

CELÂLEDDÎN ES-SUYÛTÎ VE ARAP

GRAMERİNDEKİ YERİ

Muhammed ÇETKİN

Doktora Tezi

Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Prof. Dr. Selami BAKIRCI

2014

Her Hakkı Saklıdır

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

Muhammed ÇETKİN

CELÂLEDDİN ES-SUYÛTÎ VE ARAP GRAMERİNDEKİ YERİ

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Selami BAKIRCI**

ERZURUM-2014



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



TEZ BEYAN FORMU

19/09/2014

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “CELÂLEDDİN ES-SUYÛTÎ VE ARAP GRAMERİNDEKİ YERİ” adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt 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.


19/09/2014

Muhammed ÇETKİN



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Selami BAKIRCI danışmanlığında, **Muhammed ÇETKİN** tarafından hazırlanan bu çalışma 19/09/2014 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda **DOKTORA** tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. M. Sadi ÇÖGENLİ - Atatürk Üniv.

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Selami BAKIRCI- Atatürk Üniv.

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Nevzat H.YANIK - Atatürk Üniv.

İmza:

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Sait UYLAŞ- Atatürk Üniv.

İmza:

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Nusrettin BOLELLİ- Bingöl Üniv.

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. 19 / 09 / 2014



Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	VII
ABSTRACT.....	VIII
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ	IX
TRANSKRİPSİYON SİSTEMİ.....	X
ÖNSÖZ.....	XI

GİRİŞ

SUYÛTÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM VE BU DÖNEME KADAR YAPILAN ARAP DİLİ VE GRAMERİ ÇALIŞMALARI

I. SUYÛTÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEME GENEL BİR BAKIŞ.....	1
A. SİYASÎ DURUM	1
B. SOSYAL DURUM.....	16
C. İLMÎ VE EDEBÎ DURUM.....	22
II. X./XV. YÜZYIL SONUNA KADAR YAPILAN ARAP DİLİ VE GRAMERİ ÇALIŞMALARI.....	30
A. Gramer Çalışmaları ve Buna Sebep Olan Âmiller	31
1. İlk Dönem Nahiv Çalışmaları ve Nahivciler	34
B. Gramer Ekolleri	38
1. Basra Ekolü.....	39
2. Kûfe Ekolü.....	42
3. Bağdat Ekolü	44
4. Endülüs Ekolü.....	47
5. Mısır Ekolü	50
6. Ekoller Arasındaki Metot Farklılıkları ve Görüş Ayrılıkları	53

BİRİNCİ BÖLÜM

CELÂLEDDİN ES-SUYÛTÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. HAYATI.....	60
1.2. DİNÎ ANLAYIŞI	75
1.3. SEYÂHATLERİ.....	77
1.3.1. Hicaz Yolculuğu.....	77
1.3.2. Mısır Yolculuğu	79
1.4. ESERLERİ	80

1.4.1. Eserlerinin Sayısı.....	81
1.4.2. Suyûtî'nin Bazı Eserlerinin Tanıtımı	84
1.4.2.1. Arap Dili ve Edebiyatı	84
1.4.2.2. Meânî, Beyân, Bedî'	88
1.4.2.3. Edebiyat	88
1.4.2.4. Kur'ân İlimleri	89
1.4.2.5. Hadis İlimleri	96
1.4.2.6. Hadis Usulü	100
1.4.2.7. Fıkıh.....	101
1.4.2.8. Tarih.....	103
1.4.2.9. Diğer Eserleri.....	104
1.5. HOCALARI.....	105
1.6. TALEBELERİ.....	109
1.7. BULUNDUĞU GÖREVLER.....	111
1.8. SUYÛTÎ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLER.....	113
1.9. SUYÛTÎ'NİN TARTIŞMALARI	114
1.10. SUYÛTÎ VE ESERLERİ ÜZERİNDE YAPILAN ÇALIŞMALAR.....	119

İKİNCİ BÖLÜM

SUYÛTÎ'NİN ARAP DİLİNDEKİ YERİ VE ÇEŞİTLİ GÖRÜŞLERİ

2. SUYÛTÎ'NİN ARAP DİLİNDEKİ YERİ	124
2.1. DİLE DAİR GÖRÜŞLERİ.....	129
2.1.1. Dilin Tanımı	129
2.1.2. Dillerin Kaynağı Meselesi.....	132
2.1.3. Suyûtî'nin Dil Alanındaki Çalışmaları.....	140
2.1.3.1. Suyûtî'nin Müterâdif (Eşanlımlı) Kelimelerle İlgili Görüşü	142
2.2. SUYÛTÎ'NİN NAHİV USÛLÜNE DAİR GÖRÜŞLERİ VE DELİLLERİ ...	144
2.2.1. Suyûtî'ye Göre Nahvin Kaynakları	148
2.2.2. Semâ Metodu.....	149
2.2.2.1. Kur'an'la İstişhâd	150
2.2.2.2. Hadis'le İstişhâd	151
2.2.2.3. Şiirle İstişhâd	153
2.2.2.4. Arap Kelâmıyla İstişhâd	156

2.2.2.5. Semâ‘da İttirâd ve Şâz Konusu.....	159
2.2.2.6. Değişik Lehçelerle İstishâd.....	162
2.2.3. İcmâ‘ Metodu	166
2.2.4. Kıyas Metodu	167
2.2.5. İstishâb.....	174
2.2.6. İstihsân.....	175
2.2.7. İstidlâl	176
2.3. SUYÛTÎ’NİN DİL EKOLLERİ İÇERİSİNDEKİ YERİ	178
2.3.1. Basra Ekolü Hakkındaki Görüşleri.....	178
2.3.1.1. Esmâ’i Sittenin İrabı ve Vezni.....	179
2.3.1.2. Maksur, Memdud İsimlerin Sonlarının Hazfı.....	180
2.3.1.3. Cemi Müzekker-i Sâlim’in Müenneslik Tâ’sını Almaması.....	180
2.3.1.4. Muzmar ve Zamir Terimleri	181
2.3.1.5. فَعْلًا’nın Fethasının Aslı	181
2.3.1.6. أَنَا’nın Aslı	181
2.3.1.7. Zamir-i Şan	182
2.3.1.8. Zamir-i Fasl	182
2.3.1.9. أَرَأَيْتَكَ Kelimesindeki ت ve ك’in İrabı	183
2.3.1.10. İsm-i Mevsullerin Asılları	183
2.3.1.11. مَنْ’den Sonraki Aid Zamiri	184
2.3.1.12. Haber Olarak Kullanılan Zarfların Amili	184
2.3.1.13. Zarf ile Câr-Mecrûr Hakiki Haber Değildir.....	185
2.3.1.14. Zarfın Mübtedanın Zamirine Hamli	186
2.3.1.15. Haberin Tehir Edilmesinin Gerekliliği	186
2.3.1.16. Vâv-ı ma‘iyye’den Sonra Gelen Haberin Hazfı	187
2.3.1.17. Haberi Mazi Fiil Olan Cümleye كَانَ ve Benzerlerinin Gelmesi.....	188
2.3.1.18. Mef‘ûlu ma‘ah’ın Âmili	188
2.3.1.19. Fiil ve Masdardan Hangisi Diğerinden Türemiştir Meselesi.....	189
2.3.1.20. Müzari Fiilin Nasbı.....	190

2.3.1.21. Tekit Nûnu	190
2.3.2. Suyûfî'nin Basralılara Muhalefeti	190
2.3.2.1. İstisnada Oran	190
2.3.2.2. Atıf Harfleri	191
2.3.3. Kûfe Ekolü Hakkındaki Görüşleri.....	191
2.3.3.1. Mübteda ve Haberin Âmili	191
2.3.3.2. Şiir Zaruretinde Munsarif Olanı Sarftan Menetmenin Cevâzı	192
2.3.3.3. Sonu ویه ile Biten İsimlerin Tesniyesi.....	192
2.3.3.4. Mecrur Zamire Atf.....	193
2.3.3.5. Şibhi Cümle Olduğunda Sılanın Mamulünün Önüne Geçmesi.....	194
2.3.3.6. Aidi Hazfedildiğinde أَيّ Kelimesinin İrabı	194
2.3.3.7. ليس nin Haberinin ليس'ye Takaddüm Etmesinin Caizliği.....	195
2.3.3.8. مِنْ Harf-i Cerinin Zaman İçin Kullanılıp Kullanılmayacağı.....	195
2.3.4. Kûfe Ekolüne Muhalif Olduğu Görüşleri.....	196
2.3.4.1. كَلَّمَا ve كَلَّمَا Kelimeleri Lafzen Müfret Mânen Tesniyedir	196
2.3.4.2. Nekra Asıl Marife Fer' dir	197
2.3.4.3. Sözün Başında Gelen Ef'âl-i Kûlûb'un İlğası	197
2.3.4.4. Kendisinden Sonra Hikâye Edilen Cümlede Mana قَالْ ye Katılmaz.....	198
2.3.4.5. Mana İsmi Zaman Zarfı ile Bildirmek.....	198
2.3.4.6. İstifham İçerdiğinde Mef'ûlun bih'in Öne Alınması.....	199
2.3.4.7. Mendubun Elifinde Fetha Zorunludur	199
2.3.4.8. Soru Edatı كَمْ'in Temyizi	200
2.3.4.9. Şart Edatı إِذْ'in إِذْ Manasında Kullanılması	200
2.3.4.10. أَمَّا'nın Açık İsimde Amel Etmesi.....	201
2.3.4.11. أَيّ Tefsir Edatıdır	201

