

**ABDÜLHAKÎM SİYALKÛTÎ VE “HÂŞİYETÛ
SİYALKÛTÎ ‘ALÂ HÂŞİYETİ ABDİ’L-ĞAFÛR
‘ALE’L-FEVÂİDİ’Z-ZİYÂİYYE”**

Fatih KILIÇ

Yüksek Lisans Tezi

Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Prof. Dr. M. Sadi ÇÖGENLİ

2014

Her Hakkı Saklıdır

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ARAP DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI**

Fatih KILIÇ

**ABDÜLHAKİM SİYALKÛTÎ VE “HÂŞİYETÜ SİYALKÛTÎ ‘ALÂ
HÂŞİYETİ ABDİ’L-ĞAFÛR ‘ALE’L-FEVÂİDİ’Z-ZİYÂİYYE”**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. M. Sadi ÇÖGENLİ**

ERZURUM-2014



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



TEZ BEYAN FORMU

09/07/2014

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "Abdülhakîm Siyalkûtî ve "Hâşiyetü Siyalkîtî 'alâ Hâşiyeti Abdilgafûr 'ale'l-Fevâidi'z-Ziyâiyye'" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

09/07/2014

Fatih KILIÇ



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. M. Sadi ÇÖGENLİ danışmanlığında, Fatih KILIÇ tarafından hazırlanan bu çalışma 09/07/2014 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. M. Sadi ÇÖGENLİ

İmza:

Jüri Üyesi : Doç. Dr. H. İbrahim TANÇ

İmza:

Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. Nurullah YILMAZ

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. 09/07/2014.

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET	III
ABSTRACT	IV
KISALTMALAR DİZİNİ.....	V
TRANSKRİPSİYON.....	VI
ÖNSÖZ.....	VII
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

EL-FEVÂİDÜ'Z-ZİYÂİYYE VE HÂŞİYELERİ

1.1. İBNÜ'L-HÂCİB'İN EL-KÂFİYE'Sİ	30
1.2. ABDU'R-RAHMÂN EL-CÂMÎ VE İLMÎ YÖNÜ	32
1.3. EL CÂMÎ'NİN ŞERHİNİN ÖZELLİKLERİ.....	35
1.4. MOLLA CÂMÎ ÜZERİNE YAZILMIŞ HÂŞİYELER.....	37

İKİNCİ BÖLÜM

ABDÜLHAKÎM SİYALKÛTÎ

2.1. HİNT VE İSLAM	39
2.1.1. Siyasi ve Kültürel Ortam	40
2.1.2. Siyalkût Şehri ve Tarihçesi	43
2.2. SİYALKÛTÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ.....	44
2.2.1. Siyalkûtî'nin Tasavvufî Yönü.....	47
2.3. SİYALKÛTÎ'NİN ESERLERİ.....	50

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

“HÂŞİYETÜ SİYALKÛTÎ ‘ALÂ HÂŞİYETİ ABDİLGAFÛR ‘ALE'L-FEVÂİDİ'Z-ZİYÂİYYE”NİN BAZI METİNLERİNİN NAHİV YÖNÜNDE

İNCELENMESİ

3.1. HÂŞİYENİN MUKADDİMESİ	56
3.2. SİYALKÛTÎ'NİN ABDİLGAFÛR İLE AYNI GÖRÜŞTE OLDUĞU KISIMLAR	59
3.3. SİYALKÛTÎ'NİN İHTİLAF DÜŞTÜĞÜ KISIMLAR.....	76

3.4. SIYÂLKÛTÎ'NİN DELİL GETİRDİĞİ KISIMLAR.....	83
3.5. SIYÂLKÛTÎ'NİN MUĞLAK İFADELERİ AÇIKLADIĞI KISIMLAR ...	85
SONUÇ	93
KAYNAKÇA	96
EKLER.....	99
EK-1: Hindistan Haritası Üzerinde Siyalkût Şehrinin Konumu	99
EK -2: Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler, Eserler ve Yazarları.....	100
ÖZGEÇMİŞ	105

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ABDÜLHAKİM SİYALKÛTÎ VE “HÂŞİYETÜ SİYALKÛTÎ ‘ALÂ HÂŞİYETİ
ABDİLGAFÛR ‘ALE’L-FEVÂİDİ’Z-ZİYÂİYYE”

Fatih KILIÇ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. M. Sadi ÇÖGENLİ

2014, 105 Sayfa

Jüri: Prof. Dr. M. Sadi ÇÖGENLİ

Doç. Dr. H. İbrahim TANÇ

Yrd. Doç. Dr. Nurullah YILMAZ

Medreselerde Arap Dili öğretimine, sarf derslerinin ardından nahiv derslerinde okutulan *Avâmil*, *İzhar* ve *el-Kâfiye* gibi kitaplarla devam edilirdi. Bu süreç çoğunlukla *Molla Câmî* adlı şerhin okutulmasıyla sonlanırdı. *el- Kâfiye* adlı eserin şerhlerinden biri olan *Molla Câmî*, yazıldığı XV. yüzyıl sonlarından itibaren Arapça öğretiminde vazgeçilmez bir eser haline gelmiştir. Bu şerh dilbilimle uğraşan âlimlerden çok rağbet görmüş ve hakkında çok sayıda hâşiye yazılmıştır. Kaleme alınan bu hâşiyelerin özelliği, talebelerin Arap Dili’ni öğrenim sürecini kolaylaştıracak ifadeleri barındırıyor olmasıdır. Nahiv ilminin derinlemesine incelendiği ve gramer kaidelerini tartışıldığı eserler olan bu çalışmalar, kaideleri açıklayan ve kaidelere karşı eleştirel bakış açılarına sahiptirler. Bu hâşiyelerden biri de çalışmamızı yaptığımız “*Hâşiyetü Siyalkûtî ‘alâ Hâşiyeti Abdilgafûr ‘ale’l-Fevâidi’z-Ziyâiyye*” adlı eserdir. Medreselerde ilimler ilk etapta ana metin kitaplarından okunuyordu. Daha sonra talebelerin ilim düzeyi arttıkça, okudukları ilmin konuları da derinleşir ve zorlaşırdı. Açıklanmaya muhtaç, belirsiz, örneklenmesi gereken yerlerde şerhler ve hâşiyeler devreye girerdi. Son zamanlarda ‘zaman kaybı’, ‘akıl bulandıran’ ve ‘meselenin özüne inmekten uzak’ diye tabir edilen, XIX. yüzyıldan itibaren önyargılara ve olumsuz söylemlere muhatap olan şerh ve hâşiye literatürünün iyi anlaşılması gerekir. Bu eserler tam anlaşılmadan İslam klasikleri gerçek manada tanımlanamaz. Bunun gerçekleşmesi için klasik kaynakların hakkıyla idrak edilmesi ve mevcut bilgi anlayışının bilinçli bir şekilde yeniden tartışmaya açılması gerekir.

Anahtar Kelimeler: 1)Hâşiye, 2)Molla Câmî, 3)Abdülhakîm Siyalkûtî, 4)Hindistan, 5)Nahiv.

ABSTRACT

MASTER'S THESIS

‘ABD AL-HAKIM SIYALKUTI AND THE GLOSS OF SIYALKUTI ON THE GLOSS OF ‘ABD AL-GHAFUR AL-LARI ON AL-FAWA’ID AL-DIYA’IYYA

Fatih KILIÇ

Advisor: Prof. Dr. M. Sadi ÇÖGENLİ

2014, Pages: 105

Jury: Prof. Dr. M. Sadi ÇÖGENLİ

Assoc. Prof. Dr. H. İbrahim TANÇ

Assist. Prof. Dr. Nurullah YILMAZ

In the madrasahs to teach Arabic language, after the etymologic lessons, it had been continued with such books *Avâmil*, *İzhar* and *el-Kâfiye* which were studied in syntax lessons. This process often came to an end with the taught of sharh which was called *Mullah Jami*. *Mullah Jami*, one of the sharh of *el- Kâfiye*, has been an indispensable work for teaching Arabic since it was written in the end of XV. century. This sharh was highly sought on by the scholars who dealt with linguistics and a lot of hashiyas written about it. The feature of these written hashiyas that they simplify the learning of the language for Arabic language students with clear statements as well as examine the syntax education thoroughly, beside, they argue and explain about the rules of grammar, and they have the critical point of view towards to grammatical views. One of these hashiyas, called “*‘Abd al-Hakim Siyalkuti and the Gloss of Siyalkuti on the Gloss of ‘Abd al-Ghafur al-Lari on al-Fawa’id al-Diya’iyya*”, is the one which we have been studying. In the madrasah education, studies were studied from basic text books at first. Later when the student’s education level increased, their studies also were getting deep and becoming difficult. Hashiyas and sharhs were stepped in when there is an unclear thing, need for explanation or exemplify. Sharhs and hashiyas, which were named lately as “a waste of time”, “mind blurring”, and “far from the gist of matter”, dating from XIX. century they were criticized prejudicely and they need to be understood thoroughly. Without explaining these works thoroughly, Islamic Classics can not be explained in real terms. In order to let it come true, it needs both the current knowlegde understanding and understanding of classical sources to come up for discussion again with a conciously way.

Key Words: 1)Hashiya, 2)Mullah Jami, 3)Abd al-Hakim al-Siyalkuti, 4)India 5)Syntax.

KISALTMALAR DİZİNİ

b.	: bin
Bkz	: Bakınız
b. y.	: Basım yeri
c.	: cilt
c. c.	: Celle Celâlühü
cm.	: santimetre
D. no	: Demirbaş no
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
h.	: hicrî
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
ö.	: ölümü
s.	: sayfa
sy.	: sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
t.y.	: tarih yok
vb.	: ve benzeri
vs.	: vesâir
yy.	: yüzyıl

TRANSKRİPSİYON

Bu çalışmamızda Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde kullanılan şu transkripsiyon alfâbesi mümkün olduğunca esas alınmıştır.

Sesliler:

ā = â ;	حَ = î ;	وُ = û ;
َ = e, a ;	ِ = i, i ;	ُ = u, ü ;

Sessizler:

ء = ' ;	ز = z	ق = k
ب = b	س = s	ك = k
ت = t	ش = ş	ل = l
ث = s	ص = s	م = m
ج = c	ض = d, z	ن = n
ح = h	ط = t	و = v
خ = h	ظ = z	ه = h
د = d	ع = ' ;	ى = y
ذ = z	غ = ğ, g	
ر = r	ف = f	

Ayrıca şu hususlara riayet edilmiştir:

- Harf-i ta'rifler cümle başında da olsa küçük harfle yazılmıştır. Örnek: el-Kitâb,
 - Harf-i ta'rif ile gelen kelimelerin şemsî ve kamerî harflerle okunuşu belirtilmiştir. Örnek: ez- Zemahşerî, el- Mucâdele.
 - Terkip halindeki kelimeler bitişik yazılmıştır. Kaynaşan kelimelerden ilkinin bulunduğu yere göre i'rabında meydana gelen değişiklikler yazıda gösterilmiştir. Örnek: Cemâluddin b. 'Abdillâh.
 - Vasl halinde, kelimenin sonundaki i'rabı belirtilmiştir. Örnek: Lisânu'l-'Arab.
- Yumuşak bir transkripsiyon sistemi kabul edilmiştir.

ÖNSÖZ

Çalışmamızın konusu Hindistan'ın büyük âlimlerinden Abdülhakîm Siyalkûtî'nin (ö.1657) Abdülgafûr el-Lârî'nin (ö. 912 h.) hâşiyesine yazdığı haşiyedir. İbn Hâcib'in *el-Kâfiye* adlı eserine Abdurrahman el-Câmî(ö. 1492) bir şerh yazmış, talebesi el-Lârî onun şerhine bir hâşiyeye kaleme almıştır. Siyâlkûtî ise el-Lârî'nin haşiyesine hâşiyeye yazmıştır. Nahiv konularının ele alındığı bu eserler, döneminalimlerinin üslup ve ifade biçimleri, medrese eğitim sisteminde Arap Dili'ne verilen değer, dilsel konuları ele alan ve tartışan çalışmaların birbiriyle irtibatı yönünden önem arz etmektedir.

Çalışmanın giriş kısmında şerh ve hâşiyeye literatürü hakkında genel bilgiler verilerek bu türlerin özellikleri ve hâşiyeye türünde yapılmış olan eserlere yazarlarıyla birlikte yer verilmiştir. Klasik eserler arasında yer alan şerh ve hâşiyeye türlerine modern zamanda önyargılar ve olumsuz bakış açıları artmıştır. İslami ilimlerin statüsünü belirlemek ve alimlerin hakkını vermek adına bazı yazarların bu tür bakışları olumlu ve olumsuz yönleriyle ele alınmıştır. Üç bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde; el-Câmî'nin şerhini yaptığı *el-Kâfiye* adlı esere, el-Câmî'nin ilmi kişiliğine, el-Câmî'nin şerhinin özelliklerine ve *Molla Câmî* üzerine yazılmış haşiyelere değinilmiştir. İkinci bölümde; Hindistan ile ilgili genel bilgi verildikten sonra Siyalkûtî'nin hayatı, eserleri ve ilmi-tasavvufi yönüne değinilmiştir. Üçüncü bölümde; Siyalkûtî'nin el-Lârî'nin haşiyesine yazdığı hâşiyesini bazı bölümleri, mukaddimesinin ardından, Siyâlkûtî'nin hemfikir olduğu, ihtilafa düştüğü, delil getirdiği ve muğlak ifadeleri açıkladığı yerler olarak nahiv yönünden analizi yapılarak ele alınmıştır. Sonuç kısmı ise çalışmadaki konular üzerinden genel çıkarımlar yapılarak oluşturulmuştur.

Bu çalışmayı oluştururken manevi desteklerini esirgemeyen aileme, çalışmama bilgi ve tecrübeleriyle değerli katkılarda bulunan saygıdeğer hocam Prof. Dr. M. Sadi ÇÖGENLİ'ye, kıymetli vakitlerini ayıran bölüm hocalarıma ve değerli arkadaşım Arş. Gör. Gülyaşar DEMİRCİ'ye teşekkürü gönülden minnet bilirim.

Erzurum-2014

Fatih KILIÇ

GİRİŞ

I. ŞERH VE HÂŞİYE

İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye* adlı nahiv konularını kapsayan eserine, Abdurrahman el-Câmî *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye* ismini verdiği bir şerh yapmıştır. el-Câmî'nin talebesi Abdülgafûr el-Lârî'de bu şerhe bir hâşiye yazmıştır. Hindistan'ın büyük âlimlerinden Abdülhakîm Siyalkûtî ise el-Lârî'nin bu hâşiyesine hâşiye kaleme almıştır. Ana kitap-şerh-hâşiye olarak şekillenen bu ilmî çalışmaları literatür olarak daha iyi anlamak, benzer ve farklı yönlerini saptamak için öncelikle şerh ve hâşiyenin lügavî ve ıstılâhî anlamlarına değinmek yararlı olacaktır. Çalışmamızın konusu “hâşiye” olduğundan, çeşitli alanlarda yapılmış hâşiye türündeki eser isimlerine de yer verilmiştir.

A. Şerh Nedir?

Sözlükte “eti kesmek, bir şeyi genişletip yaymak” anlamlarına gelen şerh, daha çok ilmi anlamda bir dildeki anlamı bulanık kimi sözcükleri daha kolay anlaşılır sözcüklerle açıklama sanatıdır. Arap, İran ve Türk edebiyatlarında kullanılan, genelde bir yapıtı anlaşılır duruma getirmeye yönelik çalışmalar olan hâşiye, telhis ve talikat gibi türlerden biridir.¹ Şerh türüne özgü bazı ifadeler mevcuttur. Örneğin; “şerh etmek” bir metni en ince noktalarına kadar açıklayarak anlatmak, açıklamak anlamına gelirken, “şerh düşmek” ise metin içinde anlaşılmadığı düşünülen bir noktaya açıklık getirmektir. Diğer yandan talebenin hocasından bir ilmi okurken başka kaynaklardan aldığı notları kendine mal ederek düzenlemesine, bazen de hocasının görüşlerini tenkit etmesine talikat ve muhtasar denildiği gibi şerh de denilmektedir.²

Şârih ismiyle anılan şerh edicilerin asıl amacı kapalı ifadeleri açıklamaktan ziyade eksik bulunan hususları tamamlamak, hataları işaret etmek ve dikkat çekilen noktada örnekleri çoğaltmaktır. Şerh müellifleri genelde metin müelliflerinden farklı kişiler olmakla birlikte bazı metin yazarlarının kendi eserlerini şerh ettiği de olmuştur. İbn Mâlik et-Tâî'nin *Teshîlü'l-Fevâid ve Tekmîlü'l-Makâsıd* eseriyle İbn Hişâm en-Nahvî'nin *Şüzûru'z-Zeheb* ve *Katru'n-Nedâ* isimli kitaplarına yazdıkları şerhler bunlardan bazılarıdır.³ Şerh üzerine şerhler şeklinde eserlerin de kaleme alındığı görülür.

¹Kurul, “şerh”, *Ana Britannica*, Ana Yayınevi, İstanbul 1989, c. XX, s. 266.

²İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, (1. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2011, s. 26.

³Şensoy, Sedat, “şerh”, *DİA*, TDV, Ankara 1998, c. XXXVIII, s. 555.

Genelde şerhlere dair yapılan açıklama, eleştiri ve ilave tarzı notlardan oluşan eserler hâşiyeye, hâşiyelere dair yazılan notlar ise talikat diye adlandırılır. Şerh sadece kelimelerin sözlük anlamlarının verilerek açıklanması değildir. Şârihin dilbilgisinin yanı sıra fıkıh, kelam, hadis, coğrafya, tarih ve edebiyat gibi birçok ilim dalında da bilgi sahibi olması gerekmektedir.⁴ Bir metnin şerh edilmesi ve bu şerhin kalitesi, şârihin eğitim seviyesini ve bilim dallarına dair hâkimiyeti ile ilgilidir. Şerhler bu yönleriyle beşeri ve dinî ilimlere kaynaklık edebilecek durumdadır.

“Şerh geleneği zannedildiği gibi son dönemde ortaya çıkmış değil, hicrî IV. asırdan itibaren ortaya çıkmış bir çalışma geleneğidir. Aynı şekilde şerh, belirli bir hedefi ve amacı olan, değişik ilim dallarının desteğiyle öz ve kısa olan ana metnin daha iyi anlaşılmasını sağlayan; örnekler ve delillerle desteklenerek konunun yeniden yapılandırılmasını esas alan bir çalışmadır. Diğer bir ifadeyle şerh, ana metnin tekrarı veya bu metne birşeyler ekleyip çıkarmak değil, felsefi bir arka planı olarak teorik esasların izahını anlama ve kavramanın çerçevesini genişleten bir analiz (tahlil) işlemidir. İlk dönemlerden itibaren şerh çalışmalarının farklı şekillerde olduğu görülür. Ancak genel itibariyle taklidi (geleneksel) ve özgün olmak üzere iki şekilde gelişmiştir. Geleneksel şerh çalışmaları, şerh edilecek metnin hemen hemen her kelimesini açıklamaya veya kısaca müteradif kelimelerle izah etmeye dayanır. Metnin daha muğlak, anlaşılmayan yerleri yeni görüş ve düşünceler eklenerek, destekleyici değişik deliller sunarak daha anlaşılır hale getirilir. Bu tür şerh asıl metin ile şerh edilen metin tek bir metin imiş gibi uyumlu halde yazılırken asıl metin ile şerh edilen metin değişik şekillerde gösterilir. Buna karşılık özgün bir ifadeyle dirayete dayanan şerhler, ana metni karşısına alarak varsa hatalarını ayıklamak, düzeltmek, karşı olduğu düşünceleri açıkça belirtmek, bunun aksini ortaya koyan düşünceleri ortaya koymak şeklinde olmuştur. Bazı şerh çalışmaları daha geniş tutularak, ayet, hadis, hikmetli sözler, darb-ı meseller, şiirler veya ileri gelen edip ve yazarların sözlerinden alıntılar yapılarak hem ana metnin

⁴İbrahim İmran Öztahtalı, “Şerh Geleneği ve Lâmi’nin Şerh-i Dibâce-i Gülistan’ı”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, sy. XXIX,(2011-Bahar), s. 301.

anlaşılması sağlanmış, hem de konuyla ilgili başka konular anlatılmaya çalışılmıştır.”⁵

B. Şerhlerin Yazılma Nedenleri

İlimle meşgul olan her müellifin, eserini şerhe ihtiyaç kalmadan yazmayı amaçlamış olması muhakkaktır. Ancak üç sebepten dolayı şerhe ihtiyaç duyulur:

1- Eserin müellifi zekâ, kabiliyet ve birikiminin seviyesi çerçevesinde incelediği konuyu kendince yeterli bir hacimde ortaya koysa da her okuyucunun aynı seviyede olmaması.

2- Başka bir ilmin alanına girmesi dolayısıyla bazı temel bilgilere yer verilmemesi, bazılarını düzenlenmesinin ihmal edilmesi veya bazı hükümlerin belirtilmemesi.

3- Eserde yoruma muhtaç veya mecazî ifadelerin kullanılması nedenlerinden dolayı eserin şerhine ihtiyaç duyulur.

İsmail Kara'nın *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz* adlı eserine bakıldığında şerh yazımında, genellikle ders kitabı olarak okutulan özlü metinlerin açıklanması suretiyle eğitim faaliyetlerine yardım edilmesinin yanı sıra geniş ilmi tartışmaların yapılması gibi etkenlerin de rol oynadığı görülmektedir.

C. Şekil Bakımından Şerhler

Şerhler şekil bakımından üç gruba ayrılır:

“1- Metnin başında “kâle” (kavluhû), şerhin başında “ekûlü” ifadelerinin yer aldığı şerhler. Taftâzânî'nin Şerhu'l-Makâsîd'ı ve Mahmut b. Abdurrahman el-İsfahânî'nin Metâli'u'l-Enzâr'ı bu şekle örnektir.

2- “Kavluhû” ifadesiyle metnin sadece şerhe konu olan bölümünün verildiği çalışmalar. İbn Hacer el-Askalânî ve Kirmânî'nin, Buhârî'nin el-Câmi' u's-Sahîh'i üzerine yazdıkları bu şekilde yazılan şerhe örnek teşkil eder.

⁵Selami Bakırcı, “Ekmelüddin Bâbertî'nin Şerhu't-Telhîs Adlı Eseri ve Belâgat İlmindeki Yeri”, *Bayburt Üniversitesi 1. Ekmelüddin Bâbertî Sempozyumu*, 28-30 Mayıs 2010, s. 138.

3- Metin ve şerhin birbirine katıldığı çalışmalar. Son dönemdeki şerhlerin çoğu bu şekildedir. Bu tür şerhlerin yazma nüshalarında metne ‘mîm’, şerhe de ‘şîn’ harfleriyle işaret edilebilir”.⁶

D. Hâşiye Nedir?

Arapça’da kumaşın kenar süsü⁷, kenar, pervaz anlamlarına gelen hâşiye, sayfa kenarına veya altına yazılan açıklama, bir kitabın izah ve şerhini yapan yazı demektir.⁸Sözlükte “doldurmak; gereğinden fazla söz söylemek veya yazmak” anlamlarına gelen ‘haşv’ mastarından türetilmiş bir isimdir. Hâşiye yazmaya tahşiye, tahşiye yazan kişiye muhaşşî, hâşiyeli eserlere muhaşşâ denir. Çoğulu havâşi olarak gelir. Hâşiye manasına gelen hâmiş kelimesi de kullanılmaktadır. Fakat hâmiş daha çok metnin bittiği yerde konulmakla hâşiyeden ayrılmaktadır. Çünkü hâşiye hem metnin kenarına veya sayfa altına hem de metnin herhangi bir noktası için konulabilmektedir. Hâşiyeler sayfa sonlarına eklenmek istendiğinde daha ince harf ile yazılmaktaydı. Hukukî terim olarak hâşiye, metnin herhangi bir noktasıyla ilgili olarak yazılan açıklama, dipnot manasına gelmektedir. Ayrıca yazma eserlerin saçaklı ve yaldızlı olan sayfalarına da hâşiye denmiştir. Günlük dilde dipnot veya not olarak bilinen hâşiye kelimesi, günümüzde unutulmaya yüz tutmuştur.

Muhtasar yazılmış meşhur bir metnin şerhi üzerine yapılmış olan hâşiyeler, hem şerhte hem de metindeki bazı kelime ve terkiplerle ya da metinde geçen özel isim, ayet, hadis, şiir gibi hususlarla ilgili olarak yapılan kısa açıklamalar mahiyetindedir. Ancak bu açıklamalar bazen metinden uzun olabilir. Şerh ise eserin bütününe dair daha geniş açıklamaları içeren kitaplar için kullanılır. “Alak” (ilişmek, yapışmak) kökünden türeyen ta’lîk (çoğulu ta’lîkât) kelimeleri de “iliştirme, iliştirilen nesne ve eklenen not” demek olup terim olarak hâşiye amacıyla yapılan ilaveleri ve açıklamaları ifade eder.⁹

Hâşiye, şerh, talikat ve tefsir gibi kelimeler açıklanmasına gerek duyulan metinler için söz konusudur. Fakat bunlar ilgili eserin anlaşılmasını kısımlarını açıklamak için olduğu gibi aslında kapalı olmayan konuyu daha çok açıklığa

⁶Şensoy, “şerh”, *DİA*.

⁷“Tek kanat halinde bulunan bu ehlamların kenarlarında “hâşiye” adı verilen su halinde motifler vardır”.

Bkz: Ayşegül Karakelle, “Erzurum’un Kültürel Mirası Ehlam”, *Batman Üniversitesi Uluslararası Katılımlı Bilim ve Kültür Sempozyumu*, 18-20 Nisan 2012, s. 89.

⁸Kurul, “hâşiye”, *Büyük Larousse*, Meydan Neşriyat, İstanbul 1986, c. VIII, s. 5078.

⁹Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “hâşiye”, *DİA*, TDV, Ankara 1998, c. XVI, s. 420.

kavuşturmak, o konuda okuyucuyu daha çok bilgilendirmek gayesiyle de yapılır. Bu sebeple bazı matbu eserlerde metne sayfa kenarlarında, hâşiyeye ise daha geniş olduğu için orta kısımda yer verilir. Bazen de kelimelerin manasını açıklamak veya gramer bakımından cümle içindeki işlevini belirtmek için üzerlerine işaret olarak bir rakam ya da bir harf yazılır, sonra da sayfa kenarında aynı işaret altında gerekli açıklamalar yapılırsa bu tür eserlere de talikat denir. Hâşiyeye türü eserler ise metinden ziyade şerhdeki bazı güç ve kapalı ifadeleri açıklama, tamamlayıcı bilgi verme ve yerine göre eleştirme amacı taşıyan çalışmalardır. Özellikle Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında yoğun biçimde görülen hâşiyelerin bir özelliği de kelime veya cümleyi izaha "kavluhû" ifadesiyle başlamasıdır.

Bir metne açıklama yazma geleneğinin kutsal kitapların yorumuyla başladığı düşünülmektedir. İlahi mesaj ne kadar açık ve anlaşılır olursa olsun insanların bilgi ve kültür düzeyleri farklı olduğundan herkesin onu aynı şekilde anlaması mümkün değildir. Bu bağlamda devreye tefsir, şerh ve hâşiyeye gibi türler girer. Osmanlı Devleti zamanında bir kitabın metniyle ilgili düşüncelerin, açıklayıcı notların sayfa kenarına veya altına yazılmasıyla özellikle fıkıh, kelim ve tasavvuf dalında yüzlerce mükemmel eser verilmiştir. Osmanlı Devleti'nin son zamanlarda kitap yazmak yerine yazılan kitaplara hâşiyeye şeklinde notlar düşülmek veya ayrı bir hâşiyeye eser yazmak şeklinde telifatta bulunulmuştur. Eskimiş bir eseri bu şekilde hâşiyeye düşmek sûretiyle yeniden ihya etme yoluna gidilmiştir. Hâşiyeye türünde birçok eser kaleme alınmıştır. Âlimlerin çoğu bu türe önem vermiştir.

E. Medrese Eğitiminde Hâşiyeye Türünün Önemi

İslam tarihinde İslami ilimlerin yanı sıra pozitif bilimlerin de okutulduğu kurum olan medreselerde öğretim başlıca dört kısımda yürütülürdü:

- 1- Din ve hukuk (kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, kelim).
- 2- Dil ve edebiyat (Arap ve Fars dilleri, nahiv, sarf, hitabet, şiir, cerh ve tadil, tarih-i edep).
- 3- Felsefe (felsefe ve mantık).
- 4- Temel bilimler (tıp, cerrahi, riyaziye, hesap, hendese, müsellest, hey'et, tabiiyat).

Medreselerde belirli bir öğrenim süresi yoktur. Yıl bitirme yerine kitap bitirme uygulanırdı. Bu nedenle her öğrenci öğrenimini farklı sürelerde tamamlardı.¹⁰

Medreselerde okutulan dersler ulûm-u âliye (araç ilimler) ve ulûm-u ‘âliye (yüksek ilimler) isimleriyle iki gruba ayrılmaktadır. Mesela Arapça, medrese ilim dallarında okutulan bütün eserlerin bu dille yazılmış olmalarından dolayı, bu eserlerin okunup anlaşılmasını sağlayacak araç ilmi olarak ilk öğretilen ilim olmuştur.¹¹

Nizamiye medreselerinde kullanılan öğretim metodu, İslâm dünyasındaki medreselerde kullanılan geleneksel öğretim metodu haline gelmiştir. Bilhassa şerh ve hâşiye metodunun İslâm dünyasında kullanılan geleneksel öğretim metodu haline gelmesinde Nizamiye medreseleri etkili rol oynamışlardır.

Çok çeşitli dallarda eğitim faaliyetlerinin yürütüldüğü medreselerde eğitim belirli bir metot dâhilinde yapılıyordu. İlimler ilk etapta ana metin kitaplarından okunuyordu. Daha sonra talebelerin ilim düzeyi arttıkça, okudukları ilmin konuları da derinleşir ve zorlaşırdı. Açıklanmaya muhtaç, belirsiz, örneklenmesi gereken yerlerde şerhler ve hâşiyeler devreye girerdi. Anlaşılacağı üzere şerh ve hâşiye türleri hem talebelerin hem de müderrislerin sıkça yararlandığı ve onların ilim düzeylerini etkileyen bir yapıdadır. Örneğin bir medrese talebesi Kalam dersini ilk kademedede *Metn-i Akâid* veya *Şerh-i Akâid*, ikinci kademedede *Hayâlî Hâşiyesi* veya *Makâsıd*, son aşamada ise *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerinden tamamlardı.

Medreselerde nahiv alanında Abdurrahmân el-Câmî'nin İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sine şerh olarak yazdığı *Molla Câmî* adıyla bilinen *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye* isimli eseri yaygın olarak okutuluyordu. Bunun yanı sıra *Hâşiyetü Abdü'l-Gafûr 'Ale'l-Fevâidi'z-Ziyâiyye*, *Hâşiyetü Siyalkûtî 'Alâ Hâşiyeti Abdi'l-Gafûr el-Lârî* ve *Hâşiyetü Siyalkûtî 'Alâ Avâhiru'l-Câmî* adlı hâşiye türünde eserler de okutuluyordu. Bunlar Câmî'nin kitabıyla beraber çalışıldığı gibi, kitap bittikten sonra ayrı ayrı da okutuluyordu.¹² Görüleceği üzere şerh ve hâşiye literatürünü yok saymanın nerdeyse medrese eğitimini yok saymak anlamına geleceği âşikardır. Başka bir örnek vermek gerekirse, birçok şerh ve hâşiye metninin sonunda şu ifade yer alır:

¹⁰Kurul, “şerh”, *Ana Britannica*, Ana Yayınevi, İstanbul 1989, c. XV, s. 487.

¹¹DursunHazer, “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sy. I, s. 277.

¹²AbdülhadiTimurtaş, “Molla Muhammed Zivingî ve İlmî Kişiliği”, *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Nisan 2009, sy. I, s. 10.

*“Alim bir dostumun/ talebelerimin/ bu kitabı okuyanların/meslektaşımın/ devlet adamınınbu metnin/kitabın meselelerini açmam, zor/ muğlak kısımlarını açıklamam/ istilahlarını tarif etmem istikametindeki ısrarlı arzularını yerine getirmek için bu eseri telif ettim”.*¹³

Yazarların bu mealdeki sözleri, şerh ve hâşiyelerle eğitim süreçleri, hoca-talebe münasebetleri ve ilim meclisleri arasındaki doğrudan ve besleyici ilişkiyi açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca medreselerde okutulan derslerde çok sayıda kitap ve hâşiyenin varlığı Osmanlı döneminde medrese eğitim geleneğinin ciddi bir şekilde yerleştiğini gösterir.¹⁴

II. ŞERH VE HÂŞİYENİN ÖZELLİKLERİ

Şerh ve hâşiyeye türlerinin eserlerin daha iyi anlaşılması yönündeki gayretlerin sonucu olduğu malumdur. XIX. yüzyıldan itibaren yerlerinden edilmeye başlanmış olsalar da klasik eserlerin bir parçası hatta ta kendisidir diyebiliriz. Bu iki türün önemini daha iyi kavramak için İslam tarihinin derinliklerine kısa bir yolculuk yapmak yeterli olacaktır. Bu noktada İsmail Kara’ya kulak verelim;

*“İlk örneklerini Hz. Peygamber’de gördüğümüz tefsirin, Kur’an’ın bazı anlaşılmayan kelimelerini tek tek veya ayetlerin toplu manalarını, işaretlerini Hz. Peygamber’in dilinden ortaya koyan, açıklayan tefsirlerin aynı zamanda ilk şerh örnekleri olduğu rahatlıkla söylenebilir. İslam ilim tarihinde birçok tefsir için şerh, hâşiyeye ve talikat türünden eserlerin yazıldığı bilinmektedir.”*¹⁵

Kur’an’ın tefsiri ve bunu harekete geçiren sebepler ile diğer kitapların şerhi ve sebepleri arasında benzerlik vardır. Kaldı ki Kur’an’ın açıklanması gereken yerleri olduğu gibi, ortalama bir insanın anlayacağı şekilde diğer kitapların da açılmaya ve örneklenmeye ihtiyacı vardır. Şerh ve hâşiyenin birbirinden ayrıldığı en genel özellik ise; şerh bütün metni içerirken hâşiyeye ise metnin bazı kısımlarını ihtiva eder.¹⁶ Şerh ve

¹³Kara, s. 28.

¹⁴Mefail Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, c. XVII. sy. I. s. 41.

¹⁵Kara, s. 19.

¹⁶Kurul, “hâşiyeye”, *MEB İslam Ansiklopedisi*, MEB, İstanbul 1977, c. V, s. 354.

hâşiye türü eserler derinlemesine olmasa bile göz ucuyla dahi incelendiğinde yoğun çabalar sonucu ortaya çıkan ürünler olduğu görülecektir. Bu iki kavram zikredildiğinde akıllara hemen İslami ilimlerle alakalı eserler ve İslam kültürüne ait ürünler gelecektir. Bu yanlış bir bakış açısıdır. İslami eserlerin yanı sıra felsefi eserler, kanunlar, siyasi metinler, şiirler ve nutuklar kendi kültür çevresinde daha iyi anlaşılmalı ve sahiplenilmek istenmiştir. Böylece bu eserler ister istemez şerh ve hâşiye türlerinin konusu haline gelmiştir. Şerh deyince aklına evvela dini metinler gelen kişilerin bilmesi gereken ilk şey; klasik felsefenin Aristo ve Eflatun şerhleri üzerinden yürüdüğü, felsefe yapmanın bir bakıma şerh yazmak olduğu, bu geleneğin Ortaçağ İslam coğrafyasında olduğu kadar Ortaçağ batı dünyasında da güçlenerek devam ettiği gerçeğidir.¹⁷

Hem şerh hem de hâşiye türü eserlerde esas alınan, müellif gibi gözüküyor olsa da, metnin ana hatlarıyla beraber gidebildiği yere kadar öncesi ve sonrasıdır. Şârihler ve muhaşşîler zamanın âlimlerinin görüşlerine yer verirler ve kendi fikirlerine göre eklemeler veya çıkarmalar yaparlardı. Böylece gerçeği bulma arayışını sürdürüyor ve ilmi konuları genişletip derinleştiriyordu.

Bir kitaba şerh veya hâşiye yazıldığı gibi bir şerhe veya hâşiyeye de hâşiye yazılırdı. Kendilerinden önce yazılmış bir metni, tartışma diyaloglarını, soru-cevapları ve bilgileri içeren eserler de vardır. Bu eserler sayesinde ne türden metinlerin, hangi zaman ve coğrafyada nasıl ortaya çıktığını anlamış oluruz. Şerh ve hâşiyede asıl inisiyatifin şerh edilen ve hâşiyesi yazılan eserlerin yazarlarına ait olduğundan bu iki türe taklitçilik yapmak gözüyle bakılabilir. Çünkü şerhçiler ve hâşiyeciler onların çizdiği dairenin içinde dolanmaktadırlar. Orijinal metni gölgede bırakan birkaç eser de mevcuttur. Ancak bunların az olmasını nedeni hâşiye ve şerh yazarlarının amacının “daha iyi yazmak değil, daha anlaşılır ifadelerle metnin anlaşılmasını sağlamak” olmalıdır.

Hâşiye ve şerhin üstlendiği görevleri iki yönden inceleyebiliriz;

1- Alt düzeyde: Sadece okurken başvurulmuş metnin problemlerinin çözmek.

2- Üst düzeyde: Metnin problemini çözmek üzerinden bizzat problemi, metni, dili ve ilim talibi olan okuyucusunu bir üst kademeye çıkarmak.

¹⁷Kara, s. 25.

Şerhle, hâşiyeyle, talikat ile bir metnin problemini çözen kişi sadece mesleğiyle ilgili problemleri çözmekle kalmaz. Daha yukarı bir seviyede ve takibi daha çok çaba gerektiren yeni problemler kazanmakla ilim ile olan ilişkisi daha da sağlamlaşmış ve gelişmiş olur. Şerh ve hâşiye türü birçok alanda başvurulan bir metottur.

“Dile dair açıklamalar, kelime, kavram ve ıstılah tarifleri, ıstıkak bilgileri ve tartışmaları, ekol farklılıklarını hesaba katan sarf-nahiv kaideleri, şevâhit, kısmen bunlarla irtibatlı olan mantık meseleleri şerh ve hâşiye türünün en çok önemsedığı alanlardır.”¹⁸

III. HÂŞİYE TÜRÜNDE YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR

Arap edebiyatında hâşiye türü çalışmaların çoğunlukla ders kitabı olarak okutulan muhtasar gramer eserleriyle belâgat kitapları üzerine yoğunlaştığı görülür. Ancak çeşitli dallarda bu türde yazılmış çok sayıda eser mevcuttur.

A. İslâmî İlimler Alanında Yapılmış Çalışmalar

1. Kelâm Alanında Yapılmış Çalışmalar

Kelam ilmine dair eserlerin şerhleri üzerine de çeşitli hâşiyeler mevcuttur. Hayâlî'nin *Hâşiye 'ala Şerhi'l-'Akâ'idi'n-Neseftiyye*, Kestelî Muslihuddin Mustafa Efendi'nin *Hâşiye 'ala Şerhi'l-'Akâ'id li't-Taftâzânî*, Muhyiddin Mehmed Karabâğî'nin *Hâşiye 'ala Şerhi isbâti'l-vâcib li'd-Devvânî*, Bihiştî Ramazan Efendi'nin Hayâlî'nin hâşiyesine *Hâşiyetü'l-Hâşiye 'ala Şerhi'l-'Akâ'id li'l-'Allâme et-Taftâzânî*, Hocazâde Muslihuddin Efendi'nin *Hâşiye 'ala Şerhi'l-Mevâkıf*, Hüsâmzâde Mustafa Efendi'nin *Hâşiye 'ala Şerhi'l-Makâsıd*, Fenârî Hasan Çelebi'nin *Hâşiye 'ala Şerhi'l-Mevâkıf*, Gelenbevî İsmail Efendi'nin *Hâşiye 'ala Şerhi'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye li-Celâlidîn ed-Devvânî* adlı eserleri bu alandaki meşhur hâşiyeler arasında yer alır.¹⁹

2. Fıkıh ve Usûlü Alanında Yapılmış Çalışmalar

Fıkıh ve usûlü hakkında kaleme alınan meşhur bazı eserler şöyle sıralanabilir: Sedîdüddin el-Kâşgarî'nin *Münyetü'l-Musallî* adlı eserine İbrahim el-Halebî'nin *Halebî Sağır* diye bilinen şerhe Güzelhisârî'nin *Hilyetü'n-nâcî* adıyla yazdığı hâşiye, Sadrüşşerâ es-Sânî'nin fıkıh usûlüne dair eseri *Tenkîhu'l-usûl*'e yine kendisinin yazdığı

¹⁸Kara, s. 33.

¹⁹Topuzoğlu, “Hâşiye”, *DİA*.

et-Tavzih adlı şerh üzerine Sa‘dettin et-Taftâzânî’nin kaleme aldığı *et-Telvih* adlı hâşiyeye; Ahîzâde Yusuf Efendi’nin Sadrüşşerîa’ya ait *Şerhu’l-Vikâye*’ye yazdığı *Hâşiyeye-i Çelebi* diye tanınan *Zahîretü’l-‘ukbâ* adlı hâşiyesi; Sâdî Çelebi’nin Bâbertî’ye ait *el-Hidâye* şerhine (*el-‘Înâye*) hâşiyesi; Muhammed b. Abdullah et-Timurtaşî’nin *Tenvîru’l-ebşâr*’ına Hakefî tarafından *ed-Dürrü’l-Muhtâr* adıyla yazılan şerhe İbn Âbidîn’in *Reddü’l-muhtâr* adlı meşhur hâşiyesiyle Tahtâvî’nin aynı şerhe hâşiyesi; Molla Hüsrev’in *Dürerü’l-hükkâm* adlı eserine Vânî Efendi ve Azmîzâde Mustafa Hâletî’nin hâşiyeleri; yine Molla Hüsrev’in *Mir’âtü’l-usûl*’üne Süleyman İzmirî’nin yazdığı hâşiyeye; Tâceddin es-Sübki’nin fıkuh usulüne dair *Cem‘ul-cevâmi*’sine Celâleddin el-Mahallî’nin yazdığı şerhe İbn Kâsım el-Abbâdî’nin *el-Âyâtü’l-beyyinât* adlı hâşiyesi; Nevevî’nin *Minhâcü’t-tâlibîn* adlı eserine İbn Hacer el-Heytemî’nin *Tuhfetü’l-Muhtâc* adıyla yaptığı şerhe İbn Kâsım el-Abbâdî ve Abdülhamîd eş-Şirvânî’nin hâşiyeleri; aynı metne Celâleddin el-Mahallî’nin yazdığı şerhe Kalyûbîve Şeyh Amîre’nin hâşiyeleri; Ebû Şücâ’ın *el-Muhtasar (Ğâyetü’l-ihîsâr)* adlı eseri için Hatîb eş-Şirbînî’nin kaleme aldığı şerhe Süleyman el-Buceyrimî’nin ve İbn Kâsım el-Gazzî’nin şerhine Birmâvî ve Bâcûrî’nin hâşiyeleri; Halîl b. İshak el-Cündî’nin *el-Muhtasar’ına* Muhammed b. Abdullah el-Harâşî’nin yazdığı şerhe Ali b. Ahmed el-Adevî’nin hâşiyesi; Cündî’nin aynı eserine Derdîr tarafından yazılan şerhe Muhammed ed-Desûkî’nin hâşiyesi.²⁰

3. Tefsir Alanında Yapılmış Çalışmalar

Hâşiyeciliğin tefsir tarihinde de önemli bir yeri vardır. Zemahşerî’nin *el-Keşşâf* ve Beyzâvî’nin *Envâru’t-Tenzîl* adlı tefsirlerine yazılan hâşiyelerin çokluğuna bakılarak tefsir hâşiyeciliğinin bu iki tefsirde yoğunlaştığı ve zirveye ulaştığı söylenebilir. Ebû’l-Berekât en-Nesefî’nin *Medârikü’t-tenzîl*’i ile Celâleddin el-Mahallî’nin başladığı ve Celâleddin es-Süyûtî’nin tamamladığı *Tefsîrü’l-Celâleyn* de haklarında hâşiyeleryazılan tefsirlerdendir. Bir kısmı eksik olmak üzere Kutbüddîn-i Şîrâzî, Çârperdî, Şerefeddin et-Tîbî, Cemâlleddin Aksarâyî, Taftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Molla Hüsrev, Atûfî ve Sun’ullah Efendi’nin *el-Keşşâf* hâşiyeleriyle, yine bir kısmı eksik olmak üzere İbn Temcîd, Dede Ömer Rûşenî, Cemâl Halîfe (İshak b. Muhammed), Sâdî Çelebi, Şeyhzâde Muhyiddin Mehmed, Abdülhakîm es-Siyalkûtî, Şehâbeddin el-Hafâcî, Konevî İsmail Efendi, Hamza el-Karamânî, Ebû’l-Meyâmin et-Tarsûsî, Molla Hüsrev,

²⁰Topuzoğlu, “Hâşiyeye”, *DİA*.

Kadızzâde Ahmed Şemseddîn, Karabâgî, Saçaklızâde Mehmed Mer‘aşî ve Gazzîzâde Abdüllatif’in *Envârü’-t-tenzîl* hâşiyeleri meşhur olanlar arasında zikredilir. Ömer Nasuhi Bilmen, her iki tefsir hakkında hâşiyeye ve ta’lik çalışması yapanlardan bir kısmını liste halinde vermiştir. (Tefsir Tarihi, II, 291-292, 353-356). Ziya Demir de ‘*Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*’ adlı doktora çalışmasında, ele aldığı dönemde yine bu iki tefsirle ilgili olarak yazılan hâşiyeler hakkında geniş bilgi vermiştir.(s.91, 226-227, 320-345, 353-449). Öte yandan ‘*Ebü’l-Berekât en-Neseî ve Medârik Tefsiri*’adıyla bir doktora tezi hazırlayan Bedreddin Çetiner, söz konusu tefsire beş hâşiyeye yazıldığını ve bunlardan üçünün matbu olduğunu kaydeder (s. 49-50). *Tefsîrü’l-Celâleyn* üzerine kaleme alınan hâşiyeler içinde Cemel’in *el-Fütûhâtü’l-ilâhiyye*’siile Sâvî’nin *Hâşiyeye ala Tefsîri’l-Celâleyn*’imeşhurdur. Aynı esere Ali el-Kârî, Bedreddin el-Kerhî ve Hifnî de hâşiyeye yazmıştır.²¹

4. Hadis Alanında Yapılmış Çalışmalar

Hadis sahasında hem rivâyet hem de dirâyet ilimlerinde şöhret bulan bazı eserler için hâşiyeler kaleme alınmıştır.

1- Rivâyet kitaplarına yazılan hâşiyeler: Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî’nin *Sahîh-i Buhârî* üzerine kaleme aldığı hâşiyeye ile Nesâî’nin *es-Sünen*’i üzerine yazdığı hâşiyeye, Abdülkâdir b. Ali el-Fâsî kaleme aldığı *Hâşiyeye ‘ala Sahîhi’l-Buhârî*, İbn Sûde et-Tâvüdü’nin *Hâşiyeye ‘ala Sahîhi’l-Buhârî*, Muhammed b. Ali eş-Şenevânî’nin, İbn Ebû Cemre’nin *Cem‘u’n-nihâye* adlı *Buhârî* muhtasarına yazdığı hâşiyeye, Cemmâilî diye tanınan Abdülganî el-Makdisî’nin, Sahîheyn’deki ahkâmıla ilgili dört yüz yirmi kadar muttefekun aleyh hadisi bir araya getirdiği ‘*Umdet’ül-ahkâm*’ı üzerine kaleme alınan hâşiyelerin en meşhuru olan Emîr es-San‘ânî’nin *el-‘Udde’si*, Ali b. Ahmed el-Azîzî el-Bulâkî’nin, Süyûtî’nin *el-Câmi‘u’s-sağîrine* yazdığı *es-Sirâcü’l-münîr* adlı şerhe Hifnîtarafından yazılan hâşiyeye, Ahmed Hasan ed-Dihlevî’nin *Fethu’l-bârî*, *Neylü’l-evtâr ve Bulûgu’l-merâm* üzerine yapılan şerhlerden faydalanarak kaleme aldığı *Hâşiyetü’d-Dihlevî ‘ala Bulûgi’l-merâm* anılabilir.

2- Dirâyet kitaplarına yazılan hâşiyeler: İbn Hacer el-Askalânî’nin *Nuhbetü’l-fiker* adlı usûl-i hadîs kitabına yine kendisinin yazdığı *Nüzhetü’n-nazar* adlı şerhe

²¹Topuzoğlu, “Hâşiyeye”, *DİA*.

İbrahim b. İbrahim el-Lekânî yazdığı *Kazâ'ü'l-vatar* ve Abdullah b. Hüseyin Hâtır el-Adevî tarafından yazılan *Laktü'd-dürer* adlı hâşiyeler alınabilir.²²

B. Dil Alanında Yapılmış Çalışmalar

1. Gramer Alanında Yapılmış Çalışmalar

Başta İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si ile İbn Mâlik'in *el-Elfiyye*'si olmak üzere el-Misbâh (Mutaarrızî), *İzhâru'l-Esrâr* (Birgivî), *eş-Şâfiye* (İbnü'l-Hâcib), *Katrü'n-Nedâ* (İbn Hişâm), *Şüzûru'z-Zeheb* (İbn Hişâm), *el-'İzzi fi't-tasrîf* (Zencânî), *el-'Avâmil* (Cürcânî ve Birgivî), *el-Âcurrûmiyye* (İbn Âcurrûm), *Merâhu'l-Ervâh* (Ahmet b. Ali b. Mes'ud) gibi nahiv ve sarf kitaplarının şerhleri üzerine yazılmış yüzlerce hâşiye bulunmaktadır. Ayrıca bunlar arasında çok önemli hâşiyeler üzerine yeni hâşiyelerin kaleme alınmış olduğu görülür. Mesela İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sinin Abdurrahman-ı Câmî tarafından yazılmış şerhi olan *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye* üzerine Abdü'l-Gafûr el-Lârî hâşiye yazmış, bunun üzerine Abdü'l-Hakîm es-Siyalkûtî ve İbrahim el-Me'munî gibi âlimler hâşiye kaleme almışlardır. İsamüddin el-İsferâyînî'nin Molla Câmî şerhine olan hâşiyesi üzerine Muhammed Emîn el-Üsküdârî, Hasan Efendi gibi âlimler Ebü'l-Kâsım es-Semerkindî'nin Molla Câmî şerhine olan hâşiyesine de Abdurrahman el-İsferâyînî hâşiye yazmışlardır. Yine Tokatlı Muharrem Efendi ez-Zilî es-Sivâsî, İbrahim el-Halebî, Allâmek el-Bosnevî, Ali el-Kârî, İsmetullah el-Buhârî, Molla Câmî şerhine hâşiye yazanlardandır. *el-Kâfiye*'nin Radî el-Esterâbâdî şerhi üzerine de Sa'dettin et-Taftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Sirâceddin el-Halebî gibi âlimler hâşiye kaleme almışlardır.

el-Elfiyye'nin (İbn Mâlik) İbn Akîl şerhine Muhammed b. Mustafa el-Hudârî ile Süyûtî'nin, Ali el-Üşmûnî şerhine Muhammed Ali es-Sabbân'ın, İbn Ümmü Kâsım el-Murâdî şerhine de Yahya es-Sâvî'nin yazdığı, İbnü'n-Nâzım'a ait şerhe İzzeddin İbn Cemâa, Zakeriyya el-Ensârî, İbn Kâsım el-Abbâdî ve Mahmud Bedreddin el-Aynî'nin kaleme aldığı hâşiyeler; Abdurrahman el-Mekkûdî şerhine Abdülkâdir el-Abbâdî'nin, İbn Hişâm'ın şerhi *Evdahu'l-mesalik*'e (*et-Tavzîh*) Hâlid el-Ezherî (*et-Tasrîh*), Suyûtî (*et-Tevşîh*), İzzeddin İbn Cemâa ve Bedreddin el-Aynî'nin yazdığı hâşiyeler bulunmaktadır.

²² Topuzoğlu, "Hâşiye", *DİA*.

el-Misbâh'ın (Mutarrızî) Tâceddin el-İsferâyînî şerhine (*ed-Dav'*) Muslihuddin Mustafa Sürûrî ile Molla Fenârî'nin hâşiyeleri, Hâlid el-Ezherî'nin *el-Mukaddimetü'l-Ezheriyye*'sine kendi yaptığı şerhe Hasan el-Attâr ile Ebû Bekir eş-Şenevânî'nin hâşiyeleri, *İzhâru'l-Esrâr*'ın (Birgivî) Adalı (Mustafa b. Hamza) şerhine (*Netâ'icü'l-Efkâr*) Hasan el-Attâr'ın hâşiyesi, *Tuhfetü'l-'Avâmil*'e (Mustafa b. İbrahim) Abdülmecîd Hamdî ile Abdülhamîd Harpûtî'nin hâşiyeleri, *el-İzzi fi't-tasrîf*'in (Zencânî) Taftâzânî şerhine Dede Cöngî'nin (Kemâleddin Kara Dede, Dede Halife) hâşiyesi vardır.²³

2. Belâgat Alanında Yapılmış Çalışmalar

Miftâhu'l-'ulûm (Sekkâkî) ile onun belâgatla ilgili üçüncü kısmının özeti olan *Telhîsü'l-Müftâh*'a (Hatîb el-Kazvînî), Sa'dettin et-Taftâzânî tarafından yapılmış *Muhtasarü'l-me'âni* ve *el-Mutavvel* adlı şerhlere ve belâgatla alakalı bazı risalelerin şerhleri üzerine çok sayıda hâşiyeye kaleme alınmıştır. *Muhtasarü'l-me'âni* üzerine Şehâbedin el-Yezdî, Ahmed el-Herevî, Muhammed b. Ahmed ed-Desukî, Süleyman el-Mağribî, İsmâüddin el-İsferâyînî, Atpazarî Osman Fazlı, Nizâmeddin el-Hıtâtî, Kayserili Ali Rızâ Efendi hâşiyeler yazmış; *Hitâtî* hâşiyesine Mirzâcan eş-Şîrâzî, Şehâbedin el-Yezdî tarafından hâşiyeler kaleme alınmıştır.

el-Mutavvel üzerine yapılan hâşiyeler arasında Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Abdülhakîm es-Siyalkûtî, Ebu'l-Kâsım es-Semerkindî, Fenârî Hasan Çelebi, Mirzâcan Habîbullah eş-Şîrâzî ve Molla Hüsrev hâşiyeleriyle Cürcânî Hâşiyesine Hüsâmzâde Mustafa Efendi, Muhammed Emin Üsküdârî, İsmâüddin el-İsferâyînî ve Yusuf el-Kirmastî hâşiyeleri meşhurdur.

Miftâhu'l-'ulûm'un Taftâzânî ve Cürcânî şerhleri üzerine Şemseddin es-Semerkindî, Ali b. Muhammed el-Bistâmî (Musannifek) ve İbn Kemal Paşa; Ebu'l-Kâsım es-Semerkindî'nin *el-İsti'âre (Ferâidü'l-fevâ'id)* risâlesinin İsmâüddin el-İsferâyînî şerhine Ali el-İsferâyînî, Hasan ez-Zîbârî, Halil Fevzi Efendi, Muhammed Ali es-Sabbân, Müftüzâde Muhammed Sâdık el-Erzincânî; Mahmûd el-Antâkî şerhine Karatepeli Hüseyin el-Aydî; Zîbârî hâşiyesine de Abdullah el-Amâsî hâşiyeye yazmıştır. Bunların dışında Adudüddin el-İcî'nin *er-Risâletü'l-vaz'iyeye*'si ve *'Alâkatü'l-mecâz*

²³Topuzoğlu, "Hâşiyeye", *DİA*.

risâlesiyle Kasîdetü Bânet Su‘ad (Ka‘b b. Zübeyr) ve *Kasîdet’l-bürde’ye* (Bûsîrî) dair çok sayıda hâşiye kaleme alınmıştır.²⁴

III. ŞERH VE HÂŞİYE İLE İLGİLİ GÖRÜŞLER

Türkiye’de medreseler ortadan kalkıncaya kadar şerh ve hâşiyeler talebelerin ve müderrislerin zevkle, önemseyerek, okudukları, okuttukları metinler olmuştur. Şerh ve hâşiye muhalefetinin esas itibarıyla mekteplerden yetişme aydınlardan yani şerh ve hâşiye konusunda derin bilgisi olmayan, bu eserleri kullanma zevkine varamamış kişilerden geldiği ama daha sonraki zamanlarda İslami ilimlerle uğraşan kişileri de kuşatarak yoluna devam ettiği bir gerçektir.²⁵

Diğer taraftan Kur’an-ı Kerim’in nüzûlünden bu yana onu anlamaya ve yorumlamaya çalışma faaliyetlerinin hiç duraksamadan devam ettiğine inanan, hâşiye ve şerh türlerinin de bu anlama/yorumlama çabalarının en büyük destekçisi olduğunu belirten ilim adamlarının sayısı da az değildir. İlim adına oluşan bu karşıtlık, ilmi açıdan zengin bir çalışma dönemini kurtarmak isteyenler ile bu verimli dönemi tarih çöplüğüne atıp yok etmek isteyenler arasında gerçekleşen bir soğuk savaştır. Bunun kazananı olmayacak ama kaybedeninin olması kaçınılmazdır. Mehmet Akif’in *Asım*’da çizdiği olumsuz medrese portresinin ardına düşerek koca bir geçmişi yok saymak vicdanları rahatsız edecektir. Kaldı ki *Asım*’da çizilen olumsuzluk, o dönemdeki değerlerin nasıl tahrip olduğunun bir yansımasıdır. İlim ve savaş kelimelerinin birbirlerine ne kadar zıt olduğu açıktır, ancak barışın imzalanabileceği tek yer; el yazması eserlerin yeniden keşfedildiği ve üstün çabalar sonucu tetkik ve tahlil süzgecinden geçirilerek tanzim edildiği masalar olacaktır. Ne yazık ki tarihi değerlerimize sahip çıkamamamızın hatta bunlara karşı olmamızın en önemli nedeni el yazması eserleri okumamamız, bu yüzden de peşin hükümler vermemizdir. Hâşiye ve şerh türü eserlerin anlaşılmasının önündeki engel bundan ibarettir. Bu türleri savunan kişilerin isteği de el yazması eserlerin okunması ve buna göre hüküm verilmesidir. Örneğin, mantık ilmine dair Kazvinî’nin *Şemsiyye*’sine Tahtanî şerh yazmıştır. Bu konuda Seyyid Şerîf Cürçânî’nin *Tasavvurât-ı Seyyidî* diye de bilinen hâşiyesi metin ve şerh kadar önemli bir eserdir. Bu konuda Seyyid Şerîf Cürçânî’nin *Tasavvurât-ı Seyyidî* diye de bilinen hâşiyesi metin ve

²⁴Topuzoğlu, “Hâşiye”, *DİA*.

²⁵Kara, s. 89.

şerh kadar önemli bir eserdir. Bu eserlerin tedkik edilmemesi, mantık ilmini anlama yönündeki zorlukları beraberinde getirebilir.

Arapça'nın İslâm dünyasının ortak öğretim dili olarak yaygınlaşması Nizamiye medreseleriyle gerçekleşmiştir. Osmanlı Devleti zamanında ise Türkçe hâşiye ve şerh dili olarak kullanılmaya başlanmıştır. Osmanlı Devleti zamanında bir kitabın metniyle ilgili düşüncelerin, açıklayıcı notların sayfa kenarına veya altına yazılmasıyla özellikle fıkıh, kelam ve tasavvuf dalındaki eserlerde yüzlerce mükemmel eser verilmiştir. Osmanlı Devleti'nin duraklama ve gerileme devirlerinde hâşiyecilik çok gelişmiş, yeni kitap yazma yerine yazılanlara hâşiye yazmaya önem verilmiştir. Meselâ yalnız Beydavî diye bilinen *Envârut Tenzîl ve Esrâr-ut Te'vil* adlı meşhûr tefsire 250 kadar hâşiye yazılmıştır. Hâşiyeler içerisinde çok değerli olanlar da mevcuttur. Meselâ, Beydavî Tefsîrinin hâşiyeleri içerisinde, *Haşiyetu Şihâb* ile *Haşiyetu Şeyhzâde* son derece kıymetlidir. Bazen öyle ilmi ve kıymetli izahlar yapılmıştır ki izahı yapılan metin ikinci planda kalır. Ancak bazen hâşiye ve şerh literatürünün, İslam'ın özünü yakalamaya engel teşkil ettiği yönünde iddialar da olagelmıştır. İddia sahiplerine göre zaman olarak İslam'ın altın çağına ne kadar uzakta isek, İslam'ın özünden bir o kadar da uzaklaşmış oluruz.

“Son iki asırda şerh ve hâşiye literatürünü yerinden ederek zayıflatan ve itibarsız kılan amiller ve süreçler arasında kayda değer bir yeri olan “kaynaklara dönüş” hareketi, gerçek İslam-tarihi İslam ayrımına da yol açacak şekilde iki hususu öne çıkarıyor:

1- Bağlayıcı bilgi kaynağı olarak Kur'an ve sünneti,

2- Bağlayıcı uygulama olarak asr-ı saadet tatbikatını esas almak.

İlk bakışta problemsiz, meşru ve makul gözüken bu etkili fikriyatın canlandırıcı ve harekete geçirici hamleleri olduğu kadar açık veya örtük iddiaları, değiştirici, dönüştürücü ve tasfiye edici uçları ve nihayet bozucu etkileri de bulunmaktadır. Bu hareketin açık veya örtük iddiaları arasında önemli olanlar şunlardır:

1- İslam tarih tecrübesi Kur'an'ı ve asr-ı saadeti büyük ölçüde göz ardı etmiş, ihmale uğratmıştır.

2- İslam tarihi boyunca ortaya çıkan anlama ve yorumlama çabaları ile telif çalışmaları asıl kaynaklara sadakat açısından ciddi problemler taşımaktadır. İslam'da olmayan ilmiye sınıfı ve ilim hiyerarşisi, zaman içinde kaynakları perdeleyerek ulemanın söylediğini nas düzeyine çıkarırken zamanın gerektirdiği yeni yorumların da önünü tıkamıştır.

Bu iddiaların her biri İslami ilimlerin, bu arada şerh ve hâşiyelerin de içinde yer aldığı İslam tarih tecrübesinin şu veya bu ölçüde zayıf, itibarsız, problemlili ve hatta bazen gayri meşru hale getirilmesine kaynaklık etmektedir. Böylelikle modernleşme süreçlerinin beslediği yeni İslam yorumu ve ilim anlayışı da medreseleri geçmişte kalmış köhne kurumlar, ilmiye sınıfını ise eski kafalar haline getirecektir. Şerh ve hâşiyeye de geçmişte kalmış yetersiz kurumların ve kendini yenileyemeyen âlimlerin mahsulü haline getirilmiş olmaktadır."²⁶

A. Şerh ve Hâşiyeye Türlerini Destekleyen Görüşler

Hâşiyeye-şerh literatürünün Kur'an'ın ve sünnetlerin anlaşılmasının önünde bir engel olmadığı, aksine bu kaynakların daha iyi anlaşılabilmesi için gösterilmiş çabaların bir sonucu olduğunu düşünen yazarlar da mevcuttur. Bu türlerde verilen eserler ise kendi mirasçıları tarafından sahiplenilmeyi bekleyen hazine misalidir.

"Hâşiyeye türü çalışmalar şeklinde dudak bükülen yazım tekniğinin orijinaliteden uzak ve tekrarlarla ma'lul bir metin üretim biçimi olduğuna ilişkin yaygın ve yaygın olduğu kadar da yanlış kanının etkisiyle bir medeniyetin bilgi edinme, bilgi aktarma ve bilgiyi sürekli kılma yöntemlerinin küçümsenmesi de aynı şekilde ideolojik bir taassubun göstergesidir; üstelik doğru da değildir. Çünkü hâşiyeye-şerh geleneği, İslam ilim mirasının işlenip geliştirilmesinde, bu mirasın tartışılıp zenginleştirilmesinde ve gelecek nesillere muhkem bir tarzda aktarılmasında çok büyük rol oynamış verimli bir yazım tekniğinin kullanılmasıyla oluşmuştur. Hal böyleyken, niçin hâşiyeye-şerh geleneği, çağdaş İslam düşünürleri tarafından –ezberci ve tekrarcı bir metin üretim

²⁶Kara, s. 24.

biçimi olduğu gerekçesiyle- hafife alınmaktadır? Hâşiyeler ve şerhler, gerçekten de ezber ve takrarı besleyen bir yazım tekniği ürünü müdürler? Üstelik şerh-hâşiye-ta'lik yazarları birer nâkil, râvi veya mukallidler zümresinin gözü kapalı fertleri de değillerdir. Her kitap tefsir edilmediği her metne de şerh ve hâşiye yazılmaz. Şerh-hâşiye yazımı, bir ilim geleneği oluşturmanın aracı değil, oluşmuş bir ilim geleneğini sürdürüp zenginleştirmenin yollarından biridir.”²⁷

“Hâşiye ve şerh geleneğinin önce muğlaklaşması, ardından menfi ve ironik kelime ve terkiplerle tavsif edilerek olumsuz, değersiz ve itibarsız bir alan haline getirilmesi Müslüman Türkler için, İslam ilim ve kültür mirası için olduğundan daha ciddi ve tehditkar bir anlam ifade etmektedir. Çünkü Türklerin güçlü bir unsur olarak İslam tarihine katılmaları ile şerh ve hâşiye literatürünün büyük ürünlerini vermeye başlaması, giderek güçlü bir telif tarzı ve iddiası olarak istikrar bulması hadisesi arasında, en azından kronolojik bir ilişki bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle hâşiye ve şerh edebiyatını ihmal etmek Türklerin İslam tarihi içindeki yerlerini, tabiri caizse İslam tarihine müdahalelerini ihmal etmek manasına gelecektir. Ayrıca Müslüman Türklerin tarihten tasfiyesi ile hâşiye ve şerh edebiyatı da kullanılarak İslam ilim ve kültür mirasının tasfiyesinin paralel yürütüldüğünü ve bu tasfiyede, -aslunda kendilerini de tasfiye eden- Müslüman alim ve aydınlarının kayda değer bir yerinin olduğunu da söylemek gerekecektir.”²⁸

Şerhlerin ve hâşiyelerin değersiz bir yığın olarak görülmesinin en önemli nedeni bu eserlere ulaşılmamış, -eğer- ulaşıldıysa hakkını vererek okunmamış ya da yoğun çabalar sonucu ortaya çıkmış bu tür eserleri veren alimlerin gösterdikleri çabaların pek azı dahi gösterilmemesidir.

Nasıl önümüzdeki günleri, ayları ve haftaları yaşamadan geleceğe direkt olarak sıçrayamıyorsak –ki bu bütün doğa yasalarına aykırıdır-, Asr-ı Saadet’e dönmek için de, başta Osmanlı dönemi olmak üzere arada kalan zaman dilimini yok saymamız mümkün

²⁷Dücan Cündioğlu, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası”, *İslamiyat*, c. II, sy. IV, Ekim-Aralık 1999, s. 58.

²⁸Kara, s. 14.

değildir. Eğer bu şekilde düşünülürse ne geçmişe dönülebilir ne de geçmişten günümüze geliş söz konusu olur.

“Abbâsî devletinin yıkılışı ile 1. Dünya Savaşı arasındaki uzunca dönem çağdaş tarih tasavvuratının ihmal ve hatta inkar ettiği koca bir halkadır. Doğrudan Asr-ı Saâdet’e dönmekle sorunlarını halledeceğine inanan modern İslami bilinç, kendisiyle Asr-ı Saâdet arasındaki mesafeyi sıçrama yöntemiyle aşabileceğine inanırken, arada kalan zaman diliminin ihmali ideolojik gereklilik şeklinde takdim etmekten de kaçınmamıştır.”²⁹

“Çağdaş tefsir tarihi yazımında Osmanlı döneminde yapılan tefsir çalışmalarına teberrüken de olsa yer verilmemekte, böylelikle tefsir mirasımız zengin bir halkadan mahrum bir surette genç nesillere aktarılmaktadır. Çağdaş tefsir tarihi yazıcılarının en önemli zaafının, büyük ölçüde matbû litaratürü nazar-ı itibara alıp, yazma eserlerden istifade etmek konusundaki isteksizlikleri olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla, “Osmanlı döneminde ciddiye alınacak tefsir çalışmaları yok ki” türünden haksız yargularla karşılaşıldığında, bu yargıları, “Matbû eserler arasında Osmanlı dönemi tefsir çalışmalarına rastlayamadım.” anlamına gelen bir itiraf (başka bir deyişle ‘bir aczin ifadesi’) olarak kabul etmek daha makul bir tutum olacaktır. Çünkü Osmanlı dönemi müellefâtının Çağdaş tefsir tarihi tasavvurunun teşekkülüne katkı sağlayamamış olmasının en önemli nedenlerinden biri, bu dönemde tefsir eserleri yazılmamış olması değil, bu müellefâtın tamamına yakınının hâlâ yazma eserler kategorisinden çıkar(rıla)mamış olmasıdır.”³⁰

“Kur’ân’ı anlama/yorumlama çabalarının canlı bir gelenek içerisinde sürdüğü ve İslam Medeniyeti’ni inşa eden bilincin kendisinden beslendiği başlıca kaynak olan Kur’ân’ın yaşanılan bu 15 asırlık sürecin odağında yer aldığı, her aklı-ı selimin kabul edebileceği bir hakikat iken, İslam tarihinin altın çağı kabul edilen ilk 4-5 asırlık dönemden sonra bu canlılığın yok olduğu, tefsîr faaliyetlerini harekete geçiren ruhun öldüğü,

²⁹Cündioğlu, s. 52.

³⁰Cündioğlu, s. 53.

bu durumun neticesinde de ortaya orijinal çalışmaların çıkmayıp tefsir kitâbiyâtının şerhlere, hâşiyeler boğulduğu vehmi oluşmuştur. Ayrıca Müslümanların dünyaya hükmettiği dönemlerin ataletle, tembellikle, miskinlikle nitelenmesine mukabil, Batı sömürgeciliğinin İslam dünyasını tahakkümü altına almaya başladığı yılların uyanış ve diriliş devri için milat tayin edilmesi karşısında, sadece tarihî değil, nazarî bir hatanın da işlendiğini düşünmemiz gerekmez mi? ”³¹

Bu konuda İsmail Kara'nın *Tarih ve Hurafe* (s. 20) adlı eserindeki yorumu şu şekildedir;

“Çağdaş Müslüman aydınların, geniş manasıyla tarih noktasında yaptıkları en önemli usûl hatası, askeri başarısızlıkları aynı zamanda İslam'ın kültürel, sosyal ve kurumsal başarısızlıkları olarak da görmek konusunda, sonradan da tashih edemedikleri çok aceleci bir tutum takınmaları ve kurtuluş ideolojisini azmanlaştıracak bir bitiş ve tükeniş hissiyatına kapılmalarıdır. ”³²

Ziya Demir'in *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları* (İstanbul, 1994, s. 507-508) adlı doktora tezinde geçen, “Yenilik peşinde koşmak, yeni bir anlayış ve arayış içerisine girmek, tekrardan kaçınmak, geçmişin mirasıyla yetinmemek” gibi kavramlara Dücane Cündioğlu'nun yorumu şu şekilde olmuştur;

“Bu parlak kavramlara, modernleşme süreci içerisinde yoğrulan çağdaş İslami söylemin makbul addedip itibar gösterdiği, hatta kendisinde bir keramet bulduğu bir vakta olmakla birlikte, tam da bu noktada sormak gerekmez mi: Acaba hakkında değerlendirme yapılan eserlerin kaleme alındığı asırlarda –bugün anlaşıldığı şekliyle- yenilik peşinde koşmak veya tekrardan kaçınmak aynı derecede kabule şâyan bir keyfiyet arz ediyor muydu? ”³³

“İcat, inşa ve ibda kadar istikrar ve süreklilik de önemlidir. Bir medeniyetin kuruluş aşamasında inşa edici alimler ortaya çıktığı gibi, istikrar dönemlerinde de mevcut çerçeveyi muhafaza edip geliştiren

³¹Cündioğlu, s. 54.

³²Cündioğlu, s. 54.

³³Cündioğlu, s. 57.

alimlere ihtiyaç duyulur. “Bir Ebû Hanîfe’imiz, bir Şâfi’î’imiz yok! Niçin şimdi İbn Sînâ’lar, Gazzâlî’ler, İbn Rüşd’ler ortaya çıkmıyor?” gibi amiyane sızlanmaların –kafiye itibariyle kulağa hoş geliyorsa da- ciddiye alınabilecek bir tarafı yoktur; zira Batı düşüncesinde de bugün artık Descartes’ler, Kant’lar, Spinoza’lar çıkmıyor. Batı düşüncesinin inşası bitmiş, gelişmesi durmuştur. Şimdi bu düşünce geleneğinin muhafazası ve sürekliliği söz konusudur. Farklılık ve yenilik ise, ancak yapısal süreklilik içerisinde gerçekleşebilir. Binaenaleyh Kant’lar değil Kantçılar; Descartes’ler değil Kartezyen düşünce vardır. Osmanlı dönemi müellefâtı da İslam düşüncesinin istikrara ihtiyaç duyduğu, sürekliliğin sağlanmaya çalışıldığı asırlarda vücut bulmuş olup üzerine düşeni hakkıyla yerine getirmiştir. Bu tür dönemlerde inşa aşamasında olduğu şekliyle farklılıklara ve yeniliklere ihtiyaç duyulmaması, farklılık ve yenilik arayışlarının ayrıntulara yönelmesi gayet tabiidir. Nitekim eleştiri ve orijinalite, ilimlerin sûretinde değil, unsurlarında tezahür ederken; hâşiyeler-şerh geleneği de bu unsurların kılcal damarlarında dolaşan nice yenilik arayışına yataklık etmiştir. Eldeki metinler dikkatlice okunur ve biraz gayret edilip önyargıların da esiri olunmazsa, İslami eleştirinin, asırlar boyunca bu yazım tekniği aracılığıyla kendisini dile getirdiği; bu litaratürün, sinesinde ciddi tezler sakladığı ve çok canlı bir ilim ve fikir hayatının yaşanmasına zemin teşkil ettiği kolaylıkla fark edilir.”³⁴

“Şerhler ve hâşiyelerin artması ve karşılıklı reddiyelerin yazılması, canlı bir fikir hayatının varlığına delalet ediyor değil midir? Ezberciliğin ve taklidin olduğu yerde eleştiri olur mu, olabilir mi? Devasa bir ilim mirasını meydana getiren Ortaçağ(!) ulemasını, papağan gibi ezberleme alışkanlığına düşer olmuş fertlerden ibaret göstermek; tarihi çarpıtmak ve onu belli bir zaviyeden tasarlamak alışkanlığının bir neticesi değilse nedir?”³⁵

“Bilhassa 19. yüzyılın sonlarından itibaren başlayan ve bizce en veciz ifadesini Ziya Paşa’nın mısralarında bulan “Frengistan’da

³⁴Cündioğlu, s. 59.

³⁵Cündioğlu, s. 60.

kâşâneler, diyar-ı İslam'da ise viraneler görme psikozu”, ne yazık ki, çağdaş âlimlerimizin bir türlü kurtulamadıkları bir ruh halidir. Aksi takdirde, 6-7 asıra bâliğ olan bir dönemin müellfâtı böylesine karikatürize edilemez, cimbızla seçilmiş birtakım olumsuzlayıcı misallerden hareketle koca bir medeniyetin mahsulâtı –üstelik kendi mirasçıları tarafından- bu denli küçültülemezdi. Oysa kendisi bir oryantalist olmasına rağmen, W. Montgomery Watt bile bu konuda daha temkinli ve daha insafli bir yol izlemektedir:

“Şerh yazarlar, 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.”³⁶

“Çağdaş İslam düşüncesi gibi, çağdaş tefsir tarihi tasavvurunun da Gazzâlî sonrası sükûtle geçiştiriyor olmasının nedenlerini iki başlık altında toplayabiliriz: a) Son bir buçuk asırda teşekkül eden negatif tarih tasarımı; b) bu tarih tasarımının etkisiyle oluşan ilgi ve bilgi zaafı.”³⁷

Son olarak Sakıp Yıldız’ın, *Fatih’in Hocası Molla Gürânî ve Tefsîri* (İstanbul, 1978, s. 140) adlı doktora çalışmasındaki yorumunu aktaralım:

“Şurasını üzümlere söyleyelim; gerek Selçuklular, gerek Osmanlılar zamanında Türklerin tefsir hareketlerinde, diğer Müslüman beldelelere kıyasla neler yaptığı, çeşitli Türk illerinde yazılan tefsirlerin, tefsir ilmine metot ve muhteva yönünden katkılarının ne olduğu bugüne kadar araştırılmış, derli toplu bir halde örneklerle ilmin hizmetine sunulmuş değildir.”³⁸

B. Şerh ve Hâşiye Türlerine Karşı Olan Görüşler

Hâşiye-şerh literatürünün Kur’an’ın ve sünnetlerin anlaşılmasının önünde bir engel olduğunun düşünen yazarlar da mevcuttur. Şerhlerin ve hâşiyelerin değersiz bir

³⁶Cündioğlu, s. 61.

³⁷Cündioğlu, s. 62.

³⁸Cündioğlu, s. 64.

yığın olarak görülmesinin en önemli nedeni bu eserlere ulaşılmamış, -eğer- ulaşıldıysa hakkını vererek okunmamış ya da yoğun çabalar sonucu ortaya çıkmış bu tür eserleri veren âlimlerin gösterdikleri çabaların pek azı dahi gösterilmemesi olabilir. Hâşiye ve şerhleri değersiz bir yığın olarak gören yazarların görüşlerine örnekler aşağıda verilmiştir.

“İslami ilimleri tahsil ederek yetişen, klasik İslam felsefesi çalışarak akademik hayata atılan, Amerikan üniversitelerinde görev aldıktan sonra ise çağdaş İslam düşüncesinin meseleleri ile yoğunlaşarak modernist bir kimliğe bürünen Fazlurrahman’ın şerh ve hâşiye üzerine yazdıkları ise, kayda değer yeni bir şey söylememekle beraber bu konuda dışarıdan konuşanlarla içerden konuşanların aynı mantığı, yaklaşımı ve üslubu ne kadar kolay benimseyebileceğini göstermesi açısından önem taşımaktadır. Fazlurrahman’ın bu ve benzeri ifadeleri, vurguları tefsir ve şerh-hâşiye literatürü üzerine yeniden düşünme ihtiyacı duymadan, mevcut söyleme arzulu bir şekilde katılma tercihi olarak anlaşılabilir. Ona göre şerh ve hâşiyeyi hesaba katmayı öngören parçacı düzenlemeler ve tedrici adımlar, İslam dünyasının acilen muhtaç olduğu şeriat kanunlarının ve kurumlarının Kur’an’dan ve peygamber modelinden sistematik olarak çıkarılması zorunluluğunun önünde ciddi bir mani ve fikirleri karıştırıcı, dağıtıcı bir unsur olarak durmaktadır. Muhtasar eserler üzerine yazılmış şerhler ve hâşiyelerden oluşan edebiyatın sıkıcı özelliğinden de bahsetmektedir. Ona göre şerh-hâşiye literatürü genelde kılı kırk yarmaya ve temelde özgün olmayan teferruata hapsedilmiş kuvvetli bir edebiyat alanıdır. Bu edebiyatın tamamen bir tekrardan ibaret olduğu da sanılmamalıdır; zira bu eserlerde, bol miktarda keskin zeka örneklerine rastlamak mümkündür ve bir kimse bu durgun sulara bile hâlâ bazı incilere rastlayabilir.”³⁹

“Oryantalizmin büyük başarısı kabul edilen İslam Ansiklopedisi’nde şöhretli müsteşrikler Carra de Vaux tarafından yazılan “şerh” maddesi ile A. J. Vensinck tarafından yazılan “metin” maddesi sadece ikişer küçük paragraftan ibarettir. Aynı ansiklopedide yazarı

³⁹Kara, s. 66.

tasrih edilmeyen “hâşiye” maddesi küçük bir paragraf kadar tutarken, ‘talikat’ maddesine hiç yer verilmemiştir. Türkçe baskıyı hazırlayan tahrir heyeti tarafından da bu maddelerin tashih ve tadilleri istikametinde herhangi bir irade ortaya konmamış gözüküyor. Belli ki yabancı müelliflerle yerliler arasında esasa müteallik bir ihtilaf ve farklılık yok. Hem oryantalistlerin hem de Türk akademisyenlerin bu tavırları dönemleri itibariyle hiç de tesadüfi değil.”⁴⁰

Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık* (Ankara 1990, s. 117) adlı eserinde tam da Osmanlı zamanına denk gelen dönem için şu ifadeleri kullanmıştır:

“Ortaçağ tefsirlerinin büyük bir kısmı sadece gramer tahlilinden ibarettir. Beyzavî’nin (ö. 1286) medreselerde devamlı okutulan meşhur tefsiri bile bu türden bir tefsîrdir. İşte böylece insanı sarsan ve inkılapçı bir özelliği olan Kur’an gibi dini bir kitap, gramer ve hitabet süprüntüleri altında gömülü kalmaya mahkum edilmiştir. Çok gariptir ki Kur’an, bizzat kendi başına hiçbir zaman medreselerde tedrisat konusu olmamıştır. Herhalde Kur’an’ın bu şekilde incelenmesinin, sadece öğrenimle ve kelâmla ilgili durumu değil, mevcut toplumsal düzeni dahi değiştirmesinden korkulmuştu.”⁴¹

Ziya Demir de yukarda zikrettiğimiz doktora çalışmasında konuyla ilgili Fazlurrahman’ı destekler niteliktedir:

“Şimdiye kadar bu hususta yapılanlar, münferit birkaç çalışmadan öte geçmemiş, kaldı ki müfessirlerimiz de Kur’an’a yaklaşımda bir yenilik izleme gayreti içinde olmamıştır. Nitekim yaptığımız sınırlı çalışmayla vardığımız neticeye göre, Osmanlı müfessirleri daha önce yazılmış tefsirlerin metot ve muhtevalarına bağlı kalmış, farklı bir yenilik ortaya koyamamışlardır. Zaten büyük çoğunluğunu hâşiye türü çalışmalar oluşturmuş, müstakil çalışmalar ise, eski tefsirlerin adeta tekrarı mesabesinde kalmıştır.”⁴²

⁴⁰Kara, s. 6.

⁴¹Cündioğlu, s. 55.

⁴²Cündioğlu, s. 56.

Şerh ve hâşiyenin medreselerde okutulmasının ilmin gelişmesine engel olduğuna dair bir görüş de şöyledir:

“1876’da hazırlanan bir rapora göre öğrencilerin şerh ve haşiyelerle gereksiz yere uğraştığı ve boş vakit geçirdiklerini belirtilmiştir. Okutulan ilimlerin halkın konuştuğu dille değil Arapça yapıldığını, Arapça’nın ise şerh ve hâşiyelerle zorlaştığını ve halkın bütünüyle cahil kalacağı iddia edilmiştir.”⁴³

Yine Fazlurrahman aynı eserinde, âlimleri itibarsızlaştırma çabalarına devam ederek şunları söylemiştir:

“Sırf açıklama amacı ile şerh yazma alışkanlığı ve özgün fikir üretme çabalarının bir şekilde yavaşlaması ile İslam dünyası, tam anlamıyla ansiklopedik bilgi sahibi olan, fakat bir meselede söyleyecek yeni hiçbir şeyi olmayan bir âlim tipiyle karşı karşıya gelmiştir.”⁴⁴

“Ortaçağ Müslüman âlimleri ne kadar bilgi dalları varsa hepsi üzerinde çalışmaktaydı. Fakat bunu yaparken esas olarak şerhleri kullanıyordu. Aslında kendisi de bir şârih ve derlemeci idi. Ortaçağ Avrupası’nda da bunlara benzer düşünürler vardı. Bu türden ilim anlayışı, önemli, fakat gizli kalmış bir faraziye taşımaktadır. Buna göre ilim tahsili, bugün olduğu gibi, bilinmeyen peşinden koşma veya aklın üretken bir şekilde bilinmeyene yaklaşma çabasından ziyade, artık kainatın sırlarını çözmüş olduklarına inandıkları bilgiyi, aklın pasif denebilecek şekilde elde etmesidir. Bu tutum tabiatıyla özgün araştırma ve düşünceyle sonuçlanamaz. Çünkü bu tutum, hakikat hakkında bilmemiz gereken her şeyin zaten bilindiğini zannetmektedir. Bu durumda bize düşen ancak şurada burada kalmış eksiklikleri tamamlama amacıyla, muğlak kalan yerleri açıklamak için şerh yazmak ve bir de köşede bucakta kalmış ufak tefek hataları düzeltmektir.”⁴⁵

Fazlurrahman, şerh türüne karşı olduğunu ve bu türün ilmi konuları idrak etme yönünde bir engel teşkil ettiğini ise şu cümlelerle ortaya koymuştur:

⁴³Ramazan Balcı, “Medreselerin Islahı Konusunda Sultan II. Abdülhamid’in Hazırlattığı Bir Lâhiya’nın Tahlili”, *Tarih Okulu*, Ocak-Nisan 2012, sy. XII, s. 160.

⁴⁴Cündioğlu, s. 57.

⁴⁵Cündioğlu, s. 60.

“Ortaçağ İslam eğitim sisteminde öğrenim düzeyini olumsuz yönde etkileyen önemli bir gelişme de yükseköğretimde ders kitabı olarak kullanılan özgün kelâm, fıkıh, felsefe, vs. kitaplarının şerhleri ve şerhlerinin şerhleri ile değiştirilmesidir. Şerhler üzerine çalışma, kılı kırk yaran ayrıntılarla uğraştırıp ilmin asıl meselelerine çözüm getirici çabaların önlenmesine sebep olmuştur.”⁴⁶

Bu bağlamda, büyük bir mirası hiçe sayan görüşlere en güzel cevabı Ekrem Işın *Hoş Gör Yâ Hû* (İstanbul 1999, s. 13) adlı eserinde vermiştir. Uyarıcı nitelikteki sözleri şöyledir:

“Osmanlı kültürü sembollerin diliyle konuşur. Bu dili çözüp layıkıyla anlayanlar için bu medeniyetin insan ruhuna nakşettiği hazine tam bir cennet; kulakları sağır, gözleri kör ve dilleri kekeme olanlar için ise tam bir cehennemdir.”⁴⁷

Hâşiye ve şerh geleneğinin kullanıldığı dönemi gözü kapalı eleştirenlerin arkasına sığındığı kişilerden biri Mehmet Akif'tir. Osmanlı'nın son dönemlerinde sıkça görülen her yönüyle bozulma gerçeği, şüphesiz kurum ve fert olarak ilmi de etkisi altına almıştır. Akif de bundan rahatsız olacak ki bu dönemin hissiyatını Asım'da şu şekilde dile getirir:

*“Medresen var mı senin? Bence o çoktan yürüdü
Hadi göster bakayım şimdi de İbnü'r-Rüşd'ü
İbn-i Sînâ niye yok? Nerde Gazâlî görelim?
Hani Seyyid gibi Râzî gibi üç beş alim?
En büyük fâzılınız bunların âsârından
Belki on şerhe bakıp kuru mana çıkaran
Yedi yüz yıllık eserlerle bu dinin hâlâ
İhtiyâcâtını kâbil mi telafi? Asla
Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı
Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı
Kuru dava ile olmaz bu fakat ilm ister*

⁴⁶Cündioğlu, s. 59.

⁴⁷Kara, s. 52.

*Ben o kudrette adam görmüyorum, sen göster
 Koca ilmiyeyi aktar da bul üç tane fâkih
 Zevk-i fikhîsi bütün, fikri açık, ruhu nezih
 Sayısız hadise var ortada tatbik edecek
 Hani bir tek usûl alimi, yahu bir tek?
 Böyle avare düşünceyle yaşanmaz heyhât
 Mültekâ fikhınızın namı, usûl'ün mir'ât
 Yaşanır zannediyorsan Baba Caferlikisin
 Nefes ettir kendine çabucak olsun bitsin.*⁴⁸

Akif'in bu dizeleri yaşadığı devri tüm gerçekliğiyle gözler önüne sermektedir. Ancak bu dizelerin varlığını da işaret ederek bütün Osmanlı tefsir mirasını ve alimleri yok saymak vicdanları kanatacaktır. Bu tür düşünceler ilim denizine yeni düşen bir talebenin gerçeğe ulaşma yönündeki azmini kıracak ve bu alanda yol açan değil yol kesen bir görünüm haline gelecektir.

1. Karşı Olan Görüşlere Oryantalizmin Etkisi

Klasik anlamda doğu kültürüne, doğu dillerine ve tarihine dair araştırma şeklinde tanımlanan oryantalizm, özel anlam olarak Edward Said'in 1978 yılında yayınlanan çalışmasından sonra, Batı'nın kendi kimliğini ifade etmesinin, kendisini tanımlayıp yaptıklarını ve yapacaklarını meşru kılmasının ideolojik ve kültürel yolu demektir.⁴⁹

Bu yolla Avrupa, Batılı olmayan bütün dünyayı bir nesne olarak bilebilen ve dolayısıyla onun üzerinde güç uygulayabilen bir özne olduğunu iddia etmeye başlamıştır. Bunu gerçekleştirebilmek için de akademik çalışmalar, politik arşivler, dini ve felsefi araştırmalar, dil ve tarih incelemeleri yoluyla ciddi bir çalışmanın içine girmişlerdir. Batı daima bu şekilde kendine belirli bir kimlik sağlamanın yanı sıra, Batı algısını Doğu'nun üstüne çıkarmaya çalışmıştır. Onlara göre Batı; barışçı, özgürlükçü, mantıklı ve gerçek değerleri benimsemiştir. Doğu ise bunlardan yoksundur. Batı, 'şark' kavramıyla genelde Hint-Çin dinleri ve dillerini kastetmiş olsa da Ortadoğu'ya daha çok

⁴⁸Mehmet Akif Ersoy, *Safahat Tıpkıbasım*, (1. Baskı), Çağrı Yayınları, İstanbul 2010, s. 568.

⁴⁹Ahmet Ceviz, *Paradigma ve Felsefe Sözlüğü*, (3. Baskı), Bursa 2000, s. 712.

önem vermekten kendini alamamıştır. Özellikle İslam dini ile ilgili olmaları bunun göstergesidir.⁵⁰

Oryantalizmin diğer bir tanımı de şu şekildedir:

“Oryantalizm, bize Doğu hakkında bilgiler sunmaktadır. Bu bilgi, Batı'nın merceğinden yansıyan Doğu bilgisidir. Aynı zamanda bu bilgi, nedense, Doğu diye adlandırılan yerdeki insanların akıl edip üretilmedikleri, onlara kendinden olmayan insanlarca sunulan bir bilgidir ve bu bilgi öteki olarak işaretlenen dünyaya ilişkin şeyleri bilmektedir. Kısacası oryantalizm, Doğu olarak adlandırılan bir hayat dünyasının anlatıldığı ve resmedildiği büyük bir bilgi yapısının adıdır.”⁵¹

Şarkiyatçıların yoğunlaştıkları alanın ‘din’ değil ‘dil’ olduğunu savunan tarihçi Bernard Lewis şunları söylemektedir:

“Avrupa’da Rönesans ile birlikte doğuya ilk merak duyanlar, doğuya ait metinlerin elden geçirilmesi, incelenmesi, yayımlanması ve yorumlanmasıyla ilgilenen filologlardı. Hıristiyan teolojisi kendinden başka dinlerin incelenmesine sıcak bakmadığından araştırmacıların uygulamalarını yoğunlaştırdığı tek alan filoloji olmuştur.”⁵²

Ancak gerçek bundan uzak görünmektedir. Oryantalistler özellikle İslam dini ile uğraşmışlardır ve nedeni şudur:

“Savaşla dinlerinden döndürülemeyen Müslümanlara yönelik algılar daha sonra farklı bir noktaya kaymıştır. Cehalet çağındaki malumatların karakterine göre, daha fazla mesafe kat edilmiş görünen akıl ve basiret çağında ise, Hıristiyan dünyasındaki eğilim Kur’an’ın zayıflığının kanıtlanması gibi arayışlar üzerinde yoğunlaşmıştı. İslam’ın entelektüel araçlarla fethedilebileceğine ve sahte bir din olduğunun kanıtlanabileceğine dönük inançlar bu dönemdeki arayışların temel karakterini yansıtıyordu.”⁵³

⁵⁰Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, (1. Baskı), Ankara 1998, s. 295.

⁵¹Alim Arlı, *Oryantalizm-Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, (2. Baskı), Küre Yayınları, İstanbul 2004, s. 16.

⁵²Bernard Lewis, “Oryantalizm Sorunu”, *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*, Doğubatı Yayınları, Ankara 2007, s. 220.

⁵³Arlı, s. 19.

Bazı ilim adamlarına göre oryantalizm, İslami inanca yönelik bir meydan okumadır. Hıristiyan dininin üstünlüğünü kabul ettirebilmek için İslam'ın altını oymak ve nihayetinde yok etmek amacını güder. Şark araştırmacıları ise misyonerlerden oluşmaktadır. Onlar emperyalistlerin ajanı ve aracısıdır. Doğu'daki bilgiye bir güç kaynağı olduğu için ilgi gösterirler. Ancak Haçlı ordularıyla birlikte Avrupa, ötekinin kültürü ve zenginlikleriyle tanışmıştır. Çözemedikleri tek sorun ise Doğu diye tabir ettikleri bölgenin sınırları çizememektir. Oryantalizmin amacının, tarihi kendi çıkarlarına uygun olarak inşa etmek olduğunu savunan İsmail Cerrahoğlu şunları söylemektedir:

“Batı'nın İslam dünyasını tanıma ve bilme arzusunun yönlendirip biçimlendirdiği oryantalist tedkiklerin, birtakım Batılı akademisyenlerin masum bilimsel gayretlerinin tabii mahsulleri olmaktan ziyade Batılı devletlerin İslam dünyası üzerinde ve İslam dünyasını temsil etmesi bakımından Osmanlı hakkında yürüttükleri siyasi mücadelenin bir parçası olduğu iddiası, sanırız, dini taassub saikiyle söylenmiş bir kavli-i mücerred şeklinde addedilemeyecek ölçüde katiyet kazanmış bir vakadır.”⁵⁴

Şarkiyat çalışmalarını yürüten kişiler, sadece doğuyu anlamaya ve öğrenmeye çalışmamışlar aynı zamanda anlamlandırmaya, tanımlamaya ve zaman zaman da onu yargılamaktan geri durmamışlardır.

Oryantalist Ernest Renan 29 Mart 1883'te Sorbonne'de verdiği *L'İslamisme et la Science* başlıklı toplantısında şu sözleri sarf etmiştir:

“Takriben 1200 yılından sonra bir tek meşhur Arap filozofu yoktur. Felsefe, İslam çevrelerinde daima şiddetle kovalanmıştı., fakat bu şiddet onu ortadan kaldıracak dereceyi bulmamıştı. 1200 yılından itibaren teolojik irtica iyiden iyiye galebe çaldı. Müslüman memleketlerde felsefe ortadan kaldırıldı. Tarihçiler ve türlü konular üzerine kalem yürütmüş yazarlar, felsefeyi ancak bir hatıra, 'fena bir hatıra' gibi anarlar. El yazısı felsefe kitapları yok edilir ve nadirleşir. Astronomiye, yalnız kible yönünün tayini için izin verilir. Çok geçmeden, Türk ırkı, İslamlık

⁵⁴Cündioğlu, s. 63.

üzerindeki hegemonyayı eline alacak ve kendine felsefe ve bilim eksikliğini her tarafa yayacaktır. O andan itibaren –İbn Haldun gibi bazı nadir istisnalar hariç- İslam âleminde artık hiçbir büyük zekâ bulunmayacaktır; İslam âlemi bilimi ve felsefeyi kendi bağrında öldürmüş bulunuyordu.”⁵⁵

⁵⁵ Cündioğlu, s. 64.

BİRİNCİ BÖLÜM

EL-FEVÂİDÜ'Z-ZİYÂİYYE VE HÂŞİYELERİ

1.1. İBNÜ'L-HÂCİB'İN EL-KÂFİYE'Sİ

Nahiv konusunda yazılmış en değerli ve dünyanın her tarafında en çok adı geçen eserlerden biridir. Musannıfı İbnü'l-Hâcib(ö. 646/1249)'dir. Musannıf nahve dair konuları daha az ve yalın bir anlatımla *el-Kâfiye*'sinde, sarfa dair bilgileri de *eş-Şâfiye*'sinde toplamıştır. *el-Kâfiye*, "isimler, fiiller ve harfler olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler de kendi içinde alt başlıklara ayrılmaktadır. İbnü'l-Hâcib *el-Kâfiye*'de genelde Basra Mektebi'nin görüşlerine uymakla birlikte bazen Kûfe mektebinin fikirlerine de katılarak eklettik bir yöntem izlemiştir.⁵⁶ Nahivle ilgili birçok konunun bir araya toplandığı bu kitap, İslam dünyasında çok başarılı olmuştur. Musannıfın kitapta tarifleri yazarken gösterdiği ince üslup, o devirde yaşayan gramercilerin dikkatini çekmiştir. Talebeler için zorluğa neden olan ve onların bıkmalarına yol açan tartışmaların çoğuna eserinde değinmemiştir. Çoğu Arapça, bir kısmı Türkçe ve Farsça olmak üzere yüz elli kadar şerh ve şerhlerine de hâşiyeler yazılmıştır.⁵⁷

Medrese tarzı eğitime göre Arap nahvinin öğretiminde Birgivî(ö. 1573)'nin *el-Avâmil'i ile İzhâru'l-Esrâr'ından* sonra *el-Kâfiye*'nin okutulması bir gelenektir. Bir arada basılan bu üç kitap medreselerde "Nahiv Cümlesi" veya "Nahiv Mecmuası" olarak bilinir. Hacmi küçük olmasına rağmen, nahiv konularını tamamını içerir. *el-Kâfiye*, medreselerde bir başlangıç kitabı değil, ileri seviye bir ders kitabı olarak görülmüştür. Bunda dil öğretimini sağlamak ve ona yardımcı olmanın yanı sıra yeni başlayan öğrencilerin kolaylıkla ezberleyip okuyabileceği bir kaideler manzumesi olarak sunması etkili olmuştur. Musannıfın amacı, ilk öğrenmeye başlayan kişiyi bıktırmadan ona gramerin temel konularını öğretmek için dil öğretiminde ilk aşamayı geçebilmektir.⁵⁸ Muhtasar bir eser olan *el-Kâfiye*, amacına uygun olarak başlangıç kitabı olması gerekirken, Osmanlı medreselerinde belli bir düzeyden sonra okutulan bir ders

⁵⁶Hulusi Kılıç, "el-Kâfiye", *DİA*, TDV, Ankara 2001, c. XXIV, s. 153.

⁵⁷Kılıç, "el-Kâfiye", *DİA*.

⁵⁸İclal Arslan, *Abdurrahman el-Câmî ve el-Fevâidü'z-Ziyâiyye Adlı Eseri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir 2008, s. 4.

kitabı olmuştur. Kısa ve veciz ibare ile çok anlam kastedildiğinden eserin anlaşılmasında zorlukların yaşanması onu bu konuma getirmiştir. Bu kapalılık ve anlaşılmazlık sebebiyle İbnü'l-Hacib'in kendisi de bu eserine şerh yazmıştır. Abdurrahman el-Câmî'de bu eserden yararlanmışır.⁵⁹

İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye* vasıtasıyla Arap nahvini öğrenmek isteyenlere, nahvin kolaylaştırılmasını amaçlamıştır. Kolaylıktan kasıt; konuların kısa, net ve az örnekle açıklanarak daha akılda kalıcı olmasını sağlamaktır. Gramer anlatımında çeşitli görüş ve anlaşmazlıkların yığılmasını önlemek amacıyla özetleme metodunu kullanmıştır. Bu şekilde oluşan kapalılığı yine müellifin kendisi fark ederek şerh etmiştir.⁶⁰ Müellifin bu hareketi, dört bir yana yayılmış olan *el-Kâfiye* şerhlerinin başlangıcı olmuştur. Müellif eserinde bazı kaynaklardan yararlanmışır. Bunları Sibeveyh'in *el-Kitab*'ı, ez-Zemahşerî'nin *el-Mufasssal*'ı, İbn Ali el-Fârisî'nin *el-İzâh*'ı şeklinde sayabiliriz. *El-Kâfiye*'de şahit olarak yirmi dört ayet, on üç şiir ve sekiz atasözü yer almaktadır.⁶¹

“Kanaatimize göre bu eser, son derece orijinal olup muhtemelen de kendi döneminde olduğu kadar, sonraki dönemlerde de Arap dili ve gramerinin daha kolay bir şekilde öğretilmesinde çok faydalı bir eser olma vasfını taşımıştır.

Ancak, günümüz açısından düşünülürse, bu eserden istifade edilebilmesi müşkil gibi gözükmemektedir. Çünkü haddinden fazla muhtasar olması, onu, bir öğretici olmadan okunamayan bir kitap konumuna getirmiştir. Günümüzde yadırganacak bir hadise olarak gözüken bu metot, belki de eski dönemler için normal olabilir ve bu durum da normal olarak karşılanabilir. Çünkü eski dönemlerde, öğrencinin az olması, eğitim ve öğretimin uzun yılları alması, ihtiyaç duyulan açıklama ve izahların öğrenciler tarafından –kitap okutulurken- yapılması, mülâkata ve müzâkereye çokça önem verilmesi, bu türden muhtasar eserlerin okunmasına ve anlaşılmasına imkân veriyordu. Günümüzde ise her müessesede olduğu gibi yabancı dil öğretiminde de çağın icaplarına göre değişik uygulamalara gidilmiştir. Ayrıca bu sözünü ettiğimiz, yabancı dil

⁵⁹Arslan, s. 5.

⁶⁰Arslan, s. 5.

⁶¹Arslan, s. 8.

öğretimindeki yeni uygulamalardan ne gibi sonuçların elde edildiği ve bu metotlarla ne derece başarı sağlandığı ve aksayan yönlerinin neler olduğu hususu tartışılması gereken ayrı bir makale konusudur. Bütün bu nedenlerden dolayı böylesine muhtasar eserlerden günümüzde istifade imkansız bir hal almıştır. Üstelik eski dönemlerdeki çok sıcak olan hoca-talebe ilişkisini günümüzde bulmak hemen hemen imkânsızdır. Hali hazırda ise doğu toplumlarında olduğu gibi bizde de hoca-talebe ilişkisi eski muhteşem safvetini kaybetmiştir.”⁶²

1.2. ABDU’R-RAHMÂN EL-CÂMÎ VE İLMÎ YÖNÜ

Künyesi Nûruddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî olan müellif, daha çok Molla Câmî unvanıyla tanınır. 1414 yılında Horasan’ın Câm şehrinde dünyaya gelmiştir. Câm şehrine nispetle ve Ahmed-i Nâmekîyi Câmî’nin (ö. 1141) hatırasına saygısının bir ifadesi olarak ‘Câmî’ mahlası aldığı söylenir.⁶³ İlim hayatına Arap Dili ve edebiyatının temel eserlerini okuyarak başlayan el-Câmî, daha sonra Seyyid Şerîf Cürçânî’nin talebesi Ali es-Semerkindî ile et-Taftâzânî’nin talebesi Şahâbeddîn Muhammed el-Câcermî gibi ünlü bilginlerin derslerine devam etti. Keskin zekası, yeteneği, ilmi meseleleri anlatma gücü ve görüşünü çok açık olarak ortaya koyabilme kabiliyeti sayesinde herkesin hayranlığını kazandı. Örneğin, ünlü astronomi ve matematik bilgini Ali Kuşçu Herat’a gittiğinde Câmî’ye astronomi ile ilgili zor sorular sormuş, cevabını hemen alınca hayranlığını gizleyememiş, onunla matematik alanında çalışmalar yapmış ve kendisini takdir etmiştir.

Kaynaklarda el-Câmî’nin Mevlana Muhammed adında şair, alim ve fazıl bir kardeşinin bulunduğu, tarih ve musiki alanında usta olduğu söylenmektedir. el-Câmî’nin de onun genç yaşta ölümü üzerine yazdığı mersiyede bu bilgiyi doğrulamaktadır.⁶⁴

Onun sanat hayatının, ilmi ve manevî otoritesinin zirvede olduğu yıllar Hüseyin Baykara dönemidir (1470-1505). Bütün sultanların ve saray ileri gelenlerinin kendisine

⁶²İbrahim Yılmaz, “İbnü’Hâcib, Hayatı, Eserleri ve el-Kâfiye Adlı Eserinin İncelenmesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sy. XIII, s. 492.

⁶³ÖmerOkumuş, “Câmî, Abdurrahman”, *DİA*, TED, Ankara 1998, c. VII, s. 94.

⁶⁴Arslan, s. 47.

sonsuz hürmeti olmasına rağmen hiçbir zaman hükümdarlara hoş görünmeye çalışmamıştır. İlim ve sanat hamisi Hüseyin Baykara gibi hükümdarları övmekle birlikte asla aşırılığa kaçmamış, methettiği kişileri hayra teşvik edici ve eğitici bir üslup kullanmıştır. Sadece Mâverâünnehir ve Horasan'da tanınmakla kalmamış, Hindistan'dan Balkanlar'a kadar uzanan geniş bir alanda sultanların, alimlerin ve şairlerin saygısını kazanmıştır. Mesela Fatih Sultan Mehmet el-Câmî'ye değerli hediyeler göndererek ondan kelâmcılar, felsefeciler ve tasavvufçuların görüşlerini karşılaştıran bir eser yazmasını istemiş, bunun üzerine *ed-Dürretü'l-fâhire* adlı eserini kaleme almıştır.⁶⁵ Ancak eseri sunamadan Fatih vefat etmiştir. Babürnâme'nin müellifi ve Hindistan'da Gürkanlar-Timuroğulları saltanatının kurucusu Zahuriddin Babürşah el-Câmî için şöyle der: “Ona, kendi çağında zahiri ve manevi bilgilerde yetişebilen hiç kimse yoktu. el-Câmî'nin övülmeye ihtiyacı yoktur. Ancak onun yüce adını anmak bizim için kutlu ve uğurlu bir vesiledir.”⁶⁶

Zengin şiirleri, felsefi ve tasavvufi eserleriyle derin ilmi meseleler üzerinde te'liflerinin yanında Arapça cümle yapısının kurallarını en ince ayrıntısına kadar şerh eden ve açıklayan *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye fi Şerhi'l-Kâfiye* isimli eseri medreselerde uzun yıllar boyunca ders kitabı olarak okunmuştur. İlim ile uğraşanlar tarafından hala okunmaktadır. Bu eser Kurt Muhammed Efendi (ö. 1587) tarafından Türkçeye,⁶⁷ Abbas Kulı Sipihir tarafından da *Terceme-i Fevâidü'z-Ziyâiyye* adıyla Farsça'ya⁶⁸ çevrilmiştir. *Baharistan*, *Nefahatü'l-Üns*, *Şevâhidü'n-Nübüvve* ve *Lemeât Şerhi* gibi anakaynak sayılabilecek eserlerinin ilim ve fikir tarihinde önemli bir yeri vardır. Birçok Osmanlı âlimi el-Câmî'nin eserlerini uzun yıllar şerh ve tercüme etmeye uğraşmış ve ona hayranlık beslemişlerdir.⁶⁹ Gençlik yıllarından hayatının sonuna kadar daima öğrenmek ve öğretmekten zevk alan el-Câmî, bu meşguliyetten bir an bile geri durmamıştır. Vefatından birkaç ay önce oğlu için hazırladığı *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye* adlı Arapça gramer kitabı bunun bir delilidir. Bir rubâisinde dünyada kitaptan daha güzel arkadaş ve dert ortağı bulunmadığını ifade etmektedir.⁷⁰

⁶⁵Okumuş, “Câmî, Abdurrahman”, *DİA*.

⁶⁶Arslan, s. 52.

⁶⁷Hızlı, s. 34.

⁶⁸<http://www.sufi.com.tr/yazarlar/molla-cami.aspx> (Mayıs 2014)

⁶⁹Arslan, s. 51.

⁷⁰Okumuş, “Câmî, Abdurrahman”, *DİA*.

el-Câmî'nin nesir ve şiire bakışı şu şekildedir: Şeriate uygunlukları nispetinde gerçeklerin ortaya konulmasında çok etkili vasıtalar olduklarını, aksi halde olumsuzlukların kaynağı olacaklarını söyler. Ona göre şiir insanlara doğruyu göstermek için kullanılmalı, kişisel çıkarlar için kullanılmamalıdır. Fars şiirinin en büyük şairlerinin sonuncusu sayılan el-Câmî, üstün şairlik yeteneğinin yanı sıra dinî, edebî ve aklî ilimlerle tasavvuftan faydalanmış, ele aldığı konuları çok rahat ve sade bir anlatış tarzı sergilemiştir.

Hint Üslûbu olarak adlandırılan Sebk-i Hindi⁷¹ şiir akımının öncüsü sayılan el-Câmî'nin başlıca eserleri Farsça'dır.⁷² Ayrıca Arapça eserler de yazmış, bu dile olan hâkimiyetini Arap şairlerinden el-Farazdak'ın bir kasidesini manzum olarak Farsça'ya çevirerek göstermiştir. Eserleri daha o hayattayken Türk dünyasına yayılmış olup, önemli eserlerinin Türkçe'ye çevrilmiş olması onun Türk edebiyatına etkisini göstermektedir. Eserlerinde doğu ve batı tasavvurlarının sentezini yapmış olup yaşadığı dönemde Nakşîbendiyye tasavvuf tarihinin en önemli eserlerini vermiştir. Her ne kadar medreselerde okutulan Molla Câmî adlı gramer kitabı sayesinde tanınsa da tasavvuf tarihinin değerli bir ismidir. Tasavvufun filozof ve kelâmcıların yaptığı işlerden daha önemli olduğunu söyleyerek şunları dile getirmiştir:

*“İnsanı sonsuz olan mutluluğa ulaştıracak şey gerçek aşktır. Varlık alemindeki bütün oluş ve tezâhürlerde cilveleşen ‘aşk sultanı’dır. Seven de sevilen de her mertebede Hakk'ın kendisidir. Mutlak aşk bütün mazharlardan parlamakta, her idrak ve şuurda belirlemekte ve kainattaki her bir varlıkta Allah'ın birliğinin delilleri görülmektedir.”*⁷³

Saf zihinleri bulandırmak isteyen sûfî kılığındaki cahillerden ateşten kaçır gibi kaçmak gerektiğini vurgular ve bunların tuzaklarına düşmemek için gerçek tasavvufun ve gerçek sûfînin özelliklerini anlatır.

Kaynaklarda Câmî'nin Farsça ve Arapça kırk beşin üzerinde eseri bulunduğu söylenmektedir.⁷⁴ Bunların bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Eserlerinin konusu

⁷¹“Hint felsefesiyle İran düşüncesinin karışımı neticesinde XI. yüzyılda ortaya çıkmış olan edebi bir üslup.” Bkz:HalilToker, “Sebk-i Hindî (Hint Ülubu)”, *İlmî Araştırmalar*, sy. II, s. 141-150.

⁷²Okumuş, “Câmî, Abdurrahman”, *DİA*.

⁷³Okumuş, “Câmî, Abdurrahman”, *DİA*.

⁷⁴Okumuş, “Câmî, Abdurrahman”, *DİA*.

tasavvuf, edebiyat, edebî ve dînî ilimler ve dilbilgisi alanlarıdır. Kuran'ı tefsir etmeyi düşünmüş olan müellif bu amacını gerçekleştirememiştir.

el-Câmî'nin talebeleri arasında en önemlilerinden biri el-Lârî olarak bilinen Mevlana Abdü'l-Ğafûr(ö. 912 H.)'dur. Hocası ona "Radiyyüddin" olarak lakap vermiştir. el-Câmî talebelerinin en mükemmeli ve olgunu olduğu rivayet edilir. el-Lârî'nin çalışmamızda da adı geçen *Hâşiye 'ale'l-Fevâidi'z-Ziyâiyye* isimli eseri ve *Hâşiye 'alâNefâhitü'l-Üns* başta olmak üzere çok sayıda eseri vardır.

1.3. EL CÂMÎ'NİN ŞERHİNİN ÖZELLİKLERİ

el-Câmî'nin şerhteki yönteminin en genel özelliği, şerh yaparken kendi ifadeleriyle metnin iç içe olmasıdır. Metindeki bir ibareden bahsettikten sonra musannıfın amaç edindiği manaları bulabilme adına kendi açıklama yapmıştır. Eğer metnin şerhten ayrıldığı işaret olmasa belki ikisi birbirine karışabilirdi.⁷⁵ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*'sinde nahiv konularını anlatırken ya tanım yapmış ya da doğrudan açıklama yoluna gitmiştir. *el-Kâfiye*'de geçen tanımlamaları değiştirmemiştir. Tarif yapılmamış olan gramer konularında kendisi tarif yapmıştır. Mevcut olanlar için de ıstılâhî ya da lügavî olanlarını ilave etmiştir. İbnü'l-Hâcib, genellikle konulara tanımlamayla başlamaktadır. Şârih ıstılâhî yönden bu tanımla yetinmekle birlikte lügavî yönden musannıfa katkıda bulunmaktadır. Bu hususa verilecek örneklerden biri "kelâm" için yaptığı lügat tanımıdır:⁷⁶

"الكلام في اللغة ما يتكلم به قليلا كان أو كثيرا، و في اصطلاح النحاة."

el-Câmî, birçok yerde ibarenin zahirine bakıldığında itiraz ya da cevap gibi anlaşılabilir bir anlatım tarzı kullanmıştır. er-Radiyy(ö. 688/1282)'nin İbnü'l-Hâcib'e itiraz ettiği birçok konuyu *el-Kâfiye*'yi şerh ederken temas etmiştir. Aynı zamanda musannıfın *el-Kâfiye*'de kastettiği manayı bu şerhte tam olarak vermeye çalışmıştır. Çeşitli yönlerini belirterek, kastettiği anlamlara ulaşmaya çaba göstermiştir. Açıklama amacıyla (أى) kelimesini çokça sarf etmiştir.⁷⁷ el-Câmî'nin şerhte kullandığı üslup "sehl-

⁷⁵Ali RızaKaşeli-BekirSırmabıyıkoglu, *Mecmûatü Havâşî Molla Câmî*, Yasin Yayınevi, İstanbul 2010, c. I, s. 108

⁷⁶Arslan, s. 79.

⁷⁷Arslan, s. 85.

i müyesser’’ diye ifade edilen kolay bit üsluptur. Genel anlamda önce konuyu açıklamış ardından da örneğini zikretmiştir. Böylelikle kaideleri kolay anlaşılabilir hale getirmiştir.

“*el-Câmî’nin şerhi için, ilk planda birçok kitaptan istifade ettiğini söylemek mümkündür. Bunlardan bir kısmının ismini açıklamakla birlikte diğer bir kısım için isim belirtmemiştir. Mezkûr eserlerden yararlanırken önemli, faydalı ve öğrencilere kolay olduğunu düşündüklerini seçmiştir. Bu seçme işinin bütününde inceleyen ve eleştiren bir gözle bakmış, üstün gördüğünü tercih etmiş, zayıf gördüğünü de şerhine dahil etmemiştir. Görüldüğü üzere şârihimiz, el-Kâfiye’yi şerh ederken temelde, öğrencilerin faydasını ön planda tutmuştur. Çünkü bu dilin öncelikle kolay ve anlaşılır bir üslupla öğrenilmesini hedeflemiştir. Arap dilini tahsil etmek isteyenlerin, bu sahada el-Kâfiye’nin, girift ve karmaşık yerlerini çözümlenmiş şekliyle istifade edebilecekleri düşüncesindedir. Böylelikle bu hususları aydınlığa kavuşturacak bilgileri, başta el-Kâfiye şerhleri olmak üzere birçok ilgili eserden derlemeye çalışmıştır. Getirdiği bu yaklaşımla diğer şârihlerden bir farklılık gösterdiği kanaatindeyiz. Zaten şerhine verdiği isimde de (el-Fevâidü’z-Ziyâiyye/ Ziya ile ilgili(için) faydalı bilgiler), te’lif ettiği eserin yeni öğrenenler için faydalı olmasını ön planda tuttuğu gözlemlenmektedir.*”⁷⁸

el-Câmî’nin dayandığı kitaplar, *el-Kâfiye*’nin şerhleridir. Onun dayandığı bu şerhlerin en önemlileri İbnü’l-Hâcib’in yine kendi te’lif ettiği şerhle er-Radî’nin yazdığı *el-Kâfiye* şerhidir.

el-Câmî, eserinde mantıkla ilgili açıklamalar yapmış ve mantıkçılara ait ıstılahlar kullanmıştır. Bütünüyle mantıkî bir temele oturtulan şerhin, bu disiplinden yararlanarak yazılması olağandır.⁷⁹Ustalıkla işlediği bu metot sayesinde bilgilerin daha anlaşılır olması sağlanmıştır.

el-Fevâidü’z-Ziyâiyye haricinde *el-Kâfiye* eserine yapılan şerhler ise şunlardır:

1- *Şerhu’l-Kâfiye l’ibni’l-Hâcib*.

⁷⁸Arslan, s. 88-89.

⁷⁹Arslan, s. 91.

2- *Şerhu'r-Râdiyy li'l-Kâfiye.*

3- *Şerhu'l-Hindî li'l-Kâfiye.*

4- *el-Hâdiye Şerhu Kâfiye/ Felek 'Alâ et-Tebrîzî.*

5- *Emâlî'l-Kâfiye.*

6- *Hâşiyetü's-Seyyîd eş-Şerîf el-Cürcânî 'ala Şerhi'r-Râdiyy li'l-Kâfiye.*⁸⁰

1.4. MOLLA CÂMÎ ÜZERİNE YAZILMIŞ HÂŞİYELER

Abdurrahman el-Câmî'nin *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye* adlı şerhine âlimler çok rağbet etmişler ve hakkında birçok hâşiye ve ta'likat yazmışlardır. Bazı kaynaklara göre bunların sayısı kırkın üzerindedir ve on tanesinin basıldığı söylenir. Bu çalışmaların en çok bilinenleri şunlardır:

1- *Hâşiyetü Abdülgafûr el-Lârî ale'l-Câmî* (ö. 912 h.): Bu hâşiye Abdurrahman el-Câmî'nin öğrencisine aittir ve tamamlamaya ömrü yetmemiştir. Osmanlı medreselerinde Molla Câmî kadar bu esere de önem verilmiştir. el-Lârî nahivle ilgili önemli ve yararlı bilgileri burada toparlamıştır. Şark medreselerinde okuyan öğrencilerin *el-Kâfiye* ve *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye*'deki ibarelerin irabını çözmek için el-Lârî'nin bu hâşiyesinden yararlandıkları bilinmektedir.⁸¹ Süleymaniye ve Bayezit Devlet Kütüphanelerinde yazma ve matbu olmak üzere birçok baskısı mevcuttur. Matbu olarak İstanbul Dâru't-Tıbaati'i Amire'de 1253, Matba-i Amire'de 1253, 1272, 1279, 1306, 1307, Matba-i Osmaniye'de (t.y.), Ali Efendi Matbaası 1291, Bosnalı Hacı Muharrem Matbaası 1281 tarihli baskıları Bayezit Devlet ve Süleymaniye Kütüphanelerinde bulunmaktadır. Bu hâşiyeye Abdülhakîm Siyâlkûtî'nin bir hâşiyesi bulunmaktadır.

2- *Hâşiyetü 'İsam ale'l-Câmî*: İbrahim b. Muhammed 'İsâmuddîn Arabşah el-İsferâînî (ö. 943 h.) tarafından yazılmıştır. Bu eser Molla Câmî kitabının çok kısa bir şerhi niteliğindedir. Müellif hâşiyenin birçok yerinde el-Câmî'nin görüşlerini reddetmiş

⁸⁰ Arslan, s. 103-107

⁸¹ Arslan, s. 138.

ve Abdulgafûr el-Lârî ile çelişen bilgiler sunmuştur. Başvuru eseri olarak kullanılmakla beraber, bazı öğrenciler tarafından tamamı da tahsil edilmiştir.⁸²

3- *İsmet ale'l-Câmî*: İsmetullah b. Mahmud Buhari tarafından yazılmıştır. İstanbul Matbaatü'l-Amire'de (t.y.) basılmış olup 242 sayfa ve boyutu 24 cm'dir.

4- *İ'rabu ve havâşi'l-Fevâidi'z-Ziyâiyye*: Ebu'l-Berekât Muharrem b. Muhammed b. Ârif ez-Zili es-Sivâsî (ö. 1601) tarafından kaleme alınmıştır. Müellif bu eserde el-Câmî'nin bazı ibarelerini irab açısından tahlil etmiş ve garib kelimeleri izah etmiştir. Bazı şark medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuş, bir kısmında ise hocalar ve talebeler tarafından başvuru kitabı olarak kullanılmıştır.⁸³

5- *Hâşiyetü İkdi'n-nâmi 'ale'l-Câmî*: Muhammed Rahmi b. Abdullah Hâcc el-Egînî er-Rûmî (ö. 1909) tarafından yazılmıştır. Müellif, bu hâşiyede bilinmeyen ve izaha muhtaç kelimeleri açıklamış ve nahve dair birçok bilgiyi bir araya getirmiştir.⁸⁴

6- *Zeynizâde b. er-Rûmî Hâşiyesi*

7- *Muharrem Efendi el-Bosnevî el-İslambûlî Hâşiyesi*

8- *Maksut Efendi Hâşiyesi*

9- *Hâşiyetü ale'l-Câmî Şerhi'l-Kâfiye*: Muhammed b. Musa el-Bosnevî'ye aittir. Hurşid Efendi Matbaası, İstanbul 1318; (573 s., Süleymaniye/Yozgat, 898, 492.7).⁸⁵

10- *Şerhu Şevâhidi'l-Kâfiye ve'l-Câmî*: Mustafa b. el-Hâc Mustafa Mihalicî'ye aittir. (b.y.ve t.y.) 132 s. 24 cm.⁸⁶

⁸²Arslan, s. 138.

⁸³Arslan, s. 139.

⁸⁴Arslan, s. 139.

⁸⁵Arslan, s. 139.

⁸⁶Arslan, s. 139.

İKİNCİ BÖLÜM

ABDÜ'L-HAKÎM SİYALKÛTÎ

2.1. HİNT VE İSLAM

Farsça ‘‘Hindûsitân’’ ismi, Eskiçağ’da Kuzey Hindistan’da oturan Ârîlerin yerleştiği alanı ifade eder. İslamiyet Hindistan’a 710-711 yıllarında Muhammed b. Kâsım es-Sekaffî kumandasındaki Arap kuvvetleri tarafından Sind bölgesinin fethiyle girmiş ve İndus vadisindeki Mûltan’a kadar ulaşmıştır. Bu bakımdan X. yüzyılın sonlarına doğru başlayan Gazneli akınları Hindistan’daki İslam fetihleri açısından yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Gazneli Mahmut buraya on yedi sefer düzenleyerek pek çok şehri ele geçirmiştir. Böylece İslam’ın yayılmasına zemin hazırlamış ve bölgede asırlarca sürecek Türk hâkimiyetinin temellerini atmıştır. Bunu gerçekleştirirken de Hindûlar’a karşı iyi davranmış ve ordusuna aldığı çok sayıda Hindû askerinin inançlarına karışmamıştır. Ancak Lahor dışında fethedilen bölgelerde kalıcı bir yerleşim düşünülmemiş, İslamiyet’in yayılması için çaba harcanmamıştır. XI. yy. boyunca sadece Lahor’a Orta Asya ve İran’dan çok sayıda ilim adamı ve mutasavvıf gelerek yerleşmiştir. Gazneliler Pencap’ta İslam dinine güçlü bir dayanak noktası sağlamış ve böylece daha sonraki fetihleri kolaylaştırmışlardır.⁸⁷

İslam’ın Hindistan’ın başka bölgelerine yayılması XII. yüzyılın ikinci yarısında Gurlular’ın Gazne’ye hâkim olmalarından sonra başladı. Harizmşahlar’ın baskısıyla karşılaşan Gurlu Sultanı Gıyaseddin Muhammed b. Sâm ve arkasından ilk olarak Gazne’nin idaresini verdiği kardeşi Muizzüddîn b. Sâm Hindistan’a yöneldiler. 1186 yılında Lahor zapt edildi ve Hindistan’daki Gazneli hâkimiyetine son verildi. Bölgeye güçlü bir şekilde yayılmaya başlamaları 1193 yılına denk gelir. Hindistan tarihini derinden etkileyen devletlerden biri de Delhi Sultanlığı’dır. Bölgede sosyal, ekonomik ve siyasi değişikliklere yol açmıştır. Ülkedeki birçok mahalli devletçik ortadan kaldırılarak merkezi idare geleneği geliştirilmiştir. Başta Delhi olmak üzere şehirler mimari eserlerle süslenmiş, bu arada Moğol istilasından kaçan âlimlere kucak açılmasıyla ilim ve kültür alanında önemli gelişmeler kaydedilmiş ve ticari hayat

⁸⁷S. MaqbulAhmad, ‘‘Hindistan’’, *DİA*, TDV, Ankara 1998, c. XVIII, s. 73.

canlanmıştır. Özellikle Delhi her açıdan zamanın en büyük merkezlerinden biri haline gelerek milletlerarası bir kimlik kazanmıştır.

Hint tarihinin diğer bir önemli devleti Babürler'dir. Devletin kurucusu Babür Şah'ın ardından Ekber Şah XVII. yüzyılın sonuna kadar bütün Hindistan'ı Babür hâkimiyeti altına almıştır. Bundan dolayı Babür Devleti'nin gerçek kurucusu Ekber Şah kabul edilir.⁸⁸

Osmanlıların Hindistan'daki Müslüman devletlerle ilişkilerinin başlangıcı XV. yüzyıla kadar dayanır. Yaşanan taht kavgalarından dolayı bu münasebetler bazen aksasa da, iki kültürün birbiri hakkında daha geniş bilgiler edinmesine de vesile olmuştur. Mesela klasik Türk edebiyatında önemli bir yenileşme hareketi sayılan Sebki Hindî akımı çağın şairleri tarafından kolayca benimsenip yaygınlaştırılmıştır.

Hindistanlılar'ın dini ve sosyal yaşamlarına İslam'ın derin tesirleri olmuştur. Hindû dini düşüncesinin yeniden yönlenmesinde ve ülkede tek tanrılı inançların gelişmesinde en etkin unsur İslamiyet'tir. Bakti, Sih ve Arya Samaj hareketlerinin ortaya çıkışında da İslamiyet'in rolü büyüktür.⁸⁹ İslam'ın yerli dinlere getirdiği bir diğer önemli anlayış insanın Allah ile aracısız bağ kurabileceği konusudur. Bakti ve Sih literatüründe bu konuda sık sık İslami kaynaklara atıflar yapılmıştır. Hindû sosyal sisteminde kutsal dini metinler sıradan halka kapalıydı. Müslümanların bu tavrı Hindûlar'ı daha esnek davranmaya teşvik etmiştir. İbadetle ilgili uygulamalar hususunda da İslam'ın etkisi açıktır. İslamiyet bölgeye girmeden önce inşa edilmiş Hindû mabetlerinde tanrıya tapınmak için birer kişilik yerler ayrılmışken sonradan İslamiyet'in cemaatle ibadet uygulamasından etkilenecek bu yerler genişletilmiştir. Birûnî, Hindûizm'in önceleri kendi saflarına katılanlara sempatiyle bakmazken İslam'dan sonra bu tavrını değiştirdiğini ve dışa açıldığını söyler.

2.1.1. Siyasi ve Kültürel Ortam

Hindistan yarı kıtası toprakları, baharat ve ipek yolları üzerinde kıymetli taş, kereste ve madenlere sahip olması sebebiyle Avrupalı tüccar ve kâşif denizcilerin ulaşmak için yollar aradıkları esrarlı, zengin ve şaşılahtır masallar ülkesi Hint diyarının

⁸⁸Azmi Özcan, "Hindistan", *DİA*.

⁸⁹Nizami, "Hindistan", *DİA*.

özünü meydana getirir. Çok uzun ve karmaşık tarihi boyunca siyasi bakımdan hareketlilik geçiren bu geniş topraklar bugün Hindistan, Pakistan, Bangladeş, Myanmar ve Sri Lanka arasında paylaşılmış durumdadır.

Uzun tarihi boyunca değişik ırklardan çeşitli insanların istilasına uğramış ve istilacılar için adeta bir çıkmaz sokak teşkil etmiş olan Hindistan'ın etnik yapısı çok karışıktır. Değişik ırk, dil ve dinden insanların gelişi ve tamamının veya bir kısmının mevcut halkla karışarak buraya yerleşmesi Hindistan'da dil ve kültür bakımından büyük bir çeşitliliğe ulaşmıştır. Bu bölgede konuşulan dillerin sayısı 1600 kadardır.⁹⁰

Araplar İslamiyet'in ortaya çıkışından itibaren sathi de olsa Hint toplumsal ve dini hayatı hakkında bilgi sahibi idiler. Bilgilere göre bu bölgede doksan dokuz çeşit inanç sistemi vardır ve bunlar kırk dört grupta toplanıyordu. Ayrıca halkı bir yaratıcıya inananlar, yaratıcının varlığını kabul edip peygamber gönderdiğine inanmayanlar, yaratıcıya da peygambere de inanmayanlar, her şeyi inkâr edip ancak ceza ve mükafatın hak olduğuna inananlar şeklinde dörde ayırmak da mümkündür.

Bîrûnî Hint İnançları hakkında daha geniş bir tahlil sunmuştur. Aydınların ve avam tabakasının inançlarını birbirinden ayıran Bîrûnî şöyle demektedir:

*“Hindûlar Tanrı'nın tek olduğuna inanmaktadır. O'nun başlangıcı ve sonu yoktur, istediğini yapar, her şeye kadirdir, her şeyi bilir, her şeye hayat veren O'dur.”*⁹¹

Bîrûnî Hint aydınlarını tanrıya İsvara (İşfar) adını verdiklerini, fakat soyut tanrı kavramı avama sunulmak istendiğinde onların bunu anlayamayacağını düşündüklerini söyler.

Genelde Araplar Hintliler'e hikmet sahibi ve esrarlı insanlar olarak bakar ve onları felsefe, ilim, sanat ve büyüde ileri gitmiş kişiler olarak kabul ederler. Bîrûnî Hintlileri Grekler'le kıyaslar. Araplar için Hindistan Asya'nın her tarafına yayılmış olan dinlerin beşiğidir. Pek çok müellif Hintlilerin gelenek ve görenekleri üzerine ilginç gözlemler yapmış, onların yeme-içme ve giyinme alışkanlıkları, suç işlemeleri, adalet yöntemleri, aile münasebetleri vb. hakkında eserler kaleme almışlardır.

⁹⁰Erinç, “Hindistan”, *DİA*.

⁹¹Ahmad, “Hindistan”, *DİA*.

Hindistan'ın İslamiyet'le tanışmasında ve kalıcı bir şekilde yerleşmesindeki en büyük etkenlerden biri şüphesiz Gazneli Mahmut'un yaptığı seferlerdir. Gazneli Mahmut inançlara saygılı davranmış ve İslam'ın kardeşlik ruhunu göstermeye çalışmıştır. Diğer taraftan birçok yerde cami yaptırmış ve İslam'ı kabul edenlere dini öğretmek için hocalar göndermiştir. Pencap'taki İslam hkimiyeti, bölgenin çok geçmeden İslam-Fars ve Türk kültürü ile tanışmasını sağladı. Araplar tarafından başlatılan göç hareketi devam etti. Ele geçirilen yerleşim merkezlerinde yapılan camiler, İslamiyet'in daha iyi anlatılabilmesi için önemli merkezlerdi. Fetih hareketlerinin ardından bölgeye çok sayıda gönüllü derviş gönderilmiş ve onlardan İslamiyet'i anlatmaları istenmiştir. Hindistan'da İslamiyet gönüllü Sûfler tarafından yayıldı da diyebiliriz.

Hint toplumunun kast sistemi üzerine kurulu bir yapısı vardı. Kast sistemine dâhil olanlar şehirlerde, bunların dışında kalanlar ise varoşlarda yaşamaktaydılar. İslamiyet'in müsâmahakar yapısı kast dışında kalan Hindûları cezbetmişti. Böylece İslamiyet'in yayılması hızlanmıştı. Hindistan'da İslamiyet'in yayılmasında diğer bir faktör ise XII. ve XIII. yüzyıllarda Orta Asya'dan Hindistan'a göç eden Müslüman ailelerdir. Bu aileler, o sıralarda gelişimini sürdüren Delhi Sultanlığı'na gereken idari kadroları sağlıyor ve ülkeye kültürel canlılık katıyorlardı. Çünkü bu ailelerin önemli simaları, dini-kültürel etki sahası oluşturuyor oturdukları yerlerin etrafında camiler ve medreseler inşa ediyorlardı. Kast dışı ve düşük kastlı Hindûların kitleler halinde ihtidası, Moğol baskısı, bitmeyen göçler, erken zamanlarda kurulan Müslüman-Arap kolonileri ve Sûflerin faaliyetleri değişik Müslüman grupların topyekün bir sosyal varlık olarak ortaya çıkmasını sağlayan gelişmelerdir.

Hindistan'da dini yaymayı amaç edinen tasavvufi hareketler metot ve ayrıntılarda birbirinden farklı olmakla birlikte hemen hepsinin benimsediği esas, kişinin ancak İslami şuurunun gelişmesiyle ahlaki ve ruhi açıdan yükselebileceğidir. İslamiyet yavaş yavaş yayılırken bir yandan da ehl-i sünnet inancını koruma gerekliliği doğmuştur. Özellikle Abdullah ed-Dihlevî fıkıh ve hadis eserleriyle, İmam-ı Rabbânî de Nakşîbendiyye ile bunu sağlamaya çalışmışlardır. Tarikatlar, içinde buldukları çevrenin sosyal ve kültürel şartlarına uyum göstererek toplumla kaynaşmışlar, bazı geleneksel Hint davranış biçimlerini benimsediklerinden Hindûları da cezbetmişlerdir. İslam'ın yayılmasında çok önemli bir rol oynayan tarikat şeyhlerinin aynı zamanda

vahdet-i vücud meselesine olumlu bakmaları, onların Hindûlar'la entelektüel anlamda ilişki kurmalarına imkân sağlamıştır. Ancak İmam-ı Rabbânî kendisinden öncekilerin aksine İslam'ın yayılmasıyla öncelikli olarak ilgilenmemiş, bütün çabasını İslam dışı inanç, alışkanlık ve davranışlardan İslam toplumunu kurtarmaya harcamıştır.

Hindistan'da İslamiyet'in yayılmasıyla birlikte dini ilimlerde gelişme yaşanmıştır. Tefsir, hadis, fıkıh, siyer ve tasavvuf alanında çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Âlimler ilimlerin anlaşılması için gayret etmişler ve bu sayede şerh-hâşiye literatürüne muazzam eserler kazandırmışlardır.

Keşmir bölgesinde Arapça eserlerin telifi hicrî VIII. yüzyılın sonlarına doğru başladı. Arapça bu bölgede İslamiyet'ten önce de hitap ve konuşma dili olarak kullanılmaktaydı. Hicrî IX. yüzyıldan itibaren İslam dininin dili olarak kullanılmaya başlanmış ve İslam'a davet adına birçok kitap yazılarak irşad görevine başlanmıştır.

2.1.2. Siyalkût Şehri ve Tarihçesi

Resmi adı Sialkot olarak geçen şehir, Pakistan'da bulunan Pencap eyaletinin kuzeydoğusunda yer alır. Pakistan'ın nüfus olarak on üçüncü büyük şehridir. Şehir, kuruluşundan Pakistan bağımsızlığını ilan edene dek çeşitli milletlerin ve dinlerin egemenliği altına girmiştir. Bunları Aryanlar, Persler, Yunanlar, Hindûlar, Budistler, Müslümanlar ve İngilizler olarak sayabiliriz.

Siyalkût, 1185 yılında Şahâbüddîn Muhammed zamanında bir İslam devleti olan Delhi Sultanlığı'nın bir parçası olmuştur. Fakat o Lahor'u fethedemedi ve oraya bir Garnizon bırakabildi. Daha sonra, Sultan Malik şehri almak için uğraştı ama bunu başaramadı. Siyalkût sonraki yıllarda Müslüman Babür İmparatorluğu'nun bir parçası haline geldi. Babür Devleti, XVI. yüzyıl Türk çağının Osmanlı Devleti ve Safevî Devleti ile beraber üçüncü büyük gücünü oluşturuyordu.⁹² Babür komutanı Osman Gânî Rıza Siyalkût'u alarak Delhi'yi doğru ilerledi. Zâhiruddîn Muhammed bölgedeki hâkimiyet mücadelesini Babürnâme'ye şu şekilde kayıt düşürmüştür:

“29 Aralık, Siyalkût'tan çıkarıldık. Biri Hindistan'a girmek istese dağlık alanda yaşayanlar sürü halinde ordularını tepelerden dökerek

⁹²Bilal Koç, “Türk Devleti'nde Akıl: Kutadgu Bilig ve Babürname”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, 2012, c. XXXI, sy. LII, s. 60.

yağma girişiminde bulunurlar. Bu hasta ruhlu insanlar son derece zalim ve acımasızdırlar. Önceleri, onların ne yaptığı bizi ilgilendirmiyordu çünkü bölge düşman toprağıydı. Ancak daha sonra orayı ele geçirdikten sonra yine aynı şekilde davranış sergilediler. Siyalkût'a ulaştığımızda, dışarıdan kurduğumuz kamplara gelen ihtiyaç sahibi insanların arasına daldılar ve onları çıplak bıraktılar. Ben yakalanan eşkiyalardan bazılarının parça parça edilerek öldürülmesini emrettim.”⁹³

Babür Devleti imparatoru Celâleddin Muhammed Ekber Şah zamanında Lahor'a bağlı bir şehir oldu. Ekber Şah zamanında Siyalkût vergi bölgesi olmuş ve XVII. yüzyılın ortasında Cammû Râcpût hükümdarlarının eline geçmiştir.

Şehrin merkezinde ve üzerinde kale harabesi olan tepe, halk inancına göre, Sâlivâhân kalesinin bulunduğu yeri göstermektedir. Hakikatte bu Muhammed b. Sâm'ın istihkâmlarının kalıntısıdır. Siyâlkût'ta ilk Sikh Gurû'su olan Bâbâ Nânâk'ın sandukası da bulunmakta olup yanında her yıl panayır kurulur. Şehir son olarak 1849 yılında işgalci ve sömürgeci güç olan İngilizlerin idaresine geçmiştir. Halen Pakistan'ın güneyindeki Lahor bölgesine bağlı bir kazadır.

2.2. SİYALKÛTÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

Abdü'l-Hakîm b. Şemseddin Muhammed es-Siyalkûtî muhtemelen 1580 yılında Hindistan'ın Pencap eyaletine bağlı Siyâlkût'ta dünyaya geldi. Babası Şemseddin Muhammed'dir. Siyalkûtî, Hindî ve Pencâbî nisbeleriyle de anılır. Bazı kaynaklarda Siyâlkût şehri Silkût diye kaydedilmekte ve bu sebeple kendisine Silkûtî denildiği de olmuştur.⁹⁴Bazı kaynaklarda ise Lahor şehrine atfen Lâhûrî denildiği de olmuştur.⁹⁵Hayatını Pencap'ta geçirdiği için ‘Şemsü'l-Pencap’ diye de anılır.⁹⁶Siyalkûtî, Sultan Cihangir ile başlayan ve oğlu Şah Cihan ile devam eden ilmî ve edebî hayatın canlı olduğu bir dönemde yaşamıştır. Bu sultanlar âlimlere son derece saygı göstermişler ve onları himaye etmişlerdir. Hatırı sayılır fakihlerden, Hindistan'da son zamanlarda yetişmiş az sayıdaki âlimlerden biridir. Talebeliğinde bölgenin büyük

⁹³<http://en.wikipedia.org/wiki/Sialkot>, (Ekim 2013).

⁹⁴Leyla Es-Sabbâğ, *Min A'lâmi'l-fikri'l-Arabiyyifi'l-asri'l-Osmâni'l-evvel*, Şam 1986, s. 446.

⁹⁵Arslan, s. 139.

⁹⁶*Mevsûatü A'lâmi'l-'Ulemâi ve'l-Üdebâi'l-Arabi ve'l-Müslimîn*, Tunus 2007, c. XIII, s. 540.

âlimlerinden olan Molla Kemaleddin el-Keşmirî ve İmam-ı Rabbânî diye tanınan Ahmed b. Abdülehad es-Serhendî'den ders aldı. Şah Cihan zamanında Hint ulemasının reisi oldu, Lahor ve Siyalkût'ta ders verdi.

Talebeliğinden beri İmam-ı Rabbânî'yi tanıyan Siyalkûtî ilerleyen yaşlarında gördüğü bir rüya üzerine ona bağlandı. Kendisinin İmam-ı Rabbânî hakkında ‘‘müceddid-i elf-i sâni’’ ünvanını kullanan ilk kişilerden olduğu ve Rabbânî'nin de ondan ‘‘Birçok kıymetli kitaplar yazan, din ve fen ilimlerinde Hindistan'da bir eşi bulunmayan Abdü'l-Hakîm Siyâlkûtî’’ şeklinde övgüyle söz ettiği belirtilir. Hayatının sonuna kadar ilim ile meşgul olan, iyi bir hâşiye yazarı olarak bilinen ve bu türde çok sayıda eseri olan Siyalkûtî, 1657 yılında Siyalkût'ta vefat etti.⁹⁷

Siyalkûtî, Fahreddin er-Razî sonrası dönemde gelişen muhakkikler geleneğinin XVII. yüzyıldaki en önemli temsilcisidir. XV. yüzyıldan itibaren gelişen hâşiye literatürünün temel özelliği dil, mantık, usûl, tefsir, fıkıh ve metafizik alanlarında yazılan ana metinlerin önemli şerhleri üzerinden meselelerinin tahkikinin yapılması, problemlerinin çözülmesi ve bu bağlamda önceki yazarlarca yapılan incelemelerin tartışılması ve eleştirilmesidir. Siyalkûtî'nin bu hususlardaki başarısı onun önemli ölçüde Mısır'ı da içine alan ve Osmanlı coğrafyasından Hindistan'a kadar uzanan bölgede XX. yüzyılın başlarına kadar etkinliğini sürdürmesini sağlamıştır. Bu sebeple Siyalkûtî'nin yazdığı hâşiyeler Osmanlı uleması tarafından okunmuş ve Osmanlıların son döneminde basılmıştır.⁹⁸Siyalkûtî zamanın âlimlerinden aklî ve naklî ilimleri öğrendi. İslami ilimlerin her dalında engin bir bilgiye sahip oldu. Ömrünü kendini ilimlere kaptırarak ve ayrıntılı bilgileri çözümlerle harcandı. İlmi konulardaki ince meseleleri hemen çözüverirdi. Devrinin sultanlarına, devlet ileri gelenlerine, emirlere ve insanlara İslamiyet'in emir ve yasaklarını çekinmeden söylerdi.

El-Mahabbî, Siyalkûtî için şunları yazmıştır:

‘‘Hintli bilgin, allâme, ilimlerin imanı, kendinde şüphe olanların ve bilinenlerin tercümanı, alimlerin büyüklerinden ve hayırlılarından. Sağlam inançlı, doğru yolda, gerçeği bütün çıplaklığıyla söyleyen ve onunla emirlere ve ileri gelenlere hitap eden. Hint Sultanı Hürrem Şah

⁹⁷*The Encyclopedia of İslam*, ‘‘Al-Siyalkuti’’, Leiden 1997, c. IX, s. 693.

⁹⁸Mustafa Akçay, ‘‘Siyâlkûtî’’, *DİA*, TDV, Ankara 1998, c. XXXVII, s. 293.

Cihan'ın yanında âlimlerin reisi idi. Onun zamanında hiçbir Hint âlimi onun şanına ve rütbesine ulaşamadı. Onun ulaşamadığına da kimse ulaşamadı. Bütün faziletler onun elinde toplanmıştı. İlimlere sahip oldu ve onda tek otorite oldu. Gerçeklerin sırrını ve netliğini ortaya çıkardı. Birçok eser telif etti."⁹⁹

Siyalkûtî'nin İslam inancını, ilmi kişiliğini ve ilimlerdeki üstünlüğünü daha iyi anlamak için *ed-Dürri's-Semîn* (Değerli İnci) olarak da adlandırılan *er-Risâletü'l-Hâkâniyye* adlı eserine bakmak kâfidir. Şah Cihan'a ithaf ettiği bu eseri Allah'ın mevcudiyeti konusunun kelam ilmi ile ilgili sebeplerini araştırmak için yazmıştır. Eser iki kısımdan oluşur. Birincisi; Mârifetullah hakkındadır ve üç makaleden oluşur. Birinci makale, Allah-ü Teâla'nın her şeyi bildiği hakkındadır. Yeryüzünde olan biten her şeyi Allah'ın bildiğini reddeden birkaç eski felsefeci dışında, herkes tarafından bilinen, Allah'ın her şeyi bildiğinden bahseder. Eski filozoflar, güneşin bile ışıklarını yeryüzüne farkında olmadan yolladığını, bu yüzden Allah'ın bütün mahlukâtı yarattığını, fakat her şeyden tam bir bilgiyle haberdar olmadığını Söylerler. Siyâlkûtî ise bu felsefecilerin görüşüne mantıkî olarak şu cevabı verir: "Şayet Allah kâinatta olan şeyleri tam olarak bilmemiş olsaydı, bundan O'nun cahil olduğu sonucu çıkacaktır. Fakat bu konuda ise şimdiye kadar hiç kimse bir şey söylememiştir. Burada Mârifetullah hakkında başka bir konu daha vardır". Filozoflar iddialarına şu şekilde devam etmişlerdir; "İlim birçok şeylere bağlı nisbî bir işittir. Yani en azından burada bilen ve bilinen olmalıdır. Eğer Allah bilen ise kendisini bilmesi gerekir. Bu ise akla zıt düşmektedir. Çünkü ilim yalnızca iki şey arasında tasavvuru olan nisbî bir durumdur". Siyalkûtî iki yolla cevap verir; birincisi, ilim iki şey arasında nisbî alaka değildir. O, nisbiyete sahip bir karakterdir. İkincisi ise, eğer ilim her zaman somut, nisbî bir durum olsaydı, burada bir şeyin aynı anda hem fail hem de meful olması zorluk olmazdı. İkincisi, makale Allah'ın bilgisinin özülle alakalıdır. Yani ilmin özelliği 'aynu'z-zat' veya 'ğayru'z-zat' olmasıdır. Eğer 'ğayru'z-zat' ise, o kendi kendine var olmalı veya Allah'ın kendisinde var olmalıdır. Eski filozoflar Allah'ın ilmini 'aynu'z-za't kılarken, eski Eş'ariler, ilmin 'ğayru'z-zat' olduğunu, fakat onunla vasıflandırıldığını söylüyorlar. Üçüncü makalede, Allah'ın ilminin alanıyla sınırlandırılmıştır. Yani O, Allah'ın geneli ve özeli bildiği bilgisinin kapsadığı alanı kapsamıştır.

⁹⁹el-Mahabbî, *Hülâsatü'l-Eser*, c. II, s. 318.

İkinci kısımda; filozofların Müslümanlarla karşı karşıya geldiği yirmi meselenin olduğunu açıklayan Gazâlî'nin görüşünü örnek olarak getiren ve şerh ederek, filozofların tekfiri konusunu ele almaktadır. Küfür olarak ilan ettiği üç mesele vardır:

- 1- Onların, âlemin ebediyetine inanmaları,
- 2- Yeniden dirilmeyi inkâr etmeleri,
- 3- Allah'ın geneli bilip özeli bilmediğine inanmaları.

Birçok âlim tarafından övgüyle söz edilen ve bütün ilim dallarında bilgi sahibi olan Siyalkûtî'nin, ilimleri anlama ve kolaylaştırma bağlamında hâşiye çalışmalarına yakın olacağı bir gerçektir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Siyalkûtî XVII. yüzyılda yaşamış bir âlimdir. O dönemin özelliği mantık, usûl, tefsîr, fıkıh ve metafizik alanlarında yazılan ama metinlerin önemli şerhleri üzerinden meselelerin ele alınması, manaların belirgin hale getirilmesi, bunların tartışılması ve eleştirilmesidir. Onun ince meseleleri çözmedeki mahareti, bütün İslam coğrafyasında tanınmasına ve eserlerinin XX. yüzyıla kadar okunmasını sağlamıştır. Eserleri incelendiğinde; bir metne veya bir kitaba hâşiye yazmanın, kitap telif etmek gibi olduğu hatta ondan daha zor olduğu görülecektir. Siyalkûtî'nin başta Arap Dili'nin incelikleri olmak üzere kelâm, akâid, tarih, mantık, tefsîr, fıkıh usûlü, bibliyografya ve hadis alanlarında hâşiye türünde eserleri mevcuttur.¹⁰⁰

2.2.1. Siyalkûtî'nin Tasavvufî Yönü

Hanefî fıkıh ve kelâm âlimi¹⁰¹ olan Abdülhakîm Siyalkûtî, birçok ilim dalına hakim olmuş ve bu alanlarda eserler yazmıştır. Tasavvufî yönden nakşîbendîdir. İmam-ı Rabbânî ile beraber Siyalkûtî şehrinde Hindistan'ın büyük Hanefî âlimi Mevlânâ Kemaleddîn-i Keşmirî'nin derslerinde bulundu. Talebeliğinden beri sevdiği İmâm-ı Rabbânî'ye nasıl bağlandığı şu şekilde anlatılır: Bir gece rüyasında İmâm-ı Rabbânî'nin kendisine; ‘‘Ey resulüm! Sen, Allah de, sonra onları kendi oyunlarına bırak.’’(En'am Süresi/91) mealindeki ayeti okuduğunu gördü. O anda kalbi zikretmeye başladı. Uzun zaman bu şekilde zikrederek ilahi nimetlere kavuştu. ‘‘Ben Ahmed'in (İmam-ı Rabbani)

¹⁰⁰Bkz: Akçay, ‘‘Siyâlkûtî’’, *DİA*.

¹⁰¹Hüseyin Hilmi Işık, *Tam İlmihal Saâdet-i Ebediyye*, (124. Baskı), Hakikat Kitabevi, İstanbul 2013, s. 1062.

üveysiyim. Onu ruhaniyeti beni terbiye ediyor.” derdi. Kısa bir süre sonra İmam-ı Rabbânî'nin huzuruna gidip, onun yoluna bağlandı. Hakiki ihlas sahibi talebelerinden oldu. Onun yüksek hizmetlerinde bulunarak çok ulvi derecelere kavuşmuştur.¹⁰²

Abdülhakîm Siyalkûtî sınıf arkadaşı olan İmam-ı Rabbânî hazretlerine çok tazim ve hürmet ederdi. Ona, yazdığı mektuplarında ‘‘Müceddid-i Elf-i Sâni: İkinci bin yılın müceddidi’’ diye hitap ederdi. Ona bu lakabı ilk verenlerdendir. Onu inkâr edenlerle mücadele etti. İnkâr edenlere karşı, ‘‘Büyüklerin sözlerine, maksatlarını anlamadan itiraz etmek cahilliktir. Böylelerinin sonu felakettir. İlim ve feyz kaynağı, irfan menbaı, Üstad Ahmed’in sözlerini reddetmek, bilmemezlik ve anlamamazlıktandır.’’ buyururdu.

İmam-ı Rabbânî hazretleri de onu överdi. Talebelerinden Muhammed Haşim Kışmî, bir gün kalbinden; ‘‘Eğer Allah-ü Teâlâ bu asrın âlimlerinin en büyüklerinden birine Hz. İmam’ın ikinci bin yılın kuvvetlendiricisi (Müceddid-i Elf-i Sâni) olduğunu bildirirse bu mana tamamen kuvvetlenirdi.’’ diye geçirdi ve bu düşüncelerle hocasının huzuruna gitti. İmam-ı Rabbânî hazretleri talebesine dönerek, ‘‘Birçok kıymetli kitaplar yazan akli ve nakli ilimlerde Hindistan’da bir eşi bulunmayan Abdülhakîm Siyalkûtî’den mektup aldım. Mektuplarının bir yerinde bu fakiri methedip ‘‘Müceddid-i Elf-i Sâni’’ diye yazıyor.’’ buyurdu.¹⁰³

Abdülhakîm Siyalkûtî hazretlerine en çok sorulan ve onun da üzerinde durduğu konuların başında kabir ziyareti ve dua bahisleri bulunmaktadır. Nakledilir ki, bir sohbet esnasında Siyalkûtî hazretlerine talebelerinden biri kabir ziyareti hakkında soru sorunca buyurdu ki: ‘‘Çok kimse vefat eden âlimlerden istifade edildiğine inanmıyor. Kabir ziyareti; ölülerin ruhuna okumak, onlara dua etmek için yapılır diyor. Tasavvuf büyükleri ve fıkıh âlimlerinden çoğu, kabir ehlinde yardım görüldüğünü kitaplarında ve sözleri ile haber verdiler. Hatta bunlardan çoğu, vefat etmiş âlimin ruhundan istifade ederek yetiştiklerini, olgunlaştıklarını söylediler. Böylece olgunlaşanlara ‘‘üveysî’’ dendi.¹⁰⁴Yine bir sohbetinde dua etme hakkında şunları söyledi: ‘‘Dua eden Allah-ü Teâlâ’dan istemektedir. Duasının kabul olması için, Allah-ü Teâlâ’nın sevdiği bir kulunu vasıta yapmaktadır.’’ Veya evliyadan bir zata, ‘‘Ey Allah’ın velisi, bana şefaet et, bana vasıta ol, benim için dua et.’’ demektedir. Dilekleri yerine getiren yalnız Allah-ü

¹⁰²Bkz: <http://www.halisece.com/islami-yazilar-ve-makeleler/342-imam-i-rabbani-ahmed-el-faruki-es-serhendi-hazretleri.html> (Ocak 2014)

¹⁰³<http://kitap.mollacami.com/evliyalari/konu-3139.htm> (Aralık 2013).

¹⁰⁴Işık, *Endless Bliss*, Hakikat Kitabevi, İstanbul 2000, s. 219.

Teâlâ'dır. Veli yalnız vesiledir, sebeptir. O da fanidir, tasarrufu ve gücü yoktur. Böyle inanmak, Allah'tan başkasına güvenmek olsaydı diriden de dua etmek, bir şey istemek yasak olurdu. Bir cahil, dileğini Allah'ın kudretinden beklemeyip "Veli yaratır" der. Bu düşünce ile ondan isterse, bu elbette yanlıştır. Bunu ileri sürerek, İslam âlimlerine dil uzatmak yanlıştır.

Büyük bir İslam âlimi, veli ve Allah dostu olan Abdülhakîm Siyalkûtî Hazretleri bir gün bir sohbetinde şöyle nasihat etmiştir:

"Dünya ve ahirette saadete kavuşmak, günah olan işlerden uzak durmakla olur. Kim ehemmiyet vermeden günahları işlerse, imanı elden gider. Hatta ibadet yapmaya ve günahahtan sakınmaya gerek yoktur diyen de küfre düşer."

*"Allah-ü Teâlâ'nın emir ve yasaklarına bihakkın uyulmalıdır. Resulün bildirdiği farzlardan ve haramlardan birine inanmayan, o an imandan çıkar. Bir şey günah ve haramsa ona; "Ne güzel!" deyip beğenen küfre girer. Küçük günaha devam etmek büyük günah haline gelir. Büyük günaha ısrar ise, maazallah küfre götürür."*¹⁰⁵

Bir gün bir zat Siyalkûtî Hazretlerinin yanına gelip çok zengin olduğundan bahsetti. Siyalkûtî ise ona şöyle bir nasihatte bulundu:

*"Zenginlik hiç önemli değildir. Sadece zenginlikle kul mutlu olmaz. Mühim olan parayı nereden kazandığımız ve onu nereye sarf ettiğinizdir. Haram yiyen bir kişi doksan bin kere hacca gitse, sonunda cehenneme düşebilir. Doksan bin rek'at namaz kılsa yine de cehennemden kendini kurtaramaz. Haramla beslenen bir beden, yaptığı ibadetten hiç sevap kazanamaz. Farz borcunu ödese de asla sevap verilmez. Eğer tövbe etmezse büyük azap çekebilir."*¹⁰⁶

Abdüllatif Uyan tarafından hazırlanan *Şiirlerle Menkıbeler* (Buhara Yayınevi, İstanbul 2002) adlı eserde, Siyalkûtî hakkında yazılan ve onun tasavvufî yönünü daha iyi anlamamızı sağlayan "Keşke Günah İşlemeseydim" isimli şiir şu şekildedir:

¹⁰⁵Belgesel: "Zenginlik para etmez" http://huzuradogru.tv/icerikler/siirlerle-menkibeler/zenginlik-para-etmez-abdulkhakim-siyalkuti-hazretleri_3072?sayfa=9 (Aralık 2012)

¹⁰⁶Belgesel: "Zenginlik para etmez": http://huzuradogru.tv/icerikler/siirlerle-menkibeler/zenginlik-para-etmez-abdulkhakim-siyalkuti-hazretleri_3072?sayfa=9

“Abdülhakim Siyalkuti, büyük İslam âlimi. İlmi ile, İslam’a hizmet etti daimi. Bu zat bir sohbetinde buyurdu: “Ey cemaat! Hep günah işlemekle geçip gitti bu hayat. Ölenleri görüp de, hiç ibret almıyoruz. Pişman olup, gafletten yine uyanmıyoruz. İstiğfar etmiyoruz bir kusur ve günaha. Günahlar yığılarak, artıyor her gün daha. Bu nasıl imandır ve nasıl Müslümanlıktır? Müslümanlık, sadece isimde olmak mıdır? Uzun yıllar beraber yaşadığı insanlar, Şimdi, mezarlarında çürüyüp toz oldular. Hepsi, yerin altında çekilirken hesaba, Belki de, birçokları duçar olur azaba. Hepsi, günahlarına pişmanlık duyuyorlar. (Keşke işlemeseydik bir günahı) diyorlar. Bu feci hallerini düşünelim onların. Zira aynı akıbet, gelecek bize yarın. Öyleyse şu geçici, birkaç günlük hayatta, Günahlardan sakınıp, bulunalım tâatta.” Bir gün de buyurdu ki: “Ahireti kazanmak, Günah işlememekle müyesser olur ancak. Her sıkıntıya sebep, günahlara girmektir. Çaresi, pişman olup, istiğfar eylemektir. Allah, günahkârlara vermez muvaffakiyet. Her başarı, İslam’a uymakla olur elbet. Ahireti kazanmak isterse insan eğer, Vermemeli dünyaya fazla kıymet ve değer. Dünya demek, Allah’ın sevmediği şeylerdir. Yani yasak ettiği günah, çirkin işlerdir. Dünyayı terk etmekle, kazanılır ahiret. Lakin iki şekilde ele geçer bu devlet. Birincisi şudur ki, haramlarla beraber, Bütün mubahları da kullanmaz ve terk eder. İkinci derecesi, yalnız günah ve haram, Şeyleri terk etmeye gösterir sırf ihtimam.” Bir gün de buyurdu ki: “İlim, amel içindir. Yoksa, zordur mahşerde hesabı o kişinin. Kuru ilim, insanın, yaramaz bir işine. Sürükler sahibini Cehennem ateşine. Kul günah işleyince, duymuyorsa ızdırıp, Aklına gelmiyorsa ölüm, mizan ve hesap, Öncelerden namaza hazırlık yapmıyorsa, Kalp kırıp, gıybet edip, iftira atıyorsa, Ve hele kul hakkından korkmuyorsa bir kişi, Allame olsa bile, haraptır yarın işi. Kalbi titremiyorsa her günah işleyişte, O kalb hasta olmuştur, nişanı budur işte. Beynine doldurduğu bilgi de, bir vebaldir. Bu, bir Müslüman için gayet kötü bir haldir.”¹⁰⁷

2.3. SİYALKÛTÎ’NİN ESERLERİ

Yazdığı hâşiyelerle meşhur olan Siyalkûtî’nin başta hâşiye türünde olmak üzere birçok eseri vardır:

1- *Hâşiyetü ‘alâ Abdi’l-Ğafûr ‘ale’l-Fevâidi’z-Ziyâiyye*,¹⁰⁸ Dâru’t-Tıbbâtü’l-Âmire, İstanbul 1277, 2 c. 232 s. Arapça. Konusu: Arap Dili.

¹⁰⁷[http://www.siirlerlemenkibeler.com/SiirMenkibe/12imanveNamaz/101/1%20\(105\).htm](http://www.siirlerlemenkibeler.com/SiirMenkibe/12imanveNamaz/101/1%20(105).htm)

¹⁰⁸ Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Özege Salonu (D. no: 4890). Bkz: Kaşeli-Sırmabıyıkoglu, *Mecmûatü Havâşî Molla Câmî*.

Molla Cami'nin İbn'l-Hâcib'e ait *el-Kâfiye* şerhine Abdülgafûr-i Lârî tarafından yazılan hâşiyeye dair bir hâşiyedir. Bu hâşiyeyi tezimizde ayrıntılı bir şekilde işleyerek bilgi vereceğiz.

2- *Hâşiyetü'l-Kâzî li Abdi'l-Hakîm es-Siyâlkûtî*;¹⁰⁹Dâru't-Tıbbâtü'l-Âmire, İstanbul 1270, 662 s.Arapça. Konusu: Kelâm.

3- *Siyâlkûtî 'ale'l-Celâl*;¹¹⁰Dâru't-Tıbbâtü'l-Âmire, İstanbul 1271, 112 s. Arapça. Konusu: Kelâm.

4- *Siyâlkûtî 'ale'l-Hayâlî*;¹¹¹Dâru't-Tıbbâtü'l-Âmire, İstanbul 1270, 335 s. Arapça. Konusu: Kelâm.

5- *Siyâlkûtî 'ale't-Tasavvurât*;¹¹²Dâru't-Tıbbâtü'l-Âmire, İstanbul 1259, 284 s. Arapça. Konusu: Akâid, Kelâm, Tarih.

6- *Siyâlkûtî 'ale't-Tasdikât*;¹¹³Dâru't-Tıbbâtü'l-Âmire, İstanbul 1269, 179 s. Arapça. Konusu: Mantık.

7- *Hâşiyetü'l-Kâzî Nasru'd-Dîn Abdullah Beydâvî*;¹¹⁴Dâru't-Tıbbâtü'l-Âmire, İstanbul 1270, 662 s. Arapça. Konusu: Tefsîr.

8- *Siyâlkûtî 'ale'l-Mutavvel*;¹¹⁵Dâru't-Tıbbâtü'l-Âmire, İstanbul 1227, 663 s. Arapça. Konusu: Kelâm. Teftezânî'nin *el-Mutavvel* isimli eseri üzerine yazdığı hâşiyedir.

9- *Hâşiyetü 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf li Abdi'l-Hakîm Siyâlkûtî el-Lâhûrî*;¹¹⁶Matbâ-i Âmire, İstanbul, 561 s. Arapça. Konusu: Kelâm.

Siyâlkûtî'nin en meşhur eseri olup önemli ölçüde Hasan Çelebi b. Muhammed Şah el-Fenârî'nin aynı adla anılan eserine reddiye olarak kaleme alınmıştır.

¹⁰⁹Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Özege Salonu (D. no: 4898).

¹¹⁰Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Özege Salonu (D. no:12250).

¹¹¹Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Özege Salonu (D. no: 12251). Bkz: Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, MEB, İstanbul 1972, c. II, s. 1148.

¹¹²Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Özege Salonu (D. no:12253).

¹¹³Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Özege Salonu (D. no:26065).

¹¹⁴Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Özege Salonu (D. no: 22443).

¹¹⁵Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Özege Salonu (D. no: 12252).

¹¹⁶Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı Süleymaniye Kütüphanesi Antalya Tekelioğlu Bölümü, (D. no: 961-297.4.527). Bkz:Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, c. II, s. 1894.

10- *Hâşiyetü 'alâ Mukaddemât-ı Erba'*;¹¹⁷ Yazma. 21 s. (Basım yeri ve yılı yok) Arapça. Konusu: Fıkıh Usûlü.

11- *Ta'likât 'alâ Hâşiyeti Siyalkûtî 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ Şerhi'l-Akâid*;¹¹⁸ Matbâ-i Âmire, İstanbul 1259, 147 s. Arapça. Konusu: Akâid

12- *Er-Risâletü'l-Hâkâniyye*;¹¹⁹ Yazma. 1050. 10 s. (Basım yeri ve yılı yok) Konusu: Kelâm

Siyalkûtî'nin Şah Cihan adına telif ettiği, Allah'ın ilim sıfatını konu edinen risalesidir.

13- *Hâşiyetü 'alâ Hâşiyeti's-Suğra*;¹²⁰ Matbâ-i Âmire, İstanbul 1268. 284 s. Arapça. Konusu: Mantık.

14- *Hâşiyetü 'ale'l-Hüsn ve'l-Kubh*;¹²¹ Yazma. 25 s. (Basım yeri ve yılı yok) Arapça. Konusu: Fıkıh

15- *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Celâleddîn ed-Devvânî*;¹²² Matbâ-i Âmire, İstanbul 1271, 112 s. Arapça. Konusu: Kelâm.

16- *Hâşiyetü 'alâ Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*;¹²³ İstanbul 1238. 317 s. (Basıldığı matbaa yok) Arapça. Konusu: Bibliyografya.

17- *Hâşiyetü 'alâ Şerhi's-Şemsiyye li-Kudbiddîn er-Râzî*;¹²⁴ Fercellâh Zeki el-Kürdî Matbaası, Mısır 1328, Arapça. Konusu: Mantık.

18- *Hâşiyetü 'ale't-Telvîh*;¹²⁵ Yazma 47-48 s. (Basım yeri ve yılı yok) Arapça. Konusu: Fıkıh.

¹¹⁷Tire Kütüphanesi Diğer Vakıflar Bölümü, (D. no: 468-297.5). Bkz: Akçay, "Siyâlkûtî", *DİA*.

¹¹⁸Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi Bölümü, (D. no: 622-297.4.927). Bkz: Akçay, "Siyâlkûtî", *DİA*.

¹¹⁹Bakanlığı Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi Bölümü, (D. no: 1188-297.3). Bkz: Akçay, "Siyâlkûtî", *DİA*.

¹²⁰Bakanlığı Millet Kütüphanesi Ali Emîr'i-'Arabî Bölümü, (D. no: 1673-160).

¹²¹Türkiye Toplu Yazma Kataloğu Antalya Tekeli Bölümü, (D no: 818-297.509).

¹²²Süleymaniye Kütüphanesi Kasîdecizâde Bölümü, (D. no: 160-297.4).

¹²³Bakanlığı Beyazıt Kütüphanesi Velîyüddîn Efendi Bölümü, (D. no: 3393-016).

¹²⁴Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Hakses Bölümü, (D. no: 53-161,162).

¹²⁵Süleymaniye Kütüphanesi H. Hüsnü Paşa Bölümü, (D. no: 447-297.5).

19- *Hâşiyetü's-Siyalkûtî 'alâ Hâşiyel-Lârî*;¹²⁶ Yazma 275 s. (Basım yeri ve yılı yok) Arapça. Konusu: Sarf, nahiv, arûz.

20- *Nubze min Hâşiyeti Şerhi 'Akâidi'l-Celâl ed-Devvânî*;¹²⁷ Yazma 93 s. (Basım yeri ve yılı yok) Arapça. Konusu: Hadis.

21- *Hâşiyetü 'ale'l-'Akâidi'l- Adûdiyye*;¹²⁸ Matbâ-i Âmire, İstanbul (Basım yılı yok), 112 s. Arapça. Konusu: Kelâm.

Celâleddin ed-Devvânî'nin İcî'nin el' Akâid'ine yazdığı şerhe dair bir hâşiyedir. Esere Gelenbevî ve Şeyhülislam Hasan Fehmi Efendi birer ta'likât yazmıştır.

22- *Zubdât el-Efkâr 'alâ Hâşiyât el-Hayâlî 'alâ Şerh et-Teftezânî 'ale'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*;¹²⁹ (Basım yeri ve yılı yok) Arapça. Konusu: Kelâm.

Sa'deddin et-Teftezânî'nin eserine Ahmed b. Musa el-Hayâlî tarafından yapılan hâşiyeye üzerine yazılan bir hâşiyedir.

23- *Hâşiyetü Cedîde 'alâ Hâşiyeti's-Siyalkûtî*;¹³⁰ Yahya Efendi Matbaası, İstanbul 1289, 371 s. Arapça. Konusu: Mantık.

24- *Hâşiyetü 'alâ Envâri't-Tenzil ve Esrâri't-Te'vil*;¹³¹ Matbâ-i Âmire, İstanbul (Basım yılı yok) 662 s. (y.y.) Arapça. Konusu: Tefsîr.

25- *Hâşiyetü 'alâ Hâşiyeti't-Tahrîri'l-Kavâidi'l-Mantikiyye*;¹³² Mısır 1327, (Basıldığı matbaa yok), 343 s. Arapça. Konusu: Mantık.

Kutbüddin er-Râzî'nin *Şerhu's-Şemsiyye*'sine Seyyîd Şerîf el-Cürçânî'nin yazdığı hâşiyeye üzerine yazılmış bir hâşiyedir. Ayrıca eserin tasavvurât ve tasdikât kısımları *Hâşiyel-'ale't-tasavvurât* ve *Hâşiyel-'ale't-tasdikât* adıyla da basılmıştır.

¹²⁶Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Emanet Hazinesi Bölümü, (D. no: 1898).

¹²⁷Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi Bölümü, (D. no: 1689- 297.3).

¹²⁸Süleymaniye Kütüphanesi Pertevniyal Bölümü, (D. no: 505-297.4). Bkz: Akçay, "Siyâlkûtî", *DİA*..

¹²⁹Süleymaniye Kütüphanesi İzmirli İ. Hakkı Bölümü, D. no: 870-297.4). Bkz: Akçay, "Siyâlkûtî", *DİA*.

¹³⁰Süleymaniye Kütüphanesi İzmirli İ. Hakkı Bölümü, (D. no: 1703-160).

¹³¹Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi Bölümü, (D. no: 80-297.2). Bkz: Akçay, "Siyâlkûtî", *DİA*.

¹³²Millet Kütüphanesi Ali Emîri Arabî Bölümü, (D. no: 1720-160). Bkz: Akçay, "Siyâlkûtî", *DİA*.

26- *Hâşiyetü 'alâ Hâşiyeti's-Seyyîd eş-Şerîf ma Tahrîrû'l-Kavâid*;¹³³ Matbâ-i Âmire, İstanbul 1289, 371 s. Arapça. Konusu: Mantık.

27- *Hâşiyetü 'alâ Hâşiyeti's-Siyalkûtî*;¹³⁴ Şeyh Yahya Matbaası, İstanbul 1289, 371 s. Arapça. Konusu: Mantık.

28- *Et-Tasrîh bi-Gavâmizi't-Telvîh*¹³⁵; Yazma 395 s. (Basım yeri ve yılı yok) Arapça. Konusu: Kelâm.

Bu eser *Hâşiyetü 'ale'l-muakaddimetü'l-erba'a* adıyla da basılmıştır.

29- *Et-Teblîğ*;¹³⁶ (Basım yeri, yılı ve kitabın konusu yok) Farsça.

Kaynaklarda Siyalkûtî'ye nispet edilmiş eserler de mevcuttur. Bunlardan bazıları:

1- *Hâşiyetü 'alâ Tasrîfi'l- 'İzzi*.

2- *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Hikmeti'l- 'ayn*.

3- *Hâşiyetü 'ale'l-Meybüdü*.

4- *Şerhu'l-Miftâh li's-Sekkâkî*.

5- *Hâşiyetü Merâhi'l-Ervâh*.

6- *İsbâtü'l-İmâme*.

7- *El-Kavlü'l-muhît*.

8- *Hâşiyetü 'alâ Hâşiyeti's-Seyyid 'alâ Metâli'i'l-enzâr*.

9- *Hâşiyetü 'alâ Hâşiyeti 'Abdi'l-Ğafûr el-Lârî 'ale'l- 'Avâmili'l-Cürcâniyye*.

Ayrıca, *Teftâzânî'nin Kazvînî'ye ait Telhîsu'l-Miftâhi'l- 'ulûm üzerine kaleme aldığı el-Mutavvel isimli şerhin bir muhtasarını yaptığı belirtilmektedir*.¹³⁷

Siyalkûtî'nin Türk ve Hint edebiyat adamları arasında şöhretinin yayıldığı eseri, Sekkâkî'nin *Miftâh* adlı eserini tam olarak kapsayan hâşiyesidir. Siyalkûtî'nin Hintliler

¹³³Süleymaniye Kütüphanesi Servili Bölümü, (D. no: 205-160).

¹³⁴Millet Kütüphanesi Ali Emîri Arabî Bölümü, (D. no: 1688-160).

¹³⁵Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi Bölümü, (D. no: 458-297.4). Akçay, "Siyâlkûtî", *DİA*.

¹³⁶Diyânet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, (D. no: 5361-297.1).

¹³⁷Akçay, "Siyâlkûtî", *DİA*.

tarafından sevilen diğer eseri, Beydâvî tefsîrine yazdığı hâşiyedir. Bu hâşiyenin özellikleri şunlardır:

1-Beydâvî tefsirinde gözüken zor üslupları, kelimelerdeki dil, nahiv ve tefsir görüşlerini açıklar.

2- Kapalı üslupları açıklar.

3- Beydâvî'nin tefsirinde zikrettiği hadisleri inceler. Beydâvî'nin kısaca işaret ettiği hadislere, tam nas'lar getirerek, isnâdlarını ihmal ettiği hadislerin isnâdlarını zikretmiştir.

4- Hanefî olan Siyalkûtî, Şâfi olan Beydâvî'ye (ö. 1286) karşı mezhebini bütün delilleriyle savunmuştur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

“HÂŞİYETÜ SİYALKÛTÎ ‘ALÂ HÂŞİYETİ ABDÎ’L-ĞAFÛR ‘ALE’L-FEVÂİDİ’Z-ZİYÂİYYE”NİN BAZI METİNLERİNİN NAHİV YÖNÜNDEN İNCELENMESİ

3.1. HÂŞİYENİN MUKADDİMESİ

Arap Dilinde yazılan eserlerin en dikkat çekici kısımları mukaddime adı verilen giriş kısımları olmuştur. Çalışmasını yaptığımız eserde de muhaşşimiz bu bölümde, edebî yönden ne kadar donanımlı olduğunu göstermenin yanı sıra, hâşiyeyi yazma sebebini, beklentilerini ve bu eserin ilme yapacağı katkıya değinmiştir. Muhaşşinin mukaddimesinde geçen cümleleri şu şekildedir:

"يا من هو مصدر الكلمات وأفعالها. ومبتدأ العوامل وأعمالها. كل ما لا يليق بكبريائه عنه منصرف. وجميع الممكنات عن تصرفه غير منصرف. امتلأت ظروف الكائنات بمعربات آياته. وتلألأت على حروف المكونات مبنيات أماراته. عرفها لمن ألقى السمع وهو شهيد. ونكرها على من في آذانه وقر وهو عنيد. تولت الأوهام في يبدأ جلاله. وأولعت الأفهام بعيتد نواله. أضمر أسراره الخفيت في ضمائر أولى البصائر. وأظهر علاماته الجليلة على أبصار أولى الضمائر. ووضع آثاره دالة على ذاته. وأفعاله ناطقة بأسمائه وصفاته. نحمدك حمدا تفيض به شأبيب كرمك. ونشكرك شكرا تزملة بجلايب نعمك. وتصللي على من أسلته من سلالة معد بن عدنان. وأيدته بأوضه التبيان ومعجز البيان. أمارات حقه مرفوعات. وعلامات صدقه منصوبات. شرائه مجرورات إلى يوم الدين مؤيدة."

"وأحكامه المؤيدة إلى الحين مؤيدة. وعلى آله الخيرة. وأصحابه البررة. من لف لفهم صلح ونجا. ومن نكب عن ردفهم طلح وغوى [وبعد] فهذه فوائد عالية يهتر بإدراكها أعطاف الأذهان. و فرائد غالية تثبت العقول لاحتوائها الأوزان. ناد بها محيط خاطر أبي و استادی. وسمح بها بسيط من إليه في علوم استنادي.

مرجع الفحول والأجلة. منبع العقول والأدلة. إمام الآفاق بالاتفاق. استاذ كل في الكل على الإطلاق. رديف المتقدمين. وغطريف المتأخرين ناقد السابقين. وقائد اللاحقين. **عبد الحكيم بن شمس الدين** أدامه الله ما دام بشير. ولاح كوكب منير. وهذا دعاء لا يرد لأنه لإصلاح أصناف البرية شامل معلقة على الحواسي المعلقة للفاضل الكامل. وعالم العامل. **اللاوي** على شره الكافية لزبدة العارفين. وقدوة العالمين. وحيد أوانه. وفريد زمانه. **عبد الرحمن العجامي**. أفاض الله تعالى عليه وابل الغفران. وأسكنه بجبوحة خيار الجنان. وعلى ذلك السرح من حيث انتهت حواشي الفاضل المذكور وهو مباحث الأصوات إلى آخره تكملة لها لإيضاح معضلهما. وتسهيل مجملهما. وتذليل صعابهما. وتزئيل شعابهما. إسعافا لمقترحي اطلاع رموزه. وإبجاحا لسائلي افتتاح كنوزه. فبلغ من المقاصد قاصيتها. وملك من المحاسن ناصيتها. فيا أيها الناظرون لا تتخذوا مأخذها سهلا مسهلا. وفي طريقكم بثرا معطلا. وامنوا فيها بعين الإنصاف. واستشرفوا إليها بلحاظ الاعتراف. فخذوها وكونوا من الشاكرين. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العلمين. وأنا المسكين الغريب. عبد الله الملقب باللييب."

“Ey kelimelerin ve fiillerin kaynağı, âmillerin ve amellerin başlangıcı olan zât-ı ecelli âlâ! Yüceliğine layık olmayan her şey ondan uzaktır. Mümkînâtın hiçbirisi Onun emrinden ayrılmaz. Kâinatın her yeri onun ayetlerinin tecellisiyle doldu. Bütûn yaratılanların üzeri onun işaretlerinin kalıcılığıyla parladı. Bu işaretleri duymak isteyen kimseye öğretti ki, onun şâhididir. Kulaklarında boşluk olan kimseye de bilinmez kıldı ki, bu kimse inatçıdır. Çöldeki evhâm onun celâline sımsıkı bağlandı. Fehimler de onun eşsiz hediyesini çok sevdi. İlk bakışların derinliklerindeki gizli sırları perdeledi, ilk sırların görünüşündeki açık alametleri de ortaya çıkardı. Eserlerini zâtı üzerine delalet eder şekilde, ef’âlini de isim ve sıfatlarıyla konuşur şekilde ortaya koydu. Karşılığında keremini bolca bahşettiğin hamd ile sana hamd eder, nimet örtülerinin eşlik ettiği bir şükürle şükreder, Maad b. Adnân’ın sülalesinden seçip

çıkardığın zata salât ve selam ederiz. Onu en sarîh açıklama ve en mucizevî beyan ile teyit ettin. Onun hak olduğunun alametleri gözle görülmüş ve doğruluğunun alametleri kanıtlanmıştır. Onun şeriatı din gününe kadar kesintisiz devam edecektir."¹³⁸

“Onun teyit edilmiş hükümleri o zamana kadar kalıcıdır. Salât yine onun seçilmiş âli ve sadık ashâbı üzerine olsun. Kim ki zihnini onunla kaplarsa doğru yolu bulur ve kurtulur. Kim de onu (zihninden çıkarıp) ikinci plana atarsa doğru yoldan sapar ve kötülerden olur. Bundan sonra işte bunlar bütün zihinlerin idraki ile etkilendiği yüksek faydalardır. Vezinleri ihtiva ettiği için de akılların hemfikir olduğu pahalı cevherlerdir. Babamın ve hocamın zihni bu cevherlerin tezyin ettiği geniş bilgilerle kaplıydı. Bu cevherleri ilimlerde kendisine kolaylık sağlayan kimseye bağışladı. Benim dayanağım; şerefli kimselerin ve üstatların başvuru mevki, akılların ve delillerin kaynağı, bilittifak yeryüzünün imamı, mutlak olarak her yerde herkesin üstadı, kendisinden önce gelenlerin en meşhuru, kendinden sonrakilere örnek olan, öncekileri eleştirip kendisine katılanların lideri olan Abdü'l-Hakîm b. Şemsüddîn'dir. (Allah onu beşeriyet devam ettikçe ebedi kılsın ve ışık veren bir yıldız olarak parlansın). Bu reddolunmayacak bir duadır. Çünkü bu dua yeryüzündeki ihtilafların ıslahı içindir. Bu kitap âriflerin seçkini, alimlerin önderi, kendi zamanında ve bütün zamanlarda tek olan Abdurrahmân el-Câmî'nin (Allah c.c. onu bütün mağfiretiyle feyizlendirsın ve en seçkin cennetleri de mekanı kılsın) Kâfiye şerhi üzerine, ilmiyle âmil, âlim, kemâl ve fazilet sahibi Abdü'l-Gafûr el-Lârî'nin yazdığı bütün hâşiyeleri kapsayan bir şerhtir. Mezkûr fazilet sahibi zatın hâşiyelerinin tamamlanması cihetinden bu kitap işaretlerine muttali olmayı arzulayan kimselere yardım etmek ve bu hazinen kapılarını açmak isteyenlerin muvaffak olması için uzak olan amaçlara vâsıl olup alabildiği güzelliklere de mâlik olan “Asvât” bahsinden kitabın sonuna kadar kapalı olan yerleri açıklamaya yönelik bir tamlama, özetlemeyi kolaylaştıran, zorlukları ortadan kaldıran ve farklılıkları birleştiren bir

¹³⁸ Kaşeli-Sırmabıykoğlu, c. I, s. 6.

şerhtir. Ey öğrenmek isteyenler! Bu hâşiyelerin kaynağını kolay ve kolaylaştırılmış görmeyin. Yolunuzda boş bir kuyu var. Ona boş gözle bakmaktan kaçının ve oraya bir şeyler öğrenmek maksadıyla yönelin. Onu alın ve şükredenlerden olun. Son gayemiz âlemlerin rabbi olan Allah-ü Teâlâ'ya hamd etmektir. Ben miskin ve garip, Lebîb lakabıyla tanınan Abdullah'ım."¹³⁹

Yazar mukaddime kısmında, Allahü Teâlâ'yı överek herşeyin kaynağının O olduğunu ifade etmiştir. Devamında ise Peygamber Efendimizden övgüyle söz etmiştir. Abdülhakîm Siyalkûtî'nin de ilmi yönden derinliği belirtilmiş olup "Babamın ve hocamın zihni bu cevherlerin tezyin ettiği geniş bilgilerle kaplıydı" cümlesi babasının da âlim bir zât olduğuna işaret etmektedir. Bu eserin, el-Câmî'nin *el-Kâfiye* üzerine yazdığı şerhe Abdülgafûr el-Lârî'nin yazdığı tüm hâşiyeleri kapsayan bir hâşiye olduğu belirtilmiştir. el-Lârî'nin hâşiyelerini daha iyi anlamak isteyen talebelere yardımcı olmak ve hazine misali olan ilimlerin anahtarını vermek adına bu eserin meydana geldiği anlatılmıştır. Eserin özelliği ise şu cümleyle ifade edilmiştir: Eser, kapalı yerleri açıklayan, zorlukları ortadan kaldıran ve farklılıkları birleştiren bir yapıya sahiptir.

3.2. ABDÜ'L-HAKÎM SİYALKÛTÎ'NİN ABDÜ'L-GAFÛR EL-LÂRÎ İLE AYNI GÖRÜŞTE OLDUĞU YERLER

عبد الغفور (قوله: و التفصيل فيه إلخ) ما يختار رفعه نحو: يوم الجمعة سرت فيه وما يختار نصبه نحو: أيوم

الجمعة سرت فيه وإذا يوم الجمعة سرت فيه و مثال لبس المفسر بالصفة كل يوم صمت فيه في الصيف وما

يستوى فيه الأمان نحو: زيد سار و يوم الجمعة سرت فيه أى: معه وما يجب نصبه نحو: إن يوم الجمعة

سرت فيه.

السيكوتي (قوله: كل يوم صمت فيه في الصيف) فإن المقصود صمت كل يوم في الصيف ولو رفع

التبس بالصفة و أفاد كل يوم صمت فيه كأن الصيف.

¹³⁹ Kaşeli-Sırmabıykoğlu, c. I, s. 7.

Konu: Mansûbât/ Mefulün Bih

Abdûlgafûr'un raf'ın tercih edildiği yere misali "يوم الجمعة سرت فيه", nasbın tercih edildiği yere misali "إذا يوم الجمعة سرت فيه" ve "أيوم الجمعة سرت فيه" dir. Müfessirin sıfata karışmasına misali şudur: "كل يوم صمئت فيه في الصيف". İki emrin caiz olduğunu misali şudur: "إن يوم الجمعة سرت فيه" Nasbın vacip olduğu yere misali ise şudur: "الجمعة سرت فيه"

Siyalkûtî, "صمئت كل يوم في الصيف" cümlesindeki maksadın, eğer "كل" kelimesi merfu okunursa sıfatla karışabileceğini ve bunun da "كل يوم صمئت فيه كأن الصيف" manasına geleceğini ifade etmiştir.¹⁴⁰

عبد الغفور (قال: ما فعل لأجله فعل) أي: ما هو حامل على الفعل و هو مقدم إما بحسب التصور أو بحسب التحقق.

السيالكوتي(قوله: أي ما هو حامل على الفعل) بين لمعنى لأجله. و أما الشارح رحمه الله فقد بين نوعيه.
(قوله: إما بحسب التصور أو بحسب التحقق) فالمفعول أعم من العلة الغائبة و غير الغائبة فإنه بحسب تأخرهما أو بحسب التحقق.

Konu: Mansûbât:/ Mefulün Leh

Abdûlgafûr, Abdurrahman el-Câmî'nin "ما فعل لأجله فعل" ifadesini; "Yani eylemin sebebine binâen yapıldığı şeydir." şeklinde açıklamıştır. Siyâlkûtî ise; "Sebebini beyan içindir." diyerek Şârih(r.h.)'in iki çeşidi de beyan ettiğini ifade etmiştir. Abdûlgafûr'un, "Ya tahakkuk yolu ya da tasavvur hasebiyle mukaddem gelmektedir." cümlesine Siyalkûtî, "Mef'ul asıl veya asıl olmayan illetten daha

¹⁴⁰Kaşeli-Sırmabıykoğlu, c. II, s. 11.

umumidir.” demiş ve “*Bu da ya sona kalmaları ya da tahakkuk sebebiyledir.*” şeklinde açıklamıştır.¹⁴¹

عبد الغفور(قوله: ولو قرئ إلخ) هذا موافق لما قاله بعضهم من جواز الحال عن المفعول معه و عن المصدر بلا تأويل و الجمهور جوزوا الحال عنهما لتأويلهما بالفاعل أو المفعول به. و لا يخفى أنه لو قرئ كذلك لدم جواز الحال عن المفعول فيه.

السيالكوتي(قوله: عن المفعول) و من المفعول به أيضا.

Konu: Mansûbât/ Hâl

Siyalkûtî, Abdülgafûr’un; “*Tevilsiz mastardan veya meful-ü meahtan halin caiz olmasıyla alakalı bazılarının dediği şeye uygundur. Meful-ü bih ve fail ile tevil edildikleri için Cumhûr ulema kendilerinden hâl yapmaya cevaz verdiler. Bu şekilde okunmuş olsa, meful-ü fihten hâlin cevazı lazım gelirdi.*” cümlesine katılmış ve aynı zamanda “*Meful-ü bihten de aynen caiz olur.*” diyerek fazladan bir görüş daha eklemiştir.¹⁴²

عبد الغفور(قوله: أو مقدا عليه الحال) إنما حسن التنكير حينئذ لأن التقديم يؤمن الاتباس بالصفة.

(قوله: ويجعل قوله وصاحبها إلخ) و حينئذ يكون غالبا ظرفا للنسبة بين المبتدئ و الخبر، أو معنى فعلى

مستفاد من قوله معرفة أى يتعرف غالبا. (قوله: و لم يزدتها) قال قدس سره في الحاشية: الدود المنع. (قوله:

ولم يشفق على نغص الدخال) قال قدس سره في الحاشية: الإشفاق: الخوف. و النغص بالصاد المهملة و

¹⁴¹Kaşeli-Sırmabıyıkoglu, c.II, s. 12.

¹⁴²Kaşeli-Sırmabıyıkoglu, c.II, s. 34.

الغين المعجمة المفتوحة من نغص الرجل نغصاً أى: لم يتم مراده، انتهى. في الصراخ: نغص الرجل: "بمراد تمام نارسیدن و سیراب ناشد شتر".

السيكوتي(قوله: لأن التقديم يؤمن إلخ) أى: في حالة النصب نحو ضربت امرأة راكبة فطرد التقديم رفعا ر جرا في اللباب. (قوله: ظرفا للنسبة) أى: ظرف مكان أى: في غالب المواد، أو ظرف زمان في غالب الأوقات. (قوله: الذود المنع) بالذال المعجمة و المهملة بعد الواو الساكنة، و الفعل منه من حد نصر. (قوله في الصراخ إلخ) فعلى هذا للنغص معنيان، و الثاني أليق بالبيت لكن الشارح رحمه الله اقتصر على المعنى الأول إشارة إلى أن المعنى الثاني مجازي من باب استعمال المطلق في المقيد لرجحان المجاز من الاشتراك.

Konu: Mansûbât/ Hâl

Siyalkûtî, Abdülgafûr'un "Çünkü takdim sıfata karışmasına manidir." cümlesine, "Yani nasb halinde "ضَرَبْتُ امْرَأَةً رَاكِبَةً" gibi olur" diyerek örnek vererek açıklamıştır. Abdülgafûr'un, "Mübteda ve haber arasındaki nisbet için çoğu kere zarf olur veya manası marife kavlından alınmıştır ki çoğu kere marife olur. Muhaşşî hâşiyesinde der ki: "الخوف", "الإشفاق" yani 'men etmedi' demektir. Yine hâşiyede "نَعَصَ الرَّجُلُ", "النَّعْصُ" manasınadır. "Kişi muradını tamamladı" demektir." ifadelerine Siyâlkûtî'nin genel anlamda hemfikir olduğu açıklamaları şu şekildedir: - Başta verdiği cümleyi kastederek- "Bu babta raf' ve cer' halinde takdim terk edildi. Çoğu yerde zarf-ı mekân veya birçok vakitte zarf-ı zamandır. "الدُّوْدُ" diye okunur. Fiili de "نَصْر" haddi ile "ذاد" diye gelir. Bu takdirde "نَغْصُ" için iki mana vardır ve ikincisi beyt'e daha layıktır. Lakin şârih birinci mana üzerine kısaltma yaptı. Bu da iştirakten mecazi

عبد الغفور (قوله: لأن الحال تابع إلخ) قيل: لا يرد على نحو ركبنا "جاء زيد" لأن الفاعل من حيث إنه مسند إليه محله قبل الفعل وإن امتنع بعارض الالتباس بالمبتدأ. قيل: وجه منع تقديمها على صاحبها المحرور أنه كثر الحال عن المحرور ولم يسمع من الفصحاء تقديمها فلو جاز لوقع.

السيكوتي (قوله: لا يرد) أى: تقديم التابع على ما لم يتقدم عليه المتبوع. (قوله: لأن الفاعل إلخ) دليل النفي. (قوله: محله قبل الفعل) لكونه ذاتا يطلب لأجله المسند. (قوله: و إن امتنع) أى: تقديمه على الفعل بعارض الالتباس بالمبتدأ عند التقديم، فلا تقدم للتابع على ما لم يتقدم عليه المتبوع في ذلك المثال. (قوله: قيل: وجه إلخ) يعني: أن امتناع التقديم في الصورة المذكورة سماعي لا قياسي.

Konu: Mansûbât/ Hâl

Abdûlgafûr'un, "Denildi ki; hâlin mecrur olan sahibi üzerine takdiminin caiz olmamasının izahı: Mecrurun hali çoktur. Fûsahâ'dan takdimi hiç duyulmamıştır." Caiz olsa vaki olur, kullanılırdı." görüşüne Siyalkûtî, takdim olduğunda iltibas meydana gelebileceğini söylemiş ve takdimin caiz olmamasının sebebini, "semâî" olarak izah etmiştir.¹⁴⁵

عبد الغفور (قوله: وهو ما بقى فيه حموضة) الأظهر أن يقال: ما بقى فيه نوع عفوضة، قال في الصراح البسر: غوره خرمًا، أول ما بدا من النخل طلع ثم خلال بالفتح ثم بلح بالتحريك ثم بسر رطب ثم تمر. (قوله: وهو ما فيه حلاوة) و لين.

السيكوتي (قوله: الأظهر إلخ) لأن البسر ما بقى فيه مرتبة معينة من مراتب الحموضة، و كل مرتبة نوع لا ما بقى فيه حموضة مطلقة، لكن حمل الشارح رحمه التنكير في حموضة على التنويع أو على القلة. و لذا قال المحشي رحمه الله: الأظهر. فإن قيل ما في القاموس من أن البسر التمر قبل أن يرطب. و تفسيره في

¹⁴⁵Kaşeli-Sırmabıyıkoglu, c.II, s. 53.

الصراخ: غورهء خرما يشعر بأنه يستعمل لما فيه حموضة مطلقا، قلت بعد التسليم: هذا المعنى غير مراد في القول المذكور. (قوله: و لين) ليخرج التمر. و الأظهر ما فيه رطوبة لأن اللين يستعمل في مقابلة الصلابة.

Konu: Mansûbât/ Hâl

Abdûlgafûr hurmanın neyelerini şu şekilde sıralamıştır: ‘‘Nahl(hurma)’dan ilk zâhir olan "طلع", sonra "خلال", sonra "بلح", sonra "بُسْر", sonra "رُطْبُ", sonra da "دُرّ" Siyalkûtî, "بُسْر" un ekşilik safhalarından bir safha ve her mertebenin de kendisinde mutlak ekşilik olmayan bir nev’i olduğunu, fakat Şârih’in azlık veya nevilleştirme üzerine nekre kılmayı ekşiliğin içine hamlettiğini ifade etmiştir. Devamında, "الصُراخ"daki tefsirden de anlaşılacağı gibi mutlak olarak ekşilik kendisinde olan şey için kullanılır.” demiştir. Burada bu mananın kast olunmadığını belirten Siyalkûtî, "دُرّ" manası çıksın diye böyle dediğini, ‘Kendisinde yaşlık olan şey’ demek olduğunu, çünkü yumuşaklığın sertliğin karşılığında kullanıldığını zikrederek Abdûlgafûr’un görüşlerini açıklamıştır.¹⁴⁶

عبد الغفور(قوله: أى شرط وجوب حذف عاملها) أو شرطها في وجوب حذف عملها. إنما قدرت هذه الأمور الثلاثة لأن الحق أن الحال المتكدة قد تكون متكدة لجملة فعلية كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَوُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [الشعراء/١٨٩] ❁ أى: لا تفسدوا و من خصص المتكدة بالجملة الاسمية يأول أمثاله بالمصادر، فيجعل قوله تعالى: مفسدين بمعنى الإفساد. و كثيرا ما يجيء صيغة الصفة مقام المصدر.

السيالكوتي (قوله: إنما قدرت إلخ) و كذا تقدير بعض الأحوال في قوله: و يجب في المتكدة. (قوله: يأول أمثاله إلخ) أو يسمى ما يؤكد مضمون الفعلية دائمة، و يقسم الحال إلى منتقلة و دائمة و متكدة. (قوله: و كثيرا ما يجيء صيغة الصفة إلخ) كقمت قائما و الله أكبر كبيرا.

¹⁴⁶Kaşeli-Sırmabıyıkoglu, c.II, s. 56.

Konu: Mansûbât/ Hâl

Abdûlgafûr, “Tekid eden hal bazı kere cümle-i fiiliyyeyi kuvvetlendirir.” diyerek Şuarâ Sûresi 183. ayeti delil olarak getirmiştir. Ayetteki "مفسدين" lafzının "إفساد" manasına olduğunu belirtmiştir. Son olarak, çoğu zaman sıfat sığasının master manasına geldiğini eklemiştir. Siyalkûtî, "ويجب في المؤكدة" i ikavlinde de bazı hallerin takdirinin aynı olduğunu ifade etmiş ve ilave olarak hâl'i; müntekile, dâime ve müekkelede şeklinde üçe ayırmıştır. Abdûlgafûr'un en son "Çoğu zaman sıfat sığası master manasına gelir." cümlesine "الله أكبر كبيرا" ve "قمت قائما" misallerini getirmiştir.¹⁴⁷

عبد الغفور (قال: فيفرد إلى قرله: و يجمع) ضمير الفعلين راجع إلى تمييز غير العدد بقريئة الإحالة. وذلك لأن هذا الحكم لا يجري في العدد مثلا تمييز عشرين مفرد سواء كان جنسا أو لا وسواء قصد به الأنواع أو لا. و قال الشيخ الرضي: إذا قصد به الأنواع وجب تجريد التمييز عن التاء نحو عشرين تمرا. و إذا لم يقصد به الأنواع وجب كونه مع التاء. (قوله: وهو ما تتشابه أجزاءه) أي: تتشارك أجزاءه في اسم الكل أي: إذا كان له جزء. و إنما قلنا ذلك لأن الأبوة جنس مع أنه ليس لها أجزاء.

السيالكوتي (قوله: بقريئة الإحالة) أي: إحالة بيان تمييز العدد بقوله: و سيأتي أي: ما سيحيى في مباحث العدد. (قوله: و إذا لم يقصد به الأنواع) بل الآحاد.

Konu: Mansûbât/ Temyîz

Abdûlgafûr, ister cins olsun ister olmasın, ister kendisiyle neviler kast olunsun ister olmasın "عشرين" nin temyizinin müfret olduğunu söylemiş ve Şeyh Razî'nin

¹⁴⁷Kaşeli-Sırmabıyıkolu, c.II, s. 68.

de "Kendisiyle nevi kast olunursa temyizini "ta"dan soyulması vaciptir"ترا "gibi."عشرين
Dediğini ifade etmiştir. Siyalkûtî, " سیأتي " kavli ile adedin temyîzini beyan ihalesiyle
"إذا لم يقصد به "demiştir. Abdülgafûr'un ما سيحيء في مباحث العدد" demektir yani
"148. fertler' olduğunu beyan etmiştir. 148

عبد الغفور (قوله: بنون الجمع) أراد شبه نون الجمع. (قوله: لأنه لا يعلم مثلا عند إضافة عشرين) لا
يخفى أن رمضان لو كان تمييزا لكان نكرة ولو لم يكن تمييزا لاحتمال أن يكون علما، بل الظاهر أنه علم
فالتباس ليس إلا على تقدير أن لا يكون علما.

السيلكوتي(قوله: بل الظاهر أنه علم إلخ) على ما في تفسير القاضي: ورمضان مصدر من رمض إذا
احترق، فأضيف إليه الشهر وجعل علما ومنع من الصرف للعلمية والألف والنون كما منع ابن دأية علما
للغراب للعلمية والتأنيث، وقوله صلى الله عليه وسلم: "من صام رمضان" فعلى حذف المضاف للأمن من
الالتباس.

Konu: Mansûbât/ Temyîz

"بنون الجمع" el-Fevâidü 'z-Ziyâiyye'nin mansûbât kısmının temyiz bahsinde geçen
ifadesine Abdülgafûr hâşiyesinde şu yorumu yapmıştır: "Cemi nûnu'na benzeyeni
kasdetti. Gizli değildir ki muhakkak 'ramazan' temyîz olmuş olsa nekre olurdu. Temyîz
olmazsa âlem (isim) olması muhtemeldir. Muhakkak anlaşılıyor ki o âlemdir. Karışıklık
ancak âlem olmama üzerinedir." Siyalkûtî, "el-Gâzî'nin tefsirindeki geçtiği
gibi 'ramazan' isminin "رمض" mastarından geldiğini ve yanmak manasına olduğunu
belirtmiştir. Oruç ayının ona izâfe edildiğini ve âlem olduğunu ifade etmiştir. "ابن دأية"

¹⁴⁸Kaşeli-Sırmabıykoğlu, c.II, s.78

lafzının da karganın alemi olduğu örneğini vermiş ve "hadis-i şerifinin iltibastan kaçınmak için muzâfin hazfı üzerine irade edildiğini beyan etmiştir.¹⁴⁹

عبد الغفور (قوله: أو المصدر) جعله الشيخ رضي داخلا في شبه الجملة. ولهذا قال: لا حاجة إلى قوله: أو في إضافة، لكن المصنف لم يجعله من هذا القسم. ولهذا قال: أو في إضافة. ولعله أراد بشبه الجملة ما يشتمل على نسبة قريبة من النسبة التامة، وليست الإضافة كذلك.

السيكوتي (قوله: جعله إلخ) يعني: أن الشارح رحمه الله تبع الشيخ الراضي في إدخاله في الشبه رعاية لما هو الحق و إن كان المصنف رحمه الله جعله مقابلا للشبه.

Konu: Mensûbât/ Temyîz

Abdûlgafûr, Şeyh Razî'nin mastarı şibh-i cümleye dâhil ettiğini belirtmiştir. Siyalkûtî ise "Şârih, Şeyh Razî'ye şibih cümleye dâhil etmekte tabi oldu. Doğru olana uymuştur. Her ne kadar musannıf böyle yapmasa da bu uygundur." demiştir.¹⁵⁰

عبد الغفور (قوله: والدر في الأصل اللبن) قال الشيخ الرضي: الدر في الأصل يدر أى: ما ينزل من الضرع من اللبن ومن الغيم من المطر، وهو ههنا كناية عن فعل الممدوح الصادر عنه. وإنما نسب فعله إليه تعالى قصدا للتعجب منه لأن الله تعالى منشئ العجائب، فكل شئ عظيم يريدون التعجب منه ينسبونه إليه تعالى، ويضيفونه إليه، فمعنى لله دره: ما أعجب فعله.

السيكوتي (قوله: ما يدر) من حد نصر الضرع پستان كذا/شتن، كذا في المهذب. (قوله: وهو ههنا كناية إلخ) في الصحاح: يقال في المطح لله دره أى: عمله.

¹⁴⁹Kaşeli-Sırmabıyıkoglu, c.II, s. 82

¹⁵⁰Kaşeli-Sırmabıyıkoglu, c.II, s. 85.

Konu: Mansûbât/ Temyîz

Abdûlgafûr: “Şeyh Razî dedi ki "الدر" aslında "اللبن"dür. Yani sağılan süt veya buluttan inen yağmur demektir. Bu ise kendisinden sadır olan methedilmiş kişinin fiilinden kinayedir. Hayreti kast için o kişinin fiili Allah-ü Teâlâ'ya nisbet edilmiştir. Hayret edilen şeyin asıl kaynağı O'dur. Büyük işleri O'na nisbet ederler. "الله"nin "دره"nun manası "O'nun yaptığı ne acâiptir" demektir.”

Siyalkûtî: "الله" demek "ذرة" gibidir. Sahih gramer kitaplarında "نصر الضرع" "الله" demektir.”¹⁵¹ diyerek aynı manayı desteklemiştir.

عبد الغفور (قوله: وهو الذات المقدره أعني: الشيء المنسوب إلى زيد) المغاير لزيد بالذات. و إنما قلنا ذلك لأن الذات المقدره مطلقا هو الشيء المنسوب إلى زيد كما ذكرناه.

السيالكوتي (قوله: و إنما قلنا ذلك) أي: المغاير لزيد بالذات. (قوله: مطلقا) أي فيما جاز أن يكون لما انتصب، و فيما يكون صفة لمتعلقه هو الشيء المنسوب إلى زيد، فلا بد أن يعتبر فيما يكون المتعلقه المغاير لزيد، لكن باعتبار التغاير بالذات بحث لما عرفت فيما نقلنا عن الرضي: إن طاب زيد نفسا أصله طاب نفس زيد بجعلها كالمعلق حتى صح إضافتها إليه.

Konu: Mansûbât/ Temyîz

Abdûlgafûr, el-Câmî'nin "الله" وهو الذات المقدره أعني: الشيء المنسوب إلى زيد "Bizzat Zeyd'e zıttır. Biz bunu dedik çünkü mutlak olarak mukadder (gizli) zat, Zeyd'e mensub olan şeydir." demiştir.

¹⁵¹Kaşeli-Sırmabıykoğlu, c.II, s. 88.

dir. "طَابَ نَفْسُ زَيْدٍ" *in ash* "طَابَ زَيْدٌ نَفْسًا" Siyalkûtî ise, Razî'den şunu nakletmiştir:

Müteallık gibi kılınır hatta nefis kelimesinin Zeyd'e izafeti caiz olur." diyerek görüşe uymuş olup, meseleyi dakik bir şekilde izah etmiştir.¹⁵²

عبد الغفور (قوله: لأن من تزداد في التمييز) في قسمه الأول مطلقاً، و في قسمه الثاني إذا كان لما انتصب عنه.

و قيل: مطلقاً، هكذا قال الشيخ الرضي. و قال في المقتبس: يقال: لله دره من فارس، ولا يقال: عندي

عشرون من درهم. والفرق أن الأول كما يحتمل التمييز يحتمل الحال فمن تلخصه للتمييز.

السيكوتي (قوله: في قسم الأول) أي: المفرد. (قوله: و قيل: مطلقاً) في الرضي: وقد تكلف بعضهم

تقدير من في جميع التمييز عن النسبة نحو: طاب زيد دارا و علما، و ليس بوجه. (قوله: و لا يقال: عندي

عشرون من درهم) و يفهم منه أن لا تزداد في العدد، و هكذا في التسهيل.

Konu: Mansûbât/ Temyîz

Abdûlgafûr, *Muktebes* kitabında şöyle denildiğini belirtmektedir: "لله دَرُهٌ مِنْ فَارِسٍ".

Ancak "عِنْدِ عِشْرُونَ مِنْ دَرَاهِمٍ" denilmeyeceğini söylemektedir. Bunun sebebini şöyle açıklar: "Fark şudur ki, birincide temyiz olmaya muhtemel olduğu gibi hâl'e de muhtemeldir. Bu da temyiz için halis kılınmasındandır."

Siyalkûtî ise, Razî'de "Bazıları nispetten dolayı bütün temyizlerde 'min'in takdirini mecbur tutulduğunu" belirterek "طاب زيد دارا و علما" misalini vermiş ve bundan, "adette ve teshilde ziyade kılınmaz"¹⁵³ ifadesinin anlaşılacağını belirtmiştir.

¹⁵²Kaşeli-Sırmabıyıkoglu, c.II, s. 94.

¹⁵³Kaşeli-Sırmabıyıkoglu, c.II, s. 98.

عبد الغفور (قوله: لأن المتكلم لما قصد) بقريئة دالة على أن الظاهر غير مراد. (قوله: وذلك بعينه مثل قولك ربح زيد تجارة) مغير ربح تجارة كقوله تعالى: ﴿فَمَا رَجَحْتَ بِتِجَارَتِهِمْ﴾ السيكوتي (قوله: بقريئة دالة إرخ) لأنه شرط في المجاز. ولو لا القرينة كان الكلام محمولا على الإسناد الحقيقي.

Konu: Mansûbât/ Temyîz

Abdûlgafûr'un "Zahir olan mananın murad olunmadığına delalet eden bir karinedir." ifadesine Siyalkûtî: "Çünkü bu mecazda şarttır. Eğer karine olmamış olsaydı, kelam hakiki isnad üzerine hamledilmiş olur." açıklamasını getirmiştir. Karine ile mecazın kastını izah etmiştir ve aynı görüştedir. Abdûlgafûr'un "فَمَا رَجَحْتَ بِتِجَارَتِهِمْ" ayetini delil olarak getirmesi ile ilgili yorum yapmamıştır.¹⁵⁴

عبد الغفور (قال: خلافا للمازني) أستاذ المبرد و تلميذ الاخفش. (قال: نظرا إلى قوة العامل).. قال سيبويه:

كلام العرب استقراء لا قياس. (قوله: قول الشاعر) هو من مجيدي الشعراء.

السيكوتي (قوله: قال سيبويه) جواب لاستدلالهم. (قوله: من مجيدي الشعراء) إحداتي بالجيد. ومنه

شاعر مجيد، كذا في القاموس، لكن ينبغي أن يذكر اسمه ليظهر كونه من المجيدين.

Konu: Mansûbât/ Temyîz

Abdûlgafûr şöyle demiştir: Sîbeveyh dedi ki: "Arap kelamı araştırma ve çalışmaya dayanır, kıyas ve kaidesi yoktur" Şairlerin önde gelenlerindedir."

Siyalkûtî: Sibeveyh'in dediklerinin Arapların getirdiklerine cevap olduğunu söylemiştir. "Şairlerin önde gelenlerindedir" ifadesinin ise "iyi söyleyen" manasına geldiğini, bunun "شاعر مجيد"den geldiğini kâmusta da bu şekilde olduğunu belirtmiştir.

¹⁵⁴Kaşeli-Sırmabıykoğlu, c.II, s. 100.

“*Hangi şair olduğu belli olsun diye ismini söylemesi uygundu.*” görüşündedir. Burada görüş farkı yoktur. Şairin ismini söylemediğini tenkit etmiştir.¹⁵⁵

عبد الغفور(قوله: والعامل في نصب المستثنى) قال الشيخ الرضي: قال المصنف في شرح المفصل: العامل فيه المستثنى منه بواسطة إلا قال: لأنه ربما لا يكون هناك فعل و لا معناه نحو القوم إلا زيدا إختوك. و للبصرية أن يقولوا: إن في الإخوة معنى فعليا وهو الانتصاف بالإخوة ثم قال: لو لم يكن في الجملة معنى الفعل لجاز أن ينتصب المستثنى.

السيكوتي(قوله: وهو الانتصاف بالإخوة) فجاز أن يعمل العامل الضعيف فيما تقدم عليه لتقويته بإلا. (قوله: ثم قال) عطف على قوله: قال الشيخ. (قوله: لجاز أن ينتصب المستثنى) إذ الجملة ليست بأنقص من مشابته للفعل التام كلاما بفاعله من المفرد الذي يتم هو بالنون والتنوين، فينصب التمييز ولا سيما مع تقويتها بآلة الاستثناء، وإلى مثله يشير سيبويه في كتابه في مواضع فيقول: عمل فيه ما قبل كعمل العشرين في الدرهم.

Konu: Mansûbât/ Müstesnâ

Abdûlgafûr, Şeyh Razî'ninşöyle dediğini bildirmiştir: “*Şerh-i Mufassal eserinde musannif şöyle demişti: Müstesnânın âmili, "إلا" vasıtası ile müstesna minh'dir. Çünkü bazen fiil veya fiil manası bulunmaz. "نحو القوم إلا زيدا إختوك". Abdûlgafûr devamında, "Basralı nahiv alimleri derler ki: "Bu misalde "الإخوة" kelimesinde fiil manası vardır. Bu da "الإخوة" kelimesine nisbet ve alâka kurulmasındandır. Sonra demiştir ki: "Cümlede fiil manası bulunmazsa müstesna'nın nasb olması câizdir."* demiştir.

¹⁵⁵Kaşeli-Sırmabıykoğlu, c.II, s. 101.

Siyalkût ise “Zayıf olan âmilin"إلا" ile kuvvetlenmesinden dolayı kendisinden evvelki yerde âmil olması câizdir” demiştir. Siyalkûtî yukarıdaki altıçizili yer için: “Çünkü cümle tenvin ve"ن" ile tamam olan müfreden, faili ile kelam cihetinden tam olan fiile benzerliğinden dolayı daha noksan değildir. Böylelikle temyîz nasbolur. Bilhassa istisna harfleriyle cümle takviye olmuş olur. Sîbeveyh, buna benzer şekilde mevzularında işaret etmiştir ve der ki:"عشرين"nin" الدرهم"de ameli gibi mâ kabli âmil olur” diyerek müstesnânın nasb olmasının caiz olduğunu izah etmiştir.¹⁵⁶

عبد الغفور (قال: ولا يكن) لا يستعمل في موضعه غيره مثل ما كان ولم يكن. (قوله: وهو ضمير راجع إلى اسم الفاعل إلخ) قال الكوفيون: جاء القوم ليس زيدا، ولا يكون زيدا، معناه: ليس فعلهم فعل زيد، ولا يكون فعلهم فعل زيد.

السيالكوتي (قوله: معناه ليس فعلهم إلخ) فالكلام على حذف المضاف في الاسم والخبر.

Konu: Mensûbât/ Müstesnâ

Abdûlgafûr, Kûfelilerin "لا يكون زيدا"ve" جاء القوم ليس زيدا" dediklerini, bu misallerin manasının "فعل زيد" ليس فعلهم "ve" "فعل زيد" ليس فعلهم "yani "onların işi, yaptıkları, Zeyd'in fiili değildir” demek olduğunu söylemiştir.

Siyalkûtî, ليس فعلهم ifadesine, “Kelam, isim ve haberde muzafın hazfî üzerinedir” demiştir. Burada aynı görüşte olup muzafın nerede hazfedildiğini izah etmiştir.¹⁵⁷

¹⁵⁶Kaşeli-Sırmabıyıkoglu, c.II, s. 111.

¹⁵⁷Kaşeli-Sırmabıyıkoglu, c.II, s. 119.

عبد الغفور (قوله: فعمرو موفوع على أنه إلخ) التواسخ إذا دخلت على المبتدأ و الخبر غلبتهما، لكن يبقى تقدير عملهما إذا كان العامل حرفا لضعفه. ثم إذا كان العامل حرفا لا يغير معنى جاز اعتبار ذلك المقدر بلا ضرورة نحو: إن زيدا قائم و عمرو، و إن غير المعنى فلا يعتبر ذلك المقدر إلا إذا اضطر إليه كما نحن فيه.

السيالكوتي (قوله: ثم إذا كان العامل حرفا) بخلاف ما إذا كان فعلا نحو: علمت زيدا قائما فإنه لا يبقى تقدير عملهما. (قوله: كما نحن فيه) فإن الحمل على البدل من اللفظ متعذر، و النصب على الاستثناء مع كونه أقل في نفسه يوهم البدل من اللفظ، فلا بد من الحمل على البدل من المحل.

Konu: Mansûbât/ Müstesnâ

Abdûlgafûr'un "Mübteda ve haberin mübteda ve haberliğini değiştiren amiller dahil olunca galip gelirler. Ancak mübteda ve haberin amellerinin takdiri, amel harf olunca za'fiyetinden dolayı bâkîdir. Amil harf olunca manayı değiştirmez. O zaman zaruretsiz mukadderlere (gizli olanlara) itibar câizdir." *عمرو و قائم و زيدا* gibi "ifadesine Siyalkûtî şöyle demiştir: "Fiil olduğu zamanki hal bunun tersinedir. علمت زيدا

علمت زيدا. "ifadesine Siyalkûtî şöyle demiştir: "Fiil olduğu zamanki hal bunun tersinedir. علمت زيدا" gibi. O zaman mübteda ve haberin amel etmelerinin takdiri bâkî değildir." Abdûlgafûr'un, "Eğer manayı değiştirse idi, o mukadder amile itibar edilmezdi. Ancak bizim içinde bulunduğumuz mevzu zarûrete mebnî olursa müstesnadır." ifadesine ise şöyle demiştir: "Lafızdan bedel üzerine nasb olması, lafızdan bedel olmayı düşündürür. Bu da nefsinde çok az olmakla beraberdir ve mahallen bedel üzerine hamlolunması muhakkak lazımdır."

Amil harf değil defiil olunca takdir edilenin deęiřeceęini ittifakla izah ediyor.¹⁵⁸

¹⁵⁸Kařeli-Sırmabıyıkolu, c.II, s. 133.

عبد الغفور (قوله: وهو الاختصاص جعل الاختصاص أصل معنى الإضافة لان غيره من التعريفات والمعاني الأخرى قد يلحق به.

السيالكوتي (قوله: من التعريف) فإنه إنما يستفاد بسبب الإختصاص بالمعرفة. (قوله: أو المعنى الأخرى) من التعظيم و التحقير للمضاف، أو المضاف إليه كما بين في علم المعاني.

Konu: Mansûbât/ Lâ li nefyi'l-cinsi

Abdulgafûr: “İhtisas kılmak izâfet manasının aslıdır. Çünkü marife ve diğer manalardan olan şeyler bazen kendisine bitişir.”

Siyalkûtî, Abdülgafûr’un ‘marife’ ifadesine, “*Bu marife ile ihtisas sebebiyle alınmıştır.*” demiştir. ‘Diğer manalardan’ ifadesine ise, Muzafı veya muzaf-ı ileyi küçültmek ve büyütme için ilm-i meânîde beyan edildiği gibi hareket edilmesi gerektiği yönünde açıklamıştır.”¹⁵⁹

عبد الغفور (قوله: و فيه وجهان آخران إلخ) أما الرفع فقبيح لخلو الصفة عن الضمير العائد. و أما النصب ففيه تمحل حيث جعل الفاعل مشبها بالمفعول فنصب.

السيالكوتي (قوله: عن الضمير العائد) أى: إلى الموصوف. (قوله: فصب) إشارة إلى أن التمحل هو النصب إذ لا ناصب بخلاف الجر، فإن الجر متحقق، فلا يرد أن تحمل التشبيه بالمفعول لازم في الجر أيضا على ما صرح به سابقا.

¹⁵⁹Kaşeli-Sırmabıykoğlu, c.II, s. 180.

Konu: Mecrûrât/ Lafzî İzâfet

Abdulgafûr: “Sıfat, ait zamirinden boş olduğu için raf” olması kabihtir, hoş değildir. Amma nasb olması failin mefule benzeyici kılınmasından dolayı burada temahhül vardır ve nasb olmuştur.”

Siyalkûtî, yukarıda altı çizili olan ‘ait zamiri’ ifedesine ‘mevsuf’ olarak açıklama getirmiştir. Diğer altı çizili olan ‘nasb’ kelimesini ise şu şekilde açıklamıştır: “*Temahhüle işaret vardır ki bu da nasbtır. Çünkü cerrin hilafına nasb eden yoktur, cerden mevcuttur. Mef’ule teşbihin temahhülü cerde lazım olması geriye reddolunmaz.*”

Aynı görüşü paylaşmakta olup nasbın sebebini izah etmiştir.¹⁶⁰

3.3. ABDÜ’L-HAKÎM SİYÂLKÛTÎ’NİN İHTİLAF DÜŞTÜĞÜ YERLER

عبد الغفور(قوله: و ظروف المكان إن كان المكان مبهما) جعل الضمير راجعا إلى المكان، وإلا لوجب أن يقول: إن كانت ولما كانت إضافة الظروف إلى المكان بيانية لم يحتاج الجملة الواقعة خبرا إلى عائد لأن عائد المبين عائد المبين.

السيالكوتي(قوله: وإلا لوجب إلخ) نظرا إلى ظاهر العبارة من غير تأويل، فلا يرد أنه يجوز رجوعه إلى الظروف بتأويل المكان أو بالجميع أو بالكل أو بالمذكور. وأما ما قيل: إنه يجوز أن يكون التذكير لرعاية الخبر فغير موجه لأن الخبر ههنا مشتق يجب مطابقتها للمبتدأ لتحمل ضميره.

Konu: Mansûbât/ Mefulün Fîh

Abdulgafûr’un, “*Zamir mekana râcî kılınmıştır, yoksa şöyle demek lazımdır; إن*”

"*Zarfların mekana izefeti beyaniye olduğu için haber vaki olan cümlelerin ‘aide (zamire) ihtiyacı yoktur*” şeklindeki görüşüne Siyalkûtî, “*Burada haber müştaktır. Zamirini yüklediğinden mübtedaya mutabakatı; ‘Habere riayet için müzekker olması*

¹⁶⁰Kaşeli-Sırmabıykoğlu, c.II, s. 218.

caizdir.” diye söylenen sözün burada geçerli olmadığını ve caiz değil vacip olduğunu belirterek, “Zarfı zamire ihtiyaç olmaz” hususuna itiraz etmiştir.¹⁶¹

عبد الغفور (قوله: لفظيا بأن تكون إلخ) يرشدك إلى هذا تفصيل العامل. (وقوله: فكأنه الفاعل أو المفعول) فإن تعلق فعل شخص بمفهومين علامة اتحادهما ذاتا. (قوله: فكأن الحال عن المضاف إليه إلخ) لأن الداخل في الزات في حكم الذات.

السيالكوتي (قوله: يرشدك إلى هذا) أى: إلى تفسير لفظيا بما ذكره الشارح رحمه الله دون المعنى المتبادر وهو كونه ملفوظا. (قوله: تفصيل العامل) حيث جعل قسما من معنى الفعل، فإنه حينئذ تكون فاعلية الفاعل ومفعولية المفعول مستنبطة من فحوى الكلام. (قوله: علامة اتحادهما) أى: المفهومين ذاتا أى: فيما صدقا عليه. وفيه أن الملة واللحم ليستا عين إبراهيم والأخ والاتحاد لا يحتاج إليه في كونهما مفعولا حكما، فالصواب علامة اتحادهما من حيث تعلق الفعل، فإن إتباع الملة إتباع إبراهيم وأكل اللحم أكل الأخ، اللهم إلا أن يراد بقوله: ذاتا خارجا من حيث تعلق الفعل. (قوله: لأن الداخل في الذات إلخ) فمبين هيئة الذات مبين هيئة الداخل من حيث دجوله فيه، فلا يرد أن دخوله في الذات لا يستلزم أن تكون هيئته حتى يكون الحال من الذات حالا من الداخل.

Konu: Mansûbât/ Hâl

el-Lârî'nin, “*Amilin manası seni bu mevzuya yönlendirir.*” cümlesine Siyalkûtî, “*Akla ilk gelen mana değil de, Şârih(r.h.)'in zikrettiği şey sebebi ile*” in tefsirine götürür. Bu da dil ile söylenmiş olmasıdır.” diyerek ihtilafı bir görüş bildirmiştir. “*Bir şahsın fiili iki mefhuma bağlanırsa ikisini bir olduğunun alametidir. Zata dâhil olan şey*

¹⁶¹Kaşeli-Sırmabıyıkolu, c.II, s. 7.

zat hükmündedir” ifadelerine ise şu yorumu yapmıştır: “O zaman failin filliği, mefulün mefullüğü kelamın manasından alınmış olur. Yani iki mananın bir olmasının alametidir. "الملة"ve"اللحم"kelimelerinin manası 'İbrahim'in ve 'kardeş'in aynısı değildir. İttihat, manaların hükmen meful olmalarında kendisine muhtaç olmaz.”¹⁶²

عبد الغفور (قوله: لأن النكرة) قيل: ولأن الحال جواب الكيف السؤال ينافي المعلوماتية. وفيه أن المفعول له جواب للم معناه يصح أن يكون معلوما، والحال أن المعلوم باعتبار يجوز أن يكون مجهولا باعتبار آخر. (قوله: نكرة موصوفة) ولو قيل: مخصوصة بدل موصوفة ليشمل المخصوصة بالإضافة لكان أحسن. (قوله: لاستغراقها) وعمومها بنفسها أو بوقوعها في حيز نهي أو نفى أو م بمعناه.

السيالكوتي(قوله: والحال إلخ) ما مر كان نقضا، والحال في مقابلته عبارة عن منع مقدمة معينة، وهي ههنا أن السؤال ينافي المعلوماتية. (قوله: يجوز أن يكون مجهولا إلخ) ههنا معلوما باعتبار نفس المفهوم مجهولا باعتبار اتصاف ذي الحال به. (قوله: ولو قيل مخصص إلخ) ولا يشمل جميع الصور المذكورة على ما وهم لأن المتبادر من المخصوصة المقيدة بقيد. (قوله: أو ما بمعناه) نحو: قلما جائي رجل راكبا.

Konu: Mansûbât/ Hâl

Abdülğafûr'un, “Çünkü hal"كَيْفَ"ye cevaptır. Sual bilinene zıt olmuştur. Malum olması sahih olmakla beraber mef'ûl-ü leh lâm'a cevaptır. Burada bu mana vardır. Halbuki malum olan; başka bir itibarla meçhul olması caiz olan bir itibar iledir. Mahsus olan izâfete şamil olması için "مخصوصة"den bedeldir denilmiş olsa idi daha güzel olurdu. Tamamı bizzat umûmî olduğu için veya nehyin önünde vaki olmakla veya nefî veya nefî manasına olan şeyin önünde vaki olduğu için.” şeklinde tercüme edebileceğimiz cümlelerdeki altıçizili yerlere Siyalkûtî; “Geçen şey nakz olmuştu.

¹⁶²Kaşeli-Sırmabıykoğlu,c.II, s. 33.

Hâlbuki onun mukabilinde muayyen olan mukaddimenin amelden men'inden ibarettir. Burada sual maluma zıttır. Mefhûmun kendisine itibarla burada malumdur. Zil hâl'in kendisiyle vasıflanması itibari ile de meçhuldür. Mezkûr suretlerin tamamına şâmil olmaz. Çünkü mahsustan ilk akla gelen şey bir kayıtla kayıtlanmış olurdu.” şeklinde açıklama getirerek aynı görüşte olmadığını belirtmiştir. Aynı zamanda Abdülgafûr'un, 'أو بمعناه' ifadesine misal olarak; "فلما جائني رجل راكب" cümlesini getirmiştir.¹⁶³

عبد الغفور (قوله: ولا إبهام في هذا المفهوم) إن قلت: هذا يقتضي أن لا يصح التمييز عن اسم الإشارة مع أن كثيرا منهم ذهبوا إلى أن مثلا في قوله تعالى: ﴿مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا﴾ [المدثر/٣١] ﴿﴾ تمييز عن ذا لا حال عنه. وكذا الحال في رجلا حبذا رجلا. قلنا: لعل هذا منهم مبني على إرادة مبهم من اسم الإشارة في رُبُّهُ رَجُلًا وَنَعَمَ رَجُلًا.

السيالكوتي (قوله: على إرادة مبهم) وليس هذا معنى مجازيا لكونه مما يسدق عليه أنه مشار إليه، وللاشارة إلى ذلك أيده بقوله: كما في ربه رجلا.

Konu: Mansûbât/ Temyîz

Abdülgafûr: “Eğer dersen ki; “Şu temyiz ismi işareten sahih olmaz. Halbuki âlimlerden çoğu, yukarıdaki ayette geçen "مثلا" zâ'dan hal değildir, temyizdir demilerdir. “İbareden anlaşılman mana bütün bunları icap ettirmektedir” denilirse biz de deriz ki: "رُبُّهُ رَجُلًا" ve "نَعَمَ رَجُلًا" de olduğu gibi müphem olan irade üzerine muhtemelen mebni olabilirler” demiştir.

Siyalkûtî, “Müphem olan irade üzerine” ifadesine; “Bu mecazî bir mana değildir. Çünkü müşârun ileyh diye kendisi üzerine söylenen doğru şey olduğu için.” رُبُّهُ

¹⁶³Kaşeli-Sırmabıykoğlu, c.II, s. 38.

"رجالde olduğu gibi sözü ile kuvvetlendirdiği şekilde bu manaya işarette olduğu için mecazî olmadığını ifade etmiş ve el-Lârî ile farklı görüşte olduğunu göstermiştir.¹⁶⁴

عبد الغفور (قوله وهو ما يقدر به الشيء) و ذلك إما مقياس مشهور موضوع لذلك كالعدد و الرطل، أو مقياس غير مشهور، ولا موضوع لذلك كقوله تعالى: ﴿مِلَّةٌ أَلْأَرْضِ ذَهَبًا﴾ والملء قدر ما يملأ به الشيء، و قولك عندي مثل زيد رجلا. و أما غيرك إنسانا وسواك رجلا فمحمول على مثلك بالضدية، ونحو: بطولك رجلا ويعرضك عرضا. (قال: ومنوانا سمننا) تثنية منا بالقصر، وهو أفصح من المن بالتشديد.

السيالكوتي (قوله: عندي مثل زيد رجلا إلخ) أصل الأمثلة رجل مثل زيد وإنسان غيرك ورجل سواك ورجل بطولك وأرض بعرضها.

Konu: Mansûbât/ Temyîz

Abdûlgafûr, "ملء" bir şeyin kendisiyle dolu olan miktardır" demiştir. "عندي مثل زيد رجلا" misali gibi. Ancak "غيرك" "senin benzerin yoktur" manasına mahmul olduğunu belirtmiştir. "بطولك رجلا" ve "يعرضك عرضا" misalleri gibi.

Siyalkûtî, yukarıdaki misallerin asıllarını şu şekilde takdir ederek el-Lârî'nin verdiği örnekleri "رجل مثل زيد وإنسان غيرك ورجل سواك ورجل بطولك وأرض بعرضها" şeklinde değiştirerek zikretmiştir.¹⁶⁵

¹⁶⁴Kaşeli-Sırmabıyıkoglu, c.II, s. 72.

¹⁶⁵Kaşeli-Sırmabıyıkoglu, c.II, s. 75.

عبد الغفور (قوله: و يمكن أن يجاب عنه) كأن جوابه قدس سره مبني على التنزل، وإلا فالظاهر أن الجلسة

بفتح الفاء، أو كسرهما ليس من باب الجنس الذي نحن فيه، فإن الجنس ههنا ما هو مجرد عن التاء

كالجلوس و لو قصد تعدد أفراد الجلوس منه لم يصح التثنية و الجمع.

السيالكوتي (قوله: كأن جوابه مبني إلخ) لا يخفى أن تعريف الجنس على ما ذكره الشارح رحمه الله لا

يقتضي تجرده عن التاء، بل وقوعه حال تجرده عن التاء على القليل و الكثير فنحو تمر و جلسة يكون

جنسا.

Konu: Mansûbât/ Temyîz

Abdûlgafûr, "Sanki şârihin (k.s.) cevabı tenezzül üzerine kurulmuştur. Eğer böyle değilse zâhir olan şudur ki; 'celse' ta'nın fethi veya kesri ile dir. Dolayısı ile bizim kendisinde bulunduğumuz cinsin babından değildir. Çünkü buradaki cins 'culûs' gibi müennes tâ'sından soyulan şeydir. Kendisinden 'culûs'un fertlerinin çokluğu kast olursa tesniye ve cemî' gelmez." demiştir. Siyalkûtî ise; "Şârihin zikrettiği üzere cinsin ta'rifinin, gizli olmadığını ve tâ'dan soyutlanmasınagerek olmadığını ifade etmiştir. Tâ'dan soyulunca az ve çok üzere vaki olacağını beyan etmiş, "جلسة" ve "تمر" gibi ki o zaman cins olur" diyerek, "cins olması için tâ'dan soyutlanması gerekmediği görüşündedir.¹⁶⁶

عبد الغفور (قال: إذا كان المستثنى منه غير مذكور) قال الشيخ الرضي: إنما أعرب حينئذ بإعراب المستثنى

منه لأن المنسوب إليه هو المجموع المركب من المستثنى منه والمستثنى. وإنما أعرب المستثنى منه بما يقتضيه

المنسوب لأنه الجزء الأول والمستثنى صار بعده حيز الفضلات، فأعرب بالنصب يعني: فإذا حذف المستثنى

منه لم يبق المستثنى في حيز الفضلات فأعطى ما هو حقه من الإعراب لانتفاء الجزء الأول.

¹⁶⁶Kaşeli-Sırmabıyıkoglu, c.II, s. 79.

السيلكوتي(قوله: يعني: فإذا حذف إلخ) كلام المحشي رحمه الله يدل على أن كلام الرضي محتاج إلى هذه العناية و ليس كذلك، فإن ما ذكره مذكور فيه بعد كلام طويل وقع في البين بقوله: فإذا تقرر هذا قلنا: إن المستثنى منه لما حذف إلخ فالصواب ترك لفظ يعني.

Konu: Mansûbât/ Müstesnâ

Abdûlgafûr: “Şeyh Razî der ki: O zaman müstesna minhin i'râbı ile i'rablanır. Çünkü kendisine nisbet edilen şey müstesna minh ve müstesnadan bir araya gelen toplu manadır. Müstesna mensub mananın gereğine göre i'rablanır. Çünkü mensub birinci bölümdedir. Müstesna ise, sonrasında mef'ûlâtın önünde vaki olur. Ve o zaman nasb ile i'rablanır. Yani müstesna minh hazfolunduğu zaman mef'ûlâtın önünde müstesna kalmaz. Böylece birinci bölüm bulunmadığı için i'rabtan hakkı ne ise onu alır.”

Siyalkûtî: “Şeyh Razî'nin kelamı şu yardıma muhtaç olması üzerine muhaşşînin kelamı delalet edicidir. Böyle olmamıştır. Uzun kelimadan sonra mezkur zatın sözü ortada vaki oldu. Eğer bu kararlaşırsa ‘müstesna minh hazfolunduğunda’ deriz. Böylelikle doğru olan "يعني" lafzını terk etmektir.”

Siyâlkûtî burada ibarede geçen ‘yani’ kelimesinin kullanılmamasını ve düzeltilmesi gerektiğini söylüyor.¹⁶⁷

عبد الغفور (قوله: بكسر السين أو ضمها) قال الشيخ الراضي: كسر السين مع القصر وفتحها مع المد مشهورتان. (قوله: لكونها حرف جر) وإليه ذهب سيبويه. والدليل على حرفيتها قولهم حاشأى من دون نون الوقاية، وامتناع وقوعها صلة لما المصدرية مطردا، ودخول ما عليها. ونصب الاسم بعدها شاذ عنده.

السيلكوتي(قوله: مشهورتنا) وكسر الأول مع المد وضمه مع القصر لغتان غير مشهورتين. (قوله: مطردا)

أى: في استعمالاتهم كما يطرد دخوله في خلا و عدا. (قوله: ودخول ما عليها) في ما حكاه الأحنفش

¹⁶⁷Kaşeli-Sırmabıyikoğlu, c.II, s. 124.

من قول الشاعر: (رَأَيْتُ النَّاسَ مَا حَاشَأَ قُرَيْشًا فَإِنَّا نَحْنُ أَفْضَلُهُمْ فِعَالًا) شاذ لا يستشهد به عند سيبويه لكنه وقع في الحديث: (أَسَامَةُ أَحَبُّ إِلَيَّ مَا حَاشَأَ فَطِمَةَ)

Konu: Mansûbât/ Müstesnâ

Abdûlgafûr: “Şeyh Râzî dedi ki: “Kasır ile sîn'in kesresi, med ile sîn'in fethası meşhur.” demiş ancak Siyalkûtî, med ile beraber birincinin kesresinin ve kasır ile zammesinin meşhur olmadığını söylemiştir. Abdûlgafûr, el-Câmî'nin "لكونها حرف" ifadesine, “Harf olmasına delil, nûn-u vikâyesiz” sözleridir. Sila olarak gelmemesi mastar mâ'sına uygun olması içindir veya üzerine mâ'nun dahil olmasından dolayıdır. Kendisinden sonra ismin nasb olması, ona göre şâz (kâide dışı)dır.” Açıklamasını getirmiştir. Siyalkûtî ise “عدا” ve “خلا” nundahil olmasına uygun olması gibi” diyerek, Arapların kullanışlarında demek olduğunu söylemiştir. Şairin şiirinden Ahfeş'in hikâye ettiği gibi "رَأَيْتُ النَّاسَ مَا حَاشَأَ قُرَيْشًا فَإِنَّا نَحْنُ أَفْضَلُهُمْ فِعَالًا" misalini getirmiştir. Sîbeveyh'e göre bunun delil getirilmesinin şâz olduğunu söylemiş, lakin şu hadîs-i şerifte de vaki olduğunu bildirmiştir. "أَسَامَةُ أَحَبُّ إِلَيَّ مَا حَاشَأَ فَطِمَةَ."

Siyalkûtî burada, getirilen delilin uygun olmadığını açıklıyor.¹⁶⁸

3.4. SİYÂLKÛTÎ'NİN DELİL GETİRDİĞİ YERLER

عبد الغفور(قال: ومقارنا له) أجاز أبو علي عدم المقارنة في الزمان لقوله تعالى في القراءة الشازة: ﴿ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ ﴾ [المائدة/ ١١٩] بالنصب أى لصدقهم في الدنيا. ولا يخفى أنها تدل أيضا على أن اتحاد الفاعل لا يشترط ولم يشترط أن يكون نكرة كما شرط بعضهم لأنه قد يقع معرفة لكن الغالب فيه التنكير كما أن الغالب في المجرور التعريف. (قوله: أو يكون زمان وجود أحدهما) بأن يكون

¹⁶⁸Kaşeli-Sırmabıyıkolu, c.II, s. 135.

آخر أول الحدث، أو بالعكس، أو بغير ذلك. (قوله: لأنه بهذه الشرائط) قال المصنف: إنما اشترط ذلك لأن علة الأفعال كثيرا ما تخيء جامعة للشرائط فحصولها دليل على اللام المقدره.

السيلكوتي(قوله: لأنه قد يقع معرفة) كما في قال حاتم: وَ أَعْرِفُ عَوْرَاءَ الْكَرِيمِ اذْحَارُهُ* وَأَعْرِضُ عَنْ

شَتْمِ اللَّيْمِ تَكْرُماً. و في قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذِرَ الْمَوْتِ﴾ [البقرة: ١٩]

Konu: Mansûbât/ Mefulün Leh

Abdûlgafûr, el-Câmî'nin "ومقارنا له" ifadesine "Ebû Ali, zamanda yakın olmamayı

caiz gördü." diyerek şaz kıraete Mâide Sûresi 119. ayeti delil olarak göstermiştir. Devamında, "Bunun failin aynı olmasının şart kılınmaması üzerine delil olduğu kapalı değildir. Bazılarının dediği gibi nekre olması da şart kılınmadı, çünkü bazen marife olur." demiştir. Siyalkûtî, 'marife olur' ifadesine yukarıdaki şiiri ve Bakara Sûresi 19. ayeti delil olarak getirerek onu desteklemiştir.¹⁶⁹

عبد الغفور(قوله: وفي بعض الحواشي "إن هذا الرأي شريف جدا") لخلع ما هو محط الفائدة قائما مقام

الفاعل، وخلوه عن تكلف اعتبار ضمير راجع إلى مصدر الفاعل، وعن جعل المصدر نائبا مناب الفاعل

من غير تخصيص. (قوله: وقد حيل بين العير والتروان) قال قدس سره في الحاشية: العير: الحمار الوحشي

والأهلي. والتروان: الوثوب. ومنه قال قدس سره في تفسير الوثوب: برجستن.

السيلكوتي(قوله: وقد حيل بين العير والتروان) أوله: "أَهُمْ بِأَمْرِ الْحَرَمِ لَوْ أَسْتَطِيعُهُ" قال صخر بن عمرو؛

وقد سألت امرأته كيف زوجها، فقالت: لا حي فيرجى ولا ميت فيُنعى فاستدعى بالسيف وهم بقتلها فلم

يستطع لضعفه فقال هذا البيت.

Konu: Mansûbât/ Mefulün Meah

¹⁶⁹Kaşeli-Sırmabıyıkoglu, c.II, s. 19.

Siyalkûtî, şiiirin evvelinin "أَهُمْ بِأَمْرِ الْحَزْمِ لَوْ أَسْتَطِيعُهُ" olduğunu beyan etmiştir.¹⁷⁰

3.5. SİYÂLKÛTÎ'NİN MUĞLAK İFADELERİ AÇIKLADIĞI YERLER

عبد الغفور (قوله: الحمد) مصدر المعلوم واللام الجنس أو الاستغراق أى: كل حمد من الأزل إلى الأبد من أى حامد كان. ويحتمل أن يكون مصدر المزهول أو القدر المشترك بين المصدرين، فإن مقام حمده سبحانه يلائمه الاستيعاب كما يلائمه الاستغراق، ويحتمل أن يكون الحاصل بالمصدر.

السيالكوتي (قوله: مصدر المعلوم) وهو الأظهر لكونه معدزلاً من حمدت حمداً لله للدلالة على العموم والدوام والكثرة استعماله. (قوله: أى: كل حمد الخ) تفسير على كل الوجهين، وإشارة أنه لا فرق بين الجنس والاستغراق في إفادة اختصاص جميع محامد له تعالى. إنما الفرق بأن الجنس لا يحتاج إلى معرنة المقام الخطابي بخلاف الاستغراق وعموم كل حمد أى: قول يشعر بالتعظيم، أو فعل كذلك مستفاد من اللام وعموم الأوقات من إسمية الجملة وعموم كل حامد من ترك الفاعل قصداً للعموم. وفيه إشارة إلى أن اختلاف الأعراض باعتبار محالها لا يعتبر بالعرق، وإلا لكان هذا العموم داخلاً في عموم كل حمد. (قوله: أو القدر المشترك) في الرضي: أن المصدر موضوع للحدث السازج من غير اعتبار نسبته إلى الفاعل أو إلى متعلق آخر، والفعل مأخوذ في مفهومه النسبة وضعاً؛ فإن اعتبر من حيث إنه منسوب إلى الفاعل فهو مبني للفاعل، وإن اعتبر نسبة إلى متعلق آخر فهو مبني للمفعول، وإذا لم يعتبر شيء منهما فهو القدر المشترك. وقيل: القدر المشترك ما يطلق عليه لفظ الحمد. (قوله: الحاصل بالمصدر) المعن المصدر من مقولة الفعل أو الانفعال فهو أمر غير قار الذات. والحاصل بالمصدر الهيئة القارة المترتبة عليه فالحمد بالمعنى

¹⁷⁰Kaşeli-Sırmabıyıkoglu, c. II, s. 21.

المصدرى "ستودن". والحاصل بالمصدر "سباس و ستايش". وليس المراد منه الآثر الذي يترتب على المعنى المصدرى كالألم على الضرب.

Abdülğafûr'un "الحمد" kelimesine yaptığı "*Malum veya meçhul mastar ya da ikisinin arasında takdir edilme ihtimali vardır. 'Lâm' ise cins veya istiğrak içindir. Anlamı: "Ezelden ebede kadar olan her hâmidin hamdı" demektir.*" yorumuna Siyalkûtî'nin açıklamaları şu şekildedir: (قولہ: مصدر المعلوم) "*Hamd" kelimesi süreklilik ve devam üzerine delalet edip aşırı kullanımından dolayı "حمدت حمد الله" udül etmiş (yerine kullanılmış) tir.* (Bu söz her iki mastarın da açıklamasıdır. Cins ile istiğrak arasında bir farkın olmadığına işaret etmektedir. Aralarındaki fark sadece cinsten muhatap tutulan makamın yardımına ihtiyaç vardır. "Her hamd" diye genelleme isimden dolayıdır. "Bütün vakitler" diye genelleme cümlelerin isim cümlesi olmasındandır. "Her hamd" diye genelleme de kasten failin genellemeyi terk etmesinden dolayıdır. Bu genelleme bütün hamd edenlerin kalbinde mevcuttur. (قولہ: Razî isimli kitapta şöyle geçer: "*Mastar faile veya başka bir mütallaka nisbeti muteber olmaksızın sadece eyleme mevzudur. Fail vaz' olduğu anlamda neye nisbet edilmişse ondan türemiştir. Eğer faile nisbetine itibar olunmuş olursa bu faille sınırlı kalır. Başka bir mütallaka itibar olunursa o zaman da sadece meful ile sınırlı kalır. İkisinden birine itibar olunmazsa işte "القدر المشترك" ortak takdirdir.*" Burada "القدر المشترك" genel olarak "hamd" lafzına şamildir." diyen bir görüş daha vardır.

(قولہ: الحاصل بالمصدر) Cevheri anlamın dışında bir anlam olup fiilin söylenişinden veya gerçekleşmesinden çıkan mastarımsı anlamdır.¹⁷¹

¹⁷¹Kaşeli-Sırmabıyıkoglu, c. I, s. 8.

عبد الغفور (قوله: لوليه) أى: للحرى بجنس الحمد لا يخفى ما فى ترك التصريح باسمه سبحانه من التعظيم

والإجلال وادعاء التعيين، وأن الوهم لا يذهب إلى أن الجدير بالحمد غيره تعالى وتعليق الحمد صريحاً بما

يشعر بالعلية وغبابة الأسلوب التى تجلب الطباع إليه لكون الجديد لذيداً.

السيالكوتى (قوله: وأن الوهم) عطف تفسيري للتعين. (قوله: صريحاً) بخلاف الحمد لله، فإنه تعليق بما

يشعر بالعلية ضمناً لكونه علماً للذات المستحق لجميع المحامد، فكان التعليق به كالتعليق بالمشتق.

Abdülğafür, burada Molla Câmî'nin Cenâb-ı Hakkın ismini zikretmeyip zamir kullanması ve Cenab-ı Hakkın ismini yücelten ifadeler kullanmaması hamd edilmeye layık olan başka bir varlığın bulunmamasındandır. Yani burada akıl, hamdin Hz. Allah'tan başkasına layık olmadığını açık bir şekilde bilir, anlar görüşündedir. Siyalkûtî ise buraya, "Böyle söylemek "الحمد لله" demenin aksine her hamd edenin aklının gizli olan yüceliğın sadece Cenab-ı Hakka ait bir alem olduğunu hissetmesidir." açıklamasını getirmiştir.¹⁷²

عبد الغفور (قوله: والصلاة والسلام) أى: الرحمة وإضافة الخبر نازلة من علو جناب الحق سبحانه على

نبيه. (قوله: على نبيه) من النبوة بمعنى الرفعة، وهو فى الشرع عبارة عن إنسان بعثه الله تعالى على عباده

للتبليغ. ويظهر مما ذكرنا فى الفقرة المسابقة وجه ترك التصريح باسمه صلى الله تعالى عليه وسلم على أن فيه

حسن الموافقة.

السيالكوتى (قوله: من النبوة) على وزن المروة. فى شمس العلوم: النبوة الارتفاع. وفى الصحاح والقاموس:

النبوة والنبوة ما ارتفع من العرض، فإن جعلت النبي مأخوذاً منه أى: شرف على سائر الخلق فأصله غير

الهمزة فعيل بمعنى مفعول وتصغيره نبيى، وجمعه نبأء كأسراء على ما قال سيبويه: ليس أحد من العرب إلا

ويقول تنبأ مسيلمة بالهمز غير أنهم تركوا الهمزة فى النبي كما تركوها فى الذرية والبرية والحاسية إلا أهل مكة

¹⁷²Kaşeli-Sırmabıyıkoglu, c. I, s. 11.

فإنهم يهمذون هذه الأحرف، ولا يهمذون غيرها. وإنما جمع على الياء لأن الهمزة لما أبدل زلزم الإبدال جمع كجمع ما أصل لامة حرف العلة كعيد وأعياد، ولعدم احتياج الوجه الأول إلى ارتكاب تكلف اختاره. وقيل: إنه منقول عن النبي بمعنى الطريق لأنه طريق إلى الله تعالى. (قوله: إنسان بعثه الله إلخ) إنما قال "إنسان" ليشمل مريم أم عيسى عليه السلام، فإنه قال بعضهم بنبوته.

Abdülğafûr: (قوله: والصلوات والسلام) "Yani rahmet ve bütün hayırlar Cenâb-ı Hakk'ın katından nebisi üzerine nazil olur. (قوله على النبي)"nücelik manasına olan "نبوة" den türemiştir. Şeriatte ise, tebliğ için Cenâb-ı Hakk'ın kullarına gönderdiği insan demektir.

Siyalkûtî: (قوله من النبوة) "مروة" kelimesi "نبوة" " (قوله من النبوة) "مروة" veznindedir. Şemsu'l-'Ulûm'a göre "yerden yükselen" "نبوة-نباوة" "Sihah ve Kâmus'ta" "ارتفاع" anlamındadır. "yerden yükselen" "نبوة" "yerden yükselen" "نبوة-نباوة" "Sihah ve Kâmus'ta" "ارتفاع" anlamındadır. Şey demektir. Siyalkûtî'ye göre: Eğer "نبي" kelimesi "diğer mahlukât üzerine şerefli kılınan" manasına olursa, o zaman bu kelime hemzesiz olarak ism-i meful manasında kullanılan "kalıbındadır. "Çoğulu" gibi "انبیاء" dır. Eğer haber manasına olan "نبا" den alınmış olursa (zira Cenâb-ı Hakk onun hakkında haber vermiştir) o zaman "نبا" aslı hemzelidir. "نبا" "انبیاء" gibi "انبیاء" "Çoğulu" "نبي" "Zira Sibeveyh; Arapların tamamının "نبا" "ذرية" "حاسبة", "برية", "ذرية" kelimesindeki "hemzeli olarak söyleyip" "نبي" kelimesinde "نبي" gibi hemzeyi terk ettiklerini söylüyorlar. Diğer bir görüş de, "نبي" kelimesinin yol anlamına geldiğidir. Çünkü nebi Allah'a giden bir yoldur.¹⁷³

¹⁷³Kaşeli-Sırmabıyikoğlu, c. I, s. 13.

عبد الغفور: (قوله: وعلى آله) أى: أهل بيته. (قوله: وأصحابه): جمع صاحب كطاهر و أطهار أو جمع صحب بسكون الحاء كنهرو و أنهار، أو جمع صحب بكسر الحاء كسمر و أثمار مخفف صاحب بناء على ما قيل من أن فاعلا لا يجمع على أفعال. (قوله: المتأدبين بأدابه) الأدب: أى: الذين ثبت في ما بينهم التأدب بأدابه، والانصباغ صبغة الفنائهم في ذاته صلى الله تعالى عليه وسلم.

السيالكوتى: (قوله: أهل بيته)أى: أولاده و أزواجه و خدمه كما جاء في حديث: "سلمان منا أهل البيت" (قوله: كطهر و أطهار)تنظير لا استشهاد لأنه يحتمل التأويل المذكور أيضاً. قال في شره الكشاف: إنه جمع طهر بمعنى طاهر كعدل و عادل. و في المطول: أطهار جمع طاهر كصاحب و أصحاب. (قوله: أو جمع صحب)بمعنى صاحب أو جمع صاحب على ما في الصحاح، فيكون الأصحاب جمع الجمع. (قوله: مخفف صاحب)بمخذف الألف. ويجوز أن يتعلق بكليهما. (قوله: بناء على ما قيل) متعلق بكل الوجهين من أن فاعلا اسما كان أو صفة. (قوله: أى: الذين ثبت إلخ)لما كان ظاهر الفقرة يقتضي أن يكون كل صحابي متأدبا بجميع آدابه صلى الله عليه و سلم بناء على أن الجمع المعرف والمضاف للاستغراق إذا لم يكن للعهد الخارجي.

وأصحابه) "أصحاب" (قوله: den murat ehl-i beytidir. (قوله: وعلى آله) "آل": Abdülgafûr: "صحب" gibi "نهر/أنهار" kelimesinin çoğulu, ya "صاحب" gibi "طاهر/أطهار" kelimesi ya "kelimesinin çoğulu, ya da "نمر/أثمار" gibi "صحب" kelimesinin çoğuludur ve ismi failin" (قوله: المتأدبين بأدابه) Kendi vezninde çoğulu bulunmadığı için hafifletilmiştir. aralarında Rasulullah'ın edebiyle edeplendikleri sabit olan kimseler demektir.

"منصوب إذا كان " Siyalkûtî, yukarıda altıçizili olan kısımları şu şekilde açmıştır:

"منقطعاً" *çevrilen gizli mensub için zarftır. Yani o, yani ekseri isti'malde munkatideki nasb. Hilâfin beyanı için bu cümle itiraziyedir. Yani ara cümledir. Olumsuz kelamda ki, olduğu yerde 'bedel' olmasına İbn-i Sirâc cevaz vermemiştir. Zâhiren geçen cinsden olmadığına nazarla, muttasıl müstesnada cevaz verdiği gibi burada cevaz vermedi. Eğer bedel yapılırsa, yanlış bedel (Bedel-i galat) olurdu. Bu ise fasih kelamda olmaz."* diyerek aynı görüşü kapsamlı açıklamıştır.¹⁷⁵

عبد الغفور (قوله: يجب أن لا يتعدد الآلهة) أي: يجب أن لا يكون إله إلا الله لأن التعدد يستلزم المغايرة، و المغايرة مستلزمة للفساد، و انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزومات كلها كما أن اثبات الملزوم مستلزم إثبات لوازمه كلها.

السيالكوتي (قوله: أي: يجب أن لا يكون إلخ) بمعنى أن الملزوم للفساد في الذكر إمكان وجود آلهة مغايرة لذاته تعالى لكن الفساد لازم المطلق المغايرة إذ لو فرض إله واحد غير الله تعالى يلزم الفساد أيضا، فانتفاء الفساد يستلزم انتفاء التعدد مطلقا. وإنما ذكر في الآية صيغة الجمع تشبيعا بالكفار بأنهم اعتقدوا شركاء لمن لا يجوز له شريك أصلا.

Abdulgafûr: "Allah'tan başka ilah olmaması vaciptir." cümlesine Siyalkûtî'nin açıklaması şu şekildedir: "Zikirde, fesat için melzum olan, Zât-ı İlâhiye'ye zıt ilahların mevcûdiyetylerinin mümkün olmasının farz edilmesi manasınadır. Lakin fesat mutlak zıtlığa lazımdır. Çünkü faraza Allah'tan başka bir ilah olsa fesat olur. Fesatın olmaması birden çok ilahın olmadığını müciptir. Ayette cemî' sîğası kâfirlerin kötü inançlarına işareten zikredildi. Çünkü onlar, asla ortağı olması câiz olmayan Allah için ortakların varlığına inanırlar."

¹⁷⁵Kaşeli-Sırmabıyıkoglu, c. II, s. 114.

Siyalkûtî burada ‘âlihëtün’ kelimesinin niçin cemi’ sîğasında geldiğini açıklamıştır.¹⁷⁶

عبد الغفور(قوله: وضعف) المضاف الشيخ الرضي. (قوله: لا لكونها بمعنى ليس) إذ لم يثبت في كلامهم
عمل لا عمل ليس بل لم يرووا إلا كون اسم بعدها مرفوعا والخبر محذوفاً نحو لا براح ولا مستصرخ، فظننا
أنها عملة عمل ليس، والحق أنها للتبرئة، لكنها ملغاة للضرورة.
السيالكوتي(قوله: للضرورة) أى: الشعرية.

Abdülğafûr: “Şeyh Razî zaif gördü. Kelam-ı Arap’ta ‘lâ’nın amel etmesi sabit değildir. Leyse’nin ameli gibi ameli mervî değildir. Ancak kendisinden sonra merfu bir isim veya mahzuf bir haber olduğu zaman amel eder. "لا براح ولا مستصرخ" gibi. Leyse’nin ameli gibi amel etti zannetiler. Doğru olan ‘tebrîe’ için olduğudur. Ancak zarureten ameli ibtaldir.”

Siyalkûtî: “Zarûret-i Şiiriyye.”

Zaruretin, şiir zarureti olduğunu beyan etmiştir.¹⁷⁷

¹⁷⁶Kaşeli-Sırmabıyıköğlü, c. II, s. 143.

¹⁷⁷Kaşeli-Sırmabıyıköğlü, c. II, s. 169.

SONUÇ

İslam klasiklerini oluşturan eserler kitap, şerh, hâşiye ve ta'likat gibi çalışmaların ürünüdür. Zamanın âlimlerinin çoğu tek bir ilim dalıyla ilgilenmemiş, birçok dalda kendilerini geliştirdiklerini ispatlayan eserler vermişlerdir. Âlimlerin kendilerini ilmi yönden geliştirmeleri ile bilimin gelişmesi paralel devam etmiştir. Müellifler yüksek ilimlerin yanısıra “araç ilimler”e çok önem vermişlerdir. Bu ilimlerin en önde geleni şüphesiz Arap Dili'dir. Verilen bu önemi yüzyıllar boyunca kaleme alınan eserleri incelediğimizde yakından görmemiz mümkündür. Diğer dillerden değişik ve daha zengiz olan Arapça, dilbilimle uğraşanlar açısından okyanus niteliğindedir. Arap Dili ile ilgilenen âlimler görüşlerini zaman zaman dil ekolleri oluşturup birbirine kaideler üzerinden muhalefet ederek, bazen kitap bazen de şerh, hâşiye ve ta'likatlarla açıklama yaparak göstermişlerdir. Bunların sebebi kuşkusuz gerçeği bulma arayışıdır. Dilin derinlemesine incelendiği bu eserlerin özelliği, talebelerin Arap Dili'ni öğrenim sürecini kolaylaştıracak ifadeleri barındırıyor olmalarının yanı sıra nahiv ilmini derinlemesine incelemeleri, gramer kaidelerini tartışan, açıklayan ve gramatik görüşlere karşı eleştirel bakış açılarına sahip olmalarıdır. Çalışmamız sonucunda bu eserler tam anlaşılmadan İslam klasikleri gerçek manada tanımlanamayacağı ve klasik kaynakların hakkıyla idrak edilmesi ve mevcut bilgi anlayışının bilinçli bir şekilde yeniden tartışmaya açılması gerektiği kanısına vardık.

Medreselerde ilimler ilk etapta ana metin kitaplarından okunuyordu. Daha sonra talebelerin ilim düzeyi arttıkça, okudukları ilmin konuları da derinleşir ve zorlaşırdı. Açıklanmaya muhtaç, belirsiz, örneklenmesi gereken yerlerde şerhler ve hâşiyeler devreye girerdi. Her ikisi de “açıklama yapmak” anlamına gelen şerh ve hâşiyenin birbirinden ayrıldığı yönler vardır. Şerh, eserin bütününe dair daha geniş açıklamaları içeren kitaplar için kullanılırken hâşiye ise hem metnin kenarına veya sayfa altına hem de metnin herhangi bir noktası için konulabilmekteydi. Tablosunu da verdiğimiz Osmanlı medreselerinde okunan kitap, şerh ve hâşiyelerin fazlalığı ve çeşitliliği ciddi bir medrese geleneğinin oluştuğunu göstermektedir. Şerh ve hâşiye türünde verilen eserler hemen hemen bütün ilim dallarında görülür.

İslam klasiklerinin ana kaynaklarını el yazması eserler oluşturur. Bu eserlerin yeteri kadar okunmaması, incelenmemesi ve bunlara yeteri kadar önem verilmemesi

şerh ve hâşiye litaratürünün hakkıyla anlaşılmasına neden olmaktadır. Bu yaklaşım peşin hükümleri de beraberinde getirmektedir. Örneğin, *Beydavî* diye bilinen *Envârut Tenzîl ve Esrâr-ut Te'vil* adlı meşhûr tefsire 250 kadar hâşiye yazılmıştır. Hâşiye türünü yok sayarsak bir kitaba bu kadar yoğun ilginin niçin verildiğini anlayamayabiliriz. Diğer bir ifadeyle “açıklamak” anlamına gelen şerh ve hâşiye türlerini ilmi yönden ciddiye almayıp ilimleri ilk değinildikleri ana kitaptan okumak isteyen kişi, “bu konuyu hakkıyla anlamak istemiyorum” demiş olur teşbihinde bulunsak yanlış olmaz. Kaldı ki kimi zaman öyle ilmi ve kıymetli izahlar yapılmıştır ki izahı yapılan metin ikinci planda kaldığı da olur. Hâşiye-şerh litaratürünün Kur'an'ın ve sünnetlerin anlaşılmasının önünde bir engel olduğunun düşünen yazarlar olduğu gibi, bu türlerin kaynakların daha iyi anlaşılabilmesi için gösterilmiş çabaların bir sonucu olduğunu düşünen yazarlar da mevcuttur. Şerhlerin ve hâşiyelerin değersiz bir yığın olarak görülmesinin en önemli nedeni bu eserlere ulaşılmamış, -eğer- ulaşıldıysa hakkını vererek okunmamış ya da yoğun çabalar sonucu ortaya çıkmış bu tür eserleri veren alimlerin gösterdikleri çabaların pek azı dahi gösterilmemesidir. Olumsuz görüşlere oryantalizmin etkisi kaçınılmazdır. Çünkü oryantalistlerin genel olarak amacı, Batı'nın kendisine belirli bir kimlik sağlama ve Batı algısını Doğu'nun üstüne çıkarma isteğidir.

Arapça öğretiminde nahiv ilmine çok önem verilmiştir. İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye* adlı eserine çok sayıda şerh yazılması ve bu şerhlerden biri olan *el-Fevâidü 'z-Ziyâiyye* adlı esere onlarca hâşiye kaleme alınması bunun göstergesidir. Nahiv yönünden analizini yaptığımız eserin muhaşşisi Abdülhakîm Siyalkûtî, yazdığı çok sayıda hâşiye ile meşhurdur. Siyalkûtî'nin hayatı ve eserleri incelendiğinde XVI. ve XVII. yy. Hindistanında ilme verilen değer yakından görülecektir. O, ilmî ve tasavvufî yönüyle dönemde bir ekoldür. Kendisine nispet edilenler de sayıldığında eserlerinin büyük bir bölümünün hâşiye olması onun ilimlerdeki derin bilgisini ortaya koymaktadır.

Hâşiyenin nahiv yönünden yaptığımız analizi, "النحو في الكلام كالمالح في الطعام"

(Dilde nahiv, yemekte tuz gibidir) sözünü doğrular niteliktedir. Bu çalışmada nahiv ilminin birçok kaidesine değinilmiş ve müelliflerin bu kurallardaki değişik görüşleri müşahade edilmiştir. Bu aynı zamanda Arap Dili'nin zenginliği ile doğru orantılıdır. Sonuç olarak hâşiyelerin ilimdeki yerini bir medrese sözüyle özetleyelim:

"من اشتغل بالحواشي ما حوى شيء، ومن اشتغل عن الحواشي ما حوى شيء"

“Sadece hâşiyelerle meşgul olan ilim namına bir şey elde edemez, kendini haşiyelerden müstağni addedenin de ilimden nasibi olmaz.”

KAYNAKÇA

- Arlı, Alim, *Oryantalizm-Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, (2. Baskı), Küre Yayınları, İstanbul 2004.
- Arslan, İclal, *Abdurrahman el-Câmî ve el-Fevâidü'z-Ziyâiyye Adlı Eseri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2008.
- Akçay, Mustafa, “Siyalkûtî”, *DİA*, TDV, c. XXXVII, Ankara 1998.
- Bakırcı, Selami, “Ekmelüddin Bâbertî'nin Şerhu't-Telhîs Adlı Eseri ve Belâğat İlmindeki Yeri”, *Bayburt Üniversitesi I. Ekmelüddin Bâbertî Sempozyumu*, 28-30 Mayıs 2010, 131-145
- Balcı, Ramazan, “Medreselerin Islahı Konusunda Sultan II. Abdülhamid'in Hazırlattığı Bir Lâhiya'nın Tahlili”, *Tarih Okulu*, Ocak-Nisan 2012, sy. XII, s. 155-191.
- Ceviz, Ahmet, *Paradigma ve Felsefe Sözlüğü*, (3. Baskı), Paradigma Yayınları, Bursa 2000.
- Cündioğlu, Düccane “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası”, *İslamiyat*, c. II, sy. IV, Ekim-Aralık 1999, 51-75.
- Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat Tıpkıbasım*, (1. Baskı), Çağrı Yayınları, İstanbul 2010.
- Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, (1. Baskı), Vadi Yayınları, Ankara 1998.
- Hazer, Dursun, “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sy. I, 274-293.
- Hızlı, Mefail, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, XVII(I), 25-46.
- Işık, Hüseyin Hilmi, *Tam İlmihal Saâdet-i Ebediyye*, (124. Baskı), Hakikat Kitabevi, İstanbul 2013.
-, *Endless Bliss*, Hakikat Kitabevi, İstanbul 2000.

- Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, (1. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2011.
- Karakelle, Ayşegül, “Erzurum’un Kültürel Mirası Ehram”, *Batman Üniversitesi Uluslararası Katılımlı Bilim ve Kültür Sempozyumu*, 18-20 Nisan 2012, 87-103.
- Kaşeli, Ali Rıza- Sırmabıyıkoglu, Bekir, *Mecmûatü Havâşî Molla Câmî*, (1. Baskı), c. I-II, İstanbul 2010.
- Katip Çelebi, *Keşfü’z-Zünun*, MEB, İstanbul 1972, c. II.
- Kılıç, Hulusi, “el-Kâfiye”, *DİA*, TED, c. XXIV, Ankara 2001.
- Koç, Bilal, “Türk Devleti’nde Akıl: Kutadgu Bilig ve Babürname”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, 2012, XXXI(LII), 55-77.
- Kurul, “şerh”, *Ana Britannica*, Ana Yayınevi, c. XX, İstanbul 1989.
- Kurul, “hâşiye”, *Büyük Larousse*, Meydan Neşriyat, c. VIII, İstanbul 1986.
- Kurul, “hâşiye”, MEB İslam Ansiklopedisi, MEB, c. V, İstanbul 1977.
- Lewis, Bernard “Oryantalizm Sorunu”, *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*, Doğubatu Yayınları, Ankara 2007.
- El-Mahabbî, *Hülâsatü’l-Eser*, c. II.
- Mevsûatü A’lâmi’l-Ulemâi ve’l-Üdebâi’l-Arabi ve’l-Müslimîn*, c. XIII, Tunus 2007.
- Okumuş, Ömer “Câmî, Abdurrahman”, *DİA*, TED, c. VII, Ankara 1998.
- Özcan, Azmi ve Diğer Yazarlar, “Hindistan”, *DİA*, TDV, c. XVIII, Ankara 1998.
- Öztahtalı, İbrahim İmran, “Şerh Geleneği ve Lâmi’nin Şerh-i Dibâce-i Gülistan’ı”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, sy. XXIX, (2011-Bahar), 293-302.
- Es-Sabbâğ, Leyla, *Min A’lâmi’l-fikri’l-Arabiyyifi’l-asri’l-Osmâni’l-evvel*, Şam 1986.
- Şensoy, Sedat, “şerh”, *DİA*, TDV, c. XXXVIII, Ankara 1998.
- The Encyclopedia of İslam*, “Al-Siyalkuti”, c. IX, Leiden 1997.

Timurtaş, Abdülhadi, “Molla Muhammed Zivingî ve İlmî Kişiliği”, *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Nisan 2009, sy. I, 104-120.

Toker, Halil, “Sebk-i Hindî(Hint Ülubu)”, *İlmî Araştırmalar*, sy. II, 141-150.

Topuzoğlu, Tevfik Rüştü, “hâşiye”, *DİA*, TDV, c. XVI, Ankara 1998.

Yılmaz, İbrahim, “İbnü’Hâcib, Hayatı, Eserleri ve el-Kâfiye Adlı Eserinin İncelenmesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sy. XIII, 469- 492.

<http://www.halisece.com/islami-yazilar-ve-makeleler/342-imam-i-rabbani-ahmed-el-faruki-es-serhendi-hazretleri.html>

http://huzuradogru.tv/icerikler/siirlerle-menkibeler/zenginlik-para-etmez-abdulahkim-siyalkuti-hazretleri_3072?sayfa=9

<http://kitap.mollacami.com/evliyalari/konu-3139.htm>

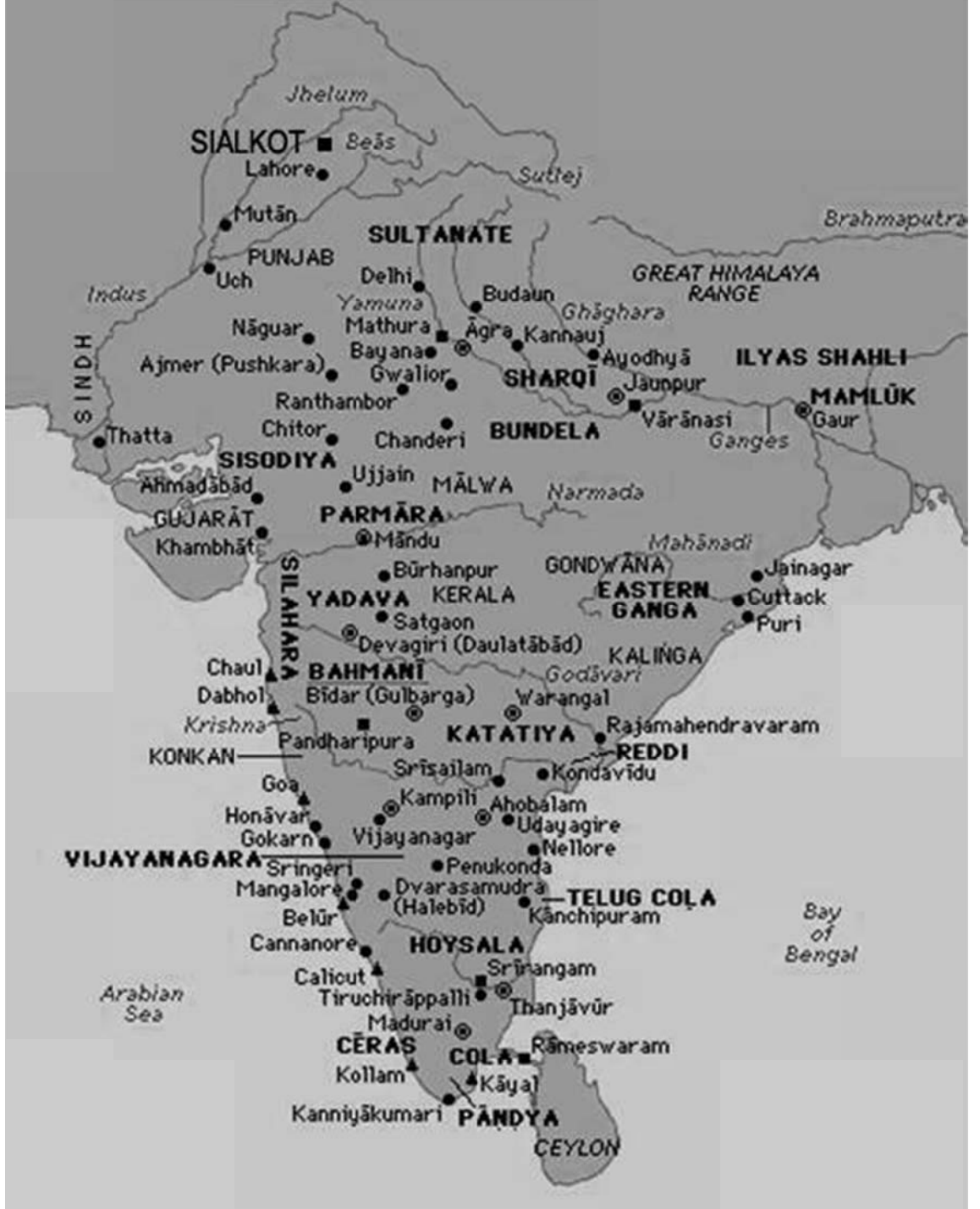
<http://en.wikipedia.org/wiki/Sialkot>

[http://www.siirlerlemenkibeler.com/SiirMenkibe/12imanveNamaz/101/1%20\(105\).htm](http://www.siirlerlemenkibeler.com/SiirMenkibe/12imanveNamaz/101/1%20(105).htm)

<http://www.sufi.com.tr/yazarlar/molla-cami.aspx>

EKLER

EK 1. Hindistan Haritası Üzerinde Siyalkût Şehrinin Konumu.



EK 2. Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler, Eserler ve Yazarları.

Dersin adı	Eserin adı	Yazarı
Sarf	Emsile	Yazarı Bilinmiyor
Sarf	Binâ	Yazarı Bilinmiyor
Sarf	Maksûd	Yazarı Bilinmiyor
Sarf	İzzî	İzzeddin Abdülvehhab b.İbrahimez-Zincânî (ö.1257)
Sarf	Merâh	Ahmed b.Ali b.Mesud (ö.?)
Nahiv	Avâmil	Birgivî Muhammed Efendi (ö.1573)
Nahiv	İzhâr (İzhâru'l-Esrâr fi'n-Nahv)	Birgivî Muhammed Efendi (ö.1573)
Nahiv	Kâfiye	İbn Hâcib (Osman b.Ömer) (ö.1174)
Nahiv	Mugni'l-Lebîb	İbn Hişam (Abdullah b. Yusuf) (ö.1360)
Nahiv	Elfiye	İbn Mâlik / İbn Melek (Muhammed b.Abdullah)(ö.1273)
Belagat	Miftâhu'l-Ulûm	Siracüddin es-Sekkâkî (ö.1228)
Belagat	Mutavvel	Sa'düddin Mesud b.Ömer et- Taftazânî (ö.1390)
Belagat	Muhtasar	Sa'düddin Mesud b.Ömer et- Taftazânî (ö.1390)
Belagat	Telhîs (Telhîs fi'l-Belâga)	Sa'düddin Mesud b.Ömer et- Taftazânî (ö.1390)
Mantık	İsagûcî	Mîr İsagûcî Esîruddin el-Ebherî (ö.1266)
Mantık	Şemsiyye	Kâtibî (Necmeddin Ömer el- Kazvinî) (ö.1293)
Kıraat/Tecvid	Cezeriyye	İbnü'l-Cezerî (ö.1429)

Kıraat/Tecvid	Şâtıbiyye	Kasım b.Fîrruh eş-Şâtıbî (ö.1194)
Kıraat/Tecvid	Karabaş Tecvidi	Ali Efendi (Halveti Şeyhi) / Abdurrahim Karabaşî (ö.1498)
Kıraat/Tecvid	Dürr-i Yetim (Dürrü'l-Yetîm fî İlmi't-Tecvîd)	Birgivî Muhammed Efendi (ö.1573)
Tefsir	Kadı Beydâvî (Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil)	Nasreddin Abdullah b.Ömer el- Beydâvî (ö.1286)
Tefsir	Keşşâf (el-Keşşâf an Hakâiki't- Tenzîl)	Cârullah Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez- Zemahşerî (ö.1143)
Tefsir	Celâleyn Tefsiri	Celâleddin Mahallî (ö.1459) - Celâleddin es-Suyûtî (ö.1505)
Tefsir Usûlü	Burhân-ı Zerkeşî (el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân)	Bedreddin Muhammed ez- Zerkeşî (ö.1392)
Tefsir Usûlü	İtkân / Suyûtî (el-İtkân fî Ulûmi'l- Kur'ân)	Celâleddin es-Suyûtî (ö.1505)
Kelam/Akâid	Tecrîdü'l-Kelâm	Nasîruddin et-Tûsî (ö.1274)
Kelam/Akâid	Şerhu't-Tecrîd	Şemseddin Mahmud b.Abdullah el-İsfehânî (ö.1348)
Kelam/Akâid	Hâşiye-i Tegrîd	Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö.1413)
Kelam/Akâid	Şerhu Mevâkîf (Şerhu'l- Adudiyye)	Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö.1413)
Kelam/Akâid	Şerhu Akâidi Adudiye	Celâleddin ed-Devvânî (ö.1502)
Kelam/Akâid	Akâid-i Neseîfî	Ömer b.Muhammed en-Neseîfî (ö.1142)
Kelam/Akâid	Şerh-i Hayâlî	Hayâlî (Şemseddin Ahmed b. Mûsâ el-İznikî) (ö.1481)
Kelam/Akâid	Kelâm risalesi	Müeyyedzâde Abdurrahman

		Efendi (ö.1516)
Kelam/Akâid	Tevâli‘u Envâr	Kadı el-Beydâvî (ö.1286)
Kelam/Akâid	İrşâd	İbni Mukrî (ö.1434)
Hadis	Sahih-i Buhârî (el-Câmiu’s-Sahîh)	Ebu Abdullah Muhammed el-Buhârî (ö.870)
Hadis	İrşâdu’s-Sârî li-Şerhi Sahihil-Buhârî	Şehabeddin el-Kastalânî (ö.1517)
Hadis	Mesâbîh (Mesâbihu’s-Sünne) / Mişkât (Mişkâtü’l-Mesâbih)	İmam Hüseyin b.Mesud el-Begavî (ö.1126)
Hadis	Mefâtih	Yakub Avfî (ö.1736)
Hadis	Meşârik (Meşâriku’l-Envâri’n-Nebeviyye min Sihâhi’l-Ahbâri’l-Mustafaviyye)	İmam Radyüddin Hasan b. Muhammed es-Sâgânî (ö.1253)
Hadis	İbn Melek (Mebâriku’l-Ezhâr fî Şerhi Meşâriki’l-Envâr)	Tireli İzzeddin Abdüllatif er-Rûmî (ö.1398)
Hadis	Kitabu’ş-Şifâ	Kadı İyâz b.Mûsâ el-Yahsûbî (ö.1150)
Hadis	Meşâriku’l-Envâr alâ Sihâhi’l-Asâr	Kadı İyâz b.Mûsâ el-Yahsûbî (ö.1150)
Hadis	Kitâbu’l-Erbaîn	İmam Muhyiddin en-Nevevî (ö.1277)
Hadis	İnsânü’l-Uyûn fî Sîreti’l-Emîni’l-Me’mûn	Şeyh Ali b.İbrahim el-Halebî (ö.1634)
Hadis	Şemâil-i Şerif	İmam Muhammed et-Tirmizî (ö.892)
Hadis	Delâilü’n-Nübüvve	Ebu Bekir el-Beyhakî (ö.1065)
Hadis Usûlü	İbn Salah Elfiyesi (Ulûmu Hadis)	İbn Salah eş-Şehrîzûrî (ö.1245)
Hadis Usûlü	Nuhbe (Nuhbetü’l-Fiker)	İbn Hâcer el-Askalânî (ö.1447)
Hadis Usûlü	Câmiu’l-Usûl	İbnü’l-Esîr (ö.1209)
Fıkıh	Bidâyetü’l-Mübtedî	Burhaneddin el-Merginânî (ö.1197)

Fıkıh	Hidâye	Burhaneddin el-Merginânî (ö.1197)
Fıkıh	Ekmel (el-Înâye)	Bayburtlu (el-Babertî) Muhammed Ekmeleddin (ö.1348)
Fıkıh	Vikâye (Vikâye er-Rivâye fî Mesâili'l-Hidâye)	Ubeydullah b.İbrahim el- Mahbubî el-Hanefî (ö.1274)
Fıkıh	Sadrüşşerîa Şerhi / Nikâye (Muhtasar-ı Vikâye)	Sadrüşşerîa es-sânî (ö.1349)
Fıkıh	ed-Dürrü'l-Muhtâr fî Şerhi Tenvîri'l-Ebsâr	Alâüddin el-Haskefî (ö.1676)
Fıkıh	İbn Abidin (Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr)	Seyyid Muhammed Emin b.Ömer (ö.1836)
Fıkıh	Tenvîru'l-Ebsâr	Şeyhulislâm Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî (ö.1595)
Fıkıh	Dûreru'l-Hukkâm fî Şerh-i Gureri'l-Ahkâm	Molla Hüsrev (ö.1480)
Fıkıh	Mültekâ / Halebî (Mültekâ'l- Ebhûr)	İbrahim b.Muhammed el-Halebî (ö.1549)
Fıkıh	Mevkûfât	Muhammed Mevkufâtî (ö.1654)
Fıkıh	Kudûrî (Muhtasaru'l-Kudûrî)	Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî el- Bağdadî (ö.1036)
Fıkıh	Muhtasar	İbn Hâcib (ö.1174)
Fıkıh	Muhtasar-ı Halil	Halil b. İshak el-Cündî (ö.1374)
Fıkıh	Umde (Umdetü'l-Ahkâm)	İbn Dakîkü'l-İyd (ö.1302)
Fıkıh	Minhâc	İmam en-Nevevî (ö.1277)
Fıkıh	Mahallî	Celâleddin el-Mahallî (ö.1459)
Fıkıh	Tenbîh	Ebû İshak eş-Şirâzî'nin (ö.1083)
Fıkıh	Eşbâh ve'n-Nezâir	İbn Nuceym el-Misrî (ö.1562)

Fıkıh	Kenzü'd-Dekâik Şerhi, Meraku'l-Felâh	ez-Zeylât (ö.1342)
Fıkıh	Muknî	İbn Kudâme Muvaffaküddin el-Makdisî (ö.1233)
FıkıhUsûlü	Takvîmü'l-Edille	Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö.1038)
Fıkıh Usûlü	Usûlü Pezdevî	el-Pezdevî (ö.1089)
Fıkıh Usûlü	Tavzih ve Tenkih	Sadrüşşerîa (ö.1274)
Fıkıh Usûlü	Menâr (Menârü'l-Envâr)	Ebu'l-Berekât Hafizüddin en-Nesefî (ö.1310)
Fıkıh Usûlü	İbn Melek (Şerhu Menâri'l-Envâr)	İbn Melek (ö.1480)
Fıkıh Usûlü	Şârihu'l-Menâr	Abdülhalim Efendi (ö.1678)
Fıkıh Usûlü	Mir'ât	Molla Hüsrev (ö.1480)
Fıkıh Usûlü	Mir'ât Hâşiyesi	İzmirli Muhammed ibn Veli Efendi (ö.1751)
Fıkıh Usûlü	Tenkîhu'l-Usûl	Sadrüşşerîa (ö.1274)
Fıkıh Usûlü	Tenkîhu'l-Ahdâs fî Ref'i't-Teyemmümi'l-Ahdâs	Şerafeddin Ahmed (ö.1369)
Fıkıh Usûlü	et-Telvîh fî Keşfi Hakâiki't-Tenkîh	et-Teftâzânî (ö.1389)
Fıkıh Usûlü	Cem'u'l-Cevâmî	Takiyüddin es-Subkî (ö.1355)
Fıkıh Usûlü	el-Mugni	Celâleddin Ömer el-Habbâzî'nin (ö.1272)
Ferâiz	Ferâizü's-Secâvendî (Ferâiz-i Sirâciye/es-Sirâciye fî'l-Ferâiz)	Sirâcüddin Muhammed b.Mahmud es-Secâvendî (ö.1200)
Ferâiz	Şerh-i Feraiz (Şerhu's-Sirâciyye)	Seyyid Şerif el-Cürcanî (ö.1413)

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Fatih KILIÇ
Doğum Yeri ve Tarihi	Ünye, 02.02.1983
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (2003-2007)
Yüksek Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (2011-)
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce, Arapça
İş Deneyimi	
Stajlar	Erzurum Saltuk Bey Ortaokulu (2012-2013)
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	İzmit Anadolu İmam-hatip Lisesi (2009-2010) Kumru İmam-hatip Lisesi (2010-2011) Kafkas Üniversitesi Eğitim Fakültesi (2013-)
İletişim	
E-Posta Adresi	kilicfatih@kafkas.edu.tr
Tarih	01.07.2014