk sahih kıraatlerin tespitinde kullanılan 3 temel kriterden birisidir. Bu açıdan hangi kıraatin sahih hangisinin uydurma olduğu ancak resmu’l-mushaf bilgisi ile tespit edilebilecektir. Yine Aliyyu’l-Kârî’nin imla tercihleri uyarınca Kayışzade hattıyla basılan Kur’an’larımızda Resmu’l-Mushaf’a aykırı hareket edilen pek çok imla yer almaktadır. Bunların tespiti Resmu’l-Mushaf ilmi ile mümkün olmaktadır.

2. İmam Birgivî’nin Resmu’l-Mushaf Risâlesi

Resmu’l-Mushaf ilmini açıklamak üzere yazılan bir eser olan İmam Birgivî’nin Resmu’l-Mushaf Risâlesini iki açıdan ele almak istiyoruz. Bunlardan ilki yazma halinde bulunan eserin nüshalarından ve bu nüshaların sahip olduğu niteliklerden bahsedilecek olan “fiziki özellikler”, diğeri ise eserin içerik bakımından incelemesinin yapılacağı “muhtevaya dair özellikler”dir.

²⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Emin Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 74-46.

2.1. Esere Ait Nüshalar ve Nüshaların Fiziki Özellikleri

İmam Birgivî'ye ait olan Resmu'l-Mushaf Risâlesinin tespit edebildiğimiz 4 ayrı nüshası bulunmaktadır. Bu nüshaların tamamı İstanbul'da bulunan yazma eserler kütüphanelerinde yer almaktadır.²⁶ Bu nüshaları şöyle sıralamak mümkündür:

1- Lâleli 250: 21 satırlık 19 varaktan oluşan nüsha, içerisinde kıraat ve mushaf ilmine dair 3 ayrı risale barındıran bir mecmua niteliğindedir. Ta'lik hattıyla yazılmıştır. 1^b-15^b varakları İmam Birgivî'nin mezkur risalesini içermektedir. 15^b-17^b varaklarında katalogların Aliyyu'l-Kâri'ye atfettiği²⁷ cemî' ve müfred kelimelerde bulunan elif harfinin ziyade ve hazfini ele alan risalesi mevcuttur. 17^b-19^b varakları arasında ise Aliyyu'l-Kâri'ye ait olan ve Tevbe suresinin başında besmele çekilip çekilmemesi meselesini irdeleyen bir risâle mevcuttur. İmam Birgivî'nin risalesinin ketebe kaydında H. 1179 tarihinde istinsah edildiği bilgisi yer almaktadır. Birgivî'nin risalesini içeren kısımda hamişlerde eseri şerh eden bazı kısa açıklamalara rastlanmaktadır. Dört nüsha içerisinde tarihi saptanabilen en eski nüsha budur.

2- Hacı Mahmud Efendi 299: 25 satırlık 10 varaktan oluşan bu nüsha da Lâleli nüshasında bulunan 3 risaleyi mündemiçtir. Ta'lik hattıyla yazılmıştır. 1^b-8^a varakları arası Birgivî'nin mezkur eserini içermektedir. Lâleli 250'de katalogların Aliyyu'l-Kâri'ye atfettiği eser ve Aliyyu'l-Kâri'ye ait 3. eser bu nüshada hiç kataloglanmamıştır. Bu nüshadaki 2. eser 8^a-9^a, 3. eser ise 10^b-11^a varaklarında yer almaktadır. Nüshanın hamişlerinde -tıpkı Lâleli nüshasında olduğu gibi- bazı ufak izahlar yer almaktadır. Birgivî'nin risalesinin ketebe kaydında H. 1190 tarihi bulunmaktadır. Müstensihe dair herhangi bir bilgiye ise rastlanmamaktadır. Kronolojik açıdan

²⁶ Bkz. Atsız, *Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası*, 83.

²⁷ Eserde yer alan 3. Eserin Aliyyu'l-Kâri'ye ait olduğu görülmekle birlikte 2. Eserin herhangi bir yerinde böyle bir ifadeye rastlanmamıştır. Ancak İsam'ın Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı aracılığıyla yapılan taramada eserin Aliyyu'l-Kâri'ye isnad edildiği görülmüştür.

saptayabildiğimiz en eski ikinci nüsha budur. İki nüsha arasındaki bu benzerlikler nüshaların birinin diğerinden çoğaltılmış olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

3- Saliha Hatun 2: Müstensihi belli olmayan bu nüsha 23 satırlık 15 varaktan oluşmaktadır. Nesih hattıyla yazılmıştır. Ketebe kaydında nüshanın H. 1201 tarihinde istinsah edildiğine dair bilgi yer almaktadır.

4- Hacı Mahmud Efendi 390: Nüsha 15 satırlık 22 varaktan oluşmaktadır. Nesih hattıyla yazılmıştır. Nüshada müstensihe ve istinsah tarihine dair herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Ancak nüshanın hamişlerinde yer alan hat denemeleri müstensihin hat sanatına ilgi duyduğunu düşündürmektedir. Nitekim bütün nüshalar içerisindeki en okunaklı nüshanın bu olduğu görülmektedir.

2.2. Muhtevaya Dair Özellikleri

Resmu'l-Mushaf üzerine Türkiye'de yapılan ender çalışmalardan biri olan Maşalı'nın çalışmasına göre Resmu'l-Mushaf çalışmaları yüzyıllara göre farklı bazı nitelikler arz etmektedir. Bu araştırmanın verilerine göre ilk asırlar Hz. Osman mushaflarının imlâ özelliklerinin şifahi olarak aktarıldığı devirlerdir. Hicrî ikinci asrın sonlarına doğru da bu alanda müstakil eserler yazılmıştır fakat maalesef bu eserler bizlere intikal etmemiştir. Hicrî dördüncü asırda önemli bazı çalışmalar yapılmasına karşın en nitelikli ve muhalled eserlerin hicrî beşinci yüzyılda yazıldığı görülmektedir. Hicrî altıncı asırda bu muhalled eserleri nazım haline dönüştüren bazı eserler ortaya çıkmış; hicrî yedinci asırda mushaf imlası ile ilgili bilgilerin öğretimini esas alan ve bu gayeyle bilgileri özet bir biçimde derleyip toplayan bazı eserler yazılmıştır. Hicrî sekizinci asırda da önemli bazı eserler te'lif edilmiş, hatta mushaf imlasının irfânî açıdan ele alındığı bir eser dahi yazılmıştır.²⁸

Yukarıdaki bilgilerden hareketle hicrî 10. yüzyılda yaşamış bir âlim olan İmam Birgivî'nin Resmu'l-Mushaf risalesinin, yedinci asırda yazılan eserler gibi okura özlü ve derli toplu bilgi verme amacına matuf olarak kaleme alınmış bir eser olduğu söylenebilir. Bu yüzden eser, mukaddime kısmı hariç okura yalnızca kelimelerin yazılışlarını gösteren bir nitelik arz etmektedir. Dolayısıyla eserin mukaddime kısmı haricinde

²⁸ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 135-139.

yoruma mahal verecek nitelikte bir materyal bulunmadığı rahatlıkla söylenebilir. Bununla birlikte mukaddimede belirtilen bazı önemli noktalara ve eseri incelerken dikkatimizi çeken bazı hususlara temas etmeden geçmek de mümkün değildir. Mukaddime’de temas edilen konulardan bahsetmek gerekirse aşağıdaki mevzulardan söz edilebilir:

İmam Birgivî Hz. Osman döneminde yazılan Mushafların sayısı ve gönderildikleri beldeler hususunda ez-Zerkânî ve el-Kevserî ile aynı görüştedir.²⁹ Eserinin başında bu konuya temas eden el-Birgivî, risalesinin İmâm Mushaf adıyla şöhret bulmuş Medenî el-Hâs, Medenî el-‘Âmm, Mekkî, Şâmî, Kûfî ve Basrî olarak tatad ettiği 6 adet Osman mushafını incelediğini bildirmektedir.³⁰ Nitekim;

a) Yemen ile Bahreyn Mushafları hakkında ne bir haber işittiklerini ne de Mushafların izine rastladıklarını bildiren âlimlerin ifadeleri,³¹

b) İstinsah edilen Mushafların birer muallim eşliğinde gönderildiği bilinmesine karşın bu beldelere gönderilen herhangi bir muallimden bahsedilmemesi,³²

c) el-Birgivî de dahil olmak üzere Resmu’l-Mushaf’a dair risalelerde bu mushaflarda yer alan yazım farklılıklarına dair hiçbir haber bulunmaması³³ el-Birgivî, el-Kevserî ve ez-Zerkânî’nin bu kanaatini doğrular mahiyette gözükmektedir.

el-Birgivî eserin mukaddimesinde zikredilen 6 mushafın kıyasa uygun yazılmış olmaları halinde resmlerinin zikredilmeyeceğini, ancak ihtilaf durumunda meşhur kıraatlerden bir tanesi dahi olsa onun resminin risaleye dâhil edileceğini belirtmiştir.³⁴ Kur’an’da çokça tekrar eden

²⁹ Bkz. Zurkânî, *Menâhilu’l-İrfân*, 1:329; el-Kevserî, *Makâlâtü’l-Kevserî*, 30.

³⁰ Muhyiddîn Muhammed b. Pir ‘Alî el-Birgivî, *Resmu’l-Mushafî’l-Osmânî*, Süleymâniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu no: 390, vr: 1^b.

³¹ Bkz. Şihâbuddîn ‘Abdurrahmân İsmâ’îl b. İbrâhîm Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbul-Murşidi’l-Vecîz ilâ ‘Ulûmin Tete’alleku bi’l-Kitâbi’l-‘Azîz* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1390/1975), 159; ‘Abdulğani en-Nâblûsî, *el-Hakîka ve’l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi’s-Şâm ve Mısır ve’l-Hicâz* (Dimeşk: Dâru’l-Ma’rife, 1410/1989), 113; Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 76.

³² ez-Zurkânî, *Menâhilu’l-İrfân*, 1:330; Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 76.

³³ Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 76.

³⁴ el-Birgivî, *Resmu’l-Mushafî’l-Osmânî*, vr: 1^b.

kelimeleri sadece ilk geçtiği yerde göstereceğini belirten el-Birgîvî bu kurala nadiren uymadığını ifade etmiştir. O, bu kuralın başlangıç düzeyinde bilgiye sahip kişilerin karışıklık yaşayabilecekleri yerlerde onlara kolaylık sağlamak ve hatırlatma yapmak amacına matuf olduğunu bildirmektedir. el-Birgîvî, ihtilafın mübhem olması durumunda “**بخلف في**”³⁵ ifadesini kullanacağını, muayyen olması halinde ise gerekli açıklamayı yapacağını söylemektedir.³⁶ el-Birgîvî Kur’an’da çokça tekrar eden kelimeleri sadece ilk geçtiği yerde göstereceğini, bu kurala nadiren uymayacağını söylese de bu kuralı **ايات** ve **بينات** kelimelerinde (**بالايات** , **بالبينات** gibi versiyonları ile birlikte) oldukça fazla göz ardı ettiği gözlemlenmektedir. Zira el-Birgîvî bu kelimelerin yazımına -üstelik pek çok yerde ardarda olmak suretiyle- 60’tan fazla kez işaret etmiştir.

Ardından “kıyâs” kavramını açıklayan el-Birgîvî kıyâsı, “kelimelerin ibtida ve vakıf takdirine göre telaffuz edildiği surette yazılması ve her kelimenin harflerinin bir bütün halinde ve diğer kelimelerden ayrılmış bir biçimde yazılması” şeklinde tanımlamaktadır.

el-Birgîvî sonunda müenneslik tâsı veya elif bulunmayan kelimelerin, mansub tenvinli hallerinin elif ile yazılacağını ifade etmektedir. Günümüz Arapça yazısında da benzer uygulamanın sürdüğünü söylemek mümkündür. Örneğin **حلالاً** kelimesinin sonuna elif harfi eklenirken **كلمة** kelimesinin mansub olarak tenvinlenmesi elifsiz olarak cereyan etmektedir. Yine **نداء** kelimesinin mansub olarak tenvinlenmesi de fazladan bir elif eklenmeksizin yapılmaktadır. İmam el-Birgîvî nûn-u te’kîdin tahfîfi halinde de benzer bir yazımın gerçekleştiğini ifade

³⁵ Hulf: “Tarîkte, rivâyette ve kıraatte vaki olan ihtilafa” veya “İki mukri’ in ihtilâfına” denir. (‘Abdul’alî el-Mes’ûl, *Mustalahâtu ‘İlmi ‘l-Kırâ’âti ‘l-Kur’âniyye* (Kâhire: Dâru’s-Selâm li’t-Tibâ’ati ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’ ve’t-Terceme, 1428/2007), 212) Daha açık ifadeyle, “imam veya râvinin kendi kırâat veya rivâyetinin dışında diğer râvîlere muvafakat ettiği ikinci vech, kırâat ıstılahında ‘hulf’ ile tâbir olunur. Bu durumda imam veya râvinin münferide veya bir iki imam ve ravi ile muvafakat ettiği ikinci ihtilafı ise o râvinin veya imamın hulfu diye tesmiye edilir. Meselâ, Kâlûn cemî’ zâmirlerini İbn Kesîr ve Ebû Cafer gibi sıla (هم-هوا-كم-كموا) şeklinde okuduğu halde daha sonra adem-i sıla ile (هم-كم) şeklinde tekrar okur ki buna hulf denir” (Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid İstılahları* (İstanbul: İfav Yayınları, 2009), 63-64) Ayrıca bkz. Yaşar Akaslan, “Kıraat İlmi Sistematğinde Usûl Kavramları”, *OMÜİFD* 43 (2017): 233-234.

³⁶ el-Birgîvî, *Resmu ‘l-Mushafî ‘l-Osmânî*, vr: 2^a.

etmekte, bu hususta da Yûsuf suresindeki لَيْكُونَا kelimesi³⁷ ile ‘Alak suresindeki تَنْسِفَا kelimesini³⁸ örnek vermektedir.³⁹

el-Birgîvî, zamirlerdeki ve ism-i işaretlerdeki sıraların⁴⁰ da hazfedildiğini söylemekte, bu hususta da هَذِهِ، عَلَيْكُمْ، لَهُ، بِهِ kelimelerini örnek olarak vermektedir.⁴¹ el-Birgîvî’nin buradaki haziften kastı sılanın resim olarak düşürülmesidir. Zira okuyuş bakımından bu kelimelerde sılanın düşürülmesi söz konusu değildir.

el-Birgîvî’nin mukaddimede dikkat çektiği bir diğer husus mansub olmayan menkûs kelimelerden (el-Birgîvî bu ifade ile sarf ilmindeki son harfi elif-i maksura olan kelimeleri kastetmektedir) yâ harfinin hazfedilmesidir. el-Birgîvî bu hususta Tâ-hâ suresindeki قَاضٍ kelimesiyle⁴² Fussilet suresindeki غَوَاشٍ kelimesini⁴³ örnek olarak göstermektedir.⁴⁴

el-Birgîvî, cemî‘ müennes sâlimlerin tamamının açık tâ ile yazıldığını ifade etmekte bu hususta da Tahrîm suresindeki مَسْلَمَتٍ kelimesini⁴⁵ kaydetmektedir.⁴⁶

el-Birgîvî, Nidâ harflerinin ve tehbih harfî olan hâ’nın eliflerinin bütün mushaflarda hazfedildiğini ifade etmektedir. هَذِهِ ve يَمُوسَى kelimelerinin Mushaflardaki yazılışları bu yüzden böyledir.⁴⁷

el-Birgîvî’nin aktardığına göre idğam yapılmış kelime, tek harfin misli misline idğam yapılmış hali olursa yani aslî telaffuzları aynı olan

³⁷ Yûsuf, 12/32.

³⁸ ‘Alak, 96/15.

³⁹ el-Birgîvî, *Resmu'l-Mushafi'l-Osmânî*, vr: 2^a.

⁴⁰ Sıla: “Kıraat istilâhında sâkin cemî‘ mimlerini, vasıl halinde zammeli ve vâv-ı mukaddere ile med ederek okumaktır. Bu nevi okuyuş, ancak vasl haline mahsustur. Vakf halinde cemî mimi sâkin okunur. Ayrıca makabli sâkin, maba’di harekeli hâ-i zamîrin, bazen vâv-ı mukaddere, bazan da yâ-i mukaddere ile meddedilerek okunmasına da sıla tabir olunur” (Temel, *Kıraat ve Tecvid Istılahları*, 121)

⁴¹ el-Birgîvî, *Resmu'l-Mushafi'l-Osmânî*, vr: 2^a.

⁴² Tâ-hâ, 20/72.

⁴³ Fussilet, 41/41.

⁴⁴ el-Birgîvî, *Resmu'l-Mushafi'l-Osmânî*, vr: 2^a.

⁴⁵ et-Tahrîm, 66/5.

⁴⁶ el-Birgîvî, *Resmu'l-Mushafi'l-Osmânî*, vr: 2^a.

⁴⁷ el-Birgîvî, *Resmu'l-Mushafi'l-Osmânî*, vr: 2^a.

iki harften oluşursa birleşik, aksi halde iki ayrı harf kullanılarak yazılır. Bunlardan ilkinde **تَامَنَّا**, **أَمْنًا**, **رَبِّ**, **هَلْ لَكَ**, **قُلْ رَبِّ**, **عَبْدُ** kelimeleri, ⁴⁸ ikincisine ise **هَلْ لَكَ**, **قُلْ رَبِّ**, **عَبْدُ** kelimeleri, ⁵¹ **عَبْدُ** kelimeleri örnektir. ⁵²

el-Birgîvî'ye göre hemze, kelimenin başında ise kendisine bir harf ilhâk olsa dahi elif suretinde yazılır. Örneğin Sâd ve Leyl surelerinde geçen **لَا** kelimesi ⁵³ ve Kur'an'da pek çok yerde geçen **الْأَرْضِ** kelimesinin yazımı böyledir. Şayet başta yer almıyorsa ve -vakıf halinde dahi olsa- kendi sâkin makabli harekeli ise hemze, **يَسْتَهْزِئُ**, **جَنَّا**, **شَأْنُ**, **مُؤْمِنٌ** örneklerinde olduğu gibi makablinin harekesi üzere yazılır. Vasl halinde dahi olsa eğer hemze harekeli, makabli de sakin ise hemze aslen ⁵⁴ yazılmaz. **مَلَأَ**, **نَدَاءُ**, **دَعَاءُ** kelimeleri bu hususta örnek olarak zikredilebilir. Ancak kendisine zamir gibi bir şey bitişmesi sebebiyle dahi olsa hemze kelime ortasında yer alıyorsa iki ihtimal söz konusudur. Elif kesreli ise hemze **قَانِلٌ** ve **شُرَكَائِهِمْ** örneklerinde olduğu gibi yâ üzerine, dammeli ise **هَآوُمٌ** ve **شُرَكَآؤُهُمْ** örneklerinde olduğu gibi vâv üzerine yazılır. Şayet hemze fethalı makabli de damme ise **فَوَادٌ** örneğinde olduğu gibi hemze vâv üzerine yazılır. Eğer hemze fethalı makabli ise kesre ise **فَنَةً** örneğindeki gibi yâ üzerine yazılır. Bunun dışındaki hallerde ise hemze, harfın harekesi ne ise ona göre yazılır. ⁵⁵

İmam el-Birgîvî'nin mukaddimede temas ettiği hususlar bunlardır. Bundan sonraki kısımda o, surelerde yer alan kelime yazılışlarını mushaf tertibine uygun bir biçimde ele almaktadır. Ancak bazı kelimelerde bu sırayı bozduğu da gözlenmektedir. Bu hususta el-Mâ'ide suresi 95. ayette geçen **بَلْغِ الْكَعْبَةَ** kelimesinin aynı ayette geçen **طَعَامِ مَسَاكِينِ** kelimesinden sonra yazılması, ⁵⁶ el-En'âm suresinde geçen **لَتَسْتَبِينَ** kelimesinin

⁴⁸ **تَامَنَّا** kelimesi Yûsuf, 12/11'de diğer kelimeler ise Kur'an'da pek çok yerde geçmektedir.

⁴⁹ en-Nâzi'ât, 78/19.

⁵⁰ Mu'minûn, 23/93.

⁵¹ el-Kâfirûn, 109/4.

⁵² el-Birgîvî, *Resmu'l-Mushafî'l-Osmânî*, vr: 2^a-2^b.

⁵³ Sâd, 38/38/35; el-Leyl, 92/19.

⁵⁴ el-Birgîvî bu ifade ile hemzenin bir harf üzere yani **وُ**, **أُ**, **يُ** şeklinde değil de kendi başına **ء** şeklinde yazılmasını kasteder gibidir. Nitekim yukarıdaki örnekler söylemimizi doğrular mahiyettedir.

⁵⁵ el-Birgîvî, *Resmu'l-Mushafî'l-Osmânî*, vr: 2^b.

⁵⁶ el-Birgîvî, *Resmu'l-Mushafî'l-Osmânî*, vr: 12^a.

kendinden sonra geçen **لَن نَّأْتِيَنَّكَ**, **الْحُسَيْنَ**, **ظَلَمْتَ**, **يَقْصَّ**, **الْفَصْلَيْنِ**, **يَقْصَّ**, **ظَلَمْتَ**, **الْحُسَيْنَ**, **لَن نَّأْتِيَنَّكَ** kelimelerinden sonra yazılması⁵⁷, Sâffât suresinde geçen **أَيْفَاكَ** kelimesinin **نَادِيَاهُ** kelimesinden sonra, **نَادِيَاهُ** kelimesinin de **عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ** kelimesinden sonra yazılması⁵⁸ gibi örneklere rastlamak mümkündür.

Risalede birkaç hata daha göze çarpmaktadır. Örneğin el-Bakara suresi 42. ayette geçen **الرَّكْعَيْنِ** kelimesi yazıldıktan sonra 44. ayette geçen **رُجْعُونَ** ve **مُتَّقُونَ** kelimelerini incelenmiş ve hataen **الرَّكْعَيْنِ** kelimesi tekrar yazılmıştır.⁵⁹ Yine el-Bakara suresi 51. ayette geçen **ظَلَمُونَ** kelimesinin sehven harf-i tarif ile **الظَّالِمُونَ** şeklinde yazılması da bir başka hatadır.⁶⁰ Yine el-Bakara suresinin 113. Ayetinde **سَعَىٰ** kelimesinin **يَسْعَىٰ** şeklinde muzari olarak yazılması da benzer bir hatadır.⁶¹ Bu üç hatanın yakın aralıklarla gelmesi ise eserin bu kısmının yazımı esnasında müellife ya da müstensih⁶² kendisine hastalık, yorgunluk, uykusuzluk vb. bir durumun arız olduğunu düşündürmektedir.

el-Birgivî risâlesinde temel başlık altında 1126 kelimeyi incelemiş, bunların 258 tanesi en uzun sure olan el-Bakara suresine aittir. el-Bakara suresini 83 kelimeyle Âlu ‘İmrân suresi, 71 kelimeyle Nisâ’ Sûresi, 68 kelimeyle el-En ‘âm suresi, 57 kelimeyle el-A ‘râf suresi takip etmektedir. es-Saff, el-Cum‘a, el-Hâkka, el-Muzzemmil, el-Muddessir, Abese, et-Tekvîr, el-İnfîtâr, el-İnşikâk, el-Burûc, el-A ‘lâ, el-Beled, el-Leyl, İnşirâh, et-Tîn, el-Kadr, el-Beyyine, Zilzâl, Âdiyât, Kâri‘a, et-Tekâsur, el-‘Asr, Humeze, el-Fîl, el-Kevser, en-Nasr, Tebbet, İhlâs, ve en-Nâs olmak üzere toplam 29 suredeki hiçbir kelimedede Resmu’l-Mushafa dair herhangi bir açıklama yapılmamıştır.

Risalede dikkat çeken bir diğer husus İmam el-Birgivî’nin kıraat tercihleridir. O, risalesinde günümüzde Dünya’nın büyük çoğunluğunda okunan Asım kıraatinden başka kıraatleri tercih edebilmektedir. Âlu ‘İmrân suresi 20. ayette geçen **يَقْتُلُونَ** (yektulûne) kelimesini **يُقْتَلُونَ**

⁵⁷ el-Birgivî, *Resmu’l-Mushafî’l-Osmânî*, vr: 12^b.

⁵⁸ el-Birgivî, *Resmu’l-Mushafî’l-Osmânî*, vr: 19^b.

⁵⁹ el-Birgivî, *Resmu’l-Mushafî’l-Osmânî*, vr: 5^b.

⁶⁰ el-Birgivî, *Resmu’l-Mushafî’l-Osmânî*, vr: 5^b.

⁶¹ el-Birgivî, *Resmu’l-Mushafî’l-Osmânî*, vr: 7^a.

⁶² Hata 4 nüshada da tekrar etmektedir. Bu bilgi, hatanın ya el-Birgivî tarafından yapıldığını ya da nüshaların bir tanesinde hatalı yazıldığını ve diğer nüshaların bu hatalı nüshadan çoğaltıldığını göstermektedir.

(yukâtîlûne) şeklinde okuması,⁶³ Âlu ‘İmrân suresi 130. ayette geçen مضعة (mudâ‘afe) kelimesini مضعة (muda‘afe) şeklinde okuması,⁶⁴ Âlu ‘İmrân suresi 184. ayette geçen وبالزبر والكتب ifadesini وبالكتب ألم ير ألم ير kelimesini ألم ير şeklinde okuması,⁶⁵ Enbiyâ suresi 30. ayette geçen ألم ير şeklinde okuması⁶⁶ gibi örnekler onun farklı bir kıraati tercih ettiğini, bu hususta sabit bir kıraat imamını da tercih etmediğini açıkça göstermektedir.

Sonuç

İmam el-Birgivî’nin bu risalesi, Resmu’l-Mushafa dair yazılmış diğer pek çok kitapta yer aldığı gibi konuları parça parça ele almaması, Resmu’l-Mushaftaki hasletleri derli toplu bir biçimde aktarması hasebiyle oldukça önemli bir eserdir. Müellifin yaşadığı yüzyıllarda Resmu’l-Mushaf konusunda yazılan eserlerin azlığı da el-Birgivî’nin yazdığı eserin kıymetini gösteren önemli bir argümandır. Eserin bu tarihe kadar yalnızca zikredilmesi, ardından eser üzerine herhangi bir inceleme yapılmaması ise bir taraftan dikkat çekici ve diğer taraftan da üzücüdür.⁶⁷ Bu risâlenin müellifin kıraat tercihlerini ortaya koyması ve âyetleri anlamlandırmasındaki etkisi oldukça önemlidir. Zira bu risâle, el-Birgivî üzerine araştırma yapacak her akademisyenin, el-Birgivî’nin herhangi bir eserinde âyetlerden istifade edildiğinde, müellifin âyeti nasıl yorumladığını gösteren bir cetvel mesabesindedir.

⁶³ el-Birgivî, *Resmu’l-Mushafi’l-Osmânî*, vr: 9^b.

⁶⁴ el-Birgivî, *Resmu’l-Mushafi’l-Osmânî*, vr: 10^a.

⁶⁵ el-Birgivî, *Resmu’l-Mushafi’l-Osmânî*, vr: 10^b.

⁶⁶ el-Birgivî, *Resmu’l-Mushafi’l-Osmânî*, vr: 17^a.

⁶⁷ Eserin 4 nüshası da tarafımızdan edinilmiş olup risâle bilgisayar ortamına geçirilmiştir. Yakın bir zaman içerisinde tahkikli neşri yapılmaya çalışılacaktır.

KAYNAKÇA

‘Abdulğani en-Nâblûsî. *el-Hakika ve’l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi’s-Sâm ve Mısr ve’l-Hicâz*. Dimeşk: Dâru’l-Ma’rife, 1410/1989.

Akaslan, Yaşar “Kıraat İlmi Sistematiginde Usûl Kavramları”. *OMÜİFD* 43/ (2017): 217-251.

Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme*. İstanbul: IRCICA, 2015.

Atsız, Hüseyin Nihal. *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1966.

Cevdet Bey, Bergamalı. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 2002.

Düzenli, Yaşar. *İmam Birgivî ve Tefsirdeki Metodu*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1987.

el-Cevherî, İsmâ’îl b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu’l-Luğa ve Sihâhi’l-‘Arabiyye*. Beyrût: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1399/1979.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu’l-Luğa*. Kâhire: ed-Dâru’l-Mısrıyyetu li’t-Te’lif ve’t-Terceme, ts.

el-Ferâhîdî, Ebû ‘Abdirrahmân Halîl b. Ahmed. *Kitâbu’l-‘Ayn*. y.y.: Dâru ve Mektebetu Hilâl, ts.

el-Kevserî, Muhammed Zâhid. *Makâlâtü’l-Kevserî*. Kâhire: Mektebetu’t-Tevfikıyye, 1371.

el-Kırâ’âtü’l-‘Aşru’l-Mutevâtira. Medînetu’l-Munevvera: Dâru’l-Muhâcir, 1414/1994.

el-Makdisî, Şihâbuddîn ‘Abdurrahmân İsmâ’îl b. İbrâhîm Ebû Şâme. *Kitâbul-Murşidi’l-Vecîz ilâ ‘Ulûmin Tete’alleku bi’l-Kitâbi’l-‘Azîz*. Beyrût: Dâru Sâdır, 1390/1975.

el-Mes’ûl, ‘Abdul’alî. *Mustalahâtü ‘İlmi’l-Kırâ’âti’l-Kur’âniyye*. Kâhire: Dâru’s-Selâm li’t-Tıbbâ’ati ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’ ve’t-Terceme, 1428/2007.

es-Suyûfî, Ebû'l-Faḍl Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Medîne: Mucemme'u'l-Melik Fehd li Tıbbâ'ati'l-Mushafi's-Şerîf, 1402.

ez-Zurkānî, Muḥammed 'Abdul'azîm *Menâhîlu'l-'İrfân fî 'Ulumi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyy, 1415/1995.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerram. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrût: Dâru Sâdır, ts.

İbn Necâh, Ebû Dâvûd Suleymân. *Muhtesaru't-Tebyîn li Hicâ'i't-Tenzîl*. Medîne: Mecme'u'l-Melik Fehd, 1423/2002.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Tarihu'l-Kur'an*. İstanbul: Böre Yayınevi, 1956.

Keskioğlu, Osman. *Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*. Ankara: TDV Yayınları, 1987.

Lekesiz, M. Hulusi. *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmed Efendi ve Eserleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1997.

Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Öztürk, Mustafa - Ünsal, Hadiye. *Kur'an Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Tahir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.

Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid Istılahları*. İstanbul: İfav Yayınları, 2009.

Yüksel, Emrullah. "Birgivî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 6: 191-194. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Yüksel, Emrullah. "Mehmet Birgivî". *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2/ (1977): 175-185.

İmam Birgivî'nin *İzhâru'l-Esrâr* İsimli Kitabı Bağlamında Bir Şerh Ve Haşiye Literatürü Değerlendirmesi

Mehdi CENGİZ*

Özet

İmam Birgivî Osmanlı düşünce geleneğinde sadece bidat ve bâtil itikatlara karşı tavırlarıyla tanınan Matüridi-Hanefî bir sûfî olmayıp aynı zamanda da Arap dili ile ilgili yazdığı eserlerle isminden söz ettiren büyük bir Osmanlı dil bilimcisidir. O, kaleme aldığı '*İmânü'l-enzâr*', '*Kifâyetü'l-mübtedî*', '*İmtihânü'l-ezkiyâ*' ve '*İzhâru'l-esrâr*' gibi sarf ve nahiv eserleriyle, Osmanlı topraklarında Arap dilinin eğitim ve öğretimi için büyük hizmetler ifâ etmiş ve bu alanda yaygın bir şöhrete kavuşmuştur. Bu eserleri arasında özellikle '*İzhâru'l-esrâr*' isimli nahiv kitabı, üslup ve metot açısından benzerlerinden temayüz ettiğinden, yazıldığı günden bu güne medreselerde ders kitabı olarak okutulup üzerine pek çok şerh ve haşiye yazılmıştır. Yazılan bu eserlerden bazıları, *İzhâr* şerh ve haşiye literatürünün içinde bağımsız sayılabilecek, yeni bir gelenek oluşturmuştur. Mesela Adalı Şeyh Mustafa'nın '*Netâicü'l-efkâr*' isimli kitabı, *İzhâr* şerhleri arasında, üzerine pek çok haşiyenin yazılmasıyla birlikte yeni bir nahiv referans kitabı halini almıştır.

Yazılan bu eserlerin birbirleriyle sık ve bazen de karmaşık ilişkisinin yanı sıra şârihlerin metin içi şerh metodunu tercih etmeleri, bazı okuyucuları, bu eserlerin yazılma amacı ve işlevini göz ardı ederek "orijinallik" problemi üzerinden şerh ve haşiye geleneğini sorgulamaya ve bazen de bu eserlere haksız ithamlar yöneltmeye sebep olmuştur. Bu tebliğde, *İzhâr* geleneğinde yazılmış şerh ve haşiyelerin orijinallik problemi, neden yazıldıkları ve bu edebiyatın iç eleştirileri gündeme getirilerek Osmanlı entelektüel kitap kültürünün temelini oluşturan haşiye edebiyatıyla ilgili fikir verilmesi hedeflenmektedir. Bu inceleme yapılırken bütün bir gelenek yerine bu literatürde isminden söz edilmiş eserler esas alınıp bu kitapların konumuz dışında kalan tarafları göz ardı edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Birgivî, *İzhâr*, Şerh, Haşiye, Nahiv.

* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, mehdielayni27@gmail.com.

An Examination Of Commentaries And Postscripts Litareture: In The Case Of İmam Birgivî's *İzhâru'l-Esrâr*

Abstract

İmam Birgivî was a great Ottoman linguistic scientist who was not only a Maturidi-Hanefi sufi criticising the heretical belief but also made a distinguished place for himself with writing texts on Arabic language. By writing sarf and nahiv books such as '*İmânü'l-enzâr*', '*Kifâyetü'l-mübtedî*', '*İmtihânü'l-ezkiyâ*' ve '*İzhâru'l-esrâr*', he served to Arabic teaching in Ottoman lands and gained a reputation. Among his works, a nahiv book, '*İzhâru'l-esrâr*', which was distinguished itself from others by its style and method, was recited in the schools and written commentaries and postscripts on it. Some of the works on the book have created a new tradition which can be acceptable as independent in the literature of Izhar commentaries and postscripts. For instance, the work of Adalı Şeyh Mustafa's '*Netâicü'l-eskâr*' become a new reference book after written postscripts on it. The works on Birgivî's book have created originality discussion and faced unfair accusations due to being tight and complicated relations with each other and using commentaries within the scripts.

In this presentation, by evaluating the originality problem of commentaries and postscripts in the Izhar tradition, asking the question like why they have been written in the first place, and discussion of inter criticism of this literature, it is aimed to shed some light on Ottoman book culture. It was examined aforementioned books and their unrelated parts of our study were neglected.

Keywords: Birgivî, İzhâr, Commentaries, Postscripts, Nahiv

1. *İzhârü'l-esrâr*

Hicri 10. yüzyıl Osmanlı alimlerinden İmam Birgivî yalnızca tefsir, hadis, fıkıh, gibi ulûm-u âliye ile ilgili eserler yazmamış, bunun yanında bu ilimlere giriş mahiyetinde sayılan Arap dili ile alakalı kitaplar da kaleme almıştır. Onun Arap diliyle ilgili eserleri, ilgili literatüre yenilik katmayan, önceki çalışmaların tekrarı sayılan alelade kitaplardan olmayıp, yeni fikirlerin ortaya konulup farklı metotların sunulduğu yapıtlardandır. Nitekim O, İm'ânu'l-enzâr isimli eserinde şunları söyler: “ Bu kitapta bahsettiğimiz, tevcîh, talîl, tahkîk, itiraz, cevap ve suallerin çoğu başka kimsenin görüşünü benimsemeksizin kendi zihnimden neşet etmiştir.”¹ “Bu kuralı iyi ezberle; zira bu başkalarının eserlerinde yoktur. Bu ayakların kaydığı noktalardan olup insanların çoğu onu zayi etmiştir.”²

Birgivî'nin İzhar ismiyle meşhur olan kitabının tam adı İzhârü'l-esrâr olup uzun yıllar medrese çevrelerinde Arapça öğrenim ve öğretimi için ders kitabı olarak kullanılmıştır. Birgivî'nin Avâmil³ adlı kitabının ayrıntılı bir şerhi mahiyetinde olan İzhârü'l-esrâr'ı üzerine muhteva, metot, yazı üslubu vb. birçok nedenden dolayı pek çok şerh kaleme alınmıştır.

Kitabını 'Âmil, m'amûl ve i'râb olmak üzere üç kısma ayıran Birgivî, İzhârü'l-esrâr isimli nahiv kitabını neden kaleme aldığını zikretmemiştir. Ama kitabın mukaddimesinde ki “Bu (eser) her muribin kendisine şiddetle ihtiyaç duyduğu bir risaledir.”⁴ sözü ve eserin hacmi,

¹ Ahmet Turan Arslan, İmam Birgivi ve Arapça tedrisatındaki yeri, (Öğretim Üyeliği Tezi, İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü, 1981), 151.

² Arslan, İmam Birgivi, 39.

³ 'Avâmil, Arap dilinde kelime ve cümlelerin irabına etki eden amillerin anlatıldığı eserlere verilen genel bir ad olmakla beraber medrese çevrelerinde bu isimle tanınan iki risale vardır. Bunlardan birincisi Abdülkâhir el-Cürânî'nin el-'Avâmilü'l-mie'si diğeri ise Birgivî'nin el-'Avâmil'idir. Bu iki eser, 'avamil türünde o kadar öne çıkmıştır ki bunları ayırmak için birincisine el-'Avâmilü'l-'atîk, ikincisine ise el-'Avâmilü'l-cedîd denilmiştir. Her iki eser üzerine de şerhler kaleme alınmıştır. Bkz. İsmail Durmuş, 'el-'Avâmilü'l-Mie'', Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4:107

⁴ Şükran Fazlıoğlu, *İzhârü'l-esrâr li'l-Birgivî*, (Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü'l-Ürdüniyye Külliyyetü'd-Dirasatü'l-Ulya, 1995), 78.

Birgivi'nin, yaşadığı dönemde yaygın olan İbn-i Hişâm'ın (ö. 577/1181) Muğni'l-Lebîb'i gibi uzun bir eser yazmak yerine kısa bir risale telif etmek istediğini göstermesi bakımından önemlidir. İzhârü'l-esrâr'ın medreselerde ezberlenmesi, kısa ve öz olduğundan üzerine pek çok şerhin yazılması ve cümlelerin ne çok uzun ne de manayı ifsat edecek derecede kısa olması da, Birgivi'nin bu kitabı yazma nedeni hakkında ipucu vermektedir.

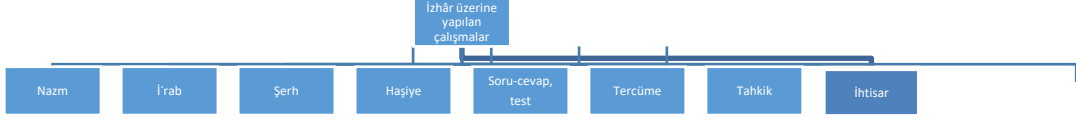
O, Arap nahvini kısa ve özlü bir şekilde anlatmak istemektedir. Muhtemelen bu kaygıdan dolayı, Basra ve Kûfe dil ekolleri arasındaki tartışmalara yer vermemiş, cumhurdan farklı görüşleri tercih etse dahi⁵ bu durumu ifade etmemiştir. Yine *İzhârü'l-esrâr* kitabının kaynaklarını zikretmemesi de bu durumla ilişkilendirilebilir.⁶

1.1. İzhârü'l-esrâr üzerine yapılan şerh ve haşiye çalışmaları:

İzhârü'l-esrâr'ın yukarıda saydığımız özelliklerinin yanı sıra aşağıda da temas edileceği üzere şârihlerin bahsettiği diğer pek çok vasıf, bu kitabın, alimler tarafından hüsnü kabulünü ve üzerine pek çok çalışmasını yapılmasını sağlamıştır. Bu çalışmalar şu şekilde tasnif edilebilir:

⁵ Mefulu fihi olması için في harfî cerri veya bunun anlamına gelen başka bir kelimenin bulunmasını şart koşması, bu duruma örnek gösterilebilir. Zira cumhura göre في harfî cerri sarahaten zikredilirse mefulü fihi değil mefulu bihi gayrı sarîh olur. Bkz. Mustafa İsmail Dönmez, *Kuşadalı Mustafa bin Hamza ve 'Netâicü'l-Efkâr fî Şerhi'l-İzhâr' adlı eseri, (İnceleme ve tahkik), (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), Tahkik bölümü 65.*

⁶ Birgivi eserinde istifade ettiği kaynakları zikretmezse de ez-Zemahşerî'nin *el-Mutavvel'i*, İbnü'l-Hacib'in *el-Kâfiye'si* ve İbn Hişâm'ın *Muğni'l-lebîb'i* gibi kitaplardan istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bkz. Arslan, İmam Birgivi, 237.



Konunun dışına çıkılmaması için daha önce konuyla ilgili yapılan çeşitli sınıflandırmalara, bu bölümlemelerin eleştirisine ve *İzhâru'l-esrâr* üzerine yapılan çalışmaların tek tek tespitine yer verilmeksizin⁷ yapılan bu çalışmalara bir iki örnek vermekle yetinilecektir. Birgivi'nin bu eseri elfiyye geleneğine⁸ tabi olunarak Halil Hulkî b. Muhammed es-Siirdî tarafından bin beyit haline getirilip *Muktetafu'l-ezhâr fî nazmi İzhârî'l-Esrâr* adı verilmiş,⁹ Nevzat H. Yanık ve M. Sadi Çöğenli tarafından İzhâr ve tercümesi adıyla Türkçeye çevrilmiş,¹⁰ metinde geçen kelime ve cümlelerin irabı Zeynizâde Hüseyin b. Ahmed'in kaleme aldığı *Hallu esrârî'l-ahyâr 'alâ i'râbi İzhârî'l-Esrâr* isimli eserde incelenmiş,¹¹ Seyyid Efendizâde Ali Şühûdî tarafından soru cevap halinde *Rehber İmtihan* hazırlanmış¹² ve Şükran Fazlıoğlu tarafından tahkik edilmiştir.¹³

İzhâru'l-esrâr üzerine yapılan şerh ve haşiyelerin yaygın etkisi, tahkik durumu, literatürdeki yeri ve eserin şerh haşiye geleneğini temsil

⁷ Birgivi'nin eserleri ve hakkında bil için bkz. Arslan, İmam Birgivi, 91-167 ; Emrullah Yüksel, *Mehmed Birgivi' nin (929-981/1523-1573) dini ve siyasi görüşleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 42-55.

⁸ Elfiyye: İslam kitap kültüründe çeşitli ilmî sahalarda öğrenimi kolaylaştırmak için hazırlanan 1000 beyitlik manzum eserlerin adıdır.

⁹ Sedat Akay, *Halil Hulki Efendi ve Muktetafu'l-Ezhâr fî Nazmi İzhârî'l-Esrâr isimli eseri*, (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2016).

¹⁰ Nevzat H. Yanık, M. Sadi Çöğenli, *İzhâr ve tercümesi*, (Erzurum: Kültür ve Eğitim Vakfı, 1998).

¹¹ Hüseyin b. Ahmed Zeynizade Hüseyin Efendi, *Mu'rib-i izhâr : Halli esrârî'l-ahyâr ala i'râbi izhari'l-esrâr*, (Dersaâdet : Matbaa-i Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1318).

¹² 1913 yılında basılmıştır. Arslan, *İmam Birgivi*, 235.

¹³ Yüksek lisans tezi olarak Ürdün'de tahkik edilmiştir. Şükran Fazlıoğlu, *İzhârü'l-esrâr li'l-Birgivi*, (Yüksek Lisans Tezi, Câmiatü'l- Ürdüniyye Külliyyetü'd-Dirasati'l-Ulya, 1995)

gücü dikkate alınarak aşağıdaki kitaplar bu çalışmada esas olarak belirlenmiştir.

İzhâru'l-esrâr üzerine yazılmış bazı şerh ve haşiyeler:

- Birgivî'nin talebelerinden Muslihuddin Efendi'nin (ö.1000/1592 civarı) *Keşfü'l-esrâr* isimli şerhi,¹⁴
- Kasabzâde İbrahim Efendi'nin (ö.1029/1620) *el-Ezhâr Şerhu İzhâri'l-Esrâr* isimli şerhi,¹⁵
- Kuşadalı Şeyh Mustafa b. Hamza'nın (ö.1085/1674 [?]) *Netâicu'l-efkâr* isimli şerhi,¹⁶
- Sobucalı Mehmet Efendi'nin (ö.1161/1748) *Fethu'l-esrâr* adlı şerhi,¹⁷
- Dâvud b. Muhammed el-Karsî'nin (ö. 1169/1756) *Şerhu İzhâri'l-esrâr* adlı şerhi,¹⁸
- Hamza b. İbrahim es-Sindî'nin (ö.1212/1797-1798) *Nûru'l-ebâr fî şerhi İzhâri'l-Esrâr fî'n-nahv* adlı şerhi,¹⁹
- Abdullah b. Salih el-Eyyûbî'nin (ö. 1251/1252-1836), *Fevâtihu'l-ekâr* isimli şerhi,²⁰
- Osmanpazarlı Şeyh Niyazi Efendi'nin (1312/1894) *Raf'ü'l-estâr fî halli muğlekâti'l-İzhâr* adlı şerhi,²¹
- Mehmed Fevzi Efendi'nin (ö.1318/1898-99), *Miftâhu'l-merâm fî ta'rîfi ahvâli'l-kelîmeti ve'l-keâm* isimli şerhi,²²

¹⁴ Mehmed Kemal Çelik, *İlk izhar şerhi Muslihuddin Ulaşî'nin Keşfü'l-Esrâr'ı (inceleme ve edisyon kritik)*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2005).

¹⁵ Erdal Kaya, *Kasapzade İbrahimefendi ve "El-Ezhâr fî Şerhi'l-izhâr" adlı eseri (inceleme ve tahkik)*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007).

¹⁶ Mustafa İsmail Dönmez, Kuşadalı Mustafa bin Hamza ve 'Netâicü'l-Efkâr fî Şerhi'l-İzhâr' adlı eseri (İnceleme ve tahkik), (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2013).

¹⁷ Mustafa Öncü, *Fethu'l-Esrâr fî Kitabi'l-İzhâr adlı eserin inceleme ve edisyon kritiği*, (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2009).

¹⁸ Gökhan Sebati Işkın, *Dâvud el-Karsî ve Şerhu İzhâri'l-Esrâr'ı*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000).

¹⁹ Hamza b. İbrahim es-Sindî el-Medenî, *Nûru'l-ebâr fî şerhi izhâri'l-esrâr fî'n-nahv*, thk. Salâh Sâlim Avvâd (Mensûra: Dâru'l-yakîn, 2010).

²⁰ Abdullah b. Salih el-Eyyûbî, *Fevâtihu'l-ekâr*, (Dersâdet: İbrâhim Efendi Matbaası, 1309).

²¹ Osmanpazarlı Şeyh Niyazi Efendi, *Raf'ü'l-estâr fî halli muğlekâti'l-İzhâr*, (y.y., t.y.).

- Hafızzâde Muhammed Emin'in *Ta'likat Netaicü'l-efkar şerhi İzhârü'l-esrar* adlı şerhi,²³
- Mustafa Efendi'nin *Hâşiye menâfiü'l-ehyâr ala netâici'l-efkâr* isimli haşiyesi,²⁴
- Mustafa b. Dede'nin *Gayetü'l-enzar* isimli haşiyesi.²⁵

1.2. İzhâr üzerine yapılan çalışmalar bağlamında şerh ve haşiye geleneğine duyulan ihtiyaç:

Katip Çelebi *Keşfü'z-zunûn* isimli eserinin başında, bütün müelliflerin kitap yazarken şerhe muhtaç olmaksızın eserlerinin anlaşılmasını istediklerini, buna rağmen üç sebepten ötürü şerhe ihtiyaç duyulduğunu söyler:²⁶

• Metin yazarının ustalık ve maharetinden dolayı bazı malumatı (kendi anlayabileceği şekilde) veciz bir üslupla söylemesini, dolayısıyla da sıradan bir okuyucunun bu bilgiden mahrum kalmasını birinci sebep olarak gören Katip Çelebi, bundan dolayı bazı yazarların kendi kitaplarını şerh ettiklerini söylemektedir. Bizim rastlamadığımız ama bazı şârihlerin kendisine atıf yaptığı Birgivi'nin *İzhârü'l-esrâr* üzerine yazdığı talikat ve İbn Hacer'in *Nühbetü'l-fiker* isimli eserine *Nüzhetü'n-nazar* ismiyle yazdığı şerh, bu duruma örnek verilebilir. Yukarıdaki Katip Çelebi'nin açıklamalarına paralel şekilde İbn Hacer mezkur şerhinde şunları söylemektedir: “Ev sahibi evinde bulunanı diğerlerinden daha iyi bilir.”²⁷

²² Mehmed Fevzi Efendi, *Miftâhu'l-Merâm fî Ta'rîfi Ahvâli'l-Kelîmeti ve'l-Kelâm*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1306).

²³ Hafızzâde Muhammed Emin Niğdevî, *Ta'likat Netâici'l-efkâr şerhi İzhârü'l-esrâr*, (İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1291).

²⁴ Mustafa Efendi, Mustafa b. Muhammed, *Hâşiye menâfiü'l-ehyâr ala netâici'l-efkar (Hâşiye Hasan Mısri ala Netâici'l-efkar ile birlikte)*, (Dersâdet: Rifat Bey Matbaası, 1325).

²⁵ Mustafa b. Dede, *Gâyetü'l-enzar*, (İstanbul : Dârü't-tibâati'l-âmire, 1263).

²⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat–M. Şerefeddin Yaltkaya, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1942), 1: 36-38.

²⁷ İbn Hacer Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzihi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, (Deoband [Diyubend]: Mektebetü'l-İttihad, 852/1449), 42.

• Farklı bir ilmin konusu veya anlaşılır olduğu zannedildiğinden bazı kıyas öncüllerinin hazfedilmesini, bazı kıyas sıralamalarının ihmal edilmesini ve bazı öncüllerin illetlerinin bulunmamasını şerhe duyulan ihtiyaç için ikinci sebep gören Katip Çelebi, şârihin yapması gereken şeyin, hazfedilen öncülü yerine koymak, konu dışına çıkmadan açıklanması mümkün olan şeyleri izah etmek, mümkün olmayanların ise kaynaklardaki yerini işaret etmek, kıyasları düzenlemek ve metin yazarının zikretmediği illetleri kaydetmek olduğunu söylemektedir.

• Metin yazarının ifadelerine onun kastetmediği farklı manalar yüklenebilir olması ve kaleme alınan eserde mecazi ve iltizami delaletin kullanılması nedeniyle şârih, musannıfın kastettiği asıl manayı söylemeli ve bu muhtemel manalar arasından birini tercih etmelidir. Bunu şerhe duyulan ihtiyacın üçüncü sebebi olarak gören Katip Çelebi, herkesin başına gelebilecek olan yanılma, yanlış, önemli şeylerin hazfı ve ihtiyaç duyulmaksızın geride geçen bilginin tekrarı gibi metinde bulunmaması gereken problemlere de şârihin dikkat çekip bunları düzeltmesi gerektiğini söylemektedir.²⁸

Kuşadalı Mustafa b. Hamza, *Netâicu'l-efkâr* isimli *İzhâr* şerhinin girişinde, *İzhâr*'ın çok veciz/kısa ve gizli işaretler içerdiğini dolayısıyla da bazı arkadaş ve dostlarının ondan *İzhâr*'ın muğlak ve anlaşılması güç olan yerlerini izah eden, *İzhâr*'ın lehine ve aleyhine olan şeyleri beyan edip onun nüktelerini ortaya çıkaran, onun öğrenilmesini temin edip ezberlenmesini kolaylaştıran, kısa ama anlaşılır bir şerh yazmasını istediklerini, onun ise “bir erkek çocuğum olursa bu işi yaparım” şeklinde cevap verdiğini ve bu çocuğunun dünyaya gelmesiyle de bu şerhi yazdığını söylemektedir.²⁹

Kasabzâde İbrahim Efendi, *el-Ezhâr Şerhu İzhârî'l-Esrâr* isimli şerhinde, *İzhârû'l-esrâr* adıyla anılan muhtasar eserin benzersiz olup asrın önde gelen ulemasından hiç kimsenin bu eseri şerh etmediğini ve bu

²⁸ Katip Çelebi'nin söylediklerini karşılaştıır: ez-Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1376/1957), 1/14.

²⁹ Dönmez, *Kuşadalı Mustafa bin Hamza ve 'Netâicü'l-Efkâr fî Şerhi'l-İzhâr*, Tahkik bölümü, 14.

şerhi, *İzhâr*'ın mütalaa ve müzakere edildiği yerlerde kendisinden yararlanılsın düşüncesiyle kaleme aldığını ifade etmektedir.³⁰

Sobucalı Mehmet Efendi, *Fethu'l-esrâr*'da, *İzhâr* isimli nahiv kitabının güneşin doğduğu bir ufuk gibi olduğunu, kendisinin de gençliğinden beri bu kitabın meramını anlamak için uğraştığını, onun incelik ve faydalarını araştırıp bulduğunu, neticede ise *İzhâr*'ın zor lafızlarını kolaylaştıracak, manalarının üzerindeki peçeyi açacak ve bakanları kendisine çekecek bir şerh yazmayı arzu ettiğini zikretmektedir.³¹

Abdullah b. Salih el-Eyyûbî, Adalı Mustafa'nın *Netâicu'l-efkâr* isimli şerhinin *İzhâr*'ın sır perdelerini açtığını, her ne kadar müntehîlerin yüzü onunla parlarsa da mübtedîlerin bu kitabı mütalaa ederken zorlandıklarını, bu yüzden de zamane çocuklarının anlayabileceği bir şerh yazma isteğinin içinde doğduğunu, fakat dünya meşgaleleriyle uğraşıp yaşının ilerlediğini bu sebeple de bir şerh yazamadığını ama doğan necip çocuğunun onu teşvik etmesiyle artık mazaretsiz kaldığını belirtmektedir.³²

Niyazi Efendi, *Ref'ul-estâr fî halli muğlakâtî'l-İzhâr* isimli şerhinde *İzhâr* kitabını ezberlemek isteyenlerin zorlandıklarını, kendisinin bu eserle *İzhâr*'ın örtülerini açtığını ve ezberlenmesi gereken bazı şeyleri eklediğini söylemektedir.³³

İzhâr üzerine yapılan şerhlerin mukaddimelerine bakıldığında *İzhâr*'ın şerh edilme nedeninin, sıradan okuyucunun fark edemeyeceği incelikleri açığa çıkarmak ve eserin vecîz oluşundan kaynaklanan zorluğu gidermek olduğu görülmektedir. Bu ifadeler Katip Çelebi'nin yukarıda bahsettiği bir metnin şerhe ihtiyaç duyma nedenlerinden birincisiyle örtüşmektedir. *İzhâr*'ı konu edinen bu çalışma hazırlanırken, bir şerhe yukarıda zikredilen üç sebep dışında da ihtiyaç duyulabileceği görülmüştür. Dolayısıyla Katip Çelebi'nin mezkur sözleri, “Şerh ameliyesine, sadece sayılan bu üç nedenden dolayı ihtiyaç duyulur.” olarak anlaşılmamalıdır.

³⁰ Kaya, *Kasapzade İbrahimefendi ve El-Ezhâr fî Şerhi'l-izhâr*, Tahkik bölümü, 2.

³¹ Öncü, *Fethu'l Esrâr fî Kitabî'l İzhâr adlı eserin edisyon kritiği*, Tahkik bölümü, 9-10.

³² Abdullah b. Salih el-Eyyûbî, *'Fevâtihi'l-ezkâr*, 2.

³³ Niyazi, *'Raf'ü'l-estâr fî halli muglekâtî'l-İzhâr'*, (y.y., t.y.), 2.

İzhâr üzerine yazılan bu şerhler özellikle de Adalı'nın *Netâic 'ül-efkâr* isimli şerhi çeşitli açılardan tenkit edilmiştir. Adalı'nın şerhi sadece dil ve üslup yönünden değil aynı zamanda içerik cihetiyle de eleştirilmiştir. *Kâmusu'l-a'lâm* isimli eserinin Adalı maddesinde Şemseddin Sâmî, *Netâicü'l-efkâr*'ın çoğu tafsilatının nahiv ilmiyle alakası olmadığı bu yüzden de onu okuyup okutmanın vakit kaybı olduğunu kaydeder. 34 Mehmed Ali Kırboğa da benzer bir tespit yapar.³⁵

İzhâr üzerine yapılan çalışmalar özelinde konuştuğumuzda *İzhâr*'ın şerh edilme ihtiyacı, kitabın muhtasar olup inceliklerinin açığa çıkarılması ve bu işi yapmayı üstlenen Adalı'nın mezkûr şerhinin çetrefilli ve oldukça ayrıntılı olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Tam da bu sebepten dolayı Adalı'nın *Netâic*'i üzerine çeşitli haşiyeler yazılmıştır. Adalı üzerine yazılan haşiyelerden bazıları, Muhammed b. Sâlih'in *Fevâidü'l-ekâr* (İstanbul 1326), Mustafa b. Dede'nin *Gayetü'l-enzâr* (İstanbul 1263), Mustafa b. Muhammed'in *Menâfiu'l-ahyâr* (İstanbul 1279, 1325) ve Hafızâde olarak da bilinen Muhammed Emin'in *Talîkâtun kâfiyetun alâ netâici'l-efkâr* (İstanbul 1291) adlı eserleridir.³⁶

Yukarıda geçtiği üzere *İzhâr* şerh ve haşiyelerinin mukaddimelerinde zikredilen yazılış amaçları, okuyucunun fark etmekte zorlanacağı ince nüktelerin keşfi, bazı gerekli bilgilerin ilavesi iken, şerh ve haşiyelerin aşağıda değinilecek olan işlevlerine bakıldığında şerhlerin bu çalışmaların mukaddimelerde söylenenlerden daha büyük bir fonksiyon üstlendiği görülecektir.

Tespit edilen şerh ve haşiyelerinin, metin yazarının örnek vermediği kuralları misallendirmek, zamirlerin merciini tespit etmek, kapalı yerleri açıklamak ve gerektiğinde kelime veya cümlelerin dilimizdeki karşılığını zikretmek öğelerinde olduğu gibi doğrudan metnin anlaşılmasına yönelik işlevler ve tariflerdeki mantık hatalarını (devir ve teselsül gibi) belirtmek, metinde geçen fiillerin farklı harfî cerlerle

³⁴ Şemseddin Samî, *Kamûsü'l-a'lâm*, (İstanbul: Mihran Matbaası, 1889/1306), 1: 223.

³⁵ Şöyle demektedir: “[Netâicü'l-efkâr] *İzhâr* kitabının şerhi olup şimdi ise buna lüzum yoktur.” Mehmed Ali Kırboğa, *Kamûsu'l-kütüb ve mevzâtü'l-müellefât*, (Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1974), 437.

³⁶ İsmail Durmuş, ‘*Adalı, Şeyh Mustafa*’, 1: 347.

edindikleri yeni manalara dikkat çekmek ve farklı bilim dallarıyla ilgili terminolojiyi açıklamak unsurlarında olduğu gibi doğrudan metinle alakalı olmayan işlevler olarak ikiye ayırabiliriz:

Metinle doğrudan alakalı işlevler:³⁷

- Kapalı yerleri açıklamak (Gerekirse kelimelerin başka bir dildeki karşılığını söylemek)
- Müellifin örnek vermediği kuralları misallendirmek,
- Verilen örneklerin daha iyi anlaşılması için misallerin i'râbını yapmak,
- Uzun olarak verilen maddeleri sıralı hale getirmek,
- Zor kelimelerin zabtıyla ilgili bilgi vermek,
- Edebi sanatları açıklamak,
- Zamirlerin merciini tespit etmek,
- İsmi işaretin neyi işaret ettiğini söylemek,
- Mukadder soruları tespit etmek,
- Kural ve kaideleri t'alil ve tevcih etmek,
- Müellif yanlış yaptıysa bunu uygun bir dille eleştirmek,
- Farklı görüşleri zikretmek,
- Müellifin قال بعضهم/biri dedi ki الشارح الأول gibi mübhem kişileri tespit etmek,
- Yazarın kaynak göstermeden yaptığı iktibaslara işaret etmek,
- Nüsha farklılıklarını tespit edip gerekiyorsa bunlarla ilgili yorum yapmak,
- Cümlelerin dizimiyle ilgili yorum ve teklifte bulunmak,
- Konu hakkında görüşleri detaylandırarak konuyu tartışmaya açmak.

Metinle dolaylı alakalı işlevler:

- Farklı bilim dallarıyla ilgili terminolojiyi açıklamak,

³⁷ Her iki başlıkta zikredilen ilişkilerin doğrudan veya dolaylı olması hususu, tartışmaya açık olduğu gibi doğrudan ilişkili bir konunun şârih veya muhaşşin maharetiyle alakalı olarak dolaylı, aynı şekilde dolaylı ilişkili bir konunun da farklı bir bakış açısıyla doğrudan ilişkili görülebileceği de hatırdta tutulmalıdır.

- Metinde geçen isim ve kitaplarla ilgili bilgi vermek,
- Darb-ı meselleri açıklamak,
- Terimlerin sözlük manasını vererek ıstılah anlamlarıyla ilişkisini kurmak,
- Konuyla ilgili fayda ve tembihleri zikretmek,
- Müellifin zikretmediği gerekçelere yer vermek,
- Metinde geçen fiillerin farklı harfî cerlerle edindikleri manayı tespit etmek,
- İhtilaflı meselelerde fikrini söylemek,
- Tariflerdeki mantık hatalarını (devir ve teselsül gibi) belirtmek,
- Konu hakkında müracaat edilebilecek kaynakları zikretmek,
- Kelimelerin etimolojisine dikkat çekmek.

2. Şerh ve haşiye geleneğinin özgünlüğü:

Bilgiye ulaşmanın arama motorları ve çeşitli programlarla geçmişe nispetle oldukça kolaylaştığı modern çağdan geçmişe baktığımızda, şerh ve haşiye türü eserlerin başta eğitim ve öğretim kitabı olmasından başlayarak bu tür bir yazın geleneğinin işlevsizliği, modern okuyucuya hitap etmemesi ve bu türde yazılan eserlerin orijinal olmayıp taklit ürünü oldukları gibi anakronizme dayalı eleştiriler yapılabilmektedir. İsmail Kara'nın ifadesiyle "akademik olarak hesabı verilmemiş bu değerlendirme ve genellemeleri", Osmanlı medreselerinde okunan kitapların tasnifinde,³⁸ tercüme edilmiş bir şerhin çeviren tarafından yazılmış önsözünde³⁹, bir ilim dalını dönemlendirme çabalarında⁴⁰, muayyen bir dönemin ilim adamlarının tespit ve tanıtımında⁴¹ ve diğer bazı eserlerde⁴² görmekteyiz.⁴³

³⁸ Bkz. Fahri Unan, "Osmanlı Medreselerinde İlmi Verimi ve İlim Anlayışını Etkileyen Amiller", Türkiye Günlüğü, 58. Sayı, (1999): 95-105.

³⁹ Bkz. Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Taftazânî, "Kelâm ilmi ve İslâm Akâidi: Şerhu'l-Akâid", trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 79-84.

⁴⁰ Yazıcıoğlu, M. Sait, "Osmanlı Dönemi Türk Kelam Bilginleri", Osmanlı: Bilim, (ed. Güler Eren), Yeni Türkiye Yayınları, (Ankara: 1999), c. VIII, 177-185.

⁴¹ İshak Doğan, "Osmanlı Müfessirleri" (İstanbul, İz Yayıncılık, 2011), 15-16.

⁴² Fazlur Rahman, "İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleceğin Değişimi", trc. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaoğlu, (Ankara, Ankara Okulu, 1996), 108-109.

Siyasi ve ideolojik tutumlar bir tarafa bırakılırsa, bize göre şerh ve haşiye geleneğine yapılan eleştiriler, farklı bir zaman ve mekanda doğup büyümüş bir neslin tarihi bağlamdan koparak başka bir zaman ve mekanı sorgulamasından kaynaklanmaktadır. Geçmişle ilgili verilen yargılarda yapılması gereken şey, yaşanan olayları bugünden bakarak değerlendirmek yerine o günün şartları, ortamı ve imkanları çerçevesinde anlamaya çalışmak olmalıdır. Bu yapıldığı zaman ne savunmacı bir tutumla tarihi verileri zihnimizdeki kurguya göre tanımlamaya çalışır ne de aceleci davranıp zihnimizdeki kurguya uymayan şeyleri reddederiz. Yani amaç, şerh ve haşiye literatürünü bugün zihnimizdeki hazır kalıplara yerleştirip tanımlamak değil tanımak olmalıdır.

İslam dünyasında şerh ve haşiye türünün ortaya çıkması, yaygınlaşması, devirleri, müellifleri ve kime hitap ettiği, başka bir araştırmamanın konusu olmakla birlikte, şerh ve haşiye türü eserlerin hangi muhatap kitle için kaleme alındığını tespit etmek anakronizme düşmemizi engelleyecektir. Geride görüldüğü üzere *İzhâru'l-esrâr* şerh ve haşiyeleri başta mübtedî öğrenciler olmak üzere, bu kitabı ezberleyenler, ilim dünyasından bazı dostlar ve müntehaler için kaleme alınmıştır. Yani muhatap kitle halk değil ilmî çevredir. Klasik ilim dünyasında metin, şerh ve haşiyelerin umumi halk için değil de konuyla

⁴³ Dücane Cündioğlu'nun şerh ve haşiye geleneğinin orijinallliği konusunda, bazı oryantalistlerin aceleci hüküm vermeyip konuya daha temkinli yaklaştıklarını ifade ettiği aşağıdaki pasaj câlib-i dikkattir:

“Bilhassa 19. yüzyılın sonlarından itibaren başlayan ve bizce en veciz ifadesini Ziya Paşa'nın mısralarında bulan “Frengistan'da kâşâneler, diyar-ı İslam'da ise viraneler görme psikoza”, ne yazık ki, çağdaş âlimlerimizin bir türlü kurtulamadıkları bir ruh halidir. Aksi takdirde, 6-7 asıra bâliğ olan bir dönemin müellfâtı böylesine karikatürize edilemez, cımbızla seçilmiş birtakım olumsuzlayıcı misallerden hareketle koca bir medeniyetin mahsulatı –üstelik kendi mirasçıları tarafından- bu denli küçültülemezdi. Oysa kendisi bir oryantalist olmasına rağmen, W. Montgomery Watt bile bu konuda daha temkinli ve daha insaflı bir yol izlemektedir:

“Şerh yazanlar, bir metni konferanslar için temel kullanmanın normal bir hareket olduğu düşüncesinden cesaret almışlardı. Fakat böyle bir hareket orijinaliteyi bozmaz. Filozof Immanuel Kant da o devirde Almanya'da adet olduğu üzere konferanslarında bu yolu takip etmişti. Fakat bu, onun yüksek bir orijinal eser vermesine mani olmadı.” Dücane Cündioğlu, “*Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası- Bir Histogramik Eleştiri Denemesi*”, İslamiyat, 2/4, (1999), 61.

ilgili birikimi olan insanlar için kaleme alınması, ister istemez bu eserlerin dilini zorlaştırmaktadır. Hatta şunu söyleyebiliriz ki ilgili kitabı öğrenmek isteyen kişi, uzman bir hoca olmaksızın bu işi başaramamaktadır. Tam da bu noktada şerh, haşiye ve talik devreye girmektedir ki bu eserler, öğrenci ve hoca için metnin çetrefilli dilini kolaylaştırmaktadır. Modern ve bireyci insanın hazzetmediği ilmî silsilenin korunması ve ilmî konuların mahremiyeti gibi işlevleri de üstlenen bu yazın geleneği, *ağzı olanın konuşmasına* engel olmakta böylece ilmî tartışmalar sokağa inmemekte dolayısıyla da bilimsel münazaralar halkta büyük reaksiyonlara neden olmamaktadır.

Medreselerde uygulanan eğitimin kitap eksenli değil hoca merkezli olduğu ve bugün bildiğimiz anlamda sınıf geçme yerine kitap bitirme sisteminin varlığı, şerh ve haşiye literatürüne bugün olmayıp dün olan çok önemli bir işlev kazandırmaktadır. O da, öğrencinin bir metni hoca merkezli öğrenmesi, arkasından öğrendiği bu metni anlamaya çalışırken kullandığı şerhlerden birini hocasıyla beraber okuması, bunu yaparken de bu şerh hakkında bilgi ve eleştiriler sunan farklı bir haşiyeden yararlanmasıdır ki bu, metni ve haşiyeyi özümsemiş bir öğrenci profilini gözde canlandırmaktadır. Bütün bunlar öğrencinin kendi başına mütalaası, arkadaşlarıyla müzakeresi ve metni ezberleme âdetiyle beraber düşünüldüğünde bu profil daha da anlam kazanmaktadır.

Eğitimin ferdi olmaktan ziyade hoca talebe ilişkisi etrafında bir metin takibiyle ilerlediği medreselerde, hocanın talebeyle olan yakın ilişkisi öğrencilerinin hocalarının kitaplarına şerh ve haşiye yazmasıyla devam eder ve neticede ilmi bir süreklilik sağlanırdı. Birgivi'nin talebelerinden Muslihuddin Efendi'nin *Keşfü'l-esrâr* ismiyle Birgivi'nin *İzhârü'l-esrâr*'ını şerh etmesi ve Fevzi Efendi'nin “kemâle ermiş meşâyihin reisi, Efendimiz, hocalarımızın hocası Birgili Mehmed Efendi” demesi, bu durumu göstermesi açısından önemlidir.

Yine bir metin üzerine şerh ve haşiye yapılması, o metnin özgünlüğüne delalet etmesinin yanında o metnin ilim adamları arasındaki kabulüne de işaret etmektedir. Bugün malumatfuruş birçok ilmî eserin(!) arasında, yanlış, düzenlenmemiş, bağlamından koparılmış, tevile muhtemel pasajlardan oluşan büyük bir bilgi yığnında doğru ve kıymetli bilginin kaynağını arayan insan için ilim adamlarının kabul edip üzerinde

mutabık oldukları bir metnin varlığı, bu geleneğe büyük bir önem ve işlev kazandırmaktadır.

Sonuç ve değerlendirme:

Osmanlı entelektüel kitap kültürünün temelini oluşturan şerh ve haşiye geleneği, zannedildiği gibi kısır bir döngü, faydasız bir tekrar ve okuyucu için vakit kaybı olmanın aksine, İmam Birgîvî'nin *İzhâru'l-esrâr*'ı bağlamında yapılan gerideki tespitlere bakarak, şerh ve haşiyelerin o günün genellikle talebe ve hocadan oluşan ilim dünyası için büyük bir gereksinim olduğunu söyleyebiliriz. Bu geleneğin, asıl metni açıklamak, izahlar getirmek, kuralları örneklendirmek ve metni dil ve gramer açısından ihkam etmek gibi doğrudan asıl metinle olan ilişkisinin yanı sıra müellife itiraz ve cevaplar, konuyla ilgili farklı görüş ve tavsiyeler, müellifin söylediklerini genişletip yeni ufuklar açma gibi özgün yönlerinin de bulunması bu yazın türüne büyük önem atfedilmesini sağlamaktadır. Özellikle bilginin yüzyıllar içinde geçirdiği serüveni merak eden araştırmacılar için oldukça değerli olan bu yazın türü, modern zamanlarda daha fazla gündeme gelen güvenilir bilginin kaynağı sorununa da cevap verebilecek önemli bir gelenektir.

Şerh ve haşiye literatürünün özgünlüğü ve gerekliliği üzerinden yapılan tenkitler, *İzhâru'l-esrâr* isimli nahiv kitabı bağlamında değerlendirilmeye çalışıldığında, işin sosyal ve siyasi yönleri bir tarafa bırakılacak olursa, bu tenkitlerin modern dünyadan geçmişi tanımlamaktan kaynaklandığı söylenebilir. Anlatmaktan önce anlamak, tanımlamaktan önce tanımak yoluna gidildiğinde medrese ve haşiye literatürünün o gün için taşıdığı anlam daha iyi anlaşılacaktır.

Konunun araştırılmayı bekleyen farklı ve kompleks boyutları, başta bilim ve eğitim tarihçilerinin ilgilerini beklerken bu araştırmaların, genellemeci ve indirgemeci anlayıştan uzaklaşarak mutfığa girilip yapılması oldukça önemlidir. Bu çalışmaların şerh ve haşiye yazın türünü, genel olarak ele almak yerine spesifik bir yönüne ağırlık vermesi belki de belli kitap(-lar) ve yüzyıl (-lar) bağlamında değerlendirmesi, ilim dünyasının istifade etmesi açısından daha faydalı olacaktır.

KAYNAKÇA

Arslan, Ahmet Turan. *İmam Birgivi ve Arapça tedrisatındaki yeri*. Öğretim Üyeliği Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1981.

Cündioğlu, Dücan. “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası’- Bir Histogramik Eleştiri Denemesi”, *İslamiyat*, 2/4, (1999), 51-73.

Çelik, Mehmed Kemal. *İlk izhar şerhi Muslihuddin Ulaşî’nin Keşfü’l-Esrar’ı (inceleme ve edisyon kritik)*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2005.

Doğan, İshak. *Osmanlı Müfessirleri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Dönmez, Mustafa İsmail. *Kuşadalı Mustafa bin Hamza ve 'Netâicü'l-Efkâr fî Şerhi'l-İzhâr' adlı eseri (İnceleme ve tahkik)*, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.

Dönmez, Mustafa. “Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi’nin (1826-1900) “Miftâhu’l-Merâm fî Tâ’rîfi Ahvâlî’l-Kelîmet ve’l-Kelâm” Adlı İzhâr Şerhinin Değerlendirilmesi”, *Şarkiyat Mecmuası*, sy. 24, (2014), 55-73.

el-Eyyûbî, Abdullah b. Salih. *Fevâtihu’l-ezkâr*, Dersâdet: İbrâhim Efendi Matbaası, 1309.

en-Niğdevî, Muhammed Emin b. Ebî Bekr, *Ta’likat Netaicü’l-efkar şerhi İzhârü’l-esrar*, İstanbul: Dârü’t-tibâati’l-âmire, 1291.

ez-Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, nşr. M. Ebü’l-Fazl İbrâhim, Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1376/1957.

Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaslık: Fikri Bir Geleceğin Değişimi*, trc. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: Ankara Okulu, 1996.

Hamza b. İbrahim es-Sindî el-Medenî, *Nûru’l-ebşâr fî şerhi izhârî’l-esrâr fî’n-nahv*, thk: Salâh Sâlim Avvâd, Mensûra: Dâru’l-yakîn, 2010.

İşkın, Gökhan Sebati. *Dâvûd el-Karsî ve Şerhu İzhârî’l-Esrâr’ı*, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2000.

İbn Hacer Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzihi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, Deoband [Diyubend]: Mektebetü'l-İttihad. 852/1449.

Durmuş, İsmail. ‘‘Adalı, Şeyh Mustafa’’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, cilt: 01/347.

_____ ‘‘el-Avâmilü'l-Mie’’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4/107.

Kara, İsmail. *İlim bilmez tarih hatırlamaz: şerh ve haşiye meselesine dair birkaç not*, İstanbul: Dergah Yayınları, 3. Baskı, Kasım 2014.

Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat–M. Şerefeddin Yaltkaya, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1362/1942.

Kaya, Erdal. *Kasapzade İbrahimefendi ve ‘‘El-Ezhâr fî Şerhi'l-izhâr’’ adlı eseri (inceleme ve tahkik*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2007.

Kırboğa, Mehmed Ali. *Kâmûsu'l-kütüb ve mevzâtü'l-müellefât*, Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1974.

Mustafa Efendi, *Hâşiye menâfiü'l-ehyâr ala netâici'l-efkar (Hâşiye Hasan Mısri ala Netayici'l-efkar ile birlikte)*, Dersaadet: Rifat Bey Matbaası, 1325.

Niyazi, İsmail b. Osman b. Bekr eş-Şumnuvî, *Raf'ü'l-estâr fî halli muglekâti'l-İzhâr*, (y.y., t.y.).

Öncü, Mustafa. *Fethu'l Estrar fî Kitabı'l İzhar adlı eserin inceleme ve edisyon kritiği*, Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.

Sami, Şemseddin. *Kamûsü'l-a'lâm*, İstanbul: Mihran Matbaası, 1889/1306.

Akay, Sedat. *Halil Hulki Efendi ve Muktetafu'l-Ezhâr fî Nazmi İzharı'l-Esrâr isimli eseri*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2016.

Fazlıoğlu, Şükran. *İzharü'l-esrar li'l-Birgivi*, Yüksek Lisans tezi, Câmîatü'l- Ürdüniyye Külliyyetü'd-Dirasatı'l-Ulya, 1995.

Taftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Kelâm ilmi ve İslâm Akâidi: Şerhu'l-Akâid*, nşr. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.

Unan, Fahri. “Osmanlı Medreselerinde İlmi Verimi ve İlim Anlayışını Etkileyen Amiller”, *Türkiye Günlüğü*, sy. 58, (1999), 95-105.

Yanık, Nevzat H. ve M. Sadi Çöğenli. *İzhar ve tercümesi*, Erzurum: Kültür ve Eğitim Vakfı, 1998.

Yazıcıoğlu, M. Sait. “Osmanlı Dönemi Türk Kelam Bilginleri”, *Osmanlı 8 Bilim* içinde, (ed. Güler Eren), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.

Yüksel, Emrullah. *Mehmed Birgivi' nin (929-981/1523-1573) dini ve siyasi görüşleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.

Zeynizade Hüseyin Efendi, Hüseyin b. Ahmed. “*Mu'rib-i izhâr: Halli esrâri'l-ahyâr ala i'rabi izhari'l-esrâr*”, Dersâdet: Matbaa-i Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye.

İmam Birgîvî'nin 24 Saati

Ahmet EŞER*

Özet

İlmî bir aileye mensup İmam Birgîvî (Takıyyüddin Mehmed), fıkhîta Hanefî, itikadda ise Mâtürîdî'dir. İlmî ehliyetiyle kısa sürede meşhur olan Birgîvî Mehmed Efendi; Birgî'deki medresede ömrünün önemli bir kısmını tedris, irşad ve telif faaliyetleriyle geçirmiştir. Arap dili, fıkıh, hadis ve tasavvuf gibi farklı alanlarda eserler telif etmesi bakımından velûd bir müellif olan Birgîvî'nin eserleri, döneminin sosyal hayatı ve problemlerini yansıtmaya yönüyle dikkat çekmektedir. Onun dinî, ahlâkî ve sosyal konularda hakkı ortaya koymaya gayret eden tavrı, bid'atlere karşı tavizsiz tutumu ve Kurân-Sünnet çizgisinde bir bakış açısına sahip oluşu ilmî şahsiyetinin en önemli tarafını oluşturmaktadır. Bu tebliğde, zikredilen özelliklere sahip bir ilim adamının 24 saatlik hayat kesitini anlatan *Tercüme-i Evrâd-ı Birgîviyye* adlı risale incelenecektir. Risalenin tercümesinde mütercim tarafından kaleme alınan; İmam Birgîvî'nin takvası, sünnete bağlılığı, Hanefî oluşu ve nafilâ ibadetlere verdiği önemin vurgulandığı bir mukaddime mevcuttur. Seher vaktinden başlamak üzere 24 saatlik zaman diliminin anlatıldığı söz konusu risale, isminden anlaşılacağı üzere daha çok günlük ibadet, evrâd ve ezkâra dairdir. Diğer taraftan risalenin satır aralarından bu kıymetli âlimin gündelik meşguliyetleri, zaman tanzimi ve yaşamıyla ilgili bazı kesitler de elde etmek mümkündür. Birgîvî Mehmed Efendi'nin, günlük hayatını özellikle sünnet eksenli tertip ettiği, me'sûr dualara-zikirlerle önem verdiği, tedris ve telifle hemhal bir yaşam sürdüğü anlaşılmaktadır. İlgili risalenin nisbeti konusu ele alındıktan sonra İmam Birgîvî'nin günlük yaşamını nasıl tanzim ettiği, sünnete bağlılığı, hangi me'sûr duaları yaptığı, ders ve telif vakitleri/tarzı, okuttuğu ve mütalaa ettiği bazı kitaplar ele alınacaktır. Tebliğin sonunda ise Arapça risaleyle birlikte Osmanlıca tercümenin latinizesine yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: İmam Birgîvî, Evrad, Ezkar, Nafilâ İbadet,

* Arş. Gör., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, ahmet_esher@hotmail.com

Risâle fî vazâifi nevâfilî'l-ibâdât, Tercüme-i Evrâd-ı Birgiviyye**Abstract**

Imam Birgivî (Takıyyüddin Mehmed), who belongs to a scholarly family, is Hanafî in the fiqh and Maturidi in the belief. Birgivî Mehmed Efendi; a significant portion of his life in the madrasa of Birgi has been teaching, inviting to religion and writing. The works of Birgivî, who is a prolific writer in terms of writing works in different fields such as Arabic language, fiqh, hadith and sufism, draw attention with his reflecting social life and problems of his period. His religious, moral and social issues that endeavor to reveal the right, uncompromising attitude towards bid'ah (innovations in religious matters) and having a point of view in the line of Quran-Sunnah constitutes the most important aspect of the scientific personality. In this paper, will be examined the treatise entitled "Tercüme-i Evrâd-ı Birgivi" which describes the 24-hour life section of a scholar with the mentioned features. There is a foreword written by the translator. Here, Imam Birgivi's taqwa (piety), the devotion to sunnah, the fact that it is Hanafi and the importance he attaches to worship is emphasized. Starting from the dawning the 24-hour period of his life, as the name of the book suggests is more about the daily worship and prays. On the other hand, it is possible to obtain some information from the lines of book and the daily occupations of this precious scholar, time arrangement and life. It is understood that Birgivi Mehmed Efendi organized his daily life especially on the basis of sunnah, he gave importance to worship-prays and lived a life of teaching and writing. After examining of this book's belongings to Birgivi, it will be discussed how Imam Birgivi regulates his daily life, his adherence to sunnah, which prays he makes, the times and styles of lessons and writing, some books that he reads and reviews. At the end of the article, the Arabic text of this book and the latinization of the Ottoman translation will be included.

Keywords: Imam Birgivi, Dhikr, Worship, *Risâle fî vazâifi nevâfilî'l-ibâdât*, *Tercüme-i Evrâd-ı Birgiviyye*.

GİRİŞ

Nafile ibadetler, Allah’a yak(ın)laşmak ve farzlardaki eksikleri tamamlama konusunda bizlere yardımcı olmakta birlikte kullara Allah’ın sevgisini kazandırmaktadır.¹ Diğer taraftan ‘Allah katında en makbul-sevimli amel, az da olsa devamlısıdır’² fehvasınca, amellerimizi az dahi olsalar devamlı surette yapmak sünnete ittibanın gereği ve Rabbimizin rızasını kazanmanın yollarından biridir. Ebû Hanîfe’ye (v. 150/767) nispet edilen âlimlerin edeb ve ahlâkını barındıran tabakât-terâcimini bilmek, bana pek çok fıkıh meselesinden daha hoş geliyor.³ Ayrıca selefimiz tarafından dile getirilen “Sâlihler/rabbânî âlimler yâd edildiğinde oraya rahmet iner”⁴ sözü de meşhurdur.

Amacımız; üsve-i hasene olan peygamberin vârisi, zikredildiklerinde rahmet ve berekete vesile olan sâlih/rabbânî bir âlimin, amelî-ilmî yaşamından ibret dersleri çıkarmak ve müstakim bir yol haritası örneği ortaya koymaktır. Bu cümleden olmak üzere tedris, telif ve irşadla hemhal bir yaşam süren Birgivî Mehmed Efendi’nin; günlük hayatını sünnet eksenli tanzim etmeye gayret ettiği, nafile ibadet, ezkâr ve evrâda ne kadar önem verdiği gibi hususların ele alındığı bir risalesi mevcuttur. Örnek olmak amacıyla seher vaktinden başlayarak 24 saatlik zaman diliminin anlatıldığı söz konusu risale, nafile ibadetler ve dualara dairdir. İlgili risalenin ilim dünyasına tanıtılması bu tebliğin hedeflerindendir. Tebliğimiz; risalenin ismi, konusu, nüshaları, nispetini ihtiva eden dış tahlil ve daha çok biyografik bilgiler bulunan tercümenin mukaddimesinin yanı sıra nafile ibadetler, dualar (evrad-ezkar) ve telif-tedris noktasında bilgi veren içerik değerlendirmesi planıyla ele alınacaktır.

¹ Nevevî, Kırk Hadis, hadis no: 38.

² Buhârî, İman 32.

³ İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf en-Nemerî el-Kurtubî, *Câmiu beyâni’l-ilmî ve fadlih ve mâ yenbeği fî rivâyetihî ve hamlih*, Kahire 1402/1982, I, 127.

⁴ Süfyân İbn Uyeyne’ye (v. 198/813) nisbet edilen söz için bk. İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Abdurrahmân el-Bağdâdî, *Sıfatu’s-safve* (thk. Mahmud Fâhûrî), Haleb 1389/1969, I, 45; Aliyyü’l-Kârî, Ebu’l-Hasen Nûreddîn, *el-Masnû‘ fî ma’rifeti’l-hadîsi’l-mevzû* (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1414/1994, s. 125.

1. RİSALE

Bu bölümde risalenin ismi, konusu, nüshaları ve Birgivî'ye nispetine dair bilgiler verilecek ardından muhteva incelemesi yapılacaktır.

A. İsmi

Hemen hepsi aynı anlama gelse de söz konusu risaleyle ilgili bazı isim farklılıkları bulunmaktadır. Risalenin adı Arapça yazma nüshalarda *Vazâifü nevâfili'l-ibâdât*⁵ şeklinde geçerken; Osmanlıca yazma nüshalarında *Tercemetü Şeyh Ahmed el-Adavî li-risâleti evrâdi'l-molla fâzıl el-Birgivi*⁶ ve *el-Evrâdü'l-Birgiviyye Risâlesi*⁷ isimleri kullanılmaktadır. H. Nihal Atsız ise bu eseri, zuhûlen Birgivî'nin çalışmaları arasında sayarken muhtemelen Arapça ismindeki nevafile kelimesinden hareketle *Nafile Namaz* adını tercih etmiştir.⁸ Eserin içeriğini yansıtmaması ve Arapça nüsha isimlerini de ihsas etmesi sebebiyle Osmanlıca nüshasındaki *el-Evrâdü'l-Birgiviyye Risâlesi* adının tercih edilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

B. Konusu

Mütercimim el-Evrâd-ı Birgiviyye'nin mukaddimesinde belirttiği üzere eserin konusu, “İmam Birgivî'nin seherde uyandığı vakitten yine o vakte kadar yirmi dört saat zarfında yani günlük hayatında nafil ibadetlerden seçip tertip ederek devamlı surette amel ettiği ibadet, evrâd ve ezkâra ait vazifelerdir.”⁹ Arapça nüshaların künyesinde ise “nafilere ibadetlerle ilgili görevlere dair bir makale” anlamındaki *Risâle fî vazâifi nevâfili'l-ibâdât* unvanıyla, muhtemelen bu hususa dikkat çekilmektedir.

C. Nüshaları

Zikri geçen risalenin tespit edebildiğimiz Arapça ve Osmanlıca yazma nüshaları mevcuttur. Kütüphane ismi, koleksiyon adı, demirbaş

⁵ H. Hüsnü Paşa, 00260, vr. 176a; Hüseyin Paşa, 00098, vr. 48b.

⁶ Yazma Başlıklar, 01269, vr. 232b.

⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 00449, vr. 149b. Bu nüsha esas alınarak yapılan bir çalışma için bk. Ahmet Turan Aslan, “İmam Birgivî ve Günlük Hayatı”, *İlim ve Sanat*, sy. 19, Haziran 1988, s. 52-57.

⁸ H. Nihal Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966), s. 39.

⁹ Süleymaniye, Yazma Başlıklar, 01269, vr. 233b.

numarası, varak numarası, eser adı formuna göre vereceğimiz künye bilgisi şu şekildedir:

1- Arapça:

Byz. Devlet, Beyazıd 00784, vr. 65a-66, *Risâle fî vezâîfî nevâfîlî'l-ibâdât*.

Konya Bölge, 00047, vr. 58b-60b, *Risâletü vezâîfî nevâfîlî'l-ibâdât*.

11- Osmanlıca:

Süleymaniye, Dügümlü Baba 00449-016, vr. 148b-149b, *Terceme-i Evrâd-ı Birgiviyye*; Yazma Bağışlar 01269-023, vr. 233b-236a, *Tercüme-i Risâle fî nevâfîlî'l-ibâdât*.

D. Risalenin Nispeti

Cumhuriyet dönemi araştırmacılarından Atsız'ın Birgivi'nin çalışmaları arasında saydığı bu eserin¹⁰ İmam Birgivi'ye nispeti hatalı olmalıdır. Nitekim Birgivi'ye dair tez hazırlayan Ahmet Turan Arslan ve Ahmet Kaylı da ilgili risaleye, İmam Birgivi'nin eserleri arasında yer vermemişlerdir.¹¹ Risalenin Osmanlıca yazma nüshalarında, Birgivi'nin talebelerinden Akşehirli Hocaşâde Abdünnâsır (v. 990/1582) tarafından kaleme alındığının belirtilmesi ve Kuşadalı Şeyh Ahmed Efendi'nin (v. 1116/1704),¹² ise Osmanlı Türkçe'sine tercüme ettiği ifadesine göre, eserin ilgili şahıslara nispeti daha doğrudur.¹³ Söz konusu eser, her ne kadar İmam Birgivi'ye ait değilse de onun hayatını müşahade etme

¹⁰ Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası*.

¹¹ Yanlışlıkla Birgivi'ye nispet edilen eserler arasında sayılmaktadır, bk. Ahmet Kaylı, *A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's Works and Their Dissemination in Manuscript Form* (Yüksek Lisans Tezi), Danışman: Prof. Dr. Derin Terzioğlu, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), 2010, s. 30; Bu risale, Birgivi'nin eserleri arasında zikredilmemektedir, bk. Ahmet Turan Arslan, *İmam Birgivi: Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1992).

¹² Hayatı ve eserleri için bk. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Hazırlayan: M. A. Yekta Saraç, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), I-III, c. 1, s. 424.

¹³ Süleymaniye, Dügümlü Baba 00449-016, vr. 148b, *Terceme-i Evrâd-ı Birgiviyye*; Yazma Bağışlar 01269-023, vr. 233b, *Tercüme-i Risâle fî nevâfîlî'l-ibâdât*.

imkanına sahip, yakın bir öğrencisi tarafından kaleme alınmıştır.¹⁴ Bu durum, risalenin kıymetini artırmakla birlikte muhtevasına dair birincil elden sayılabilecek bilgiler vermesi bakımından da önemlidir.

2. BİYOGRAFİ

İlgili risalede müellifin adı ve meşhur eserlerinin yanı sıra itikadi görüşlerine yer verilmektedir. Nitekim Kuşadalı Şeyh Ahmed Efendi, tercümesinin girişinde Birgivi'nin velûd müellif olduğu ifade ederken şöhret kazandığı çalışmalar ve âlimin tam adı gibi bazı konulara da temas etmiştir. Nitekim İmam Birgivi'nin, henüz mütercimim yaşadığı dönemde bile âlet ilimleri ve şer'î ilimler sahalarındaki eserleriyle özellikle *Tarîkat-i Muhammediyye*¹⁵ ve *Risâle-i Birgiviyye*¹⁶ ile tanındığını ve isminin de Şeyh Mehmed b. Pîr Ali b. İskender Birgivi Efendi¹⁷ olduğu ifade edilmiştir.

Risalenin tercümesinde yer alan “nuhbetü'l-etkiyâi's-sünnîyyin kutvetü'l-esfiyâi'l-hanefiyyin” ifadesini¹⁸ “sünnete tâbi müttakilerin

¹⁴ Nitekim Birgivi'nin meşhur eseri *et-Tarîkatu'l-Muhammediyye*'nin ilk şerhi de *Şerhu't-Tarîkatî'l-Muhammediyye* ismiyle bu talebesi/Hocazâde Abdünnâsır b. Abdullah Akşehrî tarafından yapılmıştır. Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı'nda ilgili eserin çoğu Süleymaniye Kütüphanesi'nde olmak üzere 17 nüshası yer almaktadır, bazıları için bk. Amasya İl Halk Kütüphanesi, 000165/3; Burdur İl Halk Kütüphanesi, 001312-01, Süleymaniye Kütüphanesi, A. Tekelioğlu, 000442 v.dğr.

¹⁵ Mehmed b. Pîr Ali Birgivi, *Tarikât-ı Muhammediye ve Siret-i Ahmediyye*, trc. M. Fatih Güneş, (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006).

¹⁶ Bu çalışma *Vasiyetnâme* adıyla da bilinmektedir. Kâdızâde şerhiyle birlikte yapılan bir baskısı için bk. Birgivi, *Vasiyetnâme (Kâdızâde Şerhi)*, sadeleştiren A. Faruk Meyân, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1977).

¹⁷ Süleymaniye, Dügümlü Baba 00449-016, vr. 148a. Hayatı ve eserleri için bk. Huriye Martı, *Birgivi Mehmed Efendi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008); Huriye Martı, *Osmanlı'da Bir Dâru'l-Hadis Şeyhi Birgivi Mehmed Efendi* (İstanbul: Dârulhadis, 2008); Yayına Hazırlayan: Doç. Dr. Mehmet Şeker, *İmam Birgivi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), (22-23 Kasım 1991 Ödemiş İmam Birgivi Sempozyumu Kitabı); Emrullah Yüksel, *Mehmed Birgivi'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011); Emrullah Yüksel, “Birgivi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/191-194.

¹⁸ Süleymaniye, Dügümlü Baba 00449-016, vr. 148b. Söz konusu ibare, risalenin Osmanlıca tercümesinde yer alırken Arapça nüshasında ifade tam olarak böyle değildir.

seçkini ve Hanefî imamların önderi” şeklinde anlamak mümkündür ki bu tavsif, İmam Birgivî’nin sünnete bağlı ve takva sahibi oluşuna¹⁹ dikkat çekmektedir.

Bidatlere karşı tutumu ve tasavvuf çevrelerini tenkidi gibi bazı konuların yanı sıra muhalif duruşu sebebiyle İmam Birgivî, son yıllarda (özellikle selefî hareket tarafından) İbn Teymiye ekolünün devamı, Hanbelî ve Selefî olarak görülme eğilimindedir.²⁰ Ancak Birgivî Mehmed Efendi’nin itikadi görüşleri bizzat kendi dilinden *Vasiyetnâme, et-Tarikatü’l-Muhammediyye* ve *er-Risâletü’l-i’tikâdiyye* gibi bazı eserlerinde zikredilmektedir. Bu cümleden olarak ehl-i sünnet ve’l-cemaat itikadına sahip, amelde Hanefî mezhebini benimsediğini ifade eden âlim, bunu şu sözleriyle bizzat ifade etmektedir:

“Her kişiye lazımdır, itikada ve amelde mezhebin bile. İtikadda mezhebin kimdir diseler, Ehl-i sünnet ve cemaattır diye; yani Rasulullah’ın ashabı ve cemaati ne itikad üze ise ben de ol itikad üzereyim dimektir. Ânların itikadı bu araya gelince zikrolunandır. Ve hüküme Ehl-i sünnet ve cemaat haktır, gayrılar batıldır diye. Ve amelde mezhebin kimdir diseler, İmâm-ı A‘zam’dır diye. İmâm-ı A‘zam mezhebi haktır, gayrılar batıldır dimeye. Belki diye Ebû Hanife mezhebi savâb, hata olmak ihtimali de var; gayrı mezhebler hata, savâb olma ihtimali de var”²¹

¹⁹ Gülgün Gedikbaşı, *İmam Birgivî’de Takvâ Kavramı* (Yüksek Lisans Tezi), (İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017).

²⁰ Bu konudaki tartışmaları güzelce özetleyen Adem Arıkan’ın “Osmanlı’da İbn Teymiyeciliği Birgivî Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı -Eleştirel Bir Yaklaşım-” isimli makalesi için, bk. Editör Osman Demir v.dğr., *Osmanlı’da İlm-i Kelam: Âlimler, Eserler, Meseleler* (İstanbul: İsar Yayınları, 2016), s. 471-521.

²¹ Bk. Birgivî, *Risâle-i Birgivî (Vasiyetnâme)*, Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, no: 33, vr. 14. İmam Birgivî’nin Ehl-i sünnet ve’l-cemâati benimsemesiyle ilgili bir çalışma için, bk. Huriye Martı, “XVI. Yüzyıl Osmanlısında Bir Ehl-i Sünnet Müdafii: Birgivî Mehmed Efendi”, *Marife (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı)*, yıl:5 sayı 3 Kış 2005, s. 287-298.

3. MUHTEVA TAHLİLİ

A. İBÂDÂT

1. Namaz

İmam Birgivî'nin ezan, abdest, namaz ve tesbihata karşı tavrı; sünnet üzere ve ibadetin adabına uygundur. Söz konusu risaleyi dikkate aldığımızda Birgivî'nin abdestten tesbihata kadar namazla alakalı ittiba ettiği bazı sünnetler bulunmaktadır.

Birgivî; istincânın ve abdestin dua ve edeplerine riayet eder, her ezana icabet eder (müezzinden sonra tekrarlar), sonra salavât-ı şerife getirir ve ardından ezan duasını okurdu. Ayrıca her namaz vaktinde misvak kullanmaya özen gösterirdi.

Risalede, Üstadın muhtemelen diğer namazlarına da kıyas edilmesine imkan vermek üzere sabah namazı ayrıntısıyla tasvir edilmektedir. Bu çerçevede Birgivî Mehmed Efendi, sünnet olduğu üzere vakit namazlarının sünnetlerini evinde kılmaya gayret ederdi. Nitekim sabah namazının sünnetini evinde “Kul yâ eyyühe'l-kâfirûn (Kâfirûn)” ve “Kul hüvallâhu ehad (İhlâs)” sureleriyle kılması, ardından imamlık yapacağı için farzda okuyacağı ayetleri tekrar etmesi, sonra evinden sol ayağıyla çıkıp, yolda vakarla yürümesi ve mescid-i şerife sağıyla girmesi, farzı cemaat ile kılması ve Duhâ namazına kadar mescitte kalması gibi hususlar, onun vakit namazlarına dair fikir vermektedir.

Tesbihatı: Selamdan sonra üç kere “estağfirullah” diyerek nafilâ dua yapması, *seyyidü'l-istiğfar* duasını okuması, ardından tesbihat esnasında eûzü-besmeleyle *Ayete'l-Kürsî*'yi tilaveti ve sonra otuz üçer kere “sübhanallâh”, “elhamdülillah” ve “Allahuekber” demesi şeklinde risale içerisinde verilen bilgilerden, Birgivî'nin namaz sonrasında tesbihata özel bir önem verdiği anlaşılmaktadır.

II. Nafilâ Namazlar

İmam Birgivî'nin hayatında düzenli olarak devam ettiği nafilâ namazlar önemli bir yere sahiptir. Hatta neredeyse farz mesabesinde kabul ettiğini düşündürecek şekilde her gün kaza namazı kılmasının yanı sıra hemen her vakitte farzdan ayrı kıldığı *duhâ*, *evvâbîn* ve diğer nafilâ namazlar da bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. *Evrâd-ı Birgiviyye*'de

yer alan konuyla ilgili pasajlar, onun nevafil kabilinden namazlarını ve bunlara verdiği ehemmiyeti ortaya koymaktadır.

Birgivî Mehmed Efendi'nin iki rekât *kuşluk namazı* kılması, *Duhâ* namazını hep altı rekat eda etmesi, akşam namazından sonra üç selamla altı rekât müstehab olan *evvâbîn namazına* devam etmesi ve yatsıdan sonra iki selam ile dört rekât (*nafile*) namaz kılmayı da âdet haline getirmesi, onun hadis-i şerif olarak da nakledilen farz namazların eksiklerini nafile namazlarla tamamlama sünnetine dikkat ettiğini gösterir.

Gece kalktığında misvaklanması, abdest alarak ardından iki rekat *teheccüd namazı* kılması ve her gün bir günlük namazı kaza etmesi Birgivî'nin bu nevi ibadetlere verdiği azami önemi göstermektedir. Bu özen o dereceye ulaşmıştır ki, hastalık ve kuvvetli bir şerî özür olmaksızın yerine getiremediği nafileleri kaza ederdi.²²

III. ORUÇ

İmam Birgivî'nin ibadetleri arasında, takva ve veraina işaret eden *Savm-ı Dâvûd*'a devam etmesi de yer almaktadır. Birgili Mehmed Efendi, hadislerde ifade edildiği üzere nafile oruçların en faziletli olan *Savm-ı Dâvûd*'u tercih ederdi. Dolayısıyla bir gün yemek yer, diğer gün oruç tutardı. Oruçlu olmadığı gün ise ikindiden evvel yemeğini yer, ikindiden sonra akşama kadar faydalı ilimlerden ders okuturlardı. Bu durum onun, ilimle-ameli birleştiren rabbânî bir âlim oluşuna işaret ederken aynı zamanda zühdünü de ortaya koymaktadır.

B. EVRÂD-EZKÂR

1. Kuran Evradı

İmam Birgivî, selefîn âdeti olduğu üzere kurân evradına ihtimam gösterirdi. Risalenin “Yâsin-i şerif ve iki hizb okurdu” pasajında ifade edildiği üzere, Yâsin suresinin yanı sıra günlük on sahife Kurân-ı Kerim tilavet ederdi.²³ Ayrıca yukarıda geçtiği üzere, ezberinde olmasına

²² Kuşadlı Ahmed Efendi, *Terceme-i Evrâd-ı Birgiviyye*, Süleymaniye-Düğümlü Baba, 00449, vr. 149b.

²³ Bazı Arapça nüshalarda (mesela bk. Süleymaniye, Hüsrev Paşa 00090, vr. 51a) iki hizb yerine iki cüz ifadesi yer almaktadır. İki cüz rivayetini dikkate aldığımızda, verilen bu bilgi ya müstensih hatası olmalıdır ya da uzak bir teville sabah namazının

rağmen, imamet yapacağı zaman namazda okuyacağı sureleri evvelden tekrar etmesi onun Kurân/imâmet hassasiyetini gösteren diğer bir vesikadır.

II. Gece Ezkârı

Tercüme-i Evrâd-ı Birgiviyye/Risâle fî nevâfili'l-ibâdât isimleriyle bilinen risalenin başlığında ifade edildiği üzere, Birgivî, evrâd ve ezkâr konusuna özel bir önem vermektedir. Hadislerde tavsiye edilen mesûr duaları yapmayı ise âdet haline getirmişti. Nitekim risalede bulunan şu kesitler bunu açıkça teyit etmektedir:

“İmam Birgivî’nin, her hece yatsıdan sonra *Sûre-i Mülk*’ü, *Amenerrasûlî*, *İhlâs* ve *Muavvizeteyn*’i (Felâk-Nâs) üçer defa okurdu. Cuma gecesi ise *Kehf* ve *Duhân* sûrelerini okur, ardından sünnet olduğu gibi kıbleye karşı sağ eli üzerine yatıp “*bismike rabbî veza’tü cenbî, bismike erfeuh. Allahümme bismike ehyânâ ve emûtü ve ileyke’n-nüşûr*”²⁴ der ve nice zikirler dahi okuyarak saadetle uyurlardı. Gece uyanınca ise “*elhamdülillahi’l-lezî ehyânâ ba’de mâ emâtenâ ve radde ileynâ ervâhanâ ve ileyhi’l-ba’s ve’n-nüşûr*”²⁵ derlerdi.”

“Teheccüdden sonra bir saat kadar çeşitli zikirlerle ve Yüce Mevlâya münacat, rica, tazarru, niyaz, tevbe-i nasûh ve halisane istiğfarlarla meşgul olurlardı. Daha sonra vakit varsa istirahat ve sabah namazına kuvvet için bir miktar uyuyup sonra Allah’ın yardımıyla uyanıp evrâdı olan ibadet ve âdetlerine devam ederlerdi. Hatta buna o kadar ehemmiyet verirlerdi ki; zikredilen ibadet, ezkâr ve evrâd’dan az bir şey, hastalık ve kuvvetli bir şer’î özür olmadan geçmiş olsa, onu kaza ederlerdi.”

C. TELİF-TEDRİS

İncelediğimiz risaleden İmam Birgivî’nin nafîle ibadet ve duaların yanı sıra tedris ve özellikle ders günü olmadığı zamanlar telife ağırlık

ardından okuduğu iki hizbe sonradan gün içerisinde bir buçuk cüz ekleyerek virdini iki cüze tamamlardı şeklinde anlamak da mümkündür. Ancak “amellerin Allah’a en sevimli olanı az da olsa devamlı olanıdır” rivayeti ve risalenin genelinde verilen bilgileri dikkate alınca iki hizb seçeneğinin kuvvetli olduğu anlaşılmaktadır.

²⁴ Ya Rabbi, senin isminle yatıyorum ve ancak senin isminle kalkarım. Allah’ım, senin ismini anarak uyanır ve uyurum, dönüş ancak sanadır.

²⁵ Ruhumuzu kabzettikten/bizi öldürdükten sonra diriltlen ve bize ruhlarımızı iade eden Allah’a hamdolsun, yeniden diriliş ve dönüş ancak O’nadır.

verdiği anlaşılmaktadır. Bu değerli âlimin telif/tasnif ve tedrîs hayatına şu ifadeler ışık tutmaktadır:

“(Mehmed Efendi) ders günü ise altı kitaptan ilim nakleder ve ders okuturdu.²⁶ Ders günü değilse, ders yerine altı kitabı mütalaa ederdi. Noksan gelirse İmam Gazâlî’nin *İhyâu’l-ulûm*’undan veya başka kitaplardan her ders yerine birer sayfa mütalaa eder yahut mühim mevzularda kitap tasnifi ile meşgul olarak dini mübini ihya ve şer’î hükümlerin zihinlere yerleşmesine ve icra edilmesine çalışırdı.” Ayrıca “öğle namazından sonra ikindiye dek kitap ve risale telif ve tasnifiyle meşgul olurdu.”

Buradan hareketle Birgivî’nin tedris ve telif çalışmalarının arka planında bu altı kitap (kütüb-i sitte) ve İmam Gazâlî’nin *İhyâu ulûmi’d-dîn*’inin önemli bir yer tuttuğunu söyleyebiliriz. Ayrıca onun, eserlerini çoğunlukla öğle namazıyla ikindi arasında kaleme aldığı anlaşılmaktadır.

Sonuç Yerine

Sonuç makamında olmak üzere her başlık altında ele alınan bilgileri, birkaç kelimeyle özetlemek, risalenin serencamını vermek bakımından yerinde olacaktır. Risalenin mütercim tarafından kaleme alınan mukaddimesinde yer verilen bilgilerden; İmam Birgivî’nin tam isminin Şeyh Mehmed b. Pîr Ali b. İskender Birgivî Efendi olduğu, *Tarîkat-i Muhammediyye* ve *Risâle-i Birgiviyye (Vasiyatnâme)* adlı eseriyle o dönemde bile tanındığı ve itikadda ehl-i sünnet ve’l-cemaat, amelde ise Hanefî mezhebini benimsediği anlaşılmaktadır.

Birgivî Mehmed Efendi’nin, amellerin Allah katında en makbul olanı, devamlısıdır hadisini nazar-ı dikkate alarak günlük düzenli olarak yaptığı pek çok nafile ibadet, evrâd ve ezkârı vardır. Nitekim onun yatarken-uyanınca, abdest alırken, ezan okununca mesûr dualar yapması; kıyafetleri giyip-çıkarırken, eve giriş-çıkışta, hatta helâ âdâbına kadar sünnete azamî derecede ittiba etmesi; nafile namazları, teheccüd/gece ve kaza namazları gibi nafile namazlara özel önem vermesi; kaylûle

²⁶ Arapça ve Osmanlıca tercümede bu altı kitap mutlak olarak geçerken, Birgivî Mehmet Efendi’ye dair çalışmaları bulunan Huriye Martı söz konusu altı eseri, *kütüb-i sitte* şeklinde anlamıştır, bk. Huriye Martı, *Osmanlı’da Bir Dâru’l-Hadis Şeyhi Birgivî Mehmed Efendi*, s. 62.

yapması ve *Savm-ı Dâvûd*'a devam etmesi; günlük *Yâsin*, *Mülk*, *İhlâs*, *Muavvizât*, cuma gecesi *Kehf* ve *Duhân* surelerini tilaveti ve iki hizb kurân evradının olması bu cümledendir.

Takvası, sünnete bağlılığı, Hanefî oluşu ve nafilâ ibadetlere verdiği önemin vurgulandığı risaleden hareketle Birgivî Mehmed Efendi'nin, günlük hayatını özellikle sünnet eksenli tertip ettiği, mesûr dualara önem verdiği, tedris/telif ve davetle hemhal bir yaşam sürdüğü anlaşılmaktadır. Hatta bu, kendisi için o derece önem arz etmektedir ki; şerî bir özür olmadığı takdirde söz konusu nafilâ ibadetler, evrâd ve ezkâr konusunda bir eksikliği olursa onu kaza ederdi. Yüce Mevlâyâ münacat, tazarru, niyaz, tevbe-i nasûhda ve halisane istiğfarda bulunurdu.

Değerli bir âlimin ilim-amel ve edeb-ahlâkını ihtiva eden günlük yaşamı, bizlere örnek olabilir ve hayatımıza taşınabilirse, risalenin tanıtımını hedefleyen tebliğimiz aslî fonksiyonunu icra etmiş sayılacaktır. Ahde vefanın bir gereği olarak ele aldığımız “İmam Birgivî'nin 24 saati” isimli bu tebliğ vesilesiyle bütün İslam âleminin medâr-ı iftihar olan Birgivî Mehmed Efendi'yi hayır ve rahmetle anıyor ve Cenâb-ı Hak'tan (cc) aziz ruhunun şâd olmasını niyaz ediyorum.

EK I: OSMANLICA TERCÜMENİN LATİNİZESİ

Bismillahirrahmanirrahim

Elhamdülillah ve selâmun ala ibâdihillezinestafâ

Bundan sonra Medîne-i Kuşadası'nda vaiz ve müderris olan abd-i zaîf Şeyh Ahmed -asemehü'l-Latifü's-Samed- der ki:

Âsar-ı cemile-i ilmiyye ve ameliyye ba-husûs tasanif-i şerife-i âliyye ve şer'iyye hususan *Tarîkat-i Muhammediyye* ve *Risâle-i Birgiviyye* ile maruf Vesâyayı Türkiyye sahibi ve âfakta kara ve biladda kemâl-i ulûm-ı nâfiâ' ve cemâl-i a'mâl-i sâliha ile zuhrda güneş misali meşhur umdetü'l-ulemâi'l-âmilin ve zübdetü'l-fuzalâi'l-kâmilin nuhbetü'l-etkiyâi's-sünniyyin kutvetü'l-esfiyâi'l-hanefiyyîn Mevlana Şeyh Muhammed b. Pîr Ali b. İskender Birgivî Efendi Hazretlerinin seherde uyandığı vakitten yine ol vakte gelince yirmi dört saatte evkât-i mübârekelerini asla zâyî' itmeyüb nevâfil ibâdâtтан ihtiyar ve muvâzabet ve tertîb ve müdâvemet eyledikleri vezâif-i a'mâl ve evrâd ve ezkârdır ki sikât-i fuzalâdan ehass telâmizlerinden ulûm ve a'mâl ve ahlâkta mütedeyyinlerinden olub vilayet-i Karaman'dan kasaba-ı Ilgın'a mensûb Mevlana Hocazâde Efendi Hazretleri Arabice beyan buyurdıkları üzre bu abd-i zaîf Şeyh Ahmed Adavî'ye müsliminden niceleri bu risâle Türkîce lisanıyla terceme olunsa nef'i amm olur idi deyü iltimas itmeleri ile Türkîce lisanıyla ta'bîr ve takrîr ve kalem-i dû-zebân ile tahrîr eyledi. Tâ ki ihvân-ı din ve hullân-ı müminîn ol Şeyh-i Aziz'e teessî ve iktidâ idüb dareynde saadetine nevâl ile şerefya olalar. Rabbi yessir ve la tûassir rabbi temmim bi'l-hayr. Âmin, Ya Muîn, vehfazna anî's-şerri ve'z-zayr

Evvelen: Ol Azîz-i zîşan uyandıkda der idi: “Elhamdülillahillezi ehyânâ ba'de mâ emâtenâ ve radde ileynâ ervâhanâ ve ileyhi'l-ba's ve'n-nüşûr”, ve dahî libâsında ve na'linde ve helâdan hurûcunda ve mescid-i şerîfe ve beytine dühûlünde sağı ile bed' ider idi, ve helâya duhûlünde solu ile bed' ider ve der idi: “Bismillahi Allahümme innî eûzü bike mine'l-hubsi ve'l-habâis” ve dahî teğavvuttan -ki ayak yolundan- fâriğ olundukda der idi: “Elhamdülillahillezi ezhebe annî mâ yû'zînî ve ebka aleyye mâ yenfeuni”. Ve dahî sabah ezanına vesâir ezanlara lisanıyla icâbet idüb ba'dehu salavât-ı şerîfe getürüb şu ezan duasını okur idi:

“Allahümme rabbe hâzihi’d-da’veti’t-tâmme ve’s-salâti’l-kâime, âti Muhammeden el-Vesîlete ve’l-Fazîle, veb’ashü Mekâmen Mahmûdenilllezi veaddeh, inneke la tühlifu’l-mîâd.” Sabah ezanına icâbet ve salavât ve duadan sonra misvaklanır idi, ve ğayride kezâlik. Ve istincânın ve abdestin dualarına ve âdâblarına mûraat ider, terk itmez idi. Ba’dehü sabahın sünnetini beytinde “kul ya eyyühe’l-kâfirûn” ve “kul hüvellâhu ehad” ile kılub, ba’dehu farzda okuyacağını tekrar ider idi, zîra imâmet iderdi, ba’dehu menzilinden solu ile çıkub vakar ile gidüb mescid-i şerîfe sağı ile bed’ idüb farzı cemaatle kılub ba’dehu salât-ı Duhâ’ya değin ânda oturur idi. Ve dahî selâmdan sonra üç kerre der idi: “Estağfirullah”, ba’dehu bir kerre dahî der idi: “Estağfirullah min cemîi mâ kerihellah, Estağfirullah min cemîi mâ nehellah, Estağfirullah el-Azîm ellezî la ilâhe illallah hüvelhayyul kayyûm ve etübü ileyh, ve es’elühü’t-tevbete ve’l-mağfirate innehü hüve’t-tevvâbürrrahîm. Elhamdüllillah ellezî şeraha sadrî li’l-İslâm ve cealenî min ümmeti Muhammedin -aleyhissalâtü vesselâm-. Allahümme innî eûzü bike min en üşrike bike şey’en ve ene a’lamü ve estağfirüke li-mâ lâ a’lamü inneke ente allâmu’l-ğuyûb.”

Ba’dehu bir kerre “seyyidü’l-istiğfâr” okur idi. “Allahümme ente rabbî lâ ilâhe illâ ente halaktenî ve ene abdüke ve ene alâ ahdi ke ve va’dike mesteta’tü, eâzü bike min şerri mâ sana’tü ve ebüü leke bi-ni’metike aleyye ve ebüü bi-zenbi fağfir li zünûbî fe-innehü la yağfirüz zünûbe illa ente.”

Ba’dehu der idi: “Eûzü bi-kelimâtillahi’t-tâmmati min külli şeytânin vehhâme ve min külli aynin lâmmi”, ba’dehu yedi kerre “Allahümme ecirni mine’n-nâr”, ba’dehu üç kerre der idi: “Sübhanallahilazîm ve bi-hamdih” ba’dehu üç kerre der idi: “Allahümme mâ esbeha li-min ni’metin ev bi-ehadin min-halkik, fe-minke vahdeke la şerîke lek, ve leke’l-hamdü ve leke’ş-şükrü, bismillahillezi ya yedurru mea ismihi şey’un fi’l-ardi ve lâ fi’s-semâ ve hüve’s-semiu’l-alîm”, ba’dehu der idi: “Allahümme innâ neûzü bike en nüşrike bike şey’en na’lemuh ve nestağfiruke li-mâ lâ na’lemuh” ba’dehu eûzü ve bismillah ile Ayetelkürsî’yi okur idi, ba’dehu otuz üç kerre tesbîh ve tahmîd ve tekbîr ider idi, ba’dehu on kerre der idi: “Lâ ilâhe illallahu vahdehu lâ şerîke leh, lehü’l-mülkü ve lehü’l-hamdü yuhyî ve yümît ve hüve’l-hayyullezî

lâ yemût bi-yedihi'l-hayr ve hüve alâ külli şey'in kadîr", ba'dehu üç kerre der idi: "Allahümme salli ve sellim ve bârik alâ Muhammedin ve âlihi ecmaîn, sübhane rabbiye'l-aliyyil a'la'l-vehhâb ya erhame'r-râhimîn", ba'dehu der idi: "Ya Hayyu ya kayyûm, ya bedîa's-semavâti ve'l-ard ya ze'l-celâli ve'l-ikrâm, ya men lâ ilâhe illâ ente, sübhaneke innî küntü mine'z-zâlimin. Ya rab ya rab ya rab, zidnâ ilmen nâfia' ve amelen sâliha. Allahümme sebbit kulûbena alâ dînike ve tâatike. Allahümmeğfir lenâ ve li-vâlidînâ ve li-üstâzenâ ve li-men ehsene ileynâ ve li-men zalemnâhüm ve li'l-müminîne ve'l-müminât. Allahümme karribnâ ileyke ve veffiknâ li-mâ tühibbu ve terzâ vehfeznâ min şerri's-şeytânirracîm ve min şerri'n-nefsi'l-emmerâti bi's-sû ve min şerri cemîi mâ halakte. Rabbene atinâ fi'd-dünya haseneten ve fi'l-âhirati hasene ve kînâ azâbe'n-nâr. Allahümme innâ nes'elüke'l-afve ve'l-âfiyete ve'l-muâfâte fi'd-dünya ve'l-âhira ve fi'n-nefsi ve'l-ehli ve'l-mâl. Allahümmerzûk li-ümerâi zemâninâ ve kuzâtihim adlen ve insâfa. Allahümme salli ve sellim ve bârik alâ Muhammedin ve âlihi ecmaîn, velhamdülillahi rabbil âlemîn", ba'dehu kırk kerre der idi: "Ya Hayyu ya kayyûm ya men lâ ilâhe illâ ente", ba'dehu Yâsin-i şerîf ve iki hizb tilâvet ider, ba'dehu iki rekat kuşluk namazı kılar ve ders günü ise altı kitaptan nakl ve tedrîs ider, ba'dehu dört rekat kılar, cümle salât-ı Duhâ'yı altı rekat kılar idi. Ba'dehu sol ile mescidden çıkub sekînet ve edeb ile evceğizine gider idi. Ve dahî ol İmâmü'l-müttakîn merhumun âdet-i seniyyelerinden idi ki Savm-ı Dâvûda müdâvim idi, yani bir gün yer bir gün tutar idi -efdal olan budur-. İmdi menziline vardıkda savmı günü değil ise bulunandan ekl idüb ba'dehu kaylûle vakti ise kaylûle ider idi -ol ki ibâdete husûsan salât-ı zuhra takavvi ve teheyü için öyleden evvel bir mikdar uyumaktır ve müstehabattandır-. Ammâ ders günü değil ise ders yerine altı kitabı mütâlaa ider idi, noksan gelürse İmam Gazâlî'nin İhyâ-i ulûm'undan ya gayriden her ders yerine birer sahîfe mütâlaa ider yahut mühimmâtan nice tasnifler idüb âsâr-ı cemîle ile dîn-i mübîni ihyâ, ahkâm-ı şer'iyyeyi ihkâm ve icrâ ider idi, ba'dehu kaylûle ider idi. Ve dahî ol nûr-ı hüdanın evrâd-ı şerîflerinden idi ki birer yevm/birergünlük namaz kaza ider idi ve her sünnetleri evceğizinde kılar idi -sünnet olan budur-. Ol Şems-i şümûsun yine de'bi şerîfleri şöyle idi ki salât-ı zuhr ve asr ve ıshâ akîbinde teavvüz ve besmele üzre iktisar idüb duayı sâbıkı âhirine değin yine okurlardı, ve salât-ı zuhr'dan sonra tâ salât-ı asra dek kütüb ve resâilden telif ve tasnifle meşgul olur idi. Ve

sâim değil ise ikindiden evvelce taâmını ekl idüb ba‘de’l-asr tâ akşama kadar ulûm-ı nâfia‘dan ders okuturlardı, ve akşam namazından sonra üç selâm ile altı rekat namaz kılarlar idi -ol ki salât-ı evvâbîndir, müstehabattandır-, ba‘dehu sabah namazında okuduklarını yine okurlar idi tâ duayı sâbıkın âhirine varınca, velâkin Allahümme ‘mâ esbeha’ yerine ‘mâ emsâ’ der idi. Akşama münasib ‘emsâ’ sabaha münasib ‘esbeha’ olduğu gibi, hadis-i şerifte dahî böyle vârid olmuştur, ba‘dehu sâim ise ekl ider idi. Ve dahî vird-i şeriflerinden idi ki; yatsı namazından sonra iki selâm ile dört rekat namaz kılarlar idi, ve dahî ezkâr-ı Kuraniyye‘den âdet-i müstemirra idinmişler idi ki; ba‘de’l-ıshâ her gece *Sûre-i Mülk* ve *Amenerrasülü* ve *Kul hüvellahu ehad* ve *Kul eûzü bi-rabbi’n-nâs/Muavvizeteyn* bu cümleyi üçer kerre okurlar idi ve Cuma gecesi *Sûre-i Kehf* ve *Sure-i Duhân*’ı okuyub ba‘dehu kibleye karşı sağ elceğizi üzerine yatub “bismike rabbî veza‘tü cenbî ve bismike erfeuh, allahümme ehyâ ve emûtu ve ileyke’n-nüşûr” deyub ve nice zikirler dahî okuyarak saadetle uyurlar idi. Ba‘dehu yine ol merhûm ve mağfûr Şeyhülislâm ve’l-müslimîn Hazretleri saadetle uyandıklarında ke’l-evveli derler idi: “Elhamdülillah ehyânâ ba‘de mâ emâtenâ ve radde ileynâ ervâhanâ ve ileyhi’l-ba’s ve’n-nüşûr” ve kalkub misvaklanub abdestlenüb teheccüdü kılarlar idi -ol ki teheccüd namazıdır, iki rekattır-. Ba‘dehu bir saat mikdarı envaından zikrullah ider ve Mevlâyı a‘lâya esnâf münâcât ve recâ ve tazarru‘ ve niyâz ve dua ve tevbe-i Nasuhlar ve istiğfâr-ı halisler iderler idi. Ba‘dehu vakitte vüs‘at var ise istirahat ve sabah namazına kuvvet için bir mikdar uyuyub ba‘dehu bi-avnullahi’l-muîn uyanub evrâdı olan ibâdât-ı seniyye ve âdât-ı seniyyesi üzre kâim ve dâim olurlar idi. Hatta ihtimâm ve ikdâm ve ibrâmları şöyle idi ki; vazâif-i a‘mâl-i mezkûre ve evrâd ve ezkâr-ı mesfûreden bir şeyceğiz marazsız ve özr-i şer‘iyi kavîsiz fevt olmuş olsa ânı kazâ iderler idi.

Rabbenâ atina fi‘d-dünya hasene ve fi‘l-âhitarî hasene ve kınâ azabe’n-nâr, Rabbena atinâ min ledünke rahme ve heyyi‘ lenâ min emrinâ raşedâ, Rabbena aleyke tevekkelnâ ve ileyke enebnâ ve ileyke’l-mesîr. Elhamdülillahi hamde’ş-şâkirin ve eşkürüllâhe şükra’l-hâmidîn. Vessalâtü vesselâmü alâ Muhammedin seyyidi’l-mürselîn ve alâ âlihi ve sahâbetihi ecmaîn. Mâ dâmet nevâfilü’l-ibâdâtî vezâife’l-müminîn ve nevâfilü’l-ezkârî ve’l-a‘mâlî evrâde’l-müttakîn. Ya Hayyu Ya Kayyûm,

Ya ze'l-celâli ve'l-ikrâm Ya Muîn, veffiknâ ila ittibâi'l-hakki'l-mübîn bi-fazlike Ya Kerîm ve bi-hürmeti Habîbike'l-Emîn

Fürîğa an tebyîzi te'lîfi hâzihi't-tercemeti li-risâleti'l-evrâdi'l-Birgivîyye li'l-Molla et-tilmîzi'l-fâzıl Hocaîzâde bi-yedihi'l-müellifi't-tercemeti fi seheri leyleti'l-Cum'a et-tâsia ve'l-ısrûn min şehri Şaban el-muazzam min seneti mie ve sitte aşera bade'l-elf mine'l-hicra, men lehü'l-izzetü ve's-şeraf.

Allahümme, ya bedîa's-semavâti ve'l-ard veffiknâ ve sâire'l-müminîn li'l-ameli bi-mâ fihâ bi-câhi enbiyâike la-siyyemâ Muhammed el-Mustafa aleyhi ve aleyhim salavâtüke ve selâmüke'l-müctebâ. Âmin, ya men bi-yedihi (mülkü'l-ard ve's-semavâti'l-ulâ ve-mâ tahte's-serâ).

EK II: RİSALENİN ARAPÇA METNİ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله أجمعين.

وبعد، فهذه وظائف نوافل العبادات التي اختارها ورتبها محمد بن پير علي بن إسكندر، - عفى عنهم- من أول الاستيقاظ إليه يقول إذا استيقظ: "الحمد لله الذي أحيانا بعد ما أماننا ورد إلينا أرواحنا وإليه البعث والنشور"

ويبدأ في اللباس والنعل والخروج من الخلاء ودخول المسجد والبيت باليمين، ويقول عند دخول الخلاء باليسار: "بسم الله اللهم إني أعوذ بك من الخبث والخبائث" وبعد الفراغ من التغوط: "الحمد لله الذي أذهب عني ما يؤذيني وأبقى علي ما ينفعني"

ويجب أذان الفجر وكل أذان، ويصلي بعده يقرأ الدعاء المشهور ويستاك ويراعي أدعية الاستنجاء والوضوء وآدابهما، ثم يصلي السنة في البيت ب"قل يا أيها الكافرون" والإخلاص ثم يكرر ما يقرأ في فرض الفجر، ثم يخرج باليسار ويدخل المسجد ويصلي الفرض، ثم يقعد إلى أن يصلي ركعتي الضحى ويقول بعد السلام:

"أستغفر الله، ثلاثا أستغفر الله من جميع ما كره الله، أستغفر الله من جميع ما نهى الله، أستغفر الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه ثلاثا، أستغفر الله العظيم الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه، وأسأله التوبة والمغفرة إنه هو التواب الرحيم. الحمد لله الذي شرح صدري للإسلام وجعلني من أمة محمد عليه الصلاة والسلام. اللهم إني أعوذ بك من أن أشرك بك شيئا وأنا أعلم وأستغفرك لما لا أعلم، إنك أنت علام الغيوب.

ثم يقرأ "سيد الاستغفار"، أعوذ بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة.

اللهم أجرني من النار، سبعا.

سبحان الله العظيم وبحمده، ثلاثا.

اللهم ما أصبح بي من نعمة أو بأحد من خلقك فمنك وحدك لا شريك لك، فلك الحمد ولك الشكر. بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم، ثلاثا.

اللهم إنا نعوذ بك أن نشرك بك شيئا نعلمه، ونستغفرك لما لا نعلمه، ثلاثا.

ويتعوذ ويتبسم ويقرأ آية الكرسي ويسبح ويحمد ويكبر، ثلاثا ثلاثين.

لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو الحي الذي لا يموت، بيده الخير وهو على كل شيء قدير، عشرا.

اللهم صل وسلم وبارك على محمد وآله أجمعين. سبحان ربي العلي الأعلى الوهاب يا أرحم الراحمين، ثلاثا.

يا حي يا قيوم، يا بديع السموات والأرض، يا ذا الجلال والإكرام، يا من لا إله إلا أنت، سبحناك إني كنت من الظالمين، يا رب يا رب زدني علما نافعا وعملا صالحا، اللهم -يا مقلب القلوب- ثبت قلوبنا على دينك وطاعتك. اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولأستاذنا لمن أحسن إلينا ولمن ظلمناهم وللمؤمنين والمؤمنات. اللهم قربنا إليك ووقفنا لما تحب وترضى، واحفظنا من شر الشيطان الرجيم ومن شر النفس الأمارة بالسوء ومن شر جميع ما خلقت. ربنا آتتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقفنا عذاب النار. اللهم إنا نسألك العفو والعافية والمعافة في الدنيا والآخرة وفي النفس والأهل والمال. اللهم ارزق للأمرء زماننا وقضائهم عدلا وإنصافا. اللهم صل وسلم وبارك على محمد وآله أجمعين والحمد لله رب العالمين.

ثم يقول: يا حي يا قيوم يا لا إله إلا أنت، أربعين. ثم يقرأ يس وحزبين من سبعة عشرة، ثم يصلي ركعتين وينقل ويدرس من ست كتب، ثم يصلي أربعاً، ثم يخرج من المسجد، هذا لو كان يوم الدرس وإلا يصلي الأربع بالركعتين، وإذا دخل يأكل إن لم يكن نوبة صوم داود عليه الصلاة والسلام ثم يقبل؛ وفي غير الدرس يطالع بست كتب، وإن نقص، يطالع صحيفة من الإحياء أو غيره بدل كل درس أو يصنف ثم يقبل.

ويصلي كل يوم قضاء يوم؛ ويصلي السنن كلها في البيت؛ ويقتصر عقيب الظهر والعصر والعشاء على التعوذ والبسمة إلى آخر الدعاء السابق. وبعد الظهر إلى العصر يصنف ويأكل قبيل العصر إن لم يكن صائما، وبعد العصر يشتغل القراءة إلى المغرب، وبعد المغرب يصلي ستا بثلاث تسليمات؛ ثم يقول ما قال في صلاة الفجر إلى آخر الدعاء السابق، ويبدل "ما أصبح" "ما أمسى"، ثم يأكل إن كان صائما. وبعد صلاة العشاء يصلي أربعاً بتسليمتين ثم يقرأ سورة الملك، أمن الرسول والإخلاص والمعوذتين، ثلاثا.

وإن كان ليلة الجمعة يقرأ سورة الكهف وسورة دخان، ثم ينام مستقبل القبلة على اليمين، ويقول: "باسمك ربي وضعت جنبي باسمك أرفعه، اللهم باسمك أحيا وأموت وإليك النشور." وإذا استيقظ يقول: "الحمد لله الذي أحيانا بعد ما أماتنا ورد إلينا أرواحنا وإليه البعث والنشور." ويستاك ويصلي التهجد أقله ركعتان، ويذكر ساعة وبناجي ويتضرع ويدعو ويستغفر؛ ثم ينام إن كان في الوقت سعة، وإن فات شيء من هذه الوظائف لغير مرض يقضي.

KAYNAKÇA

Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûreddîn. *el-Masnû' fî ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevdû'* (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde). Beyrut 1414/1994.

Arıkan, Adem. “Osmanlı’da İbn Teymiyeciliği Birgivi Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı -Eleştirel Bir Yaklaşım-”. Ed. Osman Demir v.dğr., *Osmanlı’da İlm-i Kelam: Âlimler, Eserler, Meseleler*. İstanbul: İsar Yayınları, 2016.

Aslan, Ahmet Turan. “İmam Birgivi ve Günlük Hayatı”. *İlim ve Sanat* sy. 19, Haziran 1988.

Aslan, Ahmet Turan. *İmam Birgivi: Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.

Atsız, H. Nihal. *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966.

Birgivi, Mehmed b. Pîr Ali. *Risâle-i Birgivi (Vasiyetnâme)*. Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, no: 33, vr. 14.

Birgivi, Mehmed b. Pîr Ali. Süleymaniye, Yazma Bağışlar 01269-022, vr. 232a-233a, *Risâle fî nevâfili 'ibâd*.

Birgivi, Mehmed b. Pîr Ali. Süleymaniye, Hüsrev Paşa 00098-006, vr. 48b-52a, *Risâle fî vezâifi nevâfili 'l-ibâdât*.

Birgivi, Mehmed b. Pîr Ali. *Tarikât-ı Muhammediye ve Siret-i Ahmediyeye*. Trc. M. Fatih Güneş. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.

Birgivi, Mehmed b. Pîr Ali. *Vasiyetnâme (Kâdızâde Şerhi)*. Sadeleştiren A. Faruk Meyân. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1977.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.

Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Hazırlayan: M. A. Yekta Saraç, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2016.

Gedikbaşı, Gülgün. *İmam Birgivi’de Takvâ Kavramı* (Yüksek Lisans Tezi). İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf en-Nemerî el-Kurtubî. *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlih ve mâ yenbeğî fî rivâyetihî ve hamlih*. Kahire 1402/1982.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân el-Bağdâdî. *Sıfatu's-safve* (thk. Mahmud Fâhûrî). Haleb 1389/1969.

İmam Nevevî. Kırk Hadis Tercüme ve Şerhi (trc. İbrahim Hatiboğlu). İstanbul: Kahraman Yayınları, 2013.

Kaylı, Ahmet. *A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's Works and Their Dissemination in Manuscript Form* (Yüksek Lisans Tezi). Danışman: Prof. Dr. Derin Terzioğlu. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Kuşadalı Ahmed Efendi. *Terceme-i Evrâd-ı Birgiviyye*. Süleymaniye-Düğümlü Baba, 00449, vr. 149b.

Martı, Huriye. “XVI. Yüzyıl Osmanlısında Bir Ehl-i Sünnet Müdafii: Birgivi Mehmed Efendi”. *Marife (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı)*, yıl:5 sayı 3 Kış 2005, s. 287-298.

Martı, Huriye. *Birgivi Mehmed Efendi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

Martı, Huriye. *Osmanlı'da Bir Dâru'l-Hadis Şeyhi Birgivi Mehmed Efendi*. İstanbul: Dârulhadis, 2008;

Şeker, Mehmet. *İmam Birgivi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994. (22-23 Kasım 1991 Ödemiş İmam Birgivi Sempozyumu Kitabı).

Yüksel, Emrullah. “Birgivi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 191-194. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Yüksel, Emrullah. *Mehmed Birgivi'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Tarîkatü'l-Muhammediyye Tasavvufî Bir Eser midir?

Yusuf Bilal KARA*

Özet

XVI. asrın velûd müelliflerinden biri olan İmam Birgivî hadis, fıkıh, kelam, gramer gibi muhtelif ilimlerde eser telif etmiştir. Bu ilimler arasında tasavvuf da sayılabilir. Bir dönem Bayramiyye tarikatından Karamanlı Abdullah Efendiye intisab ettiği bilinen İmam Birgivî'nin kaleme aldığı meşhur eserleri arasında et-Tarikatü'l-Muhammediyye zikredilebilir. Kâtip Çelebi'nin verdiği bilgiye göre eser 17 Şaban 980 (1572) tarihinde II. Selim döneminde tamamlanmıştır. 1573 yılında vefat ettiği dikkate alınırsa eseri, ömrünün son demlerinde kaleme aldığı söylenebilir. Bu sebeple mezkur kitapta zikredilen görüşlerin anlık heyecan ve telaşla değil yılların birikimi ve tecrübesiyle telif edildiği söylenebilir. Pekçok tercümesi ve şerhi olan bu eserin yer yer itikadî, ahlakî ve fikhî meselelere de değinmesinden dolayı hangi ilmin çatısı altından değerlendirilmesi gerektiği sorusu güncelliğini korumaktadır. Bâyezid-i Bistamî ve Cüneyd-i Bağdadî gibi isimlerden bahseden et-Tarikatü'l-Muhammediyye tasavvufî bir eser olarak kabul edilebilir mi? İmam Birgivî tasavvufu mu tenkit etmektedir yoksa bazı sûfilerin söz ve fiillerini mi? Tebliğ, bu ve benzeri sorular çerçevesinde yazıldığı dönemden bu yana her devirde gerek ulemâ gerek halk arasında büyük bir itimâda mazhar olmuş Tarikat-ı Muhammediyye isimli eserin tasavvufî bir eser olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği, Osmanlı dönemi tasavvufu için ne ifade ettiği gibi meseleler etrafında şekillenecektir.

Anahtar Kelimeler: Birgivî, et-Tarîkatü'l-Muhammediyye, Tasavvuf

* Arş. Gör., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.
yusufbilal.kara@ikc.edu.tr

An Issue Of Classification: Al-Ṭarīqa Al-Muḥammadiyya

Abstract

Widely acknowledged as one of the most prolific scholars of the 16th century, Imam Birgivî, who wrote numerous books in various sciences such as *hadith*, *fiqh*, *kalām* and grammar, is also well known for his works in mystical tradition (*sūfism*). Initiated by Karamanli Abdullah Efendi and a member of Bayramiyya order for a time, among Imam Birgivî's most famous works in this tradition certainly occupies a special place. According to the information provided by Kâtip Çelebi, this work was completed on 17 Şaban 980 (AD 1572), during the rule of Sultan Selim II. Considering that he died in 1573, it is obvious that this work was composed in the last period of his life. Accordingly, it is only understandable that his views which we find in this work are the reflection of Imam Birgivî's mature thought, and not a product of a transient state of mind. Along with iys numerous translations and commentaries, the fact that this work deals with a multitude of theological, ethical and legal issues, contributes to the actuality of the problem of classification. In line with this, is it possible to regard *al-Tarīqa al-Muhammadiyya* as a mystical work on the ground that it incorporates the views of some Sūfī greats, such as Bāyazid al-Bistāmī and Junayd al-Bagdādī. This paper focuses on the issue of classification of *al-Tarīqa al-Muhammadiyya* as a work within mystical tradition on the one hand, and on the problem of its place and meaning in mystical circles of Ottoman era.

Keywords: Imam Birgivî, al-Ṭarīqa al-Muḥammadiyya, Sufism

Tebliğin başlığında yer alan soruya “evet tasavvufî bir eserdir” veya “hayır tasavvufî bir eser değildir” şeklinde bir cevap verilemeyeceğini evveleminde zikretmek gerekir. Bunun sebebi olarak bir eserin tasavvufî olup olmadığının tespiti noktasında kesin ve muhkem kıstasların olmamasıdır. Örneğin, haller ve makamlar hakkında bilgi veren eserler, menâkıbname tarzı yazılan risaleler hatta tabakat türü telifat dahi tasavvufî eser kategorisinde değerlendirilebilir. Sayılan bu sebeplerden dolayı Birgivî Mehmed Efendi’nin *et-Tarikatü’l-Muhammediyye*’sini tedkik ederken bazı kriterler belirlemek gerekiyordu. Bu kriterlerin ilki müellifin sûfî olup olmadığı, ikincisi, tasavvufî literatürü ve mirası kullanıp kullanmadığı üçüncüsü, Osmanlı tasavvuf düşüncesindeki yeri ve etkisidir.

Tasavvufa İntisabı

İmam Birgivî’nin hayatı, şahsiyeti ve vefatı gibi bilgileri muasır Ali b. Bâlî’nin (ö. 1584) Taşköprizâde’nin *Şakâ’iku’n-numâniyye* adlı Arapça eserine yazdığı *’Ikdu’l-Manzum* isimli zeylinde bulmak mümkündür. Eserde tasavvufa intisabıyla ilgili olarak, kendisine zühdün galebe çaldığını ve şüphelerin verdiği darklıktan seyr u sülûkun rahatlığına yöneldiği ifade ediliyor. Sonra herhangi bir icazet söz konusu edilmeden şeyhinin emriyle tedrisata geri döndüğü zikredilmektedir.¹

Nitekim benzer anlatım Şakâik’in bir başka zeyli olan Nevizâde Atâî’nin (ö. 1635) *Hadaiku’l-Hakâik fî Tekmîleti’ş-Şakâik* isimli eserde de yer almaktadır. Atâî de *’Ikdu’l-Manzum*’da olduğu gibi bir intisaptan bahsetmektedir. Fakat şeyhin ismi “mürşid-i târik-i Bayramî Abdurrahman Karamanî” olarak geçmektedir. Tekkeden medreseye geri dönüş ile ilgili ise Şeyhi, Birgivî’nin tedrisattan tamamen ferağına rıza göstermeyerek vaaz, hadis ve tefsir gibi faydalı fenlerle iştigal edip “ihrâz-ı rıza-yı pîr etmişlerdi” açıklaması yapılmaktadır.²

İmam Birgivî’nin tasavvufa intisabı konusundaki değerlendirmelerin esasını yukarıda yapılan iktibaslar teşkil etmektedir. Çağdaşı Ali b. Bâlî

¹ Ali b. Bâlî, *Ikdu’l-Manzum fî Zikri Efâdili’r-Rum*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1975), 436-437.

² Nev’izâde Atâî, *Hadaiku’l-Hakâik fî Tekmîleti’ş-Şakâik*, nşr. Abdülkadir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 179-180.

ve Birgivî'den altmış iki yıl sonra vefat etmiş olan Atâî'nin anlatıları, Birgivî hakkında kaleme alınan eserlere kaynaklık etmekle birlikte farklı yorumlara da açık kapı bırakmıştır. Konumuzla ilgili olarak bir dönem tasavvufa yöneldiği zikredilmekle birlikte tasavvuf yolunu yürüyüp yürümediği, tamamlayıp tamamlamadığı noktasında bir açıklama yoktur. “Şeyhinin izniyle” veya “şeyhinin işaretleriyle” gibi naif ve latif ifadelerle Birgivî'nin medreseye geri dönmesinin uygun görüldüğü anlaşılmaktadır. Bu ifade şekli daha sonra birtakım spekülasyonlara sebebiyet vermiştir. Bazıları intisabı esas alarak kâmil, fâzıl bir şeyh efendi olarak kabul ederken bazıları da tekkeden uzaklaştırılışına dayanarak tasavvuf yolunu yürüyemediğini ifade etmiştir. Bu noktayı konu ile ilgili yakın dönemden birkaç iktibasla örneklendirmek mümkündür.

Son Dönemde Birgivî Mehmed Efendi'ye Yaklaşımlar

Bursalı Mehmed Tahir, âlimler faslında Birgivî Muhammed Efendi başlığı altında intisabı ve sonrası ile ilgili şunları aktarmaktadır: “Bayramî tarikatının şeyhlerinin büyüklerinden Abdurrahman Karamanî'ye intisap etmişse de şeriat ilimlerinde kabiliyet ve istidadı daha ziyade olup maneviyattaki neşvesine galip bulunduğunu gören mezkûr mürşid Muhammed Efendinin geçmişte olduğu gibi, yüksek ilimlerin ve şeriatın yayılmasına hizmete devam ile meşgul olmasını ve bu yolda ecir ve feyiz kazanmasını tenbih ve tensip etmiştir.”¹

Sefine-i Evliya müellifi Hüseyin Vassaf (ö. 1929), Birgivî Mehmed Efendi'ye müstakil bir başlık açmamakla birlikte eserin sadece bir yerinde Birgivî'nin ismini zikretmektedir. “Fatih Sofuları” başlığı altında bu isimle anılan sofuların meşrepleri hakkında bilgi verirken şunları söylemektedir: “Bunların meslekleri tarikat-ı aliyye-i Nakşîyye'den inşîâb etmiştir. İmam Rabbânî hazretlerine nisbet-dârdırlar. Fakat bu nisbeti kendilerine sorsanız, onu da mâl etmek istemezler. Turuk-i aliyyedeki usûl ü âdâb-ı sülûka yanaşmazlar hepsini bid'at addederler. Neş'e-i muhayyilelerini gizlerler, meydana koymazlar. İmâm Birgivî'nin *Tarikat-ı Muhammediyye*'si onların mürşididir. İmâm-ı müşârünileyh turuk-ı aliyyeye dahl eylemiş olduğundan, bundan, ziyâde zevk-yâb

¹ Bursalı Mehmed Tahir Bey, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Fikri Yavuz-İsmail Özen, (İstanbul: Meral Yayınevi, 1975), c. I, 284-285.

olurlar. Zâhirlerini tamamen sünnet-i seniyyeye ve ashâb-ı kiramın sîretine tevfiğ etmek isterler. Bu isteklerine muhâlif her şeyden kaçınırlar. Üveysî görünürler, Hz. Şâh-ı Nakşibend'i bile taşraya çıkarırlar. “doğrudan doğruya Hz. Hak’tan ve Rasûl-i Rabb-i Mutlak’tan alıyoruz.” derler.”¹ Görüldüğü gibi Birgivî’nin tarikata intisap ettiğini Vassaf da zikrediyor. Fakat müstakil bir başlık açmadığı gibi Birgivî ve eserinin ismi yalnızca mezkur başlık altında kendisine yer buluyor. Vassaf’ın ifadelerinden anlaşılan şu ki, Fatih Sofuları ne tam manasıyla sûfî ne de tasavvuf muhalifi. “Turuk-i aliyyedeki usûl ü âdâb-ı sülûka yanaşmazlar hepini bid’at addederler” cümlesi İmam Birgivî ile olan bağlarının üstü kapalı olarak ifadesi şeklinde düşünülebilir.

Son dönem kaynakları arasında İmam Birgivî’nin tekkeden medreseye geri dönüş sebebinden İsmail Hakkı Uzunçarşılı şöyle bahsediyor: “Kendisi bir aralık tarikate intisap hevesine düşüp Bayramiye Melâmîlerinden Karamandı Abdurrahman Efendi’ye intisap eyledi ise de tarikatteki riyazet ve vahdet-i vücûd felsefesini kavrayamadığından şeyhi tarafından zahir ilimlerle meşgul olması tavsiye edilmiştir.”² İmam Birgivî’nin Bayramiyye tarikatına intisap ettiği bilgisi burada karşımıza Bayramî-Melamî Abdurrahman Efendi’ye teslim olduğu şeklinde aktarılmaktadır. Ayrıca ilk dönem kaynaklarında ısrarla vurgulanan İmam’ın zühd ve riyazet isteği bu pasaj da Birgivî’nin kavrayamadığı bir mesele olarak takdim edilmiştir. Vahdet-i vücûd meselesi ise araştırılmaya muhtaç bir konudur. *Tarikat-ı Muhammediyye*’de İbnü’l-Arabî (ö. 1240) ile birlikte sistemleşen vahdet-i vücûd düşüncesinin aleyhinde bir cümle bulmak mümkün değildir. Bu konu hakkında bilgisi olmadığı için bahsetmediği söylenebilir ki bu zayıf bir ihtimaldir. Vahdet-i vücûd düşüncesi hakkında menfi bir kanaate sahip olup onu eserinde zemmetmemesi de -itikadî ve amelî her konuda gördüğü yanlışları açıkça ifade eden- Birgivî Mehmed Efendi hakkında düşünülemez. Üçüncü ihtimal olarak bu konuyu ehline bırakarak halkın bundan haberdar olmasına gerek duymaması zikredilebilir. Varsayımları

¹ Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, (İstanbul: Kitabevi, 2006), 286.

² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), c. III, 306

çoğaltmak mümkün gözükmele birlikte biz burada mutlak bir kanaate ulaşamadığımızı belirtmeliyiz.

Yusuf Ziya Yörükan, Kanunî dönemindeki sünnî Müslümanlığın üç istikamette inkişaf ettiğini söylerken ikinci grubu şöyle tavsif etmektedir: “İkinci istikameti tutanlar, bunlardan ayrı, biraz da kıskançlık ve istismarcılık hislerine mağlup olan meşhur Ataullah Efendi, kazasker Abdurrahman Efendi, Müeyyed Zade ve bilhassa, imam Muhammed Birgivi ve bilahere Kadı Zade Mehmed Efendi’nin temsil ettikleri zümredir ki, bunlar, dar görüşlü, sufiyane temayüle bigâne, mutaassıp kimselerdi. Selef yoluna gitmek davasıyla Hanbelilerin hayata göz yuman ifratçı taassup yolunu güderlerdi.”¹ Yörükan bahsi geçen dönemdeki sünnî Müslümanlığın üç istikamette seyrettiğini söylerken, birinci grup için taassuptan uzak, din âlimi ile sûfî arasında fark görmeyen, kendilerine Ebu Hanife’yi, İmam Maturîdî’yi, Gazzalî’yi önder edindiklerini söylemektedir. Üçüncü grup ise İbnü’l-Arabî takipçisi vahdet-i vücûd mutaassıplarıdır. Bu sınıflandırmada İmam Birgivi, vahdet-i vücûd merkezli düşüncenin tamamen karşısına konumlandırılmakla birlikte Hanefî zümre içerisinde değil Hanbelî neşvede bir âlim olarak karşımıza çıkmaktadır.²

1573 yılında vefat eden İmam Birgivi hakkında bilgi veren kaynaklardan biri de Katip Çelebi’nin (ö. 1657) kaleme aldığı *Mizânü’l-Hak fî İhtiyari’l-Ehak*’tır. Eserin yirminci bahsi Ebussuud Efendi ve Birgili Muhammed Efendiye tahsis edilmiştir. Girişte söz konusu âlimlerin hayatları hakkında kısa bilgiler verirken, Birgili’nin Bayramiyye tarikatının kâmil mürşidi Şeyh Abdurrahman’ın hizmetinde kalp tasfiyesiyle meşgul olduğunu ifade etmiştir. Fakat Kâtip Çelebi’ye göre şeyhin işaretiyle Birgivi faydalı fenleri tedris ve hadis-tefsir dersleri vererek şeyhin rızasını kazanmıştır. *İslam’da Tenkit ve Tartışma Usulü*

¹ Yusuf Ziya Yörükan, “Bir Fetva Münsebetiyle: Fetva Müessesesi, Ebussuud Efendi ve Sarı Saltuk”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1952, cilt: I, sayı: 2-3, 145.

² İmam Birgivi’nin İbn Teymiyye ve dolayısıyla Hanbelilik üzerinden okunamayacağına örnek için bk. Adem Arıkan, “Osmanlı’da İbn Teymiyyeciliği Birgivi Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı -Eleştirel Bir Yaklaşım-”, Osmanlı’da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler, (İstanbul, 25-26 Aralık 2015), ed. Osman Demir ve diğerleri, (İstanbul: 2016) 479-492

ismiyle yapılan neşirde, şeyhinin işaretleriyle ifadesinden sonra ana metinde olmayan “tasavvuf yolunda yürüyemeyeceği anlaşıldığından” şeklinde bir ilave yapılmıştır.¹ Metne yapılan bu ilave gösteriyor ki ilk dönem kaynaklarında yer alan Şeyh Abdullah veya Abdurrahman Karamanî’ye² intisabı ve akabinde medreseye dönüş bilgisi yüzyıllar içerisinde farklı şekilde yorumlanmıştır.

Son birkaç yılda ise Birgivî Mehmed Efendi üzerine tasavvuf, Arapça, hadis gibi farklı ilim dalları çatısı altında yüksek lisans ve doktora seviyesinde çalışmalar yapılmıştır. Bu başlık altında yapılacak son iktibas, tekmeden medreseye geri dönüşle ilgili mevcut kanaati de yansıtması itibariyle değerlidir: “Ancak kanaatimiz, şeyhinin onun bu mizacını hissederek kendisini tarikat yolundan uzaklaştırdığı değil, bilakis çocukluk yıllarından itibaren teşvik görerek iyi bir eğitim almış ve müderrisliğin heyecanını tatmış bir âlimi öz dünyasından uzaklaştırmanın zulüm olacağı bilinciyle bu yönlendirmeyi yaptığı şeklindedir.”³

Et-Tarîkatü'l-Muhammediyye

Kitabın birinci bölümü olan Kur'an-ı Kerim'e ve Rasulullah'ın Sünnetine Sarılmak başlığı altında bidat, amelde iktisat, fukahanın kavli gibi bölümlere yer verilmiştir. Başlıkların sıralanışına dikkat edilecek olursa, Kur'an-ı Kerim ve sünnete sarılma konusu ayet ve hadisler

¹ Katip Çelebi, *Mizanü'l-hak fi-ihiyari'l-ahakk İslam'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1990), 133.

² İlk dönem kaynaklarında Abdullah Karamanî olarak geçen isim sonraki dönem bazı kaynaklarda Abdurrahman şeklinde yer almaktadır. Bu karışıklığı fark eden Arslan şunları söylemektedir. “Ancak ilk kaynakların bu ismi Abdullah diye zikretmeleri ve o devrin terâcim kitaplarında Abdurrahman-ı Karamanî şeklinde bir isme rastlayamayışımız dikkatimizi çekti. Bayramî Tarikati silsilenâmeleri üzerinde yaptığımız incelemelerde de Birgivî'nin muâsırı olan meşâyihden Abdurrahman değil Abdullah-ı Akşehrî ismine rastladık. Akşehir'in Karaman'a bağlı bir belde olduğu düşüncesiyle İmam Birgivî'nin intisab ettiği Bayramî şeyhinin Abdullah-ı Akşehrî (Karamanî) olduğuna kanaat getirdik.” Ahmet Turan Arslan, *İmam Birgivî*, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1992), 64.

³ Huriye Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 44. Benzer izahlar için bk. Arslan, *İmam Birgivî*, 65. Birgivî Mehmed Efendi'nin yaşantısındaki zâhidâne tavrı tasavvuf üzerinden değil Ebu Hanife'yle başlayıp İmam Mâturidî ile devam eden Hanefi-Maturidî zühed geleneği içerisinde değerlendirilmek daha isabetli gözükmektedir.

çerçevesinde açıklandıktan sonra amelde iktisat yani orta yolu tutma konusuna geçmeden -Kur'an-ı Kerime ile “orta yol”u tutmaya engel olarak görülen- bidat konusu işlenmiştir. Bidat meselesi ile ilgili doğrudan bir ayetin mevcut olmaması hasebiyle hadislerle konuya giriş yapan İmam Birgivî daha sonra kelimenin sözlük ve ıstılahî manalarını izah etmiştir. Bidat-ı hasene-bidat-ı seyyie, ibadette bidat-adette bidat gibi farklı isimlendirmelerden bahsedilip “diye sorulursa”, “biz deriz ki” formatında açıklamalar yapmıştır.

Daha sonra konuyu –kendisini mutasavvıf olarak tanıtan insanların-kaynaklardan bilgi istinbat etme yöntemlerine getirmek için şöyle bir faraziye oluşturmuştur: “Şayet denilse ki: Geçen açıklamalar, Kitap ve Sünnet’in dinî hususlarda yeterli olduğuna delalet etmektedir. Kitap ve Sünnet’in biriyle sabit olmayan şey, bid’at ve dalalettir. O halde âlimlerin “edille-i şer’iyye dörttür sözü nasıl doğru olabilir.”¹ Bu soruya cevaben “gerçekte ahkâmın mercii ve hükümlerin ispat edicisi ikidir, yani Kur’an-ı Kerim ve sünnettir, açıklamasından sonra “fezahara min haza”² ara cümlesiyle bir anda zamanındaki bazı sûfilerin, haram olan bir şeyi kendilerine nasıl helal kıldıkları, hükümleri Kitab’dan değil kitabın sahibinden aldıkları, rüya ile elde ettikleri bilgiden bahsetmektedir. Konular arasındaki bu geçiş sanki daha önce yapılan izahların tamamının sûfî zümreye bir cevap niteliğinde yazıldığı izlenimini vermektedir.

Yukarıda zikredilen bid’at başlığı altında tasavvuf yolunun büyüklerinden kendisine delil getiren Birgivî Mehmed Efendi, Bâyezid-i Bistâmî’den, Seriyü’s-Sakatî’den, Cüneyd-i Bağdâdî’den, Ebu Said Harrâz’dan, Zünnûn Mısırî’den alıntılar yapmaktadır. Bid’at başlığı dışında sûfilere bu kadar müracaat edilen başka bir başlık bulmak mümkün değildir. Dolayısıyla Birgivî, bid’atçı olarak değerlendirdiği sûfilere, mutasavvıflarla cevap vermeyi tercih etmiştir. Yapılan iktibasların ortak özelliği, Kur’an ve sünnet vurgusu, zâhir-batın dengesidir. Fakat şunu ifade etmek gerekir ki, ne Cüneyd-i Bağdâdî’nin tevhid nazariyesi, ne Ebu Said Harrâz’ın fenâ-bekâ tarifleri ne de

¹ İmam Birgivî, *Tarikat-ı Muhammediyye*, çev. M. Fatih Güneş, (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2017, 80; karşılaştırma, Birgivî, *Tarikatü’l-Muhammediyye*, (Bombay: Şerefüddin el-Kütübî ve Evlâdihî, ts.), 10.

² Birgivî, *Tarikatü’l-Muhammediyye*, 10

Bâyezid'in sekr-sahv üzerine konuşmaları mevzu bahis edilir. Tasavvuf metinlerinin oluşmaya başladığı hicrî 3. ve 4. yüzyıldan itibaren sürekli ele alınan hatta tartışılan bu konuların İmam Birgivi'nin gündeminde olduğu söylenemez.

Eserin bir yerinde Cüneyd-i Bağdâdî'den aktardığı sözleri Kuşeyrî'nin *Risâle*'sinden aldığını söylemesinden¹ anlaşıyor ki yukarıda bahsi geçen konular hakkında malumata sahip olmaması düşünülemezken bu meselelere eserinde yer vermeyişi bir tercihin, bir tutumun zuhura gelmesidir.

Hükmün zahirini kabul etmeyerek bâtına yönelmek ilk dönemlerden itibaren tasavvufun kendi içerisinde de reddettiği bir husustur. İmam Birgivi'nin “zamanımızdaki bazı mutasavvıflar şöyle derler” veya “Halvetî birisinden duydum ki” şeklinde aktardığı malumat kitabî değil şifahîdir. Herhangi bir tasavvuf metninde bir velinin peygamberden üstün olduğu, haram olan bir fiilin helal kabul edildiği veya Allah'a ulaşmak için şeriatın terk edilmesine dair bir bölüm bulmak muhaldir.

Nitekim Birgivi asırlardır tartışma konusu olan velileri peygamberden daha üstün tutan görüşleri eleştirirken Osmanlı alimleri arasında çokça müracaat edilen kelim kitaplarından Cürcani'nin *Şerhu'l-Mevakif*, Teftazani'nin *Şerhu'l-Makasid* ve *Şerhu'l-Aka'id* isimli eserlere atıf yapmaktadır.² Bu durum göstermektedir ki: Özellikle bazı sûfilerin işlediği Velâyet-Nübüvvet meselesinin velî-nebî polemğine indirgenerek tartışılması Osmanlı ulemâsını daima meşgul etmiştir. Halbuki tartışılan bu konu, bir peygamberin velayet ve nübüvvet yönünü izah etmek için geliştirilen bir teoridir.

Sonuç

XVI. yüzyıl tasavvuf ilmi için geç bir dönem kabul edilebilir. Tasavvufun mezkur yüzyıla kadar olan tarihî seyri göz önüne alındığında kaynakları, literatürü, meseleleri ve temsilcileri ortaya çıkmış bir ilimden bahsedilmektedir. Durum böyle iken *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*

¹ Birgivi, *Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 12

² Adem Arıkan, “Osmanlı'da İbn Teymiyyeciliği Birgivi Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı -Eleştirel Bir Yaklaşım-”, 499.

mutasavvıflardan bazı alıntılar yapması tasavvufî bir eser olarak değerlendirileceği anlamı taşımamalıdır. Fakat şu söylenebilir: Birgivî'nin tasavvuf denildiğinde anladığı, eserinde sınırlarını çizdiği şekliyle idrak edilmesini istediği tasavvuftur. Bu bağlamda düşünüldüğünde ise bu metnin Osmanlı tasavvuf düşüncesini ihata edip taşıması oldukça güçtür.

İmam Birgivî'nin kaleme aldığı *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* birkaç sebeple tasavvufî bir eser olarak kabul görmüş olması muhtemeldir. Birinci ihtimal eserine verdiği isimle ilişkilidir: *Tarîkatü'l-Muhammediyye* ve *Sîretü'l-Ahmediyye*. Buradaki tarikat kelimesini tasavvuf tarihindeki kazandığı manada değil “Muhammedî yol” olarak anlamak mümkündür. Muhammedî yolu ifade eden ıstılah ise şeriattır. Kitabın içeriği de düşünüldüğünde tam da “şeriat”ı ifade etmek için kullanılmıştır. Konu başlıkları ve başlıklar altında yer alan açıklamalarla ilgili de bazı tespitler yapmak mümkün. Eserin mukaddimesinde kitabın üç bab üzere tertîb edildiği ifade edilmektedir: Kitab ve Sünnete Sarılmak, Şeriat-ı Muhammediyye'deki Mühim Hususlar ve Takva ve Vera'dan Olmadığı Halde Ondan Zannedilen Meseleler. Bu üç ana başlığın altında onlarca alt başlık bulunmaktadır ki isimlendirme hadis mecmualarını anımsatmaktadır. Herhangi bir başlık ele alındığında görülüyor ki öncelikle ilgili ayet varsa yer verilmektedir. Daha sonra konu ile ilgili hadisler zikredilir ve müellif kendisine açıklamalarla meseleyi tamamlamaktadır. Tasavvuf tarihinde geniş literatüre kavuşmuş bazı konu ve kavramların ismi geçmekle birlikte bunları açıklayan ve tartışan telifata pek başvurulmamaktadır.

Birgivî'nin tasavvufa intisabı ve sonrasında müderrisliğe dönüşü ile ilgili farklı yorumların olduğu âşikardır. Bazıları intisabı esas alarak kâmil, fâzıl bir şeyh efendi olarak kabul ederken bazıları da tekkeden uzaklaştırılışına dayanarak tasavvuf yolunu yürüyemediğini ifade etmiştir. İlk dönem kaynaklarına dayanarak seyr u sülûkunu tamamlayıp medreseye döndüğünü söylemek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla tasavvufa yönelttiği tenkitler bir fâkih tarafından yapılan eleştiriler kategorisinde değerlendirilmiştir. Birgivî'nin yaptığı iki büyük vurgu zühd ve takvadır. Zühdün tasavvuf tarihi içerisinde aldığı farklı şekil, takvanın ise ortak bir kavram olmasına rağmen yalnızca mutasavvıflara

has bir durum gibi gösterilmesi meseleyi anlamayı güçleştirmektedir. Zühd, seyr u sülûkun başlangıcına konumlandırıldığı için zâhid bir fakihin, bir sufiye yönelik eleştirisi netice itibarıyla toptan bir tasavvuf eleştirisi veya karşıtlığı olarak yorumlanabilmektedir.¹

Et-Tarikatü'l-Muhammediyye, 17 ve 18. asırlarda cereyan eden Kadızâde-Sivasî tartışmalarında, Kazdızâdelilerin başucu kitabı olması dolayısıyla İmam Birgivî'nin tasavvufa ve tarikatlara bakışının doğru bir şekilde ortaya konulması zorlaşmıştır. Çünkü Osmanlı toplumunda yaşanan bu elîm hadiseler İmam Birgivî'nin ve eserinin algılanış biçimini etkilemiştir. Halbuki onun eleştiri ve önerilerini açıkça dillendirme tavrı tek yönlü olmayıp tek bir zümreyi hedef almamakta, mahalle camiinin hatibinden kasabanın subaşısına, Osmanlı'nın dirayetli sadrazamı Sokullu Mehmed Paşa'dan (987/1579) en meşhur Şeyhülislam Ebussuud Efendi'ye, sufilerden imam ve müezzinlere, kadılardan müderrislere, seçkinlerden halka kadar uzanan geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır.² Birgivî'nin yaşadığı dönemde tartışılan bazı ihtilaflı konulara dair ilmi münakaşalar gösterilerek onun muhalif tavrı özellikle öne çıkartılmaktadır.³

Hüseyin Vassaf'ın “Fatih Sofuları”nı nitelemek için kullandığı “Turuk-i aliyyedeki usûl ü âdâb-ı sülûka yavaşmazlar hepsini bid'at addederler” ifadesi bir veçhiyle Birgivî Mehmed Efendi'nin de tarikatlara ve tarikatların içerisinde barındırdığı âdâba yaklaşımını betimlediği söylenebilir.

Eserde üslup olarak tasavvufî bir dilden ziyade fikhî bir dilin kullanıldığı görülmektedir. “Caiz değildir veya küfürdür” yüklemeleriyle biten cümlelere, tasavvufî literatürde rastlamak istisnâî bir durumken bahse konu edilen kıymetli eserde bu durumla sıklıkla karşılaşılmaktadır. Ayrıca tasavvufun kendine mahsus bâtinî telakkîleri ve bunları ifade

¹ Mehmet Kalaycı, “Birgivî Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları: Kadızâdeliler ve Etrafındaki Ulema”, *Sahn-ı Semân'dan Dârulfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) XVII.Yüzyıl*, 2017, 433.

² Huriye Martı, “XVI. Yüzyıl Osmanlısında Bir Ehl-i Sünnet Müdafii: Birgivî Mehmed Efendi”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 3/1 (2005): 291.

³ Adem Arıkan, “Osmanlı'da İbn Teymiyyeciliği Birgivî Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı -Eleştirel Bir Yaklaşım-”, 507.

etmek için kullanılan kavramları Birgivî'nin eserlerinde bulmak mümkün değildir.¹ Nitekim ilk dönem sûfîlerinden yapılan iktibaslarda “marifetin nuru, bâtın ilmi” gibi ifadeler metnin içinde yer alsa da bu kavramlar hakkında herhangi bir açıklamada bulunulmaz.

Başeseri olan *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'de Sünnî inanç esaslarını yerleştirdikten sonra davranış motiflerine geçen telif üslubunun zirvedeki örneğini okuyucusuna sunan bu Osmanlı âlimini, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebinin samimi bir müdafii olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır.²

Sonuç olarak *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, ehl-i sünnet akaidini merkeze alarak insanları şeytanın tuzaklarından ve bidatın karanlığından kurtarmak için kaleme alınmış bir eserdir. Yaşadığı dönemin çeşitli meseleleri hakkında bir fotoğraf sunması ve Hanefî-Mâturidî çizgide gördüğü veya tespit ettiği problemlerle mücadelesi anlamında değerini muhafaza etmektedir. Birgivî Mehmed Efendi'ye göre Hak yolcusuna gerekli olan itikad: ilmihal ve farzları yapmak haramlardan sakınmak olarak tanımladığı takvadır.³

¹ Hulusi Lekesiz, 16. yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Prütanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri (Doktora Tezi), Ankara: 1997, 210.

² Huriye Martı, “XVI. Yüzyıl Osmanlısında Bir Ehl-i Sünnet Müdafii: Birgivi Mehmed Efendi” 298.

³ Birgivî, *Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 198.

KAYNAKÇA

Arıkan, Adem, “Osmanlı’da İbn Teymiyyeciliği Birgivi Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı -Eleştirel Bir Yaklaşım-”. Osmanlı’da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler, 2016, s. 471-571.

Ali b. Bâli, *Ikdu’l-Manzum fi Zikri Efâdili’r-Rum*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1975.

Arslan, Ahmet Turan, *İmam Birgivi*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.

Atâî, Nev’îzâde, *Hadaiku’l-Hakâik fi Tekmîleti’ş-Şakâik*, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Birgivi, Tarikat-ı Muhammediyye. Trc. M. Fatih Güneş, İstanbul: Kalem Yayınevi, 2017,

Birgivi, *Tarikatü’l-Muhammediyye*, Bombay: Şerefüddin el-Kütübî ve Evlâdihî, ts.

Bursalı Mehmed Tahir Bey, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Fikri Yavuz-İsmail Özen, İstanbul: Meral Yayınevi 1975, 3 Cilt.

Çelebi, Kâtip, *Mizânü’l-hak fi-ihyâi’l-ehakk İslam’da Tenkid ve Tartışma Usûlü*, nşr. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul: Marifet Yayınları, 1990.

Lekesiz, Hulusi, *16. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Prütanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1997.

Martı, Huriye, “XVI. Yüzyıl Osmanlısında Bir Ehl-i Sünnet Müdafii: Birgivi Mehmed Efendi”. Marife: Dini Araştırmalar Dergisi 5/3 (2005): 287-298.

Martı, Huriye, *Birgivi Mehmed Efendi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988, 6 Cilt.

Vassaf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliya*, nşr. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, İstanbul: Kitabevi, 2006,

Yörükân, Yusuf Ziya, “Bir Fetva Münsebetiyle: Fetva Müessesesi, Ebussuud Efendi ve Sarı Saltuk”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/2-3 (1952): 137-160.

Birgîvî'nin Tasavvuf Hakkındaki Görüşlerine Nablusî'nin Penceresinden Bakış

Mahmut AY*

Özet

16. yüzyılda Osmanlı'nın önemli âlimlerinden biri olan İmam Birgîvî (ö. 981/1573), hem kendi dönemindeki Osmanlı toplumunda -özellikle sûfî çevrelerde- yaygınlaşmış hurâfe ve bidatlere karşı ilmî bir muhâlefet sergilemesi, hem de döneminin resmî hukuk uygulamalarından katılmadıklarına cesurca karşı çıkmasıyla tanınmaktadır. Onun hem halka hem de devlete karşı bu “muhâlif” duruşu, hakkında “Osmanlı'nın İbn Teymiyye'si, Vahhâbîliğin dolaylı kurucusu, Osmanlı Selefisi” gibi çeşitli nitelendirmeler yapılmasına müncer olmuştur.

Abdülganî b. İsmâîl en-Nâblusî (ö. 1143/1731) ise, 18. yüzyılın en önemli âlimlerinden biri olmasının yanı sıra, vahdet-i vücudu savunan eserler yazmış bir sûfîdir. O, Birgîvî'nin en önemli eseri olan *et-Tarîkatu'l-Muhammediyye*'sine *el-Hadîkatü'n-nediyye* isimli bir şerh yazmıştır. Bu şerhin mukaddimesinde de belirttiği üzere, onun gayesi, Birgîvî'yi istismar edip, onun bazı görüş ve sözlerini kullanarak sûfilere hak etmedikleri eleştirileri yöneltenlere karşı, Birgîvî'nin aslında onların anladıkları manada bir “tasavvuf muhâlifi” olmadığını ispat etmektir. Bu sebeptendir ki, Nablusî, Birgîvî'nin tasavvufî meselelere dair yaptığı yorumlara özel bir önem atfetmiş, bu husustaki ifadelerini daha detaylı bir şekilde şerh etmiştir. Özetle, Nablusî penceresinden bakıldığında Birgîvî, asla tasavvufu külliyyen inkâr eden biri değildir. Bilakis o, kendinden önceki pek çok âlim gibi, tasavvufun temel ilkelerini kabul etmekle birlikte, uygulamadaki bazı yanlışlıklar, aşırılıklar ve bidatlere karşı çıkan bir âlim olarak görülmektedir.

Bu çalışmada, Nablusî'nin, *et-Tarîkatu'l-Muhammediyye* üzerine yazmış olduğu *el-Hadîkatü'n-nediyye* isimli şerhte, Birgîvî'nin tasavvufî konular üzerindeki ifadelerine yaptığı şerhler incelenerek, Nablusî'nin Birgîvî'nin tasavvufî mevzulardaki görüşlerini nasıl anladığı ve yorumladığı üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Birgîvî, Nablusî, *et-Tarîkatu'l-Muhammediyye*, *el-Hadîkatü'n-nediyye*, tasavvuf.

*. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Birgiwi's Views on Tasawuf from the Perspective of Nablusi

Abstract

Imam Birgiwi was one of the most important Ottoman scholars in the 16th century (d. 981/1573). He was against the widespread superstitions and religious innovations which were prevalent especially amongst the sufi circles of his era in the Ottoman society. He was also known for his courageous stance against the misuse of the official legal practices. He was infamously coined as “The Ibn Taymiyya of the Ottomans”, “The indirect founder of the Wahhabisim” , and “The Salafi of the Ottomans” due to his dissidence against the malpractices of the state and the religious innovations of the people.

Abdulghanî b. Ismâîl an-Nablusî (d. 1143/1731) was a famous scholar of the 18th century Ottoman era and known for his treatises on the subject of “*wahdat al-wujūd*” (“Unity of existence” or “Unity of Being”). He wrote a commentary on Birgiwi's magnum opus known as “*al-Tarîqah al-Muhammadiyah*”. In the prolegomena of this commentary he emphasised his aim to defend Birgiwi's views which were being misrepresented by the people to attack the concepts of Tasavvuf. He proved that Birgiwi was not a dissident of Tasavvuf and clarified Birgiwi's Tasavvuf-related remarks in his commentary. According to Nablusi, while Birgiwi was accepting the main teachings of Tasavvuf, simultaneously he was exposing the erroneous superstitions and the religious innovations practiced within the Sufi circles .

Nablusi wrote a commentary named *al-Hadîqah an-nadiyyah on al-Tarîqah al-Muhammadiyah*. In this study, we will analyse Birgiwi's comments on Tasavvuf and evaluate how Nablusi understood and interpreted Birgiwi's views in general.

Key Words: Birgiwî, Nablusî, al-Tarîqah al-Muhammadiyah, al-Hadîqah an-nadiyyah, tasawuf.

16. asırda yaşamış olan büyük Osmanlı âlimi Birgili Mehmed Efendi, 10 Cemâziyelevvel 929 (27 Mart 1523) Balıkesir’de dünyaya gelmiş, 981 yılı Cemâziyelevvel ayında (Eylül 1573), hayatının son on yılını geçirdiği bugünkü Ödemiş İlçesi’ne bağlı Birgi Kasabası’nda vefat etmiştir. Birgili Mehmed Efendi, üst düzey bir idarecilik veya merkezî bir medresede müderrislik yapmamasına ve hacimli eserler telif etmemiş olmasına rağmen, hem kendi devrinde, hem de sonraki devirlerde Osmanlı’nın en önemli ve etkili âlimlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Öyle ki İslâm tarihinde ve özellikle de Osmanlı’da çok az kişi için kullanılan “imam” sıfatı, ona lââyık görülmüş ve çoğunlukla “İmam Birgivî” şeklinde anılır olmuştur. Onun bu etkisi ve şöhretinde, sayıca az, ancak muhtevası önemli eserlerinin yanı sıra, fikrî ve şahsî duruşunun mühim bir tesiri olduğuna inanıyoruz. Zira hayatından ve eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla Birgivî, şahsî ve ailevî hayatında şan ve şöhretten, devlet kapısından ve ricâlından medet ummaktan uzak mütevâzı bir hayat yaşamayı tercih etmiştir. Gerek dinî, gerekse siyâsî ve ictimâî sahada, gördüğü yanlışlıklar karşısında susmayı değil, bunları ilmî/aklî delillerle en ağır bir şekilde tenkit etmeyi tercih etmiştir. Sözelimi toplumda yaygın olarak yapılan ücret mukabilinde Kur’an okumaya ve farz namazlardan sonra cemaat halinde tesbîhât yapılmasına karşı çıkması, para vakfı konusunda devrin şeyhülislâmı Ebussuûd Efendi’nin (v. 982/1574) fetvasına muhâlif bir fetva telif etmesi, kendisine Birgi’de önemli imkânlar sağlayan II. Selim’in hocası Atâullah Efendi’ye (v. 979/1571) bile yaptığı hatalar konusunda uyarı ve tavsiyelerle dolu bir mektup göndermesi, yine Atâullah Efendi’ye yazdığı mektupta, padişahlar, vezirler, kadılar, müftüler, müderrisler ve fetva soranların yaptıkları yanlışlıklara, camilerde ve çarşılarda yapılan hatalara dikkat çeken bir risâle telif etmeyi düşündüğünü bildirmesi, onun –muhatap kim olursa olsun- gördüğü bir yanlış eleştirmekten asla çekinmeyen cesur ve tavizsiz bir mizacının olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.¹

Risâle mâhiyetinde bazı eserler telif etmiş olan Birgivî’nin en önemli eseri, *et-Tarîkatu’l-Muhammediye* isimli eseridir. Vefatından bir sene

¹ Nitekim tarihçiler de onun bu sert ve tavizsiz mizacına vurgu yapmışlardır. Bunlar hakkında toplu bir bilgi için bkz. Huriye Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 52-53.

önce tamamladığı anlaşılan bu eseri,² itikattan fıkha, hadisten tefsire pek çok bilgileri muhtevîdir. Ancak kanaatimizce Birgivî, bu eserini, özellikle halk arasında ve sûfî çevrelerde yaygın olan ve kendisinin yanlış gördüğü inanç ve uygulamaları tenkit için yazmıştır. Onun yazdığı diğer risâlelere baktığımızda da, eserlerini umumiyetle yanlış bulduğu hususları tenkit etmek için telif ettiği görülmektedir. Nitekim *et-Tarîkatu'l-Muhammediye*'nin mukaddimesinde müellif, bu eseri “sâliklerin amellerini arz edeceği bir mihenk olarak telif ettiğini, bu kitapta yazılanlara uyan amellerin doğru; uymayanların ise yanlış olduğunu” ifade etmesi de, onun bu kitabı telifinin asıl maksadını ortaya koymaktadır. O da, özellikle sûfî muhitte kendisinin yanlış gördüğü inanç ve uygulamalardır. Zira bu ifadede geçen “sâlik” kelimesi, daha çok sûfî çevreler tarafından seyr u sülûkünü itmam etmeye çalışan “mürît” anlamında kullanılan özel bir ıstılâhî manaya sahiptir. Onun, bu kitabında, “sâlik” kelimesini “mürît” anlamında kullandığını şu ifadesi de açık bir şekilde göstermektedir: “Ey sâlik! Senin vazifen, kalbini kötülüklerden arındırıp erdemlerle donatmaktır. Zira tasavvuf, bundan ibarettir.”³ Çünkü burada, “sâlik”e bir tavsiyede bulunmuş, ardından da gerçek tasavvufun bu tavsiyeden ibaret olduğunu belirtmiştir. Demek ki buradaki “sâlik” tasavvuf yolunun salikidir. Nitekim Birgili Mehmed Efendi, kitabın hemen her bölümünün özellikle son kısımlarında, konuyla ilgili kendi döneminin bazı tarikat çevrelerinde gördüğü yanlışlıklara temas etmiş ve oldukça sert bir dille bunları eleştirmiştir. Ayrıca bu kitaba *et-Tarîkatu'l-Muhammediye* (*Muhammediyye Tarikatu*) ismini vermesi de, bu kitaptaki görüşlere uyan inanç ve uygulamaların Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünnetine muvâfık olduğunu; uymayanların ise onun sünnetine muhâlif olduğunu ve kabul edilemeyeceğini imâ etmektedir. O, bu eseriyle Muhammedî bir tarikatin çerçevesini net bir şekilde çizmeyi, sınırlarını kırmızı çizgilerle belirlemeyi amaç edinmiştir. Dolayısıyla hem ismiyle hem de muhtevasıyla bu eser, mevcut tarikat mensuplarına açık bir çağrıda bulunan ve meydan okuyan bir özelliğe sahiptir.

² Bkz. Ahmet Turan Arslan, *İmam Birgivi Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1992), 110; Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 101.

³ Muhammed el-Birgivi, *et-Tarîkatu'l-Muhammediye ve's-Siretu'l-Ahmediyye*, (Nşr. Muhammed Rahmetullah en-Nedvi, Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1432/2011), 160. Benzer bir ifade için bkz. a.g.e., 342.

Birgivî'nin *et-Tarîkatu'l-Muhammediye*'si üzerine çeşitli şerhler ve telhisler yazılmıştır. Ayrıca Türkçe'ye de ilk olarak Birgivî'nin torunu Kazasker İsmetî Mehmed Efendi (v. 1076/1665) tarafından çevrilmiş, sonraki dönemlerde değişik çevirileri de yapılmıştır.⁴ *et-Tarîkatu'l-Muhammediye* üzerine yapılan önemli şerhlerden biri, Abdülğanî en-Nablusî'nin *el-Hadîkatu'n-Nediyye* isimli hacimli şerhidir.

Abdülğanî en-Nablusî, 1050/1641'de Şam'da dünyaya gelmiş, 1143/1731'de Şam'da vefat etmiştir. Devrinin en önde gelen âlimlerinden olan Nablusî, aynı zamanda Kâdiriyye ve Nakşibendiyye hırkası giymiş bir sûfidir. Ancak bu icazetlerini, bir tarikat şeyhi olarak kullanmamış ve herhangi bir tekke kurmamıştır. O, daha çok tasavvufun fikrî ve ilmî açıdan müdafaasını yapan eserler vermeyi tercih etmiştir. İslâmî ilimlerin hemen her dalında eser telif etmiş velûd bir müellif olan Nablusî, çoğunlukla tasavvuf üzerine eserler kaleme almıştır. Özellikle de vahdet-i vücudun müdafaası için yazdığı eserler dikkat çekmektedir.⁵

Abdülğanî en-Nablusî, Birgivî'nin *et-Tarîkatu'l-Muhammediye*'sinin bazı ilim çevrelerinde tasavvuf karşıtlığının referans kitabı olarak kullanıldığını düşündüğünden olsa gerek, bu esere şerh yazma ihtiyacı hissetmiştir. Nitekim *el-Hadîkatu'n-Nediyye*'nin mukaddimesinde bu durumu şöyle ima etmiştir: “Cahil ve mutaassıp kişilerin bu kitabın sofrasındaki nimetleri asalakça tüketmelerinin önüne geçmek için...bu kitabı şerh ettim.”⁶ Nablusî'nin, bu ifadesindeki “cahil ve mutaassıp kişilerden” maksadı, tasavvuf karşıtı zümrelerdir. Nitekim Nablusî, bu eserinde zaman zaman bazı kişilerin *et-Tarîkatu'l-Muhammediye*'yi yanlış anlayarak bu kitabı tasavvuf karşıtlığının temel referanslarından biri haline getirdiklerinden yakınmaktadır.⁷ Öte yandan, Birgivî'nin fikirleri, özellikle Osmanlı'daki Kâdızâdeliler-Sivâsiler mücadelesinde, tasavvuf karşıtlığıyla bilinen Kâdızâdeliler tarafından referans gösterilmiştir. Hatta Kâdızâdeliler'in fikrî önderlerinin Birgivî olduğu

⁴ *et-Tarîkatu'l-Muhammediye* üzerine yapılan şerh, telhis ve tercüme için bkz. Arslan, *İmam Birgivi*, 115-122; Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 103-105.

⁵ Geniş bilgi için bkz. Ahmet Özel, “Nablusî, Abdülğanî b. İsmâil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 268-270.

⁶ Abdülğanî b. İsmâil en-Nablusî, *el-Hadîkatu'n-Nediyye Şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1290), 1: 3.

⁷ Mesela bkz. Nablusî, *el-Hadîkatu'n-Nediyye*, 1: 172.

söylenmiştir. Kâdızâdeliler’in ilk önemli temsilcisi, Kâdızâde Mehmed Efendi’nin (v. 1045/1635), kendi memleketi olan Balıkesir’de Birgivî’nin talebelerinden ders aldığı bilinmektedir. Birgivî’nin en önemli eserlerinden Türkçe bir ilmihal kitabı olan *Risâle-i Birgivî (Vasiyetnâme)* Kâdızâdeliler arasında yaygın biçimde okunmuştur.⁸ Birgivî’nin bu kitabında “selef” vurgusu dikkat çekicidir.⁹ Bu kitaptaki selef vurgusuna, Nablusî’nin cevabı ise oldukça nettir: “Tasavvuf, selef-i sâlihînin mezhebidir”.¹⁰ İlginçtir ki, bugün de –özellikle yurt dışında- Birgivî’nin kitaplarını ve risâlelerini neşredenlerin umumiyetle Selefî/Vahhâbî eğilimli kişiler ve yayınevleri oldukları görülmektedir. Bu da, Birgivî’nin, günümüzde de Selefî/Vahhâbî cereyanlar nezdinde saygın bir konumunun olduğunu göstermektedir.

Kâdızâdeliler-Sivâsîler mücadelesi, özellikle İstanbul’da 1620-1680 yılları arasında hararetli ve tatsız bir şekilde sürmüştür.¹¹ Nablusî’nin ise, resmî bir görev alabilmek için 1075 (1664-65) yılında İstanbul’a gittiği bilinmektedir.¹² O, İstanbul’a gittiği dönemde, Kâdızâdeliler ile Sivâsîler arasındaki son derece tatsız ve toplumun huzurunu kaçırarak boyuttaki bu mücadelelere tanıklık etmiş olmalıdır. Bu durum, bir sûfî olarak onu, Kâdızâdeliler hareketinin temel referans kitaplarından biri olan *et-Tarîkatu’l-Muhammediye*’nin ve müellifi Birgivî’nin, aslında bu kadar mutaassıp tasavvuf düşmanları tarafından istismar edilmelerine mani olacak bir çalışma yapmaya sevk etmiş görünmektedir. Bu sebeple olsa gerek, *et-Tarîkatu’l-Muhammediye*’nin hacimli sayılabilecek bir şerhini yapmıştır. Birgivî’nin özellikle kendi dönemindeki tasavvuf zümrelerine yönelik eleştirilerinin pek çoğuna katılmakla birlikte bazılarını, tevil

⁸ Bkz. Semiramis Çavuşoğlu, “Kâdızâdeliler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 100; Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 51; M. Hulusi Lekesiz, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri*, (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1997), 243.

⁹ Örnek olarak bkz. Birgivi, *et-Tarîkatu’l-Muhammediye*, 444, 521, 526, 545, 555, 556.

¹⁰ Nablusî, *el-Hadîkatu’n-Nediyye*, 1: 170.

¹¹ Kâdızâdeliler ile Sivâsîler arasındaki mücadelenin detayları için bkz. Çavuşoğlu, “Kâdızâdeliler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24: 100-102; Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 166-181; Fatih M. Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013), 285-301.

¹² Bkz. Özel, “Nablusî, Abdülganî b. İsmâil”, 32: 268.

etmek, meselelerin detaylarına inildiğinde farklı durumların sözkonusu olabileceğine dikkat çekmek, bu eleştirilerin bütün sûfilere kapsamadığı söyleyerek genellemeci yaklaşımlara karşı çıkmak şeklinde özetlenebilecek bir tavırla yumuşatmaya çalıştığı görülmektedir. Şunu da zikretmekte fayda vardır ki, Nablusî, hem şerhinin mukaddimesinde, Birgivî'nin âlim, âbit, zâhit ve gördüğü hataları cesurca dile getiren bir insan olduğunu söyleyerek onu övmüş;¹³ hem de şerhinin hâtimesinde kendisine ebedî rahmet dileyerek onun hakkında oldukça olumlu, sitayişkâr ve güzel ifadeler kullanmıştır.¹⁴ Şimdi Birgivî'nin sûfilere yönelttiği tenkitleri ve Nablusî'nin bu tenkitlere yönelik değerlendirmelerini, ana hatlarıyla ele alalım:

1. Keşfi bilginin müstakil bir şer'î delil oluşu:

Sûfilere, diğer İslâm mezhepleri ve ekollerinden ayıran en önemli sebeplerden birisi, keşfi bilginin de dini anlama ve yorumlama konusunda önemli bir kaynak olduğunu vurgulamalarıdır. Bu meseleyi şer'î ölçüler içerisinde ele almaya gayret edenler olduğu gibi, Bâtıniyye'yi andırır şekilde keşfi bilgiyi şer'î/zâhirî ilimlerin bir alternatifi gibi gören/gösterenler olmuştur. Bu konuda, Kitab ve Sünnet'in sınırlarını, tasavvufun adını kullanarak aşanları en sert biçimde eleştirenler de bizzat Kitab ve Sünnet'in sınırlarına riâyet eden sûfiler olmuştur.

Birgivî, *et-Tarîkatu'l-Muhammediye*'ye, dini anlama konusunda Kitab ve Sünnet'in yegâne kaynak olduğuna dikkat çektikten hemen sonra sözü bidatlara getirmiş ve burada hemen zamanındaki bazı mutasavvıflarla ilgili şöyle bir bilgiye yer vermiştir: “Zamanımızdaki bazı mutasavvıflara, şer-i şerîfe muhâlif işlerinde, reddiye yapılırca hemen şöyle bir savunma yaparlar: ‘Bu meselenin haramlığı, zâhirî ilimlere göredir. Biz ise bâtinî ilim sahipleriyiz. Bu mesele, bâtinî ilimde helâldir. Siz ilmi, Kitab’dan alıyorsunuz; biz ise Sâhib-i Kitab olan Hz. Muhammed’den (s.a.v.) alıyoruz. Bir meselenin hakikatini öğrenmek istediğimizde, bunu ona sorarız. Eğer ondan kanâat hâsıl edecek bir bilgi gelirse ona uyarız. Ondan böyle bir bilgi gelmezse, doğrudan Allah’a

¹³ Bkz. Nablusî, *el-Hadîkatu'n-Nediyye*, 1: 3.

¹⁴ Bkz. Nablusî, *el-Hadîkatu'n-Nediyye*, 2: 743.

müracaat eder ve ‘O’ndan bilgi alırız.’¹⁵ Birgivî, bu ifadeleri, baştan aşağı ilhad ve dalâlet olan saçmalıklar olarak nitelendirmiştir. Çünkü bu sözler, şeriatı, Kitab’ı ve Sünnet’i küçümsemektir, onlara güvenmemek ve onlarda hata olabileceğini kabul etmektir.¹⁶

Nablusî, Birgivî’nin bu sözlerine aynen katıldığını ifade etmiştir. Hatta Birgivî’nin kullanmadığı “küfür” kavramını, bu sözler için iki kez kullanmıştır. Ona göre dinde haramlığı kesin olarak bilinen ve haramlığı üzerinde icmâ olan hususların helâl olduğunu söylemek açık bir küfürdür.¹⁷ Ayrıca Kitab ve Sünnet’te mevcut olan bir hükmü bırakıp, o konuda keşf/ilham adı altında başka bir bilgi kaynağı üretmek de apaçık bir küfürdür.¹⁸ Ancak Nablusî, meselenin şöyle bir ayrıntısının olduğuna da dikkat çekmiştir: Haramlığı kesin bir delil ile sabit olan bir hükmü kabul etmemek, kişiyi kâfir yapar; fakat haramlığı âhâd haberle sabit olan bir hükmü kabul etmemek kâfir yapmaz.¹⁹

Birgivî, yukarıdaki ifadelerinin devamında, o mutasavvıfların şu sözünü de ilâve etmekte ve bu sözün de dalâlet ve ilhaddan başka bir şey olmadığını söylemektedir: “Biz, halvet ve şeyhimizin himmeti sayesinde Allah’a vâsıl oluruz. Bu yolla, ilimler bize keşf yoluyla açılır ve biz Kitab’a, ilmî müzâkereye ve bir âlimden ders almaya ihtiyaç duymayız.”²⁰ Nablusî, bu fikre aynen katılmamaktadır. Zira ona göre, genel kural, dinî ilimlerin Kitab ve Sünnet’ten ve bunları bilen âlimlerden öğrenilmesidir. Lâkin, çok nâdir de olsa bunun istisnâları olabilir. Bazı ümmîler, hiçbir kitap okumadıkları ve hiçbir âlimden ders almadıkları halde, halvet ve benzeri uygulamalarla tezkiye-i nefis sayesinde ve kâmil bir mürşidin himmetiyle, dinî bilgi elde edebilirler. Halvet ve kâmil mürşidin himmeti, müridi kitap okumak ve ilimle meşgul olmaktan müstağni kılar. Nablusî, bu meselenin detayları olduğunu, genel kuralın Birgivî’nin söylediği gibi olduğunu; ancak zâhirî ilimlerle meşgul olmayı terk etmenin bir meşru, bir de gayr-i meşru sebebi olduğunu belirtmektedir. Ona göre kişi, şer’î/zâhirî ilimleri, önemsemediği için terk

¹⁵ Birgivi, *et-Tarîkatu’l-Muhammediye*, 55-56.

¹⁶ Bkz. Birgivi, *et-Tarîkatu’l-Muhammediye*, 56.

¹⁷ Bkz. Nablusî, *el-Hadîkatu’n-Nediyye*, 1: 157.

¹⁸ Bkz. Nablusî, *el-Hadîkatu’n-Nediyye*, 1: 158.

¹⁹ Bkz. Nablusî, *el-Hadîkatu’n-Nediyye*, 1: 157.

²⁰ Birgivi, *et-Tarîkatu’l-Muhammediye*, 56.

eder ve bunlara ihtiyacının olmadığını söylerse, nübüvvet müessesesine lüzum olmadığını söylemiş olur ki bu küfürdür. Ancak kişi, şer’î/zâhirî ilimleri, Allah’ı müşâhede ve murâkabe etmekten kendisini alıkoyar endişesiyle terk ederse, bu, kişiyi Allah’a vâsıl kılan bir yol olur. Zira mâsivallahla meşgul olan, Allah’a vâsıl olamaz. Şer’î/zâhirî ilimler ise hiç şüphesiz mâsivallahtır. Her kim ki gece gündüz fıkıh kitaplarındaki tahâret bahsini okur ve bu mevzuların asıl maksat olduğunu zannederse, bu ilim ona perde olur ve kaybeder.²¹

Birgivî, “tarikat ve hakikat erbabının imamı” olarak nitelediği Cüneyd-i Bağdâdî’ye nispet edilen şu meşhur sözü naklederek, tasavvufî bilginin kaynağının Kitab ve Sünnet’in dışında olamayacağını vurgulamıştır: “Kur’an’ı ezberlemeyen ve hadis yazmayan kişiye bu yolda uyulmaz. Zira bizim bu ilmimiz, Kitab ve Sünnet’le sınırlıdır.”²² Nablusî ise, Cüneyd’in bu sözünü, Birgivî’den daha farklı bir şekilde anlamaktadır. Ona göre bu söz, Kitab ve Sünnet’in dışında ilhamın bilgi kaynağı olamayacağı şeklinde anlaşılmamalıdır. Nitekim İbnu’l-Arabî (638/1240) de bu sözü şöyle yorumlamıştır: “Cüneyd’in bu sözünün anlamı şudur: Bizim (keşfi/ilhâmî) bilgilerimiz, Kitab ve Sünnet’le amel etmemizin neticesinde oluşan bilgilerdir.” Nablusî’ye göre, velilerin bilgileri doğrudan Allah’tan gelir, bir insan ya da kitaptan edinilen bilgiler değildir. Ancak irşad ve davet makamında olan bir velinin Kitab ve Sünnet’i taallüm etmiş olması şarttır. Lakin irşad ve davet makamında olmayan bir velide bu şart aranmaz. Zira ümmî bir kişi de, Allah vergisi bazı keşfi bilgilere mazhar olabilir. Nitekim Üveys el-Karanî gibi veliler, okuma yazma bilmedikleri halde, Allah’ın velilerinden olmuşlar ve Kitab ve Sünnet ile amel etmeye muvaffak olmuşlardır.²³ Nablusî, bu meseleyi tartıştığı başka bir yerde, bu görüşlerini teyit için Suyûtî’nin *el-Câmiu’s-Sağîr*’inden şu hadisi nakletmektedir: “Kim, dünyadan yüz çevirirse, Allah, onu herhangi bir beşerî öğrenimden geçmeden ilim sahibi kılar, herhangi bir beşerî rehber olmaksızın hidayete erdirir.”²⁴

Birgivî, ilim bahsini işlerken de konuyu bazı sûfilerin ilme yaklaşımları konusundaki hatalarına getirmekte ve şöyle demektedir: “Ey

²¹ Bkz. Nablusî, *el-Hadîkatu’n-Nediyye*, 1: 159-160.

²² Birgivi, *et-Tarîkatu’l-Muhammediye*, 56.

²³ Bkz. Nablusî, *el-Hadîkatu’n-Nediyye*, 1: 171-173.

²⁴ Nablusî, *el-Hadîkatu’n-Nediyye*, 2: 7.

Sâlik! Sana düşen, ilim tahsili konusunda çok çaba sarf etmektir. Sakın ola bu konuda zamanımızdaki mutasavvıf cahillerinin şu sözüne kulak asma: ‘İlim, perdedir. İlme, keşfle de ulaşılır. Dolayısıyla ilim tahsili için çalışmaya lüzum yoktur.’ Zira bu söz, yalandır, sapkınlık ve saptırmaktan ibarettir.”²⁵

Nablusî, Birgivî’nin bu sözlerinin genelleme yapılp yanlış anlaşılması için bazı açıklamalar yapmaktadır. Bu açıklamalarında şu hususa dikkat çekmiştir: Birgivî burada, bütün sûfilerin böyle bir şey söylediğinden bahsetmemiştir. Zira her dönemde sûfilerin cahilleri olduğu gibi âlim ve ârifleri de vardır. Tıpkı fakihler içerisinde haram yiyen fâsıklara karşılık, sâlih ve zâhitlerin de olduğu gibi. Hatta müfessirler, muhaddisler, askerler, krallar, kadılar ve tüccarlar da böyledir. Onların da sâlihleri olduğu gibi fâsıkları da vardır. Dolayısıyla bu tür genellemelerden uzak durulmalıdır. Böyle bir genellemeyi ancak cahiller yapar. Nablusî, bu hususa dikkat çektikten sonra, bir başka noktayı da vurgulamıştır. O da şudur: Cahil sûfiler, sadece Birgivî döneminin bir sorunu değildi. Bilakis çok eskiden beri sûfî üstatlar, cahil sûfilerin yanlışlıklarını eleştirmişlerdir. Hatta burada Birgivî’nin eleştirdiği “İlim, perdedir” cümlesinin aynısını İbnu’l-Arabî de eleştirmiştir. İbnu’l-Arabî’den uzunca bir alıntı yaptıktan sonra şu hususu tekrar vurgulamıştır: Şer’î ilimler, ancak taallümle öğrenilir. Böyle olmasaydı, peygamberlere lüzum kalmaz, herkes kendi keşfine göre amel ederdi. Ancak bu genel kuralın çok nâdir istisnaları da olabilir. Allah bazen veli kullarına herhangi bir taallüm olmaksızın keşf yoluyla bilgi gönderebilir. Dolayısıyla taallümü terk eden herhangi bir sûfî görüldüğünde, onun bu istisnalardan biri olabileceği ihtimali unutulmamalı ve hemen suizan edip aleyhinde bulunulmamalıdır. Son olarak da, bu şerhi boyunca sık sık tekrar ettiği şu uyarıyı yapmıştır: Bu kitap boyunca Birgivî’nin bu tür sözleri genellemelere kurban edilmemelidir.²⁶

Birgivî, ilham gibi rüyanın da dinî hükümleri bilme konusunda kaynak olamayacağını ifade etmiştir.²⁷ Nablusî ise, bu konuda farklı

²⁵ Birgivi, *et-Tarîkatu'l-Muhammediye*, 137.

²⁶ Bkz. Nablusî, *el-Hadîkatu'n-Nediyye*, 1: 378.

²⁷ Rüveyayı bilgi kaynağı kabul etmemekle birlikte Birgivî, sâlihlerin rüyalarıyla tefeüül ve teberrük edilebileceğini düşünmektedir. Bkz. Birgivi, *et-Tarîkatu'l-Muhammediye*, 275.

düşünmektedir. Ona göre, Kur'an ve Sünnet'te hükmü belirtilen meselelerin dışındaki konularda velilerin gördükleri sâdık rüyalar, muteber olabilir. Bu konuda bazı hadisler ve çeşitli âlim ve sûfilerden nakiller yaptıktan sonra²⁸ kendisinin gördüğü bir rüyayı şöyle anlatmaktadır: “Bir keresinde Rasulullah'ı (s.a.v.) rüyamda gördüm. Ona şöyle dedim: Ya Resulallah! Bir mecliste üç talakla boşanan kadının hükmü nedir? O buyurdu ki, bu üç talak yerine geçer ve böyle bir boşamadan sonra boşayan adamın, boşanan kadın bir başkasıyla nikahlanıp boşanmadıkça, onunla evli kalması caiz değildir. Bu cevap üzerine Resulullah'a (s.a.v.) dedim ki: 'Zâhir ehlinde bazıları, bunun bir talak yerine geçeceğine hükmediyorlar.' O şöyle buyurdu: 'Onlar, kendilerine ulaşan bilgiye binâen böyle hüküm verdiler ve isabet ettiler. Benim bu konudaki hükmüm ise sana söylediğim gibidir'. ”²⁹ Dolayısıyla Nablusî'ye göre velilerin fikhî meselelerde dört mezhebe muvâfık olmayan görüşlerini hemen inkâr etmemelidir. Zira veliler, ilgili meselede dört mezhepte mevcut olmayan, ancak herhangi bir sahâbî tarafından benimsenen bir görüşü taklid ediyor olabilir. Bu durumun kendisine rüya vs. manevî bir yolla bildirilmiş olması imkan dâhilindedir.³⁰

2. Allah'ı bu dünyada görmek mümkün müdür?

Birgivi, bazı sûfilerin Allah'ı gördüklerini söylediklerini, bunun mümkün olamayacağını ifade etmektedir. Zira ona göre, Hz. Musa için bile mümkün olmayan bir şeyin başkaları için söz konusu olması düşünülemez.³¹ Nablusî ise, Hz. Ali'nin “Biz görmediğimiz bir Rabb'e kulluk etmeyiz” meâlindeki sözünü de naklederek, sûfilerin “Allah'ı müşâhede etmek”ten bahsederken kasıtlarının fizikî bir görme (*basar*) değil, manevî bir görme (*basîret*) olduğunu bildirmektedir. Bunun, hadiste geçen “Allah'ı görüyormuşçasına kulluk etmek” olarak açıklanan “ihşan makamı” olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir.³²

²⁸ Bkz. Nablusî, *el-Hadîkatu'n-Nediyye*, 1: 166-173.

²⁹ Nablusî, *el-Hadîkatu'n-Nediyye*, 1: 179.

³⁰ Nablusî, *el-Hadîkatu'n-Nediyye*, 1: 178.

³¹ Bkz. Birgivi, *et-Tarîkatu'l-Muhammediye*, 99.

³² Bkz. Nablusî, *el-Hadîkatu'n-Nediyye*, 1: 310-313.

3. Sûfiler, peygamberlerden ve sahâbîlerden daha üstün bir mertebeye ulaşabilirler mi?

Birgivî, Halvetiyye'den bir zattan şöyle bir söz duyduğunun söylemektedir: “Hz. Muhammed (s.a.v.) dışındaki peygamberlerden hiçbirisi yedinci isim mertebesine çıkamamışlar, altıncı isim mertebesinde kalmışlardır. Biz veliler ise, altıncı mertebeyi aştık.”³³ Birgivî, ehl-i Sünnet alimlerinin ittifakıyla peygamberlerin derecelerinin, velilerin derecelerinden üstün olduğunu belirtmektedir. Bu sözün, bu görüşe açık bir şekilde aykırı olduğunu dile getirmektedir. Nablusî ise, her peygamberin nübüvvet yönü olduğu gibi velâyet yönünün de olduğunu, bu sözü söyleyen kişinin onların nübüvvet yönü ile değil velâyet yönüyle ilgili bir değerlendirme yapmış olabileceğini ifade etmektedir. Ona göre her nebinin, kendine mahsus olarak esmâ-i ilâhiyeden aldığı bir zevk vardır. Peygamberlerin vârisi olan veliler, bu zevkler konusunda mütehasıstırlar. Dolayısıyla onlara peygamberlerin esmâ-i ilâhiyyeden aldıkları zevklerin malum olması mümkündür. Bu veliler, peygamberlerin almadıkları bazı zevkleri esmâ-i ilâhiyyeden alabilirler. Bu, onların peygamberlerden daha üstün bir mertebeye sahip olduklarını göstermez. Zira derece bakımından daha düşük olan bir insan kendisinden daha üstün bir dereceye sahip olan kişiden bazı hususlarda daha üstün olabilir. Bu durum, onun derece bakımından bütünüyle diğerinden üstün olmasını gerektirmez.

Birgivî, bu kişinin “Biz, sahâbenin mertebesini de geçtik. Hz. Ebubekir, irşad mertebesine ulaşamamıştı, ancak biz ulaştık”³⁴ şeklinde bir söz de söylediğini nakletmektedir. Nablusî ise, bu kabil sözlerin makul bir tevilinin yapılabildiği sürece, reddedilip bu söz sahiplerinin tekfir edilmemeleri gerektiğini belirtmektedir. Ona göre bu sözü söyleyen kişi, bütünüyle kendi mertebelerinin sahâbeden üstünlüğünü kastetmemiş olabilir. Sadece bazı konularda onlardan üstün olunabilir. Nitekim sahâbe arasında da böyledir. Mesela Hz. Ebubekir, sahâbenin en üstünüdür. Ancak Hz. Peygamber, Hz. Ali için “Ben ilmin şehriyim. Ali de o şehrin kapısıdır” buyurmuştur. Hz. Ömer'i görünce şeytanın kaçtığını söylemiştir. Ancak bu konularda onlar, Hz. Ebubekir'den üstün olsalar

³³ Bkz. Birgivi, *et-Tarîkatu'l-Muhammediye*, 102.

³⁴ Bkz. Birgivi, *et-Tarîkatu'l-Muhammediye*, 102.

bile, Hz. Peygamber, onun kalbinde gördüğü bir durum sebebiyle diğer bütün sahâbîlerden daha üstün olduğunu belirtmiştir.³⁵

4. Semâ ve devrân meselesi:

Birgivî, *et-Tarîkatu'l-Muhammediye*'de, bedenî âfetleriyle ilgili bölümde, bedenî âfetlerinden birisinin de raks etmek olduğunu belirtmiştir. Hemen akabinde de sözü, kendi devrindeki sûfilerin yaptıkları zikirle getirmiş ve bunun, ibadet niyetiyle yapıldığı için eğlence maksadıyla yapılan rakslardan daha tehlikeli olduğunu ifade etmiştir.³⁶ Ardından da, sûfilerin zikir maksadıyla yaptıkları raksın haram olduğuna dair bazı âlimlerin görüşlerini nakletmiştir.³⁷ Sonunda da kendi görüşünü şu şekilde ortaya koymuştur:

“Birazcık insafı, dindarlığı ve doğruluğu olan bir insan, günümüzdeki sûfilerin zikir maksadıyla yaptıkları hareketleri görse, onların dinlerini oyun ve eğlence haline getirdiklerini anlayacaktır. Zira taharetten, Kur'an'dan, helal-haramdan, hatta imandan bîhaber olan cahiller bir araya gelmekte, “hay, hu” gibi anlamsız kelimeleri eşşekler gibi anırmaktadırlar. Bu durumu gördükleri halde müdahale etmeyen ve bu kabil âyinleri yasaklamayan kadılara ve din alimlerine yazıklar olsun!”³⁸ (özetle aktarılmıştır)

Birgivî, son derece ağır olan bu ifadelerinden sonra, zikrin câiz olması için gereken şartları sıralamıştır. Buna göre edeple, uzuvlar hareket ettirilmeden ve lahin ve teğannî olmaksızın ayakta zikir yapmak câizdir. Ayrıca kelime-i tevhid zikri esnasında başı sağa-sola çevirmenin de câiz olduğunu ifade etmiştir.³⁹

Nablusî, Birgivî'nin bu ağır ifadelerle eleştirdiği kişilerin, olsa olsa her türlü günahı işleyen, uyuşturucu kullanan ve içki içen, bütün bunlara rağmen kendilerini tasavvufa nispet eden sahtekârlarla alâkalı olduğunu belirtme ihtiyacı hissetmiştir.⁴⁰ Ayrıca Birgivî'nin “günümüzdeki sûfiler” ifadesinin, onun dönemindeki bütün sûfileri kapsayamayacağını, bu

³⁵ Bkz. Nablusî, *el-Hadîkatu'n-Nediyye*, 1: 317.

³⁶ Bkz. Birgivî, *et-Tarîkatu'l-Muhammediye*, 485.

³⁷ Bkz. Birgivî, *et-Tarîkatu'l-Muhammediye*, 485-487.

³⁸ Bkz. Birgivî, *et-Tarîkatu'l-Muhammediye*, 487.

³⁹ Bkz. Birgivî, *et-Tarîkatu'l-Muhammediye*, 487-488.

⁴⁰ Bkz. Nablusî, *el-Hadîkatu'n-Nediyye*, 2: 518.

ifadenin bütün sûfilere teşmil edilecek bir tenkide kapı aralamaması gerektiğini söylemiştir. Zira her devirde her mezhep ve meşrep müntesiplerinin iyileri olduğu gibi kötülere de vardır.⁴¹

Nablusî'ye göre sûfilerin yaptıkları cehrî zikir şekillerine karşı çıkıp bunların haram olduğuna hükmetmek doğru değildir. Zira Kur'an'da zikretme emri mutlak, bunun çeşitli şekilleri olabilir. Nitekim "Namazı bitirdikten sonra Allah'ı ayakta, oturuken ve uzanırken zikrediniz!"⁴² emri de bu zikrin çeşitli şekillerde yapılacağını göstermektedir. Sûfilerin, zikir esnasında tabî bir şekilde vecde gelmeleri meşru olduğu gibi, kendilerini vecde gelmeye zorlamaları da (*tevâcüd*) meşrudur. Nitekim şu hadisler, tevâcüdün meşruiyetini göstermektedir: "Allah'ı o kadar çok zikrediniz ki insanlar size mecnun desinler!" Ebû Zer, Resûlullah'a (s.a.v.) şöyle bir soru sordu: "Yâ Resûlullah! Bir topluluğu sevdiği halde onlar gibi amel edemeyen kimse için ne buyurursunuz?" Resûlullah (s.a.v.) şöylebuyurdu: "Ey Ebû Zer! Sen, sevdiklerinle berabersin." "Ağlayın! Ağlayamıyorsanız, ağlamaya çalışın!" Nablusî, bu hadislerin yanı sıra, bazı âlim ve sûfilerin tevâcüdün meşru olduğuna dair sözlerine de yer vermektedir.⁴³ Özellikle Kuşeyrî'nin "er-Risâle"sinden yaptığı uzun alıntı dikkat çekmektedir.⁴⁴ Kuşeyrî'den yaptığı bu alıntıyla zımnen şunu demek istediği anlaşılmaktadır: Birgivî, bu eserinde Kuşeyrî'nin "er-Risâle"nden alıntılar yaptığını bizzat kendisi söylemiştir.⁴⁵ Bu durum, onun "er-Risâle"yi muteber kabul ettiğini göstermektedir. Aynı eserde Kuşeyrî, tevâcüdün meşru olduğunu kabul etmiştir. Dolayısıyla mademki Kuşeyrî'nin Risâlesi Birgivî ve takipçilerinin muteber kabul ettikleri bir eserdir, bu konuda da Kuşeyrî'nin Risâlesi'ne itibar etmeleri beklenir. Aynı şekilde Nablusî, Birgivî'nin gerçek tasavvufun ne olduğu konusunda kendisinden alıntılar yaptığı ve kendisini "tarikât ve hakikatin imamı"⁴⁶ diye nitelendirdiği Cüneyd-i Bağdâdî'nin de sûfilerin semâ ve devran yapmalarını ve bu esnada vecde gelmelerini câiz gördüğüne dair bir alıntı yapmaktadır. Buna göre Cüneyd-i Bağdâdî'ye "Bazı dervişler,

⁴¹ Bkz. Nablusî, *el-Hadîkatu'n-Nediyye*, 2: 520.

⁴² Nisa 4/103.

⁴³ Bkz. Nablusî, *el-Hadîkatu'n-Nediyye*, 2: 523-524.

⁴⁴ Bkz. Nablusî, *el-Hadîkatu'n-Nediyye*, 2: 526-527.

⁴⁵ Bkz. Birgivî, *et-Tarîkatu'l-Muhammediye*, 61.

⁴⁶ Bkz. Birgivî, *et-Tarîkatu'l-Muhammediye*, 57.

vecde gelmek için kendilerini zorluyor ve hareketli bir şekilde zikir yapıyorlar. Ne dersiniz buna?” şeklinde bir sual tevcih edilince “Onları kendi hallerine bırakın Rableriyle mutlu olsunlar!” demiştir.⁴⁷ Nablusî, böylece Birgivî’nin çok itibar ettiği Cüneyd-i Bağdâdî’nin de bu kabil zikirleri câiz gördüğünü özellikle vurgulamış görünmektedir.

Nablusî’nin, Birgivî’nin zikir konusundaki görüşlerine yönelttiği üstü örtülü eleştirilerden biri de şudur: Birgivî, bozuk telaffuzlarla (*lahn*) yapılan bir zikrin câiz olmadığını söylemiştir. Nablusî ise, meselenin o kadar katı bir şekilde ele alınmaması gerektiğini vurgulamış ve konuyu namazda Kur’an’ın tercümesinin okumanın câiz olup olmadığına getirmiştir. Ona göre âlimler, Arapça’ya dili dönmeyenlerin, namazda Kur’an’ın herhangi bir dilde yapılmış tercümesini okuyabileceğini söylemişlerdir. Dolayısıyla ibadetlerde telaffuzda *lahn* bir tarafa tercüme okumak bile bazen câiz karşılandığına göre zikirde *lahn* konusunu çok abartmamak gerekir.⁴⁸

5. Zühd ve riyâzette aşırıya kaçmak:

Birgivî, çeşitli âyet ve hadisleri delil getirerek, zühd ve riyâzette aşırıya kaçmanın, İslâm’da yerinin olmadığını ifade etmiştir. Ona göre, hiçbir kimse Resûlullah’tan (s.a.v.) daha zâhid ve âbid olamaz. Onun hayatına baktığımızda, onun günlük meşgalelerle uğraştığını, çarşı-pazara çıktığını, siyâsî ve askerî meselelerle meşgul olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla dünyadan el-etek çekip, münzevi bir hayat yaşamak ve nefesine zulmedercesine bir riyâzet yapmak Sünnet’e aykırıdır. Seleften bazılarının bu konuda aşırıya kaçtıklarına işaret eden bazı menkıbeleri ise, iki açıdan değerlendirmek gerekir. Birincisi, bunlar, Kur’an ve Sünnet’e aykırı ise, kim yaparsa yapsın itibar edilmemelidir. İkincisi, bu menkıbeler, sahih değildir. Zira senedleri araştırılmış değildir. Zaten bunların çoğunun senedi yoktur. Bu sebeple onlardan bu fiillerin gerçekten sâdir olduğunu söyleme imkânına sahip değiliz.⁴⁹

Nablusî ise, Selef’ten gelen bu tür haberlerin Kur’an ve Sünnet’e aykırı olmadığını belirtmiştir. Zira ona göre, bu tür ibadetler, vâcib olarak değil; ama nâfile olarak nasslarda da zikredilmiştir. Nasslarda, ibadetlerin

⁴⁷ Bkz. Nablusî, *el-Hadîkatu’n-Nediyye*, 2: 524.

⁴⁸ Bkz. Nablusî, *el-Hadîkatu’n-Nediyye*, 2: 527.

⁴⁹ Bkz. Birgivî, *et-Tarîkatu’l-Muhammediye*, 70-73.

kolaylaştırıldığına (*teshîl*) işaretler olduğu gibi, zorlaştırıldığına (*tas'ib*) işaretler de vardır. Mesela bir âyette “Allah’tan lâıyıkıyla ittikâ ediniz!”⁵⁰ buyrulurken bir başka âyette ise “Allah’tan gücünüz yettiği kadar ittikâ ediniz!”⁵¹ buyrulmuştur. Hem Hz. Peygamber’den hem de bazı sahâbîlerden, ruhsatı değil azimeti tercih ettiklerine dair pek çok örnek olduğunu belirterek bazılarını zikretmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.), sahâbîlere ibadet ve riyâzette aşırıya gitmemelerini tavsiye ederken kendisi farklı bir yol izlemiştir. Bir başka ifadeyle, sahâbîlere kolaylaştırma yolunu göstermiş, kendisi için ise zorlaştırmayı tercih etmiştir. Sûfiler de Hz. Peygamber’in bu sünnetine uyararak, insanlara kolaylaştırma yolunu öğütlemiş, ancak kendileri ağır bir ibadet ve riyâzet hayatı yaşamışlardır.⁵²

6. Riyâ için yün ve yamalı elbise giymek ve sarık takmak:

Birgîvî, *et-Tarîkatu'l-Muhammediye*’nin riyâ bahsinde, elbise ile yapılan riyaadan bahsetmiştir. Ona göre, insanların kendisini zâhid ve âbid zannetsinler diye yün ve yamalı elbise giymek ve sarık (*taylasân*) takmak, tehlikeli bir riyakârlıktır. Bu tür kıyafetleri, özellikle sûfilerin giydikleri malumdur. Dolayısıyla burada da, bazı sûfilerde gördüğü yanlışlığı dile getirmiştir. Nablusî ise, bu tür kişilerin gerçek sûfî değil, kendilerini sûfî gibi göstermeye çalışanlar olduğunu ifade ederek, böyle bir eleştiriden gerçek sûfilerin beri olduğunu vurgulamıştır.⁵³

Nablusî, Birgîvî’nin mutasavvıflara yönelik eleştiriler yaparken herhangi bir tarikat ya da şahıs adı vermediğini, muayyen kişileri ya da tarikat topluluklarını hedef almadığını, yalnızca hatalı bulduğu ilke ve uygulamalara değindiğinin altını çizmektedir. Bazı tasavvuf karşıtlarının ise, Birgîvî’nin bu kabil eleştirilerini referans kabul ederek bazı muayyen şahıs ve tarikat zümrelerini çok sert ve insafsızca tenkit ettiklerinden yakınmaktadır.⁵⁴ Şu sözleri, buna örnek verilebilir: “Bu münkirler...Musannifin (Birgîvî) ve diğer müelliflerin belirli bir şahıs ya da zümreyi hedef almadan genel olarak şeriata muhalefet eden ve onun

⁵⁰ Âl-i İmrân 3/102.

⁵¹ Teğâbün 64/16.

⁵² Bkz. Nablusî, *el-Hadîkatu'n-Nediyye*, 1: 227-233.

⁵³ Bkz. Nablusî, *el-Hadîkatu'n-Nediyye*, 1: 466.

⁵⁴ Bkz. Nablusî, *el-Hadîkatu'n-Nediyye*, 1: 155, 162, 186, 189; II, 520-523.

ahkâmından yüz çevirenlere yaptıkları reddiyeleri istismar etmektedirler. Bu istismarcılar, muayyen zümrelere sataşmakta ve onları lanetlemektedirler. Bu konuda bu kabil metinleri referans göstererek ‘Filanca âlim falanca kitabında şöyle dedi’ diyerek bu umumî tenkitleri muayyen şahıslar ve zümreler üzerinde kullanmaktadırlar.”⁵⁵ Nablusî, insanların kusurlarını araştırıp onları kötölemekle meşgul olmanın iyi bir ahlâk olmadığını, bunun kibirden kaynaklandığını belirtmekte ve şu hadisi alıntılararak uyarıda bulunmaktadır: “Eğer bir adam ‘İnsanların hepsi yanlış yola saptı’ derse, onların en yanlışına sapamı odur.”⁵⁶

Nablusî, Birgivî’nin yanlış yolda olan ve kendilerini tasavvufa nispet edenlere yönelttiği eleştirilerin benzerlerini Muhâsibî,⁵⁷ Kuşeyrî⁵⁸ ve Gazzâlî⁵⁹ ve İbn Arabî gibi pek çok sûfî üstatların da söylediğinin altını ısrarla çizmektedir. Böylece Birgivî’nin, tasavvuf eleştirisinin, bu sûfîlerinkine benzer olduğunu ima etmektedir. Bu konuda onların eserlerinden doğrudan alıntılar yapmaktadır. Özellikle tasavvuf karşıtları tarafından en çok eleştirilen sûfîlerden olan İbn Arabî’den yaptığı alıntılar dikkat çekicidir. Şu alıntı buna örnek verilebilir: “Muhyiddîn İbnu’l-Arabî, *Şerhu’l-Yûsufiyye*’de der ki: Bu ümmet içinde, insanları Allah’a davet ettiğini söyleyen bir kişi şayet şeriatın herhangi bir edebine riâyet etmiyorsa, akıllara hayretlik verecek hârikulâde olaylar gösterse ve ihlâl ettiği edeb konusunda da kendisine has özel bir durum olduğunu söylese ona asla itibar edilmez. Böyle bir kişi şeyh olamaz ve doğru yolda olamaz.”⁶⁰

Birgivî, sûfîlerin üstat kabul ettikleri büyük tasavvuf erbabının tamamını şeriatı önemseyip öncelediklerinin altını çizerken Nablusî de, aynı zevatın tarikati de önemsediklerinin unutulmaması gerektiğini hatırlatmaktadır.⁶¹

Değerlendirme ve Sonuç

⁵⁵ Nablusî, *el-Hadîkatu’n-Nediyye*, 1: 173.

⁵⁶ Bkz. Nablusî, *el-Hadîkatu’n-Nediyye*, 1: 156.

⁵⁷ Bkz. Nablusî, *el-Hadîkatu’n-Nediyye*, 1: 162.

⁵⁸ Bkz. Nablusî, *el-Hadîkatu’n-Nediyye*, 1: 156.

⁵⁹ Bkz. Nablusî, *el-Hadîkatu’n-Nediyye*, 1: 161.

⁶⁰ Nablusî, *el-Hadîkatu’n-Nediyye*, 1: 176.

⁶¹ Bkz. Nablusî, *el-Hadîkatu’n-Nediyye*, 1: 188.

16. yüzyıldaki seçkin Osmanlı âlimlerinden olan Birgili Mehmed Efendi, gerek mizacının, gerekse taşrada yaşamasının etkisiyle, ilmî ve ictimâî meselelerde, gördüğü hataları sert bir dille ve cesurca eleştirmekten çekinmemiştir. Onun en önemli eseri, *et-Tarîkatu'l-Muhammediye*'dir. Yazma nüshalarının ve üzerine yazılan şerhlerin çokluğuna bakıldığında, bu eserin Osmanlı ilmiye sınıfında oldukça önemli ve etkili bir yerinin olduğunu söylemek mümkündür.

Birgivî, *et-Tarîkatu'l-Muhammediye*'nin mukaddimesinde bu eseri, her sâlikin amelinini kendisine arz edip onun doğru ya da yanlışlığını bunun sayesinde anlayabilmesi için telif ettiğini belirtmektedir. Buradaki “sâlik”ten maksat, özellikle ve öncelikle tarikat mensuplarıdır. Zira bu kitapta zaman zaman “Ey sâlik! Sana lâzım olan şudur ki” şeklinde başlayan cümlelerin “çünkü tasavvuf bundan ibarettir” diye bitmesinden anlaşılmaktadır ki, burada mevzubahis olan “sâlik”, tarikat mensuplarıdır. Şu halde Birgivî, bu eserini, özellikle cahil, şer’î ölçülere yeterince riâyet etmeyen tarikat mensuplarına yol göstermek, onları uyarmak, hatta -tabiri caizse- hizaya getirmek ve onlara ilmî delillerle meydan okumak üzere yazmıştır.

Ülkemizde Birgivî üzerine yapılan bazı araştırmalarda, onun ailesinin ve muhitinin sûfî olmasından ve gençliğinde bir tekke ile irtibatlı olmasından hareketle, Birgivî'nin tasavvufî düşünceye yakın olduğu ifade edilmektedir. Öyle ki, onun neredeyse bir Bayrâmî şeyhi olarak takdim edilmesi bile mümkün olabilmektedir. Birgivî hakkındaki bu kanaatin bir başka sebebinin de şu olduğu düşünülebilir: Kitapları ve fikirleri Osmanlı'da bu kadar kabul görmüş bir âlimin, tasavvuf muhâlifî olması, bu araştırmacılar tarafından pek mümkün görülmemiş olabilir. Ayrıca *Mâkâmât* gibi, Birgivî'ye atfedilen, ancak dili ve muhtevası itibariyle Birgivî'ye ait olması mümkün görünmeyen tasavvufî içerikli bazı kitapların da, söz konusu araştırmacıların bu görüşünde etkisi olduğu düşünülebilir. Halbuki Birgivî'nin, hayatının son yıllarında yazdığı ve en önemli eseri olan *et-Tarîkatu'l-Muhammediye*'de kendi önemindeki tasavvuf anlayışı ve yaşayan sûfiler hakkında çizilen imaj, oldukça olumsuz görünmektedir. Zira Birgivî, ilham, velâyet, semâ, devran, ağır riyâzetler ve sûfilere mahsus kıyafetler hakkında oldukça sert tenkitler yöneltmiştir. Bu kadar sert eleştiriler yönelttiği yaşayan bir düşünce ve onun yaşayan mensupları hakkında neredeyse olumlu bir tek

kelime söylememiştir.⁶² Mesela Birgivî'nin, dönemindeki -en azından bazı- sûfiler hakkında “Allah’a giden yolu kesen eşkiyâlar (*kuttâu’t-tarîki ilallâh*)”⁶³ ifadesini birden fazla yerde kullanmış olmasına karşılık, onlardan bazılarının insanların Allah’a ulaşmalarında rehberlik edebileceklerinden hiç söz etmemiş olması oldukça mânidârdır. Bizim bu ifadelerimize, Birgivî'nin, *et-Tarîkatu'l-Muhammediye*'de bütün sûfilere değil, bazı sûfilere eleştirdiği şeklinde bir itiraz gelebilir. Ayrıca onun, sûfilerin yanlış itikat ve amelleri hakkındaki görüşlerinin genel olarak isâbetli olduğu söylenebilir. Nitekim Nablusî de onun sûfilere yönelttiği tenkitlerin çoğuna katılmıştır. Ancak kendisi sûfî olan bir âlimin, sûfiler hakkında konuşurken, yalnızca olumsuz inanç ve uygulamalardan söz edip, olumlu yönlerinden hiç bahsetmemesi düşünülemez. Dolayısıyla onun sûfilere yönelttiği eleştiriler, kullanılan dil itibarıyla “içeriden” değil “dışarıdan” yapılmış eleştiriler olarak görülmektedir.

Birgivî'nin, Kuşeyrî'nin *Risâle*'sinde zikredilen ilk dönemlerdeki bazı meşhur sûfilerden övgüyle bahsetmiş olması, onun müesses tasavvufa olumlu baktığı anlamına gelmez. Zira bu ilk dönem sûfilere hakkında, İbn Teymiyye gibi, sonraki sûfilerin tasavvuf anlayışına en sert eleştirileri yönelten bir âlim bile, oldukça olumlu ve onaylayıcı bir dil kullanmıştır. Zühd ve takva söz konusu olduğunda, bunu eleştiren kimse olmamıştır. Ancak özellikle hicrî altıncı asırdan sonra tasavvuf denilince, tasavvufî manada örgütsel yapılanmalar, kurumsal kimlikler akla gelmiştir. Birgivî'nin, -en azından- kendi dönemindeki kurumsal sûfî yapılanmalar, başka bir deyimle tarikatler hakkındaki kanaatinin son derece olumsuz olduğu âşikârdır. O, manevî tedavinin adresi olarak, tasavvuf ehlini değil, Ehl-i Sünnet âlimlerini uygun görmüş ve onları

⁶² Birgivî'nin *et-Tarîkatu'l-Muhammediye*'de yaşayan sûfiler hakkındaki belki de tek olumlu görüş bildirdiği yer, insanın aklına gelen herhangi bir düşüncenin (*hâtır*), dinen doğruluğunu tespit edebilmek için ne yapmak lâzım geldiği sorusuna verdiği şu cevabıdır: “Birincisi, Kişi, aklına bir düşünce geldiğinde, bunu şeriata arz etmelidir. Şeriatta onun türünden bir şey varsa doğrudur, yoksa yanlıştır. İkincisi, -şayet bulabilirse- düşüncesini âhîret âlimlerinden ve mürşid-i kâmillerden olan birisine arz etmesidir.” Bkz. Birgivî, *et-Tarîkatu'l-Muhammediye*, 197. Birgivî'nin, ikinci cümlede “mürşid-i kâmil” kavramını tasavvuf şeyhleri için kullandığı anlaşılmaktadır. Ancak böyle birini bulmanın zorluğunu, bir başka ifadeyle böyle insanların çok nâdir bulunduğunu da, -şayet bulabilirse (*in vecede*)- ifadesiyle ortaya koymuştur.

⁶³ Bkz. Birgivî, *et-Tarîkatu'l-Muhammediye*, 62, 139.

“manevî tabipler” olarak nitelendirerek insanları onlara uymaya yönlendirmiştir.⁶⁴ Dolayısıyla şayet İbn Haldun’a (v. 808/1406) sorulan ve *Şifâu’s-Sâil*’in yazılmasına vesile olan “Hakikate ulaşmak için bir mürşide intisap etmek gerekli midir?” sorusu, Birgivî’ye sorulsaydı, yüksek ihtimalle soran kişiye, *et-Tarîkatu’l-Muhammediye*’yi okumasının kâfi geleceğini, *Tarîkat*’in onu sûfî tarikatlerden müstağni kılacağını söyledirdi. Netice itibariyle *et-Tarîkatu’l-Muhammediye*’yi “sapkın tasavvufî anlayışlara karşı Selef vurgusu ön planda bir Hanefî/Mâturidî manifesto” olarak tanımlamak mümkündür.

Birgivî’den yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan Nablusî, sûfî bir âlim olarak, *et-Tarîkatu’l-Muhammediye*’nin tasavvuf karşıtı çevrelerce istismar edildiğini görmüş ve Birgivî’nin adının bu zümreler tarafından kullanılmasından rahatsız olduğu için, onun üzerine bir şerh yazmaya karar vermiştir. Bu şerhte, Birgivî’nin aslında tasavvufu külliye reddetmediğini, bizzat gördüğü bazı yanlış uygulamalar karşısında tepkisini haklı olarak ilmî bir yolla dile getirdiğini ifade etmiştir. Birgivî’nin *et-Tarîkatu’l-Muhammediye*’sinde tasavvufla alâkalı söylenen şeyler, umumiyetle olumsuz örnekler üzerinden olumsuz sonuçlara varmak şeklindedir. Oysa Nablusî’nin şerhi, Bâyezid-i Bestâmî’den İbnü’l-Arabî’ye kadar pek çok sûfinin görüşleri, sözleri ve uygulamalarıyla doludur. Görüldüğü kadarıyla, Birgivî’nin bu kitabını okuyup tasavvufî düşünceden uzaklaşması muhtemel olan kişileri Nablusî, bu şerhiyle tasavvufa yakınlaştırmaya çalışmaktadır. Tasavvufî düşüncenin, sadece burada alıntılındığı ve aktarıldığı kadar kötü, yanlış ve sapkın ürünlerinin olmadığını, pek çok faydalı söz, düşünce ve eylemin sûfilerden sâdır olduğunu göstermeye çalışmıştır. Nablusî’nin bu şerhte yaptıklarını şöyle özetlemek mümkündür: 1. Birgivî’nin tasavvufa topyekûn karşı olmadığını, bazı yanlışlıkları, -kendisinin de isabetli bulunduğu şekilde- eleştirdiğini vurgulamak 2. Birgivî’nin, şeriata tamamen muhâlif olarak gördüğü/gösterdiği bazı sûfî sözleri ve uygulamalarının, aslında derinlemesine tahkik edildiğinde şeriata muhâlif olmadığını delilleriyle izah etmeye çalışmak ve böylece naklî bir müdâfa yapmak. 3. Birgivî’nin sûfilere yönelttiği eleştirilere konu teşkil eden söz ve eylemlerin makul izahlarını ortaya koyarak, aklî bir müdâfa yapmak ve onu mutedil ve dikkatli bir dille eleştirmek 4. Birgivî’nin, sûfilere

⁶⁴ Bkz. Birgivi, *et-Tarîkatu’l-Muhammediye*, 239.

eleştirirken referans gösterdiği *Kuşeyrî Risâlesi*'ni, Birgivî'ye yönelik olarak yaptığı üstü örtülü savunmada kullanmak ve böylece Birgivî'nin eleştirilerini, onun da muteber kabul ettiği bir eserle bertaraf etmek.

Sonuç olarak özetle ifade etmek gerekirse, Birgivî, kendi dönemindeki sûfileri, kötü örnekleri ön plana çıkararak tenkit ederken; Nablusî, iyi örnekler üzerinden tasavvufu ve sûfileri müdâfaa etmiştir. Birgivî'nin çok sık kullandığı “Selef” vurgusu ve “Selef'in anlayışına dönelim!” çağrısına Nablusî'nin verdiği cevap oldukça mânidârdır: “Selefin mezhebi, tasavvuftur.”

KAYNAKÇA

Arslan, Ahmet Turan. *İmam Birgivi Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.

el-Birgivi, Muhammed, *et-Tarîkatu'l-Muhammediye ve's-Siretu'l-Ahmediyye*. Nşr. Muhammed Rahmetullah en-Nedvi, Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1432/2011.

Çavuşoğlu, Semiramis. “Kâdızâdeliler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2001, 24: 100-102.

Lekesiz, M. Hulusi. *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri*. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1997.

Martı, Huriye. *Birgivi Mehmed Efendi*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

en-Nablusî, Abdülganî b. İsmâil. *el-Hadîkatu'n-Nediyye Şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1290.

Özel, Ahmet. “Nablusî, Abdülganî b. İsmâil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2006, 32: 268-270.

Şeker, Fatih M., *Osmanlı İslâm Tasavvuru*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
İMAM BİRGİVÎ ÜZERİNE
DEĞERLENDİRMELER

Şerafeddin GÖLCÜK*

Euzubillahi mineşşeytanirracim, Bismillahirrahmanirrahim.
Elhamdulillahi Rabbil’alemin. Vessalatu vesselamu ala Rasulina
Muhammedin ve ala alihi ve sahbihi ecmain.

Değerli kardeşlerim, hepinize bu Pazar günü hayırlı sabahlar diliyorum önce, sabah-ı şerifleriniz hayırlı olsun. Hoş geldiniz, sefalar getirdiniz. Allah hepinizden razı olsun. Üç gündür burada gerçekten bir arınma, durulanma, temizlenme anları yaşadık. Mânen bir banyo yaptık. Gerçekten, İmam Birgivi’nin şahsında dünü bugünü ve yarını tefekkür ettik, bir muhasebe yaptık. Allah imam Birgivi’den razı olsun. Onun gibi bu dine bugüne kadar hizmet etmiş olan, önce peygamber efendilerimiz, ilim adamlarımızdan Allah razı olsun. Buraya katılan kardeşlerimizden de Allah razı olsun. Ben şöyle gördüm: genç arkadaşlardan, araştırma görevlisi, öğretim üyesi, doçent, profesör seviyesinde, gerçekten çok seviyeli tebliğlerin sunulduğunu gördüm. Ama bu nedir? Biz buradan ne umduk, ne bulduk, biraz onun değerlendirmesini yapacağız. Şunu söyleyeyim, bütün bu konuşmalar memleketimizde ülkemizde şu anda, İmam Birgivi dönemindeki bütün bu konuları gündeme almış, yazmış. Biz de yaşıyoruz. Şunu gördüm, bizde de büyük bir dünyevileşme var. Maalesef, adanmışlık diye bir şey yok da, atanmışlığın peşindeyiz yine. Kendimizi yaptığımız işe maalesef veremiyoruz. Maalesef öyle bir sıkıntı var. Her yerde bunu görüyoruz. Ben şunu diyorum: bütün bu konuşmalar, tüm toplantılar, acaba diyorum bizde bir silkinme, kendimize gelme, bir muhasebe yapma için bir vesile olur mu. Hep şunu düşünmüşümdür, Kur’an-ı Kerim’de biliyorsunuz, “Kul” diye başlayan ayetler pekçok. Son üç sûre, “Kul huveAllahu ehad”, “kul euzu biRabbil-Felak”, “Kul euzu biRabbi’n-Nas” diye başlıyor. “Kul” ne demek? “De ki”. Kime de? Önce kendimize diyeceğiz. Kendimize demiş olduğumuz için mutlaka karşıya Kâl ile Hâl ile akseder. Bunu yapmamız lazım. Ama güzel bir sempozyum geçirdik. Ben İmam Birgivi’yi tanıyordum da, bu kadar teferruatına inilmesini burada gördüm. Bu işi yapan kardeşim önce Mehmet Bayyığit ve ekibine, bütün Balıkesir belediyesi ve yetkililere çok teşekkür ediyorum. Katılan kardeşlerimize de teşekkür ediyorum.

* Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi

Bu değerlendirme oturumunu herhalde en fazla bir saatlik bir süre içerisinde bitireceğiz. Şöyle düşündüm, her arkadaşımıza 4 ile 6 dakikalık bir süre ayıracağız. Onlar zaten muhtasar, müfit konuşmasını çok iyi bilirler; zannediyorum sizlere güzel mesajları olacaktır. Sağ taraftan başlıyoruz. Emrullah Yüksel, yurt dışında İmam-ı Birgivi hakkında Fransızca tez yazmış bir arkadaşımız. Bu tezini Sorbonne üniversitesinde başarıyla savundu. Erzurum’da hizmet yaptı, İstanbul’da hizmet yaptı. Ben emekliliği hiçbir zaman kabul etmedim. Böyle bir şey yok, hiçbir peygamber emekli olmuş mudur? Yok. Hiçbir peygamber kendi yaptığı görevden dolayı Allah’tan ücret istememiştir. Her peygamberin mesleği vardır, ama şimdi biz, imam hatip okullarında din dersi hocaları için meslek dersi hocaları diyoruz. Böyle bir şey olabilir mi? Olmaz kardeşim. Din hizmeti meslek değildir. Din hizmeti, peygamberlerin ortaya koyduğu, onların vasıtasıyla yapılan bir hizmet hareketidir. Biz bugün bu hareketin temsilcileriyiz. Sözü Emrullah hocaya bırakıyorum.

Emrullah YÜKSEL*

Sayın başkan, sayın değerlendirme kurulu üyeleri ve sayın hazirun, hepinizi saygıyla selâmlarım.

Şerafeddin Bey birçok şeyi özetledi. Ben de birkaç cümle konuşmadan edemeyeceğim. Ben 50 sene önce, 1968’de Birgivî ile ilgili doktora çalışmasına karar verdim. Paris’te meşhur oryantalist Henri Laoust hoca ile görüştüm ve hoca bana “Bir Türk vatandaşı olarak İmam Birgivî üzerine çalışma yapman daha uygun olacaktır” dedi. Oysa ki ben, hocadan en üst düzeyde yararlanabilmek için, önceden kendisinin çalıştığı konulara yakın bir konu üzerinde çalışma yapmayı düşünüyordum. Ama hocanın uygun gördüğü şekilde İmam Birgivî üzerine çalışmaya karar verdim. Hocam Henri Laoust, Louis Massignon adlı meşhur oryantalistin öğrencisiydi, aynı zamanda rahmetli Prof. M. Tayyip Okiç’in de arkadaşıydı. Onunla beraber Louis Massignon’dan ders almışlar. Henri Laoust, cumartesi günleri Collège de France’ta ders verirken, Allah rahmet eylesin Prof. Hamidullah Bey de gelir ve onun derslerini dinlerdi. Hamidullah hocaya ben bir ara “Laoust hoca hakkında ne düşünüyorsun” diye sorduğumda, Hamidullah hoca “Diğer oryantalistlere göre daha az subjektif” diye cevap vermişti. Prof. Henri Laoust, es-Sübki’nin Tabakatû’s-Şâfi’iyye adlı eserinden faydalanarak birçok İslam düşünürlerinin dini ve siyasi görüşlerini anlatırdı.

Birgivî üzerine çalışmaya başladığımdan itibaren Prof. Dr. Şerafeddin Bey’in ve hanımının ailesinin Ödemiş’te yardımlarını gördüm. Onlar vasıtasıyla Birgivî’nin ders yaptığı medreseyi, kabrini ve ilgili yerleri ziyaret ettim. Burada kendilerine teşekkür ederim.

İmam Birgivî, başta Kur’an ve Sünnet olmak üzere kıyas-ı fukaha ve icma-i ümmet gibi dinî deliller üzerinde önemle durur. İmam Birgivî, et-Tarikatü’l-Muhammediyye’yi bütün müslümanların istifadesi için arapça yazmıştır. Bu eseriyle Birgivî âdetâ gerçek Muhammedî Tarikat (Hz.

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi

Muhammed’in yolu) budur, demek istemektedir. Allah kendisine rahmet eylesin, Birgivî doğrudan doğruya Kur’an-ı Kerim’i ve peygamberimizin gittiği yolu açıklayan büyük bir ilim adamıdır. Hiçbir zaman sözünü budaktan esirgememiştir. O, bir risâlesinde dinde “nemelazımcılık yok” diye bir tabir kullanır. Yani toplumda görülen bir kötülüğü uzaklaştırmak için bir müslümanın muhakkak elinden gelen gayreti göstermesi gerekir. Onun et-Tarikatü’l-Muhammediyye’si bir zamanlar Türkiye’de birçok vaizin el kitabı mesabesindeydi. Çünkü orada konulara göre Kur’an ayetleri ve hadis-i şerifler hazır bulunmaktaydı. Böylelikle vaizlerin konuşmalarında kolaylık sağlanmış oluyordu. Hülâsa, İmam Birgivî ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’ın yetiştirdiği büyük alimlerdenidir.

Ne mutlu ki Türkiye’imizde, Balıkesir Kepsüt Bektaşlar köyünde doğmuş. Geçen sene (2017 yazında) eşimle birlikte Bektaşlar köyünü ziyaret ettiğimizde, orada yaşlı bir hanım bize, Simav çayı kıyısında bir taş göstererek, Birgivî’nin eserlerini orada yazdığının ve o taşın altına yerleştirdiğinin rivayet edildiğini söyledi.

Balıkesir de, İzmir Ödemiş Birgi de onunla iftihar eder, dolayısıyla Birgivî Türkiye Cumhuriyeti’nin de iftihar ettiği bir âlimdir. Allah rahmet eylesin. Ben sözü fazla uzatmayayım, burada benden önce de her şey özetlendi.

Teşekkür ederim, saygılar.

Saffet KÖSE*

Bismillah, velhamdülillah, vessalâtü vesselâmü ala Rasulillah.

Muhterem Hocalarım, Saygıdeğer hâzirûn ben de hepinizi saygıyla, hürmetle selamlıyorum. Sabahın bu saatinde Pazar günü bu toplantıyı teşrif ettiğiniz için hepinize şükranlarımı sunuyorum.

Ben öncelikle Mehmet Bayyîğit Hocama teşekkür etmek istiyorum. Biz daha önce de Konya’da ulusal ve uluslararası sempozyumlarda beraber organizeler yaptık. Kendisinin zarafetini çok iyi biliyorum, buraya gelirken de hep onu düşünerek geldim. Onu da burada gördük, bu tebliğler basılırken de kitapta da o zarafeti inşallah görürüz. Çünkü daha önce Hasan Basri Çantay ile ilgili yaptıkları sempozyumu da bastılar. Hem sempozyumda hem sonrasında da gerçekten o inceliği gördük. O sanat ruhu, zevki inşallah bunda da devam eder. Biz hocamızla yarışamayız onu söyleyeyim hocam.

İkinci bir şey, şimdi bu şehirlere kimlik veren insanlar var. Maddi olan her şey gelip geçici ama manevi olanlar kalıcı. Yani, 450 sene sonra burada İmam Birgivî’yi anıyorsak, bunun bir anlamı var. *el-Ulemâ’ verasetü’l-enbiyâ* (alimler peygamberlerin mirasçısıdır) hadis-i şerifi mucibince, İmam Birgivî, peygamberler varisi olan bahtiyar kullar/âlimler içerisinde ki biz onu ölümünden kaç yüz sene sonra burada toplandık, anıyoruz. İnşallah onun gibi nice âlimler de yetişmiş olur. Ben

* Prof. Dr., İzmir Katip Çelebi üniversitesi Rektörü.

İmam Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât* adlı eserindeki bir tespitinden hareketle bunu, bir yere bağlamak istiyorum. Şöyle söylüyor, diyor ki: “İnsanların ruhlarına, değer verdikleri bir şahsı takip etmeleri, ona bağlanmaları gizemli bir duygu olarak Cenâb-ı Hak tarafından yerleştirilmiştir. Herkesin takip ettiği veya takip etmek istediği, bağlandığı bir şahıs vardır mutlaka, dolayısıyla da bunun kim olduğu önemlidir.” Orada bir örnek de veriyor, diyor ki: Efendimiz aleyhissalatü vesselam, müşrikleri İslam’a davet ederken, onların müşrik atalarının izinden gittiğini, onları takip ettiklerini gördü ve öncelikle onların bağlandıkları şahısları değiştirerek onları kendisine bağlamak istedi. Onlara dedi ki: “Bakın, sizin atalarınıza bağlanmanızı anlıyorum ama Hz. İbrahim de atanızdır. İzinden gidilmeye ve kendisine bağlanılmaya layık olan odur.” dedi. Şimdi buradan şuraya gelmek istiyorum. Bu dünyada bizim izinden gideceğimiz insanlara daha çok ihtiyacımız var ve her şehirde o şahsiyetler var, bu açıdan biz oldukça zenginiz. Mesela Eyüp Sultan Hazretlerinin İstanbul’a verdiği bir ruh hali var, bir hava var. Ta insanlar nerelerden otobüslerle sabah namazı kılmaya oraya geliyorlar Eyüp Sultan Hazretleri orada diye. Şimdi İmam Birgivî gibi zatların/âlimlerin de bulundukları şehirlere bu tür katkıları var. O sebeple, o şahsın; bu şehirde canlı tutulması, şehre mâl edilmesi ve şehrin kimlik kazanmasında öncü rol oynayacak bir figür olarak ortaya konulması gerekiyor. Belki burada İmam Birgivî adına bir cami yaptırılması ve külliye şeklinde ve o külliye de insanların toplanabileceği, onun anılabileceği ve örnek bir kişilik olarak öne çıkarılacağı dolayısıyla gençlere model olarak sunulabileceği programların yapılması imkan dahilinde olabilir diye düşünüyorum.

Ayrıca Huriye Hanım'ın bahsettiği İmam Birgivî'nin çalışmalarının basılması, yayımlanması, tercüme edilmesi de belki Balıkesir İlahiyat Fakültesinin bir projesi olarak Mehmet Bayyigit Hocamızın zevkiyle de birleşince bu millete iyi bir katkı olur diye düşünüyorum kendi adıma. Çok fazla sözü uzatmadan Emrullah Hocam, Diyanet İslam Ansiklopedisinde bu maddeyi yazmış, ona da bir kadirşinaslık olarak, takdirlerimi ve teşekkürlerimi ifade etmek istiyorum. Gelmeden de okumuştum, hocamız gerçekten bir ansiklopedi maddesi çerçevesinde olabildiğince derli toplu bilgiler veriyor ve bazı analizler de yapıyor. Bu madde de onu anlamak için bir anahtar olabilir.

İmam Birgivî, bir sempozyumda bitirilebilecek bir âlim değil, belki daha özel konularla onun anlaşılması ve böyle bir arkeolojik çalışma gibi daha derinlikli analizlerle gündeme getirilmesi gerekiyor diye düşünüyorum. Son bir şey söyleyip onunla bitireyim. Bu tür sempozyumlarda ya da çalışmalarda, şahıs çalışmanın bir dezavantajı var, o da şu: Şimdi gelenek içerisinde yetişmiş âlimler, o gelenek ile tanınıyorlar. Şimdi siz onun bir kitabını açıp oradan bir fikri alarak ona mal ederseniz ve onunla ilgili bir yorum yapmaya başlarsanız, o fikir zaten geleneğin bir parçası ve öncesindeki ve sonrasındaki alimlerin de dillendirdiği bir düşünce ise ona mal ettiğinizde bu sıkıntı çıkarır. Bu durumda İmam Birgivî'yi çıkarıp mesela onun yerine Ebussuud Efendi'yi koyun, para vakıfları vesaire gibi aralarında yaptıkları tartışmalı konular hariç, aynı şeyi buluyorsanız bu görüşü ona mal ederek bir fikir beyan edemezsiniz. Bu tür sempozyumların en ciddi sorunu

bence bu! O sebeple farklılıkları bulmak ve gerçekten bilgi arkeolojisi yapmak lazım. Mesela İslam ansiklopedisi maddesinde hocam, rüşvetle ilgili uyarıları var diyor. Belki bunlar, burada da gündeme geldi. Ama bu uyarılar niçin yapıldı? Rüşvet var ise niçin var ve hangi boyutlarda? İşte bunları görmek ve araştırmak lazım diye düşünüyorum. İnşallah bundan sonraki sempozyumlarda İmam Birgivi'yi daha iyi anlayacağımız tebliğlerle, yaşadığımız şehrin kimliğine katkıda bulunacak bilgilerle anacağımız çalışmalar yaparız, diyorum ve teşekkür ediyorum.

Huriye MARTI*

Hayırlar feth olsun şerler def olsun. Doğrusunu söylemek gerekirse, yıllar sonra Birgivi Mehmed Efendi'yi tekrar anma ve düşünme fırsatı verdiği için bu sempozyuma müteşekkirim. Eminim, kıymetli hocalarımız da aynı şeyi düşünüyorlar. Birgivi Mehmed Efendi'yi, belli aralıklarla akademimizin gündeminde tutmamız gerekiyor. Genç arkadaşlarımızın farklı açılardan onun eserlerini değerlendirmeleri ve bugünün şartlarıyla birlikte okumaları son derece anlamlı oluyor. Geçmişte yapılan çalışmaların elbette büyük bir kaynaklık değeri var; yol açan, iz bildiren bir önemi var. Fakat onlar üzerine bina edilecek yeni çalışmalara ihtiyaç olduğu da aşîkâr.

Sayın Dekanımız Mehmet Bayyığıt Hocamız telefon edip ilk defa bu sempozyumdan bahsettiği zaman, doğrusu hiç aklıma gelmezdi 99 tebliğın sunulabileceğı! Demek ki Birgivi Mehmet Efendi'nin o kısa ama bereketli hayatı, hâlâ bizler için verimli bir araştırma sahası olmaya devam ediyor. Birgivi külliyyatının farklı yönleriyle akademinin dikkatine sunulması ve bu alanda yeni çalışmaların desteklenmesi icap ediyor.

Diğer taraftan, bu çalışmaların mutlaka günümüz insanına ulaştırılması gerekiyor. Ben Diyanet İşleri Başkanlığında sekiz senedir görev yapıyorum, fark ettiğim bir husus var: Aslında İlahiyat akademisinin ürettiğı sağlam, sahih, doğru bilgiyi insanımıza ulaştıracak olan en büyük köprü Diyanet İşleri Başkanlığı personelidir. Biz

* Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi/ Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı.

fakültelerimizde uzun süreli emekler ve gayretler sonucunda yeni ve kıymetli pek çok makale, tebliğ ve kitap kaleme alıyoruz. Ancak eğer onların insanımızla buluşmasını istiyorsak, Başkanlığın imkanlarını kullanmak, Başkanlığın personeline bu bilgiyi aktarmak çok değerli bir adım olacaktır. Çünkü halka ulaşan köprüler, bizim vaizlerimiz, bizim Kur'an kursu öğreticilerimiz, bizim imam-hatiplerimizdir. Bu sebeple İlahiyat Fakülteleriyle Diyanet İşleri Başkanlığı kadrolarının çok daha yakın olmasını önemsiyorum.

Birgivî Mehmed Efendi'yi böyle akademik bir ortamda konuşurken de şu anda aynı şeyi düşünüyorum. Diyorum ki, Kıymetli Hocamız Emrullah Beyin de belirttiği gibi, Tarîkat-ı Muhammediyye, Osmanlıda asırlarca vaizlerin el kitabı olarak kullanıldı. Sizi temin ederim bugün çok genç, çalışkan, dinamik, başarılı vaizlerimiz var ama pek çoğu Tarîkat-ı Muhammediyye'yi hiç tanımıyor. Bu şaheser ellerine geçmiş değil, hiç biri ondan iki satır okuyup da vaaz kürsüsüne çıkmış değil. Dolayısıyla biz, hiçbir zaman eskimeyecek derecede mühim konuları ele alan Tarîkat-ı Muhammediyye gibi bir kitabı, bugünün vaizleriyle de buluşturmalıyız. Birgivî Mehmed Efendi'nin diğer risalelerini, onun risalelerinden seçkileri bugünün insanına sunmalıyız. Bu anlamda Tarîkat-ı Muhammediyye'nin tercümesiyle birlikte basımını yapan/yapacak olan Yazma Eserler Kurumumuza minnettarız.

Aynı şekilde Birgivî risalelerinin de tekrar yayınlanması gerektiğini, bugün pratik, sade ve başarılı tercümelere muhtaç olduklarını dile getirmek istiyorum. Kıymetli hocalarımıza buradan özellikle davette

bulunuyorum, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı olarak, Birgivî'nin eserlerinden seçkiler hazırlanıp yayınlanması için her türlü desteği vermeye hazırız. Bu müstesna âlimimizin ihlasını, samimiyetini, azmini, iyiliğe çağıran ve kötülükten sakındıran cesur halini halkımıza anlatabilmek, örnek olarak sunabilmek için üzerimize düşeni yapmaya hazırız. Katkılarınız için tekrar teşekkür ediyor, sempozyum düzenleme heyetine şükranlarımı sunuyorum. Allah'a emanet olun.

Tevfik YÜCEDOGRU*

Hepinizi saygı ve hürmetle selamlıyorum. En başta burada gördüklerimden çok memnun olduğumu belirtmem lazım. Birgivî dendiğinde iki tane şeyden bahsedeceğim. Bir Osmanlı alimi, Aleyhissalatü Vesselam efendimizden bu yana, dinî hayatta tatbikâtı ile oluşmuş bir geleneğin sahibi. Hem sahabenin hem de ondan sonraki nesillerin, peygambersiz hayatta tatbik ettikleri usulün devamı, Osmanlı alimlerinde kendisini gösteriyor. Gelenek, İslam dünyasında İzmirli İsmail Hakkı'nın tabiriyle “silsile-i musaddikîn”, birbirlerini tasdik eden alimlerin peygamberlerinden tevarüs ettikleri mirası gelecek nesillere aktarmaları. Dolayısıyla yollarında herhangi bir şaşkınlık söz konusu değil. Tenkitler bu işin neresinde dersiniz; tenkitler, yoldan çıkmamak üzere yapılmış ikazlardır. Özellikle Birgivî gibi alimlerin, bid'at üzerine çok fazla vurgu yapmış olmaları, daha doğrusu usûlü'd-dîn konusunda titizlik göstermiş olmaları gelenekten herhangi bir şekilde sapmayı engellemek içindir. Birgivî'nin usûlü'd-dîn konusundaki titizliğini, kendinden sonra, yaklaşık 450 yıllık İslam'da sapkınlığın olmamasında görmek lazımdır. Bu hala İslam ulemasının vecibesidir. Özellikle usûlü'd-dîn konusunda gördüğü bid'at ya da bid'at olma ihtimali olan hususlara pervasızca tenkitler getirmiş olması gayret-i dîniyyesindendir. Onu böyle görmek lazımdır.

Batılıların “tradition” derken gelenekten anladıkları, ecdatlarının akıllarına göre yaptıkları şeylerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de “zâlike zannu'llezîne keferû” (es-Sad 38/27) dediği husustur. Yani ekonomi, aile hukuku gibi “şöyle olursa iyi olur” diye düşündükleri ama yüzyıl geçmeden iflas ettiğini bizzat kendilerinin gördükleri ve sonra da çıkmazın içine girdikleri teorilerle hayat devam etmiyor. Fakat maalesef bugün İslam alimi dediğimiz insan tipi bunlara alternatif sunmakta biraz gevşek veya aciz kalıyor. Özellikle Birgivî ve Birgivî'nin şahsında diğer

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi/ Uludağ Üniversitesi Rektör Yardımcısı.

Osmanlı alimleri içinde bahsettiğim gayret-i dîniyyenin en son en yüksek seviyede temsil edenin Mustafa Sabrî Efendi olduğunu kanaatindeyim. Birgivî bazında ve hatta bir tık ileride tenkitlerde bulunmuştur. Mutlak manada iddia etmek elbette gerçeği ifade etmez fakat onun yaptığı itirazlar bugün geline nokta bakıldığında bir gerçekliği ifade ediyor. Birinci söylemek istediğim husus bu.

İkincisi, bu tip sempozyumlar bir tecrübeli ordusu yetiştirir. Biz de dört tane uluslararası Osmanlı alimi sempozyumu yaptık. Osmanlı alim tipini toplumumuza, özellikle de üniversite çevrelerinde ilahiyat fakültesi bazlı öğretmek ve teşvik etmek lazımdır. Bizim geleneğimizden gelen insanların, insanlık için bir kurtuluş vesilesi olabileceğini anlatmak lazım. Burada çalışan arkadaşlar o manada öğrencilerimizi, araştırma görevlilerimizi, öğretim üyelerimizi, tertip edenleri o yönden hem tebrik ediyorum hem de bundan sonra yetiştirdikleri insan niteliği açısından yapmış oldukları için 10-20 yıl sonra daha yaygınlaşacağı kanaatinde olduğumu belirtmek istiyorum. Bu gibi sempozyumların geçmişte yaşamış bir alimi gün yüzüne taşımak gibi tenkitlere maruz kaldığını da biliyorum. Bana da aynı şeyler yapılmıştı. Yaşayan dinimizin, İslamın insanda kimler tarafından nasıl anlatıldığını ve bundan sonra nasıl anlatılması gerektiğini ifade etmek, hatta göstermek lazım. Bugün ilahiyat fakültesindeki hocaların bu endişeleri eksik. Akademik çalışmalar bir şeyleri ittihaz etmek için yapılıyor. Vâsıl olduktan sonra da raflarda kalıyor ve topluma intikal etmiyor veya edemiyor. Birgivî'nin kaleme alıp da topluma intikal etmeyen tek bir düşüncesi yok. Üzerinde en çok konuşulmuş olma sebebi de buradan geliyor.

Ben Cenâb-ı Hakk'dan Birgivî hazretlerine rahmet diliyorum. Bu işe önyak olanlara, üzerinde akademik çalışma yapmış olanlara teşekkür ediyor, minnet duygusu içinde olduğumu ifade ediyorum. Hepinize saygılar sunuyorum.

Ahmet Turan ARSLAN*

Muhterem dinleyiciler,

Sözü kısa söylemek zor bir şeydir.

Sözün makbul olanı ise kısa olandır. Tabi; bu değerlendirme konuşmasında sözü özetlemeye çalışacağım.

Önce, İmam Birgivî hazretlerinin doğduğu şehrin üniversitesi Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Sayın Dekanı olmak üzere bu işi yapan, tertip eden arkadaşların hepsine burada teşekkür ediyorum.

Bu büyük âlimimizin, Anadolu'nun her tarafında, sadece Anadolu'da değil dünyânın her tarafında ismi duyulmuş bir Türk âliminin anılması, kendi memleketinde anılması çok büyük bir vefâkârlık işaretidir ki, vefâkârlık Müslüman ahlâkının vazgeçilmez unsurlarındandır; Peygamber (a.s.)'ın da unutulmaz vasıflarındandır. O yüzden şâirimiz de

Ne mümkündür vefâ ummak cihânın bî-vefâsından

Muhibb-i sâdıkı yeğdir kişinin akrabâsından

Demiştir. Bu vefâkârlık hasleti, her devirde, her yerde ve herkes için aranan bir haslettir.

Şimdi, bu vesileyle aklıma gelenleri arz etmek isterim. Bilhassa genç ilim adamlarının çeşitli alanlarda özellikle Balıkesir İlahiyat Fakültesinden ve diğer Fakültelerden de İmam Birgivî'nin eserlerine çeşitli açılardan kendi açılarından kendi branşları açısından bakışlarını çok olumlu, çok sevindirici buldum. Daha önce, takrîben kırk sene kadar önce bu işe başlamış birisi olarak genç ilim adamlarına bir hatırlatma yapmak isterim ki, genç arkadaşlar, sadece kendilerinden önce yapılmış çalışmalardan veya başka kitaplardan sadece nakil sureti ile değil de, az önce hocalarımızdan birisinin söylediği gibi yeni bir şeyler katmak ve kendi açılarından o eserlere bakarak, yeni ve günümüzün anlayışına uygun şeyler getirmek, günümüzün derdine devâ bulmaya çalışmak gerektiğini, bu yolda i'mâl-i fikr etmeleri, zihin yormaları gerektiğini hatırlatmak isterim.

* Prof. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi Dekanı.

Bu türlü toplantılarda tabiatıyla bazen deniliyor ki, efendim akademik çalışmalar halktan rağbet görmüyor. Akademik çalışmaların halktan rağbet bulması zordur. Çünkü bunlar özel konulardır. Özel konulara halkın rağbet etmesi kolay değil. Bu yüzden halka da indirmemiz gerekir. Halka indirecek yönlerimizin olması gerekir. Geçen gün Sayın Dekanımızın ve Müftümüzün arzusu ile Balıkesir’de yeni yapılmış İmam Birgivî camiinde vaaz ettim, konuşma yaptım. Dolayısıyla bu salonda yapılmakta olan faaliyeti de duyurmuş oldum. Baktım, ertesi gün birkaç kişi gelmiş. Demek ki, yani halkla da bir irtibat tarafı olması lazım bir yönüyle. Bu açıdan da iyi oldu, yani insanlara İmam Birgivî’nin Balıkesirli olduğundan bir cami vaazında bahsetmek bile önemli bir şey oldu. Bu akademik faaliyetimizi halkımıza duyurmuş olduk.

Bendeniz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesindeyken zaman zaman İmam Birgivî’nin kitaplarını okutuyordum. Arapça hocasıyım, İmam Birgivî’nin Avâmil ve İzhar kitaplarını talebelere okutuyordum. İşte bir sınıfta Avâmil okutmuşum; şimdi bu salonda bir hanım kızımız var, buralıymış, burada kendisi anlattı: Onun da bulunduğu o sınıfta Avâmil’i okuturken Balıkesirli var mı diye sormuşum. Bu kızımız Balıkesirli olduğunu söylemiş. Ben de Balıkesirli İmam Birgivî’yi tanıyor musun? demişim; o da tanımıyorum demiş, ilk defa benden duymuş; o yüzden İmam Birgivî ismini afişlerde görünce kalkmış gelmiş, sağ olsun! Yani önemli bir şey, demek ki irtibatı kurmak lazım, burada yetişen insanlar bilemiyorlar, bilemezler tabi, arada tarihin tozu kaplamış ortalığı.. Bu sebeple bir de bunları gençlere duyuracak çalışmalar yapmak gerekir.

İkinci olarak ben bir hususu teklif etmek istiyorum. O da şimdi böyle bir sempozyum yaptık. Faydalı, ilmî, akademik bir faaliyet oldu. Bu şehrin insanları, gençleri bir değerlerini, kıymetli bir âlimlerini tanımış oldular. Bu toplantımızın kalıcı, yararlı sonuçları da olmalı. Mesela, hocamın Araştırma Merkezi teklifi çok yerinde bir teklif, çok uzun zaman hepimizin kafasını meşgul eden bir şeydi. Bu merkez kurulması fikri, tahakkuk eder inşallâh. Benim de bazı düşüncelerim var: Birgi’de İmam Birgivî’nin yazlık evi varmış Bozdağ’da, anlattıklarına göre satılmış, bir Yahudi vatandaş da almış. Vaktiyle müftü satmış orayı, o müftü arkadaşına dedim ki; yahu satacak yer mi bulamadın Allah’ın

kulu? Gittim söyledim doğrusu, şimdi mesela alınıp değerlendirilirse, çok güzel bir şey olur, yakışır da..

Bir teklifim de şu: İmam Birgivî'nin eserlerini çalışacak genç arkadaşların yetişmiş olduğu, yani gerek Balıkesir İlahiyat Fakültesinde gerekse diğer fakültelerde kendi alanlarında çalışma imkânları var. Her biri bir akademik çalışma yapmaya yönelmeli veya yönlendirilmeli.

Diğer bir husus, Birgivî'nin eserleri az önce hocamızın söylediği gibi hakikaten cami kürsülerinde hep okutulmuş. Özellikle Tarîkati Muhammediyye. Ben biliyorum 17. asırda Muameleci Mustafa Efendi adında bir zat Fatih camiinde 33 kere hatmetmiş; okuyor, bitiriyor, tekrar başlıyor. Allah uzun ömür vermiş, uzun ömürle muammer olmuş bir zat, 9 kere de Kâdî Beydâvî Tefsirini okutmuş. İmam Birgivî'nin Vasiyetnamesi ise şarktan garba her yerde mevcut. Kazan'da Kuzey Türkçesine de çevrilmiş, Tarîkati Muhammediyye keza Kazan Türkçesine de çevrilmiş, bunu da söylüyorlar.

Bu böyle. Bu kitaplar o zaman akademik çalışmalarımız arasında yer almalı, üzerinde çalışılmalı. Sayın Dekanımıza teklifim, mesela Arapça hocaları bu eserleri bir yerde okutmali, sınıflarda okutmak zor oluyor, ama böyle özel, meraklılarına, ki zaten onlarla iş olur, meraklılara bu kitabı Avâmil ve İzhar adlı eserlerini hatta sarfa dair diğer eserlerini özel olarak okutulursa çok faydalı olur. Tarîkati Muhammediyye keza bir camide başlanabilir. Veya meraklılar birkaç yerde başlayabilir, teşvik edilebilir, bu işe başlanmalıdır. Ben mesela Fatih caminde üç defa hatmettim. Malezya'da bir defa okudum, orda bulunan bir grup Türk arkadaşlara ders halkalarında okudum, hamdolsun Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi'nde Malezyalı üç öğrenciye icazet vermiştim. Bunlar mümkün olabiliyor. Bu, Birgivî'nin asıl hedefini gerçekleştiriyor. Zamanımızda da toplumda bazı sapmalar var, Birgivî bu bozulmaları düzeltmenin tek yolunun Ahlâk-ı Muhammediyye'yi insanlara duyurmak olduğunu ifade etmiştir. Onun için bu kitaplarını yazmıştır. Hatta bir arkadaşımız da hadise dair Kitâbü'l-istihsân'ın tahkikini yaptı, bitirdi. Bunlar da yapılırsa bu sempozyumlar asıl hedefini bulmuş olur. Yani pratik, elle tutulur sonuçları da olmalı sempozyumların. Sempozyumlar sadece akademik bir çalışma olarak kalmamalı. Bunlar nasıl olur? Bugün mümkün mü denebilir. Bir âlim yetişmesi tabi kolay değildir. 40 sene

kadar evvel İmam Birgivî'nin eserleri ile uğraşırken bir kütüphanede bir yazma eserin zahriyesinde şöyle bir şey bulmuştum. Diyordu ki,

Sanma her ilme varan tâlib olur

Sanma her tâlib olan âlim olur

Âdemin binde biri âlim olup

Nice yüz binde biri kâmil olur.

Böyle Birgivî gibi kâmil insanların yetişmesi elbette kolay değildir. Tabi eğitimci arkadaşlarımız daha iyi takdir edecekler; okumaya başlayacaklar arasında tabiî seleksiyon olacak; kendiliğinden seçilme. Medresesinde okuduğu Hasekide 16. Asırda, Birgivî'nin okuduğu zaman çok az sayıda talebe vardı. Neden az talebe oluyor? Çünkü tabiî olarak seleksiyon oluyor, tabiî ayıklanma oluyor. Ondan sonra da kalbur üstünde kalanlar olgunlaşıyor, kemâle eriyorlar.

Böyle bir toplantı düzenlendiği için memnuniyetimi ifade etmek istiyorum. Arkadaşlarımızın başarılarının devamını diliyorum. İmam Birgivî'nin eserleri inşallah burada, bu şehirde İmam Birgivî'nin doğduğu şehir olan Balıkesir'de daha çok neşvü nemâ bulur, tanınır, insanlar istifade ederler. Bu dileklerimle tekrar teşekkür ediyorum sayın Başkanım.

Yahya MİCHOT*

Kendime bir soru sordum: İmam Birgivî bu sempozyumda mevcut olursa ona ne söyleyeceğim?

Cevap: Ey Mehmed bin Pîr Alî. Siz hayatınızın son yıllarını bir köyde yaşadınız ve şimdi 445 sene sonra Türkiye'nin her yerinden gelen araştırmacılar doğduğunuz şehre geldiler ve bir sempozyuma katıldılar; kitaplarınızı ve risalelerinizi okumak, onlar hakkında konuşmak, hayatınızı ve fikirlerinizi daha iyi bilmek için. Ben şahsen bu sempozyumdan çok şeyler öğrendim. Balıkesir Üniversitesi'ne, Balıkesir Belediyesi'ne ve İlahiyat Fakültesi'ne çok müteşekkirim.

İslam'da en yüksek ruhanî hal, irfanın âlî göklerinde uçmak değil her gün ahlaklı bir hayat yaşamaktır. Peygamberimizin yolunda halkı irşad etmek alimlerin mesuliyetidir. Bu önemli vasiyetleri sizden öğrendik. Şimdi bu sempozyumdan sonra onları tatbik etmeliyiz. Ve rahimekumullâh ve cezâkümullâh hayran.

* Emeritus Professor, Hartford Seminary

Mehmet BAYYİĞİT*

Çok değerli misafirlerimiz, çok değerli hocalarım, üç günlük tabiri caizse bu maratonun sonuna gelmiş bulunuyoruz. Ben de emeği geçen arkadaşlarıma, dostlarıma, öğrencilerimize özellikle teşekkürü bir borç biliyorum. En önemlisi de tabi çok saygıdeğer hocalarımız teşrif ettiler, bizi onurlandırdılar, böyle hayırlı bir hizmete de bu şekilde vesile oldular.

Tabi bunun bir başlangıç olduğunu da söylemeliyim. Tabi biz sempozyuma Mehmet hocamla birlikte karar verirken öncelikle bölgemizin insanı olması, diğer yandan malumunuz hocamın da belirttiği gibi imam lakablı Osmanlının en büyük alimi olması, yüzyıllar boyunca da etkisinin devam ediyor olması, öğretilerinin devam ediyor olması ve o canlılığından da hiçbir şey kaybetmemiş olması, belki de en önemlisi de buna rağmen özellikle bölgemiz açısından söylüyorum, mutlaka Türkiye’de de aynı şey söz konusu, bilinmeyen meşhur olması. Yani bunu bilinir kılmak çok önemliydi. Belki bir farkındalık oluşturalım istedik, belki bu vesile ile ona benzer çalışmalar, akademik çalışmalar başta olmak üzere belki halka yönelik çalışmalar devam eder, başlar. İnşallâh bunu ümit ediyoruz. Bu yönde hocalarımın tekliflerini ve tavsiyelerini de dikkate alacağımızı özellikle belirtmek istiyoruz. malumunuz bir zamanlar Süleyman Demirelin Gapla ilgili bir sözü vardı. “Gapı kaptırmam” derdi. Hatırlarsınız. Şimdi biz de İmam Birgivi’yi kaptırmayız, arkadaşlar kusura bakmasınlar. Tabi bu latife gerçekten,

* Prof. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dekanı.

keşke sadece Balıkesir ve Birgide değil bütün Türkiye’de bu tür çalışmaların, etkinliklerin yapılabilmesi arzumuzdur. Özellikle İstanbul gibi büyük kentlerde yapılması çok daha büyük farkındalık oluşturur. Bu noktada hiçbir sıkıntımız yok. Ancak bizim üzerimize düşen görevleri hemen önümüzdeki haftadan itibaren çalışmaya başlayacağımızı da belirtiyorum. Özellikle de daha önce de zaten arkadaşlarımızla konuşmuştuk mesela Tarîkatı Muhammediyye okumalarına başlayacağız. Bu bir başlangıç olsun, bir vesile olsun, onun yanındaki diğer hususları da tabi burada fazla sır vermeyeyim ama en kısa zamanda güzel haberler alacağınıza inanıyorum.

Tekrar çok teşekkür ediyorum, hakkınızı helal edin, gerçekten çok verimli, bereketli olduğuna inanıyorum. Bu vesile ile İmam Birgivi Hazretlerine de hepinizden bir Fatiha diliyorum.

es-Selâmü Aleyküm



BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



BALIKESİR
BÜYÜKŞEHİR
BELEDİYESİ