2.3.4.12. هَلَّا Atıf Harfi Değildir	202
2.3.4.13. إِلاَّ Atıf Harfi Değildir.....	202
2.3.5. Suyûtî'nin Cumhur'un Görüşlerine Yaklaşımı	203
2.3.6. Suyûtî'nin Cumhura Muhalefeti.....	206
2.3.7. Suyûtî'nin Diğer Nahivcilerin Görüşlerine Yaklaşımı.....	207
2.3.7.1. عَشْرُونَ ve Benzerleri	207
2.3.7.2. Merfûât	208
2.3.7.3. كَأَنَّ Konusu	209
2.3.7.4. Alem İsimler	209
2.3.7.5. Mefûlun Tehiri.....	209
2.3.7.6. Harf-i Cerlerin Adlandırılması	210
2.3.7.7. Kasem Hemzesi	210
2.3.7.8. Tağlib.....	210
2.3.7.9. Müennes Nûnu'na Vikâye Nûnu'nun Gelmesi.....	212
2.3.7.10. Terkipten Önce İsimler	212
2.3.7.11. Diğer Konular	213
2.4. SUYÛTÎ'YE GÖRE MÜFESSİRİN BİLMESİ GEREKEN KAİDELER	215
2.4.1. Zamirlerle İlgili Kaideler.....	216
2.4.1.1. Zamirlerin Mercii.....	216
2.4.1.2. Zamirle İlgili Önemli İki Kaide	219
2.4.1.3. Fasil Zamiri.....	220
2.4.1.4. Kıssa ve Şân Zamirleri.....	221
2.4.1.5. Âkil ve Gayrı Âkil Cemî Kelimelere Ait Zamirler.....	222
2.4.1.6. Lafız ve Manaya Göre Kullanılan Zamirler	223
2.4.2. Müzekkerlik ve Müenneslik.....	224
2.4.3. İsimlerde Marife ve Nekrelik	225
2.4.3.1. أَحَدٌ Kelimesinin Nekre, صَمَدٌ Kelimesinin Marife Oluşu	227
2.4.3.2. Marife ve Nekrelikle İlgili Diğer Kaideler	228
2.4.4. Müteradif Zannedilen Aslında Müteradif Olmayan Kelimeler.....	228

2.4.5. İsim veya Fiille Hitap	234
2.4.6. Fiilin Teceddüt İfade Etmesine Dair Bazı Esaslar	234
2.4.7. Masterla İlgili Kaide.....	235
2.4.8. Atfla İlgili Kaide	236
2.4.8.1. İsim veya Fiil Cümlesinde Atf.....	237
2.4.8.2. İki Amilin Mamulü Üzerine Atf.....	237
2.5. SUYÛTÎ'NİN İRÂB İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ.....	237
2.5.1. İrâbın Tanımı	237
2.5.2. Kur'an'ın İrabı.....	241
2.5.3. Mâna - İrab Münasebeti	244
2.6. SARF VE NAHİVLE İLGİLİ EDATLAR	245
2.7. BELAGATTA SUYÛTÎ	255
SONUÇ.....	257
KAYNAKÇA	264
ÖZGEÇMİŞ.....	288

ÖZET

DOKTORA TEZİ

CELÂLEDDİN ES-SUYÛTÎ VE ARAP GRAMERİNDEKİ YERİ

Muhammed ÇETKİN

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Selami BAKIRCI

Eylül 2014, Sayfa: XII+288

Jüri: Prof. Dr. Selami BAKIRCI

Prof. Dr. M. Sadi ÇÖGENLİ

Prof. Dr. Nevzat H. YANIK

Doç. Dr. Sait UYLAŞ

Doç. Dr. Nusrettin BOLELLİ

Bu tez, 15. yüzyıl Arap Gramerinin önde gelen isimlerinden biri olan Celâleddin es-Suyûtî'nin hayatını, eserlerini ve onun Arap Gramerine ve metodolojisine katkılarını ele almaktadır. Yaşadığı dönemde Mısır'da Memlûkler hüküm sürüyorlardı. Suyûtî, ülkenin siyasî, ekonomik ve sosyal durumun zayıfladığı bir dönem olan Mısır Memlûklerinin son döneminde yaşamıştır. Küçük yaşta babasını kaybeden Suyûtî, babasının arkadaşlarının yardımıyla eğitimini tamamlamıştır. Tefsir, hadis, fıkıh, kelim, dil, edebiyat ve nahiv alanında söz sahibi olacak kadar eğitim almıştır. Ayrıca az da olsa tıp alanında da eğitim almıştır.

Bu çalışmamızda kaynak olarak Arap edebiyatı alanında yazılmış eski kaynaklar ve modern dönemde konuyla ilgili yapılmış araştırmalar esas alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Suyûtî, Arap Grameri, Arap Grameri Metodolojisi, Nahiv Usûlü, Nahiv.

ABSTRACT

Ph. D. DISSERTATION

JELÂLADDÎN AS-SUYÛTÎ AND HIS ROLE IN ARABIC GRAMMAR

Muhammed ÇETKİN

Advisor: Prof. Dr. Selami BAKIRCI

2014 - Page: XII+288

Jüri: Prof. Dr. Selami BAKIRCI

Prof. Dr. M. Sadi ÇÖGENLİ

Prof. Dr. Nevzat H. YANIK

Assoc. Prof. Dr. Sait UYLAŞ

Assoc. Prof. Dr. Nusrettin BOLELLİ

This study deals with one of the Pioneer name of Arabic Grammar, Jalâl al-dîn al-Suyûtî's life, works, contributions to Arabic Grammar and its methodology. During the period he lived, The State of Memluk maintained its sovereignty in Egypt. Suyûtî lived during the last period of The State of Memluk in Egypt when the country underwent through a political, economic and social depression. Suyûtî's father died in his early ages but he could complete his education with help of his father's friends. He studied Commentary on the Koran, Hadith, Canon Law, Islamic Theology, Literature. Also he got a little medicine education, too.

As source for our study in this field, ancient sources written in the Arabic Literature and works written about this subject in modern terms were consulted.

Key Words: Suyûtî, Arabic Grammar Methodology, Usûl al-Nahw, Nahw.

SİMGELER ve KISALTMALAR DİZİNİ

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.t.	: Adı geçen tez
a.mlf.	: Aynı müellif
b.	: Bin
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
h.	: Hicrî
H.z.	: Hazreti
krş.	: Karşılaştırınız
m.	: Milâdî
nşr.	: Neşreden
öl.	: Ölümü
r.a.	: Radıyallâhu ‘anhu
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallâhû aleyhi vesellem
sad.	: Sadeleştiren
sy.	: Sayı
t.y.	: Yayın Tarihi Yok
v.dğr.	: ve diğerleri
vd.	: ve devamı
y.	: Yayınları
.../...	: Hicrî / Milâdî

TRANSKRİPSİYON SİSTEMİ

Bu çalışmada aşağıdaki transkripsiyon sistemi uygulanmıştır:

Sesliler:

ي، ا، آ: ā-â؛ ي: î؛ ؤ: û؛ ء: e؛ ـ: i؛ ـ: u

Sessizler:

أ، ء: ’	ب: b	ت: t	ث: ṯ	ج: c	ح: ḥ
خ: ḫ	د: d	ذ: ḏ	ر: r	ز: z	س: s
ش: š	ص: ṣ	ض: ḏ, ḏ	ط: ṭ	ظ: ṣ	ع: ‘
غ: ğ	ف: f	ق: q	ك: k	ل: l	م: m
ن: n	و: v	ه: h	ي: y		

Transkripsiyon açısından ayrıca şu hususlar esas alınmıştır:

- Harf-i tarifile gelen kelimelerin başındaki şemsî ve kamerî harflerin okunuşu belirtilmiş ve harf-i tarifler cümle başında da olsa küçük yazılmıştır. el-Me’mûn, es-Suyûtî gibi.
- Terkip halinde bulunan ifadelerde (kitap adı, şahıs adı vb.) vasl gerektiğinde telaffuz esas alınmıştır. *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Ḳur’ân*; Ebu’l-Esved ed-Du’elî gibi.
- Terkip halinde bulunan isimler bitişik yazılmıştır. ‘Abdurrahmân, ‘Abdullâh gibi.
- Kahire, Mekke, Bağdat gibi dilimizde kullanılan ve anlaşılmasında güçlük çekilmeyen ülke, şehir ve kabile isimlerinde transkripsiyon uygulanmamıştır.

ÖNSÖZ

Bu çalışmada, Arap Gramerinin önde gelen isimlerinden biri olan Celâleddîn Abdurrahmân es-Suyûtî'nin hayatını, eserlerini, Arap Gramerine ve metodolojisine yaptığı katkıları ele aldık. Çalışmamızın amacı; Arap Dilinin metodolojisine ait başlı başına bir eser telif edecek kadar güçlü bir dilci olduğu kadar aynı zamanda bir müfessir ve hadis âlimi olarak karşımıza çıkan Suyûtî'yi Arap Dilbilimi açısından tanıtmak, eserlerini yorumlamak, hakkında yapılan yorum ve değerlendirmeleri nakledip bu arada Nahiv usulü ile Fıkıh ilminin Nahiv usûlüne etkisini ortaya koymaktır.

Bu çalışma esnasında Suyûtî hakkında bilgi veren klâsik ve yeni kaynaklar gözden geçirilmiş, kendi eserlerine ulaşılmış, farklı kütüphaneler taranmış, ulaşılan en küçük bir bilgi dahi göz ardı edilmeyerek, daha fazla materyal elde edilmeye çalışılmıştır. Tezin giriş kısmında; Suyûtî'nin Arap Gramerindeki yerinin, çalışmalarına yansıyan kişiliğinin ve bilimsel altyapısının daha iyi belirlenebilmesi amacıyla, Suyûtî'nin yaşadığı yüzyılı da içerisine alan, her dönemin önde gelen dil âlimleri hakkında açıklayıcı bilgilerin yer aldığı Arap Gramerinin oldukça özet bir tarihi sunulmuştur. Yine Suyûtî'nin yaşadığı yüzyıldaki siyasî ve sosyal yapı ortaya konmaya çalışılmıştır.

Birinci bölümde; Suyûtî'nin hayatı ve eserleri ele alındı. Bu yapılırken, onun kişiliği, inanç sistemi ve dünya görüşü, öğrenim süreci ve hocaları, çağdaşı olan diğer dil âlimleriyle münasebeti, yetiştirdiği öğrencileri; ayrıca Suyûtî hakkında olumlu ya da olumsuz ifade edilen düşünceleri objektif bir biçimde aktarmaya çalıştık. Yazma hâlinde ya da yayınlanmış eserlerini, ilgilendiği ilim dallarını dikkate alarak tasnif ettik. Ulaşabildiğimiz bütün çalışmalarını, şekil, üslûp ve muhteva bakımından değerlendirmeye çalıştık. Yazma eserler hakkında açıklayıcı özet bilgileri vermeye çalıştık. Böylece eserlerinden yola çıkarak, Suyûtî'nin Arap Gramerindeki konumunu ve önemini tespit etmeye gayret ettik.

İkinci bölümde ise; gerek eserlerinden elde edilen bulgular ve gerekse ondan bahsedilen diğer kaynakların sunduğu bilgiler ışığında, Arap Dili gramerine bakış açısı, dil hakkındaki görüşleri, diğer dilcilerle mukayesesi, dil ekolleri içerisindeki yeri ve önemi, ekollerden farklı olarak Nahiv Usûlüne getirdiği yeni yorumlar örnekler verilerek açıklanmıştır.

Çalışmamıza bilgi ve tecrübeleriyle değerli katkılarda bulunan ve en iyiye ulaşabilmemiz için hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan danışman hocam Prof. Dr. Selami BAKIRCI'ya, gerek kaynak temini konusunda gerekse çalışmamızın olgunlaşması için düşünsel katkılarını esirgemeyen bölüm hocalarıma teşekkürlerimi arz ederim.

Erzurum - 2014

Muhammed ÇETKİN

GİRİŞ

SUYÛTÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM VE BU DÖNEME KADAR YAPILAN ARAP DİLİ VE GRAMERİ ÇALIŞMALARI

I. SUYÛTÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEME GENEL BİR BAKIŞ

Suyûtî, İslâm kültür tarihinde hicri 9. asra damgasını vurmuş önemli bir şahsiyettir. Özellikle Hadis, Tefsir, Arap Dili ve Edebiyatı ilimlerinde büyük katkıları olan önemli bir ilim adamıdır. Suyûtî'yi tanımadan ve O'nun Arap Diline katkılarını ortaya koymadan önce, bu zatın yaşadığı asra kısaca göz atarak, siyasî, sosyal ve ilmî durumu incelememiz yerinde olacaktır. Çünkü bir insanın içinde yaşadığı devirdeki siyasî durumun, bulunduğu toplumsal, ekonomik, ilmî yapının ve düşünce seviyesinin, o kimsenin yetişmesi, ilmî, fikrî ve kültürel kişiliğinin oluşmasında, özellikle de telif ettiği eserlerinde çok önemli etkileri vardır.

A. SİYASÎ DURUM

XII. yy. orta doğusunun büyük Türk devletlerinden birisi de Memlûkler¹ Devletidir. Memlûkler, Bahrî (*Memâlikü'l-Bahriyye*) ve Burcî (*Memâlikü'l-Burciyye*) olmak üzere iki ayrı saltanat halinde hüküm sürmüşlerdir.² Bahrî Memlûkler, kışlalarının Nil Irmağı üzerindeki Ravza adasında bulunması dolayısıyla bu adı almışlardır. Burcî Memlûkler ise

¹ *Memlûk* kelimesi, Arapça *m-l-k*, kökünden mef'ûl vezninde bir kelimedir. Çoğulu *memâlik*'tir. "bir kimsenin mülküne dâhil olan şey" anlamına geldiği gibi, daha özel bir kullanımda "köle, esir, bende" anlamlarına da gelmektedir. (Mehmed Salahî, *Kâmûs-i Osmânî*, İstanbul 1313 rumi, s. 380; Şemseddîn Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, Dersaadet 1317 rumi, s. 1406; Miralay Hüseyin Remzi, *Lugat-ı Osmâniye*, Karahisari Hacı Ali matbaası, İstanbul 1865, ilgili madde; M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, İstanbul 1983, II, 475). Bu konuda Arapçada iki kavram kullanılmaktadır. *el-'Abdu'l-kinin*, köleliği babasından alan köleye, yani babası köle olup kendisi de köle doğan kimseye denir. *el-'Abdu'l-memleket* ise babası köle olmayıp kendisi köle olan, yani hür iken köle olarak satılan veya savaşta esir edilen kimseye denir. (bkz. İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed, *Lisânu'l-'Arab*, I-VI, Dâru'l-ma'arif, Kahire, t.y., VI, 4267.)

Bir Memluk daha ülkeye gelir gelmez, askerî okula yerleştirilir, en güzel şartlarda hayatını sürdürdü. Kabiliyetlerine göre ülkenin sultanı bile olabilecek imkânlar ve fırsatlar kendilerine sunulmuştur. Siyah köle hizmetçi ile beyaz Memluk arasında mahkemelerde statü farkı vardır. Memlukların şahitlikleri dikkate alınırken kölelerin şahitlikleri mahkemelerde geçerli değildir. Memluklar istedikleriyle evlenme ve mülk edinme hakkına sahipken kölelerde para biriktirme efendisinin müsaadesiyle mümkündür. (Süleyman Kızıltoprak, *Memlûk Sistemi*, *Türkler Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, V, 320-321).

² Mahmûd Şâkir, *et-Târîhu'l-İslâmî-el'ahdu'l-Memlûkî*, 5. Baskı, I-XXII, Beyrut 2000, VII, 33; Yılmaz Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi*, İstanbul 1983, II, 168; Ali Sevîm-Yaşar Yücel, *Türkiye Tarihi*, Ankara 1990, I, 15.

Kahire'deki al'atu'l-cebel'de bulunan burçlara yerleştirilmeleri sebebiyle bu adla anılmışlardır.

Mısır, Abbasî merkez yönetiminin zayıfladığı dönemlerde bölgeye atanan Türk valilerle yarı bağımsız hâle gelmiştir. Bölgede yarı bağımsız diyebileceğimiz ilk devlet Tolunoğulları (254-292/868-905) Devleti'dir.³ Ahmed b. Tolun tarafından kurulan bu devlet varlığını bölgede sadece 37 yıl devam ettirebilmiş ve Abbasî orduları tarafından ortadan kaldırılmıştır. Mısır bölgesine Tolunoğulları'ndan kısa bir süre sonra Abbasî halifesi Halife Muktedir (908-932) tarafından bir Türk komutan, Ebû Mansur Tekin atanmış ve bundan sonra da bölgeye yine Türk komutanlar vali olarak atanmaya devam etmiştir. Bu valilerden Muhammed b. Toğaç Mısır'da İhşidiler (323-358/935-969) Devleti'ni kurmayı başarmıştır.⁴ Bu devlet 969 yılında Fatımîler tarafından yıkılmıştır. Bu bölgede Fatımîler de siyasî nüfuzlarını Türk Memluklarıyla devam ettirmişlerdir. Bundan sonra Mısır, bir daha Abbasî Devleti'ne gerçek anlamda bağlı kalmamıştır. Sırasıyla Fatımîler, Eyyubîler ve Memluklar Mısır'ın hâkimi olmuşlardır.

Mısır'da 267 yıl siyasî varlıklarını sürdürmüş olan Memlûkler ikiye ayrılmıştır. Birincisi, kuruluşundan Sultan Seyfuddîn Ebû Sa'îd Berkûk (öl.1399)'a⁵ kadar olan Bahrî Memlukları dönemidir. (1250-1382)⁶ İkincisi, Berkûk'un yönetimi ele geçirmesinden ve 1517'de Yavuz Sultan Selim'in Ridaniye savaşını kazanması ve Tumanbay'ın öldürülmesiyle sona eren Burcî Memlukların dönemidir.⁷ Çalışmamıza konu olan Celâleddîn es-Suyûtî, hayatının tamamını Burciye Memlukları (Çerkezler) döneminde sürdürmüştür.⁸

³ Tolunoğulları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1992, s. 42-48; Nadir Özkuyucu, "Tolunoğulları", *Türkler Ansiklopedisi*, V, 15-38.

⁴ İhşidiler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Yazıcı, *İlk Türk-İslam Devletleri*, s. 56-62.

⁵ Hayatı için bkz. M. C. Şehabeddin Tekindağ, "Berkuk", *DİA*, İstanbul 1992, V, 511-512.

⁶ İsmail Yiğit, "Memlûkler (648-923/1250-1517)", *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, Kayhan Yayınları, İstanbul 1991, VII, 23.

⁷ 'Abdul'âl Sâlim Mekrem, *Celâleddîn es-Suyûtî ve eşeruhu fi 'd-dirâsâti 'l-luğaviyye*, Müessesetu'r-risâle, Beyrut 1989, s. 52; Kâzım Yaşar Koprman, "Mısır Memlûkleri (1250-1517)", *Türkler Ansiklopedisi*, V, 99-126. Batılı tarihçiler hangi askerî birliklerin siyasal önem kazandığına bakarak birinci dönemi (1250-1382) Bahrî, ikinci dönemi (1382-1517) Burcî olarak adlandırırılar. Müslüman tarihçiler ise Berkûk'un tahta geçmesinden sonra Memlûklerin çoğunluğunun etnik kökenindeki farklılığa ve bu değişikliğin devletin gelişimine yansımaya dikkati çekmek için aynı dönemlere Türk ve Çerkez adını verirler. Bkz. Bedî' es-Seyyid el-Lehhâm, *el-İmâm el-hâfız Celâleddîn es-Suyûtî ve cuhûduhû fil-hadîş ve 'ulûmihî*, Daru'l-Kuteybe, Dimaşk 1994, s. 21. Ayrıca bkz. Yâsîn el-Eyyübî, *Âfâku 'ş-ş'i 'ri 'l-'Arabî fi 'l-'aşri 'l-Memlûkî*, Trablus 1415/1995, s. 20-22; Kâzım Yaşar Koprman, "Bahriyye", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 512; a.mlf., "Burciyye", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 419-420.

⁸ Mekrem, s. 51.

Memluklar, İslam tarihinde askerî bir olgu ve güç olarak Abbasîler döneminde ortaya çıkmıştır. Abbasî hilafetinde önemli bir güç olan İranlıları dengelemek amacıyla el-Me'mûn, (198-218/813-833) satın aldığı Türklerden askerî birlikler oluşturmuş ve bu şekilde Memluklar İslam tarihine ilk adımlarını atmışlardır. Kardeşi el-Emîn'in İranlılar tarafından öldürülmesinden çok etkilenen ve Abbasî halifesi el-Me'mûn'un yerine geçen Mu'tasım (öl.228/842) da Türklerden oluşan askerî birlikler kurmuştur.⁹

Orta Asya'dan getirtilen ve asker olarak kullanılan Türklerin sayısı el-Mu'tasım zamanında 15.000'e ulaşmıştır. Bu nedenle Samarra şehri kurulmuştur.¹⁰ Savaşçılıkları, bağlılıkları ve düzgün fizikleri ordu tarafından tercih edilmelerine neden olmuştur. Askerî maharetleri onları mevcut orduların en vazgeçilmezi hâline getirmiştir. Orta Asya'dan getirilen Türk kölemlere sadece merkezî orduda değil, taşrada valilerin kurdukları ordularda da yer verilmiştir. Bu kadar önem verilen Türk birliklerine Arap ve Acemlerle karışık bozulmamaları, diğer bir ifadeyle savaşçı özelliklerini kaybetmemeleri için özen gösterilmiş, Orta Asya'dan getirtilen Türk kızlarla evlendirilmişlerdir.¹¹

Sultanı korumadaki başarıları ve askerî zaferleri devlet hiyerarşisinde ilerlemelerine, komuta kademesinde yükselmelerine, orduları idare etme konumuna gelmelerine neden olmuştur. Başarıları, sultana bağlılıkları ve sultanların onlara olan güvenleriyle birlikte devlet içerisindeki nüfuzları da artmıştır. Öyle ki zamanla kimin hilafet tahtına oturacağına karar verecek konuma ulaşmışlardır. Bunun örneklerinden biri Türk komutanların girişimleriyle Abbasî halifesi Mu'tasım'ın yerine oğlu Ca'fer el-Mütevekkil'i geçirmeleridir.¹²

Zamanla Abbasî ülkesinin her yerine yayılan asker köleler gösterdikleri başarılarla komutan ve vali olarak tayin edilmişlerdir. Başlangıçta askerî amaçla köle edinilen Türkler, daha sonra yapılanıp kurumsallaşarak siyâsî iktidar hâline gelmişlerdir. Buldukları

⁹ Corci Zeydan, *Târîhu't-temedduni'l-İslâmî*, I-III, Kahire 2013, II, 112, 113; Muhammed Süheyl Takkûş, *Târîhu'l-Memâlik fi Mısr ve bilâdi's-Şâm*, Beyrut 1999, s. 16-17.

¹⁰ İbn Tağrıberdî, Ebu'l-Mehâsin Yûsuf, *en-Nucûmu'z-zâhire fi mulûkî Mısr ve'l-Kâhire*, I-XVI, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn, Beyrut 1992, II, 285; *Târîhu't-temedduni'l-İslâmî*, II, 113.

¹¹ Takkûş, *a.g.e.*, s. 17; Kâzım Yaşar Koprıman, "Memlûkler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul 1992, VI, 434.

¹² Takkûş, *a.g.e.*, s. 18; İsmail Yiğit, *Memlûkler (648-923/1250-1517)*, VII, 12.

makamlarda, kendilerine yapıldığı gibi onlar da Memluk sistemiyle kendilerine bağlı ordular kurmuşlar ve bu sistemi başarıyla uygulamışlardır.¹³

1169 yılında denetimi ele geçiren ünlü kumandan Selâhaddîn Eyyûbî, İslam ordularında artık yerleşmiş olan geleneğe uyararak ordusunda Kürt, Arap, Türkmen ve öteki özgür ögelerin yanı sıra köle birliklerine de yer verdi. Daha sonraki devlet adamları da bu uygulamayı sürdürdü. el-Meliku's-Şâlih el-Eyyûbî (öl. 647/1249)¹⁴ rakiplerinden ve haçlıların saldırılarından korunmak için çoğu Türk olmak üzere çok sayıda köle satın aldı.¹⁵

Fransa Kralı IX. Louis, 1248 yılında büyük bir Haçlı ordusunun başında Mısır'a doğru hareket etmişti. Bu hücum Mısır'ı istilâ etmek için yapılan ilk Haçlı hücumu olmakla birlikte en tehlikelisi idi. Çünkü sayı ve teçhizat bakımından oldukça kalabalıktı. Bu arada IX. Louis sefere çıktığı sırada Yakın Doğu İslâm âleminin ve Mısır'ın durumu hiç de iç açıcı değildi. Louis, Mısır sahillerine geldiği sırada Eyyubî Sultanı es-Sâlih Necmeddin ağır şekilde hasta idi. Bu sebepten Louis 1249 yılı 6 Haziranı'nda kolayca Dimyat'ı ele geçirdi. Kaynakların ifadesine göre es-Sâlih bundan fevkalâde müteessir olmuş ve başta kumandanları Fahreddin olmak üzere memlûkleri Dimyat'ı müdafaadaki ihmalleri yüzünden ağır şekilde cezalandırmıştı. es-Sâlih'in, bu başarısızlıkları sebebiyle kendileri hakkında kötü niyetler beslemesinden korkan memlûkler onu öldürmek istemişler, ancak Emir Fahreddin sabırlı olmalarını söyleyerek Sultan'ın hasta olduğunu ve bu sebeple yakında öleceğini imâ ederek "*O hat üzerindedir. Ölürsa ne âlâ, ölmezse zaten sizin elinizdedir*"¹⁶ demiş ve onları bundan vazgeçirmişti. Gerçekten de kısa bir müddet sonra es-Sâlih Necmeddin'in hastalığı şiddetlenmiş ve nakledildiği el-Mansûra Kalesi'nde vefat etmiştir (15 Şaban 647/23 Kasım 1249).¹⁷

Haçlıların Mısır'ı istilâya giriştikleri bu esnada es-Sâlih Necmeddin'in vefatı ve yerini dolduracak birinin bulunmaması durumu daha da vahim hale getirmişti. es-Sâlih Necmeddin'in Turan Şah adında bir tek oğlu olup genç ve tecrübesiz birisiydi. Üstelik bu

¹³ Kopruman, *Memlûkler*, VI, 434.

¹⁴ Hayatı için bkz. el-Makrîzî, Ahmed b. 'Alî, *Kitâbu's-sulûk li ma'rifeti duveli'l-mulûk*, nşr. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ, Beyrut 1997, I, 441-446.

¹⁵ *Kitâbu's-sulûk li ma'rifeti duveli'l-mulûk*, I, 441.

¹⁶ *Kitâbu's-sulûk li ma'rifeti duveli'l-mulûk*, I, 438, 439.

¹⁷ *Kitâbu's-sulûk li ma'rifeti duveli'l-mulûk*, I, 441; İbn Tağrıberdî, VI, 322.

sırada Hısn-ı Keyfâ'da¹⁸ nâib olarak bulunuyordu. es-Sâlih'in dul eşi Şecerü'd-Dürr bu durumda kocasının ölümünü gizleyerek, Hısn-ı Keyfâ'daki Turan Şah'a acele haber gönderip Mısır'a gelmesini istedi. Öte yandan es-Sâlih, hâlâ yaşıyormuş gibi, fermanlar onun imzası ile çıkarılıyordu.¹⁹

el-Meliku'ş-Şâlih el-Eyyûbî vefat edince yerine oğlu 9. Eyyûbî sultanı Turan Şah geçirildi.²⁰ Ancak o da öldürülerek yerine eski sultan el-Meliku'ş-Şâlih el-Eyyûbî'nin dul hanımı Şeceretu'd-durr (öl.655/1257)²¹ sultan seçildi. Memlûklerden İzzuddîn Aybek (647-655/1250-1257) de ordu komutanı oldu.²² Şeceretu'd-durr seksen gün sonra İzzuddîn Aybek ile evlenerek tahtı ona bıraktı.²³ Böylece Eyyûbî devleti tarih sahnesinden çekilmiş ve Mısır'da yeni bir devlet kurulmuştur. Aybek, kendisinin hükümdarlığına karşı çıkanları (Aktay, Baybars, Kalavun vs.) etkisiz duruma getirmekten başka, Suriye Eyyûbîlerini de onlarla giriştiği savaşta (Şubat 1251) yenilgiye uğratıp bertaraf etti. Bundan sonra Aybek, son Abbasî halifesi Musta'sım'ın girişimi üzerine, Irak'a yönelmekte olan Moğollara karşı 1253 Nisanında (651 Safer) Suriye Eyyûbîleriyle barış ve ittifak yapmak suretiyle yakındoğu İslam birliğini sağladı (1254). Bütün bu başarılarına rağmen Aybek, karısı Şeceretu'd-durr'un fedaileri tarafından öldürülmekten kurtulamadı.²⁴ İleri gelenler Aybek'in oğlu Nûruddîn 'Alî'yi hükümdar ilan ettiler. (Rebiussânî 655/ Nisan 1257) Nûruddîn 'Alî henüz on beş yaşında olup onun büyük emirlerin önünde direnebilmesi ve ülkeyi tehdit eden dış tehlikelere karşı koyabilmesi mümkün değildi. Nitekim bir müddet sonra büyük emirler arasında rekabet baş gösterdi. Nûruddîn 'Alî'nin naibi ve emirlerin en kudretlisi bulunan Seyfuddîn Kutuz (öl.1260), Moğolların Hülagu kumandasında, Bağdat Abbasî Hilafetini yıktıktan sonra Suriye'ye ulaştıkları haberinin gelmesi

¹⁸ Hısn-ı Keyfâ: Dicle nehri ile Diyarbakır arasında bulunan büyük bir kale ve beldedir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, I-V, Beyrut 1977, II, 265. Bu bilgilerden buranın Hasankeyf olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁹ *Kitâbu's-sulûk li ma'rifeti duveli'l-mulûk*, I, 444; İbn Tağrıberdî, VI, 322.

²⁰ *Kitâbu's-sulûk li ma'rifeti duveli'l-mulûk*, I, 449; İbn Keşîr, Ebu'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XX, üçüncü baskı, Dımaşk 2010, XV, 304, 305.

²¹ Hayatı için bkz. *Kitâbu's-sulûk li ma'rifeti duveli'l-mulûk*, I, 459-463; eş-Safedî, Şalâhuddîn Halîl b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnâût, I-XXIX, Beyrut 2000, XVI, 70; İbn Tağrıberdî, VI, 332; *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XV, 305.

²² *Kitâbu's-sulûk li ma'rifeti duveli'l-mulûk*, I, 459.

²³ *Kitâbu's-sulûk li ma'rifeti duveli'l-mulûk*, I, 463; İbn 'İyâs, Muḥammed b. Aḥmed, *Bedâi'u'z-zuhûr fi veḳâ'i'i'd-duhûr*, I-V, nşr. Muhammed Mustafa, Daru ihyâi'l-kutubi'l-'Arabiyye, Kahire 1975, I, 287.

²⁴ *Kitâbu's-sulûk li ma'rifeti duveli'l-mulûk*, I, 493; İbn Tağrıberdî, VII, 8; *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XV, 305; Muḥammed Zağlûl Selâm, *el-Edeb fi'l-'aşri'l-Memlûkî*, I-III, İskenderiye 1970, s. 24; *Türkiye Tarihi*, I, 15.

üzerine, Mısır âyanını ve emirlerin ileri gelenlerini topladı. Kutuz, Nûruddîn ‘Alî’nin böyle güç durumların adamı olmadığını, ancak herkesin kendisine itaat edeceği kudretli bir kişinin sultan olmasıyla Moğollara karşı konulabileceğini söyledi. Orada hazır bulunan herkes: “*Bu iş için senden başkası yoktur*” diyerek Seyfuddîn Kutuz’u sultan ilan ettiler. (12 Kasım, 1259)²⁵ Kutuz, Suriye’deki Mısır’a küskün Bahriyye Memlûklerinin de tam destek ve yardımını sağladıktan sonra kuvvetli ordusuyla Kahire’den çıkıp Moğollara karşı harekete geçti. Aynicâlût’ta²⁶ Moğollarla giriştiği çok şiddetli bir savaşta onları ağır ve kesin bir yenilgiye uğrattı. (Ramazan 658/Eylül 1260) Moğol ordusu, ilk kez dağılıp kaçmak zorunda kaldı. Dünyanın geniş bir kısmını işgal eden Moğollara karşı kimse çıkamazken, hiçbir ordu onların karşısında direnemezken, onlara karşı üstünlük elde ettikten sonra Memlûklerin Müslümanlar gözünde heybet ve saygınlığı arttı.²⁷ Sultan Kutuz zaferden sonra Kahire’ye dönerken I.Baybars (öl.1277)²⁸ ve arkadaşları tarafından öldürüldü. (658/1260)²⁹

Aynicâlût Savaşı, Hülagu komutasındaki esas ordu olmayıp 10.000 kişilik Ketboğa komutasındaki öncü birliktir. Öncü birlikle yapılan savaş küçük çaplı bir savaş olmakla birlikte, İslam dünyasında oluşturduğu psikolojik etki büyük olmuştur.³⁰

Aynicâlût Savaşı, Memlukların Mısır’daki siyasî etkisini ve gücünü artırmıştır. Türk devlet organizasyonunun Araplar nazarındaki meşruiyet sorunu bitmiş, Türkler Mısır ve Şam’daki nüfuzlarını genişletmişlerdir. Memluklar tarafından Eyyubîler’den gasp edildiği düşünülen yönetim, bu savaşla birlikte İslâmîlik sıfatı kazanmıştır. Savaş, İslam

²⁵ *Kitâbu’s-sulûk li ma’rifeti duveli’l-mulûk*, I, 495; İbn Tağrîberdî, VII, 67-68.

²⁶ Bu savaş için bkz. *Kitâbu’s-sulûk li ma’rifeti duveli’l-mulûk*, I, 511-520; *el-Bidâye ve’n-nihâye*, XV, 351-356; İbn Haldûn, ‘Abdurrahmân b. Muhammed, *Kitâbü’l-İber ve divânü’l-mübtede’ ve’l-haber*, nşr. Halil Şehâde, Beyrut 2000, V, 437-438; krş. Sobernheim (M.), “Memlûkler”, *İA*, VII, 689; *et-Târîhu’l-İslâmî*, VII, 28-32; Süleyman Özbek, “Yakın Doğu Türk-İslam Tarihinin Akışını Değiştiren Bir Meydan Savaşı: Ayn Calud”, *Türkler Ansiklopedisi*, V, 127-133.

²⁷ *et-Târîhu’l-İslâmî*, VII, 5-6.

²⁸ Hakkında bkz. *Kitâbu’s-sulûk li ma’rifeti duveli’l-mulûk*, I, 520 vd.; Kâzım Yaşar Koprıman, “Baybars I”, *DİA*, İstanbul 1992, V, 221-223.

²⁹ *Kitâbu’s-sulûk li ma’rifeti duveli’l-mulûk*, I, 519.

³⁰ İbrahim Hakkı İmamoğlu, *Celâleddîn es-Suyûtî ve Kur’an İlimlerindeki Yeri (el-İtkân Örneği)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri (Tefsir) Anabilim Dalı, İstanbul 1996, s. 16.

adına yapılmış ve yok edici gücünün fazlasıyla hissedildiği Moğollara, İslam topraklarındaki ilk yenilgi tattırılmıştır.³¹ Memluklar, bu zaferle birlikte halkın sempatisini kazanmış ve itibarları artmıştır. Eyyuboğulları'nın köle askerleriyken devleti ele geçiren ve siyasî bir meşruiyet sorunu yaşayan Memluklar bu başarıyı fırsata dönüştürmüşlerdir. Moğolların halifeyi öldürmesinden sonra Memluklar yeniden halifeliği kurmuşlar ve onun yetkilerini kullanmışlardır. Bu savaşın genelde Mısır ve özelde de Suyûtî'nin yetiştiği, ilim tahsil ettiği ve eser verdiği Kahire üzerindeki siyasî ve kültürel etkileri çoktur.³²

Halifesiz düşünilemeyen bir dünyada 3,5 yıl sonra Mısır'a yeniden Abbasî halifesi getirilerek, halifelik kurumu yeniden tesis edilmiştir.³³ I.Baybars, 1258'de Hülagu'nun Abbâsîleri Bağdâd'tan çıkarması üzerine, Abbâsîlerden el-Mustansır Billâh Ahmed'i 660/1261'de Kahire'de halife ilan ederek Mısır'da Abbâsî halifeliğini kurdu.³⁴ el-Mustansır Billâh, halife sıfatıyla I.Baybars'a saltanat tevcihinde bulundu.³⁵ Zaten I.Baybars fiilen saltanat sürdürmekteydi. Ancak Eyyübîlerin yerine yeni geçmiş bulunan Memlûklerin saltanatı henüz hukukî bir dayanaktan mahrum bulunuyordu. Abbasoğulları'ndan getirilen halife adayını bizzat Baybars'ın kendisi, âlimler, emirler ve yüksek mevkideki kişiler şehrin dışında törenle karşılamışlardır. Bundan sonra da halifeye devlette görevler vermişlerdir. Bütün İslam coğrafyasının meşru sahibi olan halife, Baybars'ı ülkenin sultanı ilan etmiş ve bütün yetkilerini ona vermiştir.³⁶ Bundan sonra asla Bağdat'taki gücüne ve yetkilerine sahip olamayacak halifeler, Memlûklerde sadece şeklen var olmuşlardır.

el-Meliku'z-Zâhir ünvanıyla başa geçen I.Baybars, bazı isyanları bastırmakla beraber Moğollarla mücadeleye devam etti. Harran ve Bîre'de haçlılarla takviye edilmiş olan

³¹ Tâhir Süleymân Hammûde, *Celâleddîn es-Suyûtî 'aşruhû ve hayâtuhû ve âşâruhû ve cuhûduhû fi'd-dersî'l-luğavî*, Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1989, s. 20; Bernard Lewis, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, çev. Hamdi Aktaş, Hikmet Yayınevi, İstanbul 1988, I, 221.

³² Hammûde, s. 20.

³³ es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Hüsnü'l-muhâdâra fî aḥbâri Mısr ve'l-Kâhire*, nşr. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm, Kahire 1967, II, 52; Hammûde, s. 21.

³⁴ Halifeliğin Memlûklere geçmesi ve bu halifelerin biyografileri hakkında bkz. *et-Târîhu'l-İslâmî*, VII, 41-68; Ali Aktan, "Mısırdaki Abbâsî Halifeleri", *Belleten*, Ankara 1991, LV, sayı 214, s. 613-652.

³⁵ *Kitâbu's-sulûk li ma'rifeti duveli'l-mulûk*, I, 453-457; İbn Tağrıberdî, VII, 105 vd. Reisülküttâb Fahreddîn b. Lokman tarafından minberde 4 Şaban Pazartesi günü okunan, saltanat tevcihiyle ilgili taklidin sureti için bkz. *Hüsnü'l-muhâdâra*, II, 53 vd.

³⁶ *Hüsnü'l-muhâdâra*, II, 53 vd.; Hammûde, s. 21; *el-Edeb fi'l-'aşri'l-Memlûkî*, s. 27.

Moğol ordusunu bozguna uğrattı. (669-70/1271-72) Daha sonra Karamanoğlu ve Selçuklularla anlaşılan I.Baybars, Moğolları Elbistan ovasında ağır ve kesin bir yenilgiye uğrattı ve onları adeta imha etti. (Zilkade 675/Nisan 1277)³⁷

Sultan Baybars'ın Mısır'da Abbâsî halifeliğini ihyasında, dinî düşüncenin yanı sıra herhalde böyle bir dayanak arayışının da büyük tesiri vardır. Ülke içinde ve dışında giriştiği siyasî, askerî ve ekonomik faaliyetler sonunda devlet yönetimini sağlam temeller üzerinde oturtmayı başaran I.Baybars devrinde ülkenin sınırları batıda Sirenayka'ya, güneyde Nubya ve Nassavva'ya, kuzeyde Toros dağlarına kadar uzanmaktaydı.³⁸

I.Baybars'tan sonra Bahriyye Memlûkleri kolundan 21 sultan tahta geçmiş ve bu kol 784/1382'ye kadar 132 yıl devam etmiştir. 784/1382 yılında Sultan Seyfuddîn Berķûķ son Bahrî Memlûk sultanı çocuk yaştaki el-Meliku's-Şâlih Hacı'yı azledip yerine geçebilmek için bir meclis toplamış ve toplantıda Berķûķ'un sultan olmasına ittifakla karar verilmişti. Böylece iktidar Çerkes Memlûklerinin eline geçti.³⁹ Burcî Memlûkleri denen Çerkes aslından Memlûk sultanları, dil ve kültür bakımından tamamen Türkleşmiş oldukları için devlet, Türk karakterini muhafaza etmiş ve bu bakımdan hiçbir karakter değişikliği olmamıştır. Sultan Berķûķ, Timur'a karşı devleti savunmak için fevkalade çalışmıştır. İki kerede 16 buçuk yıla yakın tahtta kalmıştır. Berķûķ, vefat edince yerine oğlu Sultan Ferec (saltanatı 1399-1405/1406-1412) geçti. Sultan Ferec devrinde iç karışıklıkların çıkmasından istifade eden Hıristiyanlar harekete geçtiler. Suriye'deki iç karışıklıklar da buna eklenince, Sultan Ferec, asiler tarafından 1412 senesinde öldürüldü. Halife el-Musta'in sultan ilan edildi. Şöyleki o yıl Sultan Ferec Halifeyi ve dört mezhep kadısını da yanına alarak, kendisine isyan eden Şeyh el-Mahmûdî ve Nevruz el-Hâfızî'ye karşı Suriye seferine çıkmıştı.⁴⁰

Memlûklerde, saltanat değişikliği halinde kimin sultan olacağını belirleyen kesin bir kaide yoktu.⁴¹ Fakat bu değişiklik bir isyan veya komplo neticesi olmuşsa, çoğu zaman

³⁷ *Kitâbu's-sulûk li ma'rifeti duveli'l-mulûk*, II, 69-102; *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XV, 448-449; *Türkiye Tarihi*, I, 15-16.

³⁸ *Türkiye Tarihi*, I, 16.

³⁹ M. C. Şehabeddin Tekindağ, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı*, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yayını, İstanbul 1961, s. 53-54.

⁴⁰ İbn Tağrıberdî, XIII, 135, 138, 139.

⁴¹ Geniş bilgi için bkz. Ali Aktan, "Memlûklerde Saltanat Değişikliği Usulü", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1990, sayı 9, s. 270-279.

olayın kahramanı olan kumandanın tahta çıktığı görülür. Ancak burada, Sultan Ferec'e karşı birlikte isyan eden iki güçlü kumandan Şeyh ve Nevruz bulunmaktadır. Bu iki emir, birlikte sultan olamayacaklarına göre, aralarındaki durum açıklık kazanıncaya kadar, saltanatı Halife el-Musta'in Billah'a teslim ettiler.⁴² Bu geçici durum fazla uzun sürmedi ve 1 Şaban 815/15 Kasım 1412'de dört mezhep kadısının da iştirak ettiği bir toplantıda devlet işlerinin ancak normal bir sultan vasıtasıyla iyi yürütebileceğinden bahisle halife saltanattan alınarak yerine Şeyh el-Mahmudi sultan ilan edildi.⁴³ Şeyh el-Mahmudi'nin vefatından sonra yedi yaşındaki oğlu Ahmed yerine geçmişti. Ahmed'in yaşının küçük olması nedeniyle devleti Emir Tatar idare ediyordu. Sultana karşı Atabeg Altunboğa isyan ettiği zaman, Emir Tatar isyanı bastırmaya giderken (22 Rebiulahir 824/26 Nisan 1421) yanında sultanı, halife ve kadıları da Suriye'ye götürmüştü. Tatar, Şam'ı ele geçirip Altunboğa'yı yakalayınca, kendini sultan ilan ediverdi. Yanındakiler de kendisine hemen biat ettiler.⁴⁴ Sultan Tatar'ın saltanatı kısa sürdü. Tatar'ın vefatından sonra sultan ilan edilen oğlu Muhammed ise, vasisi Barsbay (öl. 841/1438)⁴⁵ tarafından tahttan indirildi. Memlûk Sultanlığı tarihinde büyük ün yapan Sultan Barsbay, 16 senelik saltanatında sükûnet ve istikrarı temin etti. Suriye ve Mısır'da Müslümanlar yararına tedbirler aldı. Huzurda yer öpmek gibi bir geleneği kaldırdı. Barsbay, Dulkadiroğulları, Ramazanoğulları ve Akkoyunlularla da mücadele etti. 1438 senesinde ölünce yerine oğlu Yûsuf geçti ise de Atabegi Çakmak (öl.1453)⁴⁶ idareyi ele geçirdi. On altı sene tahtta kalan Çakmak, Barsbay'ın siyasetini devam ettirdi. 1442'de Kıbrıs ve Rodos'a donanmalar gönderdi. Osmanlılar ve Karamanoğulları ile dostane münasebetler kurdu.

Diğer taraftan birbirleriyle sınır olan Mısır Memlûkleriyle Osmanlı Devleti ilişkileri başladığından beri inişli çıkışlı bir durum arz etmektedir. İki ülke arasındaki anlaşmazlıklar Sultan Yıldırım Bâyezid ile Cem Sultan arasındaki taht kavgası sırasında olmuştur. Taht kavgasını kaybeden Cem Sultan'ı, Memlûk Sultanı Kayıtbay himaye etmiş ve tekrar savaşmak üzere Anadolu'ya göndermiştir. İki kez yapılan savaşta yenilen Cem

⁴² İbn Tağrıberdi, XIII, 139.

⁴³ İbn Tağrıberdi, XIII, 158, 159.

⁴⁴ İbn Tağrıberdi, XIV, 38, 39; *Bedâi' u'z-zuhûr fî vekâ'i'i'd-duhûr*, II, 67, 68.

⁴⁵ Hayatı için bkz. Kâzım Yaşar Kopruman, "Barsbay", *DİA*, İstanbul 1992, V, 84, 85.

⁴⁶ Hayatı için bkz. Asri Çubukçu, "Çakmak, el-Melikü'z-Zâhir", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 192, 193.

Sultan Rodos şövalyelerine sığınmıştır.⁴⁷ Neticede Sultan Kayıtbay dönemi, dışarıda Osmanlı Devleti'yle yaşanan sınır problemlerinin gölgesinde geçmiştir. Birçok defa iki devlet birlikleri karşı karşıya gelmiştir. Görünüşte kazanmış olsalar dahi bu savaşların Mısır ve Memluklar için bedeli ağır olmuştur. Bu dönemde Osmanlılarla yapılan savaşların Memluklar aleyhinde üç sonucu olmuştur:

1. Savaşlara yapılan harcamalar Memlûklerin hazinesini bitirmiştir. Bu durum vergilerin yükseltilmesine neden olmuş, halkın sırtındaki ağır olan yük daha da artmış ve para hızla değer kaybetmiştir.⁴⁸

2. Ülke genelinde asayiş ve emniyet bozulmuştur.

3. Askerler arasında disiplinsizlik baş göstermiştir.⁴⁹

Memlukların siyasî yapısının temelini oluşturan tıbak ve ikta'nın⁵⁰ Celâleddîn es-Suyûfî zamanında çökmeye başladığı görülür. Tıbaklar, Memluk tarihi boyunca sistemin en önemli kurumu olmuşlardır. Bu kurumlarda yetişen köle askerler, daha sonra devletin kendisiyle aynileşen orduda görev almışlardır. Dolayısıyla ordudaki ve devletteki disiplin güçlenmesi tıbaklara bağlıydı. Bu gerçeği bilen Memluk sultanları askerlerin yetiştirilmesinde son derece titiz davranmışlardır.

Fakat zamanla tıbaklardaki asker yetiştirme sistemi bozulmuştur. Burada yeteri kadar askerî eğitim ve terbiye alamayan asker adayları daha sonra görevlerinde büyük sorunlar çıkarmışlardır. Son dönemde doğrudan sultana bağlı Memlukların bir bölümünü oluşturan "culbân" denilen komuta kademesindeki grupta da bozulmalar başlamıştır.⁵¹ Bu askerlerin askerî eğitimden yoksun olmaları hem ahlaken hem de mesleki açıdan önemli zafiyetlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu askerler sultanlar üzerinde kurdukları baskılarla her istediklerini yaptırmışlar, sultanlara ait ikta arazilerini azledilinceye kadar ellerinde tutmuşlardır.⁵² Neticede orduda özellikle halka karşı hoş olmayan tutumlarıyla

⁴⁷ Kâzım Yaşar Koprman, "Osmanlı-Memlûk Münasebetleri", *Türkler Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, IX, 479.

⁴⁸ Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, I-IV, (çev.: Salih Tuğ), İstanbul 1980, IV, 1128, 1129.

⁴⁹ Koprman, "Osmanlı-Memlûk Münasebetleri", *Türkler Ansiklopedisi*, IX, 480.

⁵⁰ Tıbak, asker ocaklarına denir. İkta ise toprak işletim sistemine verilen addır.

⁵¹ Mısır'ın en önemli tarihçisi Makrîzî, (h. 845) bu askerler için, "İnsanların en rezili, en aşağısı ve seviyesizidir. Maymundan daha zani, fareden daha hırsız, kurttan daha zarar vericiler." demiştir. (bkz. 'Âmir Necîb Mûsâ Nâşır, *el-Hayâtu'l-İktisâdiyye fî Mısır fî'l-'aşri'l-Memlûkî*, Dâru's-Şurûk li'n-neşr ve't-tevzi', Mısır 2003, s. 118).

⁵² *el-Hayâtu'l-İktisâdiyye*, s. 119.

bilinen askerler ortaya çıkmış, halka karşı sert ve disiplinsiz davranan askerler, Memlûklara karşı bir nefretin oluşmasına neden olmuşlardır.

Ordudaki bozulmanın bir başka nedeni de küçük yaşta tıbaklara getirilen ve burada yetiştirilen askerlerin yerli halkla evlenmeleri yasak olmasına rağmen, son dönemde yerli halkla evlenmeleridir.⁵³ Yerli halka karışan Memlûk askerleri askerlik mesleğini bir kenara bırakarak ticaret, tarım ve sanat işleriyle uğraşmaya başlamışlardır.

İkta arazileri, askerlerin ihtiyaçlarını karşılaması gereken tarım arazileridir. İkta sistemi de son dönem Memlûklarda çökmeye başlamıştır. Erbâb-ı süyûf'un tasarrufunda bulunması gereken askerî ikta arazileri, Memlûklar için hayati önem taşımaktadır. Fakat Suyûfî'nin de yaşadığı son dönemde ikta arazileri askerlerin elinden çıkmaya başlamıştır. Bunun en önemli nedeni askerlerin artık halka karışması ve elindeki arazileri yerli halka satmaya başlamasıdır. Dolayısıyla asker arazileri yönetimle çok da ilgili olmayan bir kesimin eline geçmiştir. Bunun sonucunda Memlûklar, yabancı olarak buldukları bu coğrafyada ellerindeki ekonomik güç ile buna bağlı olan iktidarlarını da kaybetmişlerdir.⁵⁴

Celâleddîn es-Suyûfî döneminin öne çıkan bir başka olayı ise veba hastalığı salgınlarıdır. Birkaç kez meydana gelen bu salgın hastalıkların ilki 873/1468 yılında; ikincisi 881/1476 yılında; üçüncüsü 897/1491 yılında; dördüncüsü 903/1497 yılında olmuştur.⁵⁵ Dalgalar hâlinde gelen bu veba salgınlarının kısa aralıklarla tekrarlanması ve yaklaşık 30 yıl sürmesi, bu hastalığın tamamen bertaraf edilemediğini göstermektedir. Neticede bu salgınlar ülkedeki ve Kahire'deki hayatı bitirme noktasına getirmiştir. 897/1491 yılında ortaya çıkan 3. dalga veba salgını bu salgınların en şiddetlisi olmuştur. Bütün veba salgınlarının görüldüğü dönemin sultanı Kayıtbay dahi hanımını ve kızını bu veba salgını nedeniyle kaybetmiş, Memlûkların üçte biri ölmüştür. Veba salgını o kadar yayılmış ve önüne geçilemez olmuştur ki Kahire'de günde binlerce insanın hayatını kaybettiği rivayet edilir. Bununla birlikte Mısır'daki ekonomik hayat da derinden etkilenmiştir. İnsanlar, hayvanlar ölmüş ve tarım arazileri işletilemez hâle gelmiştir.⁵⁶

Celâleddîn es-Suyûfî dönemi Memlûklarında ortaya çıkan bir başka durum da ekonominin çökmeye başlamasıdır. Coğrafi konum itibarıyla ortaçağda ticarî ve ekonomik

⁵³ Çetin Altan, *Memlûkler Devleti'nde Askerî Teşkilat*, İstanbul 2007, s. 94.

⁵⁴ Kâzım Yaşar Koprman, "Memlûkler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, VII, 17, 18.

⁵⁵ Hammûde, s. 47, 48.

⁵⁶ Koprman, "Memlûkler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, VI, 524-525.

avantajlara sahip bir ülke olan Mısır, deniz, nehir ve kara yolları sayesinde doğu ile batı arasında bir geçiş yolu hâline getirmişti. Jeo-ekonomik açıdan bulunduğu coğrafya ve konum, hem ticaretle hem de gümrük vergileriyle devleti güçlendirmeye yetmişti. Fakat devletin son dönemlerinde yaşanan ekonomik kriz ve içeride bozulan ikta toprak sistemi devletin gelirlerini azaltmıştı. Bunun üzerine Memluklar, gelirleri artırmak için ekonomik açıdan önemli bazı ürünlerin üretilmesinden satışına kadar tekel oluşturmuşlar⁵⁷ ve diğer gelir getiren kalemlerdeki vergileri artırmışlardır. Neticede 1498 yılında Portekizli gemici Vasco de Gama'nın, Ümit Burnu'nu keşfedip Hindistan yolunu açmasıyla Mısır, transit ticaretinde sahip olduğu önemi kaybetmiştir.⁵⁸ Bu da Memlukların en önemli gelirlerinden birini kaybetmesi demektir.

Suyûtî'nin yaşadığı dönem istikrarsızlığın hâkim olduğu dönemdir. Siyasî erkin hifafetten ayrı kendine ait özerk bir işleyişi olmuştur. Özerk yapı korunurken yerel unsurların bu yapıya girmeleri veya bu yapıyı etkilemeleri mümkün olmamıştır. Taht mücadeleleri, emirler arasındaki rekabet siyasetteki en önemli istikrarsızlık sebepleridir. Özellikle son dönemde güçlü sultanların çıkmaması taht mücadelelerini ve istikrarsızlığı daha da derinleştirmiştir. Belli dönemlerde sultanlar kendi oğullarını tahta geçirmek için emirlerinden sözler almışsa da sultan öldükten hemen sonra oğul sultan tahttan indirilmiştir. Aşağıda verdiğimiz bilgiden de anlaşılacağı üzere tahta 13 sultan geçmiş ve 8 tanesi çok kısa süreli tahtta kalabilmiştir. Bu 8 sultanın hemen hepsi ya tahttan bir emir tarafından indirilmiş ya da öldürülmüştür. 5 yıla toplam 8 sultanın sığması siyasî sıkıntının habercisi gibidir.

Ordu içerisinde varlık göstermiş emirler ve asker gruplar arasındaki çatışmalar ordunun ve siyasetin yıpranmasına neden olmuştur. Bununla birlikte emirlerin sürekli servet toplama ve siyasî nüfuz elde etme mücadeleleri de ayrıca yıpratıcı bir neden olmuştur.⁵⁹

Suyûtî, Memluk Devleti'nin zayıfladığı bir dönemde yaşamıştır. Zira Suyûtî'nin 60 yıllık hayatında Memluk Sultanlığı tam 13 defa el değiştirmiştir. Bu sultanlar sırasıyla şunlardır:

⁵⁷ Kopruman, "Memlûkler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, VII, 37.

⁵⁸ Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, IV, 1130.

⁵⁹ Hitti, *a.g.e.*, IV, 1128.

1. ez-Zâhir Çakmak Seyfeddîn (saltanatı: 842-857/1438-1453): Tahtta iken 80 yaşında ölmüştür.⁶⁰
2. el-Mansûr Fahreddîn Osman b. Çakmak (saltanatı: 857-857/1453-1453): Sadece 43 gün tahtta kalabilmiştir.⁶¹ Askerlere züyuf akçe⁶² verdiğiinden tahttan indirilmiştir.⁶³
3. el-Eşref Seyfeddîn Aynal (saltanatı: 857-865/1453-1460): Saltanatı 8 yıl sürmüş, henüz tahttayken ölmüştür.⁶⁴ Bu dönem, kendi aralarındaki çatışmalar ve isyanlarla geçmiştir. Halkın ağır vergiler altında ezilmesi, devlet sisteminin zayıflaması bu sultan döneminde olmuştur.⁶⁵
4. el-Mueyyed Ahmed b. Aynal (saltanatı: 865/1460): 4 ay 3 gün sonra tahttan indirilmiştir.
5. ez-Zâhir Seyfeddîn Hoşkadem (saltanatı: 865-872/1461-1467): Tahttayken ölmüştür.
6. ez-Zâhir Seyfeddîn Yollubay (saltanatı: 872/1467): Sadece 2 ay tahtta durabilmiştir.
7. ez-Zâhir Seyfeddîn Temruboğa (saltanatı: 873/1468): Tahta çıkmasından 2 ay sonra emir Hayır Bey tarafından azledilmiş, daha sonra Hayır Bey tahta oturmuştur. Ancak Kayıtbay da aynı gün kaleye girerek onu tahttan indirmiştir. Bu yüzden Hayır Bey'e "bir gecelik sultan" lakabını takmışlardır.⁶⁶
8. el-Eşref Seyfeddîn Kayıtbay (saltanatı: 873-901/1468-1495): Çerkez sultanlar içerisinde bilgisi, becerisi ve maharetiyle ön plana çıkan, en-Nâsır Muhammed b. Kalavun'dan sonra tahtta en uzun kalabilen bir sultandır. Saltanattaki 29 yılı hem kendisi hem de ülkesi için büyük sıkıntıların yaşandığı bir dönem olmuştur. Oğlunu kendi yerine tahta geçirdikten bir gün sonra 80 yaşında ölmüştür.⁶⁷

⁶⁰ İyâd Hâlid eṭ-Ṭabbâ', *el-İmâm el-hâfız Celâluddîn es-Suyûfî: Ma'lemetu'l-'ulumi'l-İslâmiyye*, Dâru'l-kalem, Dimaşk 1996, s. 15; Koprman, *Mısır Memlukleri (1250-1517)*, V, 117.

⁶¹ eṭ-Ṭabbâ', s. 15.

⁶² Züyuf akçe: Kalp, sahte, değeri düşük akçe demektir. bkz. *Kâmûs-i Türki*, s. 694; *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, 670.

⁶³ Koprman, *Mısır Memlukleri (1250-1517)*, V, 117.

⁶⁴ eṭ-Ṭabbâ', s. 15.

⁶⁵ Koprman, *Mısır Memlukleri (1250-1517)*, V, 117.

⁶⁶ *a.g.e.*, V, 117.

⁶⁷ *a.g.e.*, V, 118.

9. en-Nâsır Muhammed b. Kayıtbay (saltanatı: 901-903/1495-1498): Tahttayken öldürülmüştür.

10. ez-Zâhir Seyfeddîn Kansuh (saltanatı: 903-905/1498-1499): Tahttan indirilmiştir.

11. el-Eşref Seyfeddîn Canpolat (saltanatı: 905-906/1499-1501): Tahttan indirilmiştir.

12. el-Âdil Seyfeddîn Tomanbay (saltanatı: 906/1501): Tahta çıktıktan sonra sadece 100 gün tahtta kalmıştır.

13. el-Eşref Seyfeddîn Kansuh Gavri (saltanatı: 906-922/1501-1516): Osmanlılarla 1516 yılında yapılan Mercidabık savaşında öldürülmüştür.⁶⁸

Suyûtî, dönemindeki sultanların yanlış uygulamalarını eleştirmiş ve onlardan uzak durmaya çalışmıştır. Bu konuda kendi geçimlerini devlet adamlarına bağlı olarak sürdürmeyen selef âlimlerini örnek almıştır. Hatta bu konuyla ilgili risâleler yazmıştır.⁶⁹

Suyûtî, gençlik döneminden başlayarak, hayatının büyük bir bölümünü Sultan Kayıtbay döneminde geçirmiştir. Yani 23-24 yaşından 50 yaşına kadar Suyûtî bu sultanın iktidarında yaşamıştır.

Suyûtî'nin hayatındaki en önemli kırılma noktası, sultan Kayıtbay'la yaşadığı bir olayla birlikte olmuştur. Sultanla yaşadığı bu kriz bütün ilim hayatını etkilemiştir. Belki de yaşanan olaylar onun bundan sonra tamamen gücünü ilme vermesi gibi olumlu bir sonuç doğurmuştur.

40'lı yaşlarındayken, sarayda Sultan Kayıtbay'ın huzuruna çıktığında huzurda eğilmemiş, sultan da bu duruma sinirlenmiştir. Sultanın çevresindeki Suyûtî düşmanlarından dolayı kriz büyümüştür. Olayı körükleyenlerden İbn-i Kerekî ve vezir, sultanı ona karşı

⁶⁸ et-Tabbâ', s. 15-17; el-Lehhâm, s. 28-29; Mekrem, s. 52; Saïd İbrâhîm Mer'î Halife, *Celâluddîn es-Suyûtî ve ârâhu'l-i'tikâdiyye*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ummu'l-Ûurâ Üniversitesi, Kısmu'l-'Akide, Mekke 2000, I, 7, 2. dipnot; Recep Aslan, *Suyûtî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara 2007, s. 5. Suyûtî başa geçen sultanları bir şiirle bildirmiştir. Bu şiir için bkz. *Hüsnü'l-muhâdara*, II, 122-124.

⁶⁹ Örnek için bkz. es-Suyûtî, *Mâ revâhu'l-esâfîn fi 'ademi'l-meci'i ila's-selâfîn*, nşr. Mecdî Fethî, Dâru's-şâhabe li't-turâş, Tanta 1991. Ayrıca döneminin sultanlarıyla mücadelesi hakkında bkz. Şa'rânî, Abdulvehhâb b. Ahmed, *et-Tabakâtu's-suğrâ*, nşr. Abdulkadir Ahmed Atâ, Kahire 1990, s. 31-34; Elisabeth Sartain, *Celâleddîn Suyûtî Hayatı ve Eserleri*, (çev.: Hasan Nureddin), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 61-63.

kışkırtmışlardır. Suyûtî bu olayla ilgili *Mâ revâhu 'l-esâtîn fi 'ademi 'l-mecî 'i ila 's-selâtin* adında bir risale yazmıştır. Sultan, Suyûtî'nin durumuyla ilgili ilim adamlarından fetva istemişse de âlimler aleyhte karar vermeye yanaşmamışlardır. Bunun üzerine sultan onun gerek idarî, gerekse eğitim-öğretim alanındaki görevlerinden el çektirmiştir.⁷⁰ Buna tepki olarak Suyûtî bir daha saraydan gelen görev tekliflerini ve devlet erkânından gelen hediyeleri kabul etmemiştir.

Suyûtî'nin karşılaştığı bu durumun sebebini yine kendi yaşadığı dönemin devlet yönetim biçiminde aramak gerekir. Zira saray, saltanatın merkezi olduğu kadar, gücün, ilmin, kültürün, edebiyat ve sanatın da merkezî durumundaydı. Ülkede kültür ve bilim adına var olan her şey saray kültür ve bilimi olarak var olmuştur. Bununla birlikte ülkenin ne kadar sanatkârı, ilim adamı varsa sarayda, sultanın emrindedir. Başka bir ifadeyle bilgiyi ve sanatı üreten kişiler de sultanın tekelinde kalmıştır. Sultan Sarayı, toplumda itibar, şeref ve servetin tek kaynağı ve sığınağı durumundadır. Saray bir sanatçının ulaşabileceği en son zirve olduğu için saray içi entrika ve rekabet te kaçınılmaz olmuştur. Sultana yazılacak övgü dolu bir kaside, yazanı büyük nimetlere ulaştırabileceği gibi, sultana karşı yapılacak bir hatanın bedeli çok ağır sonuçlar doğurabilmektedir. Bu bağlamda Suyûtî'nin hasımları Sultanı Suyûtî'ye karşı kışkırtmışlar ve onun davranışlarını halktan birinin Sultana itaatsizliğiymiş gibi sunmuşlardır. Suyûtî'nin bu davranışları kendisi açısından sarayın imkânlarından yararlanmak konusunda telafisi imkânsız sonuçlar doğurmuştur.

Bu arada Kahire, her yönden Bağdat'ın yerine geçmiş, siyasî, kültürel ve ilmî birikimin mirasçısı olmuştur. Aynı şekilde Müslümanlar arasındaki birliğin sembolü olan Abbasî halifeliğinin Kahire'ye taşınması Kahire'nin merkezî konumunu daha da kuvvetlendirmiştir.⁷¹ Ancak 1261 yılında yeniden kurulan halifelik göstermelik olmaktan öteye gidememiştir. Emiru'l-Müminin vasfını taşıyan fakat hiçbir yetkisi olmayan halife, devlet içerisinde sultanın tahta çıkma merasiminde bulunmakta, tahta çıkma merasimlerinde sultanlar da yine göstermelik olarak halifeye saygı ve tevazu gösterisinde bulunmaktaydılar.⁷² İşte bu halifelerden beş tanesi Suyûtî ile aynı çağda yaşamıştır. Bu halifeler şunlardır:

⁷⁰ İmamoğlu, *a.g.t.*, s. 45.

⁷¹ Hammûde, s. 21.

⁷² Samira Kortantamer, *Bahrî Memlûklerde Üst Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler*, İzmir 1993, s. 78; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, 2. baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1970, s. 322.

1- el-Müstekfî billâh (Süleymân b. Mütevekkil) (hilafeti: 845-854/1441-1450): Halife iken ölmüştür.

2- el-Ğâim bî emrillâh (Hamza b. Mütevekkil) (hilafeti: 854-859/1450-1454): Hilafetten el çektilirilmiştiir. 863/1458’ de ölmüştür.

3- el-Mustencid billâh (Yûsuf b. Mütevekkil) (hilafeti: 859-884/1454-1479): Halife iken ölmüştür.

4- el-Mütevekkil ‘Alallâh (‘Abdulazîz b. Ya‘kûb b. Mütevekkil) (hilafeti: 884-903/1479-1498): Halife iken ölmüştür.

5- el-Müstemsik billâh (Ya‘kûb b. ‘Abdulazîz) (hilafeti: 903-915/1498-1510): Hilafetten el çektilirilmiştiir. 927/1520’ de ölmüştür.⁷³

B. SOSYAL DURUM

Tarihçi ve araştırmacılar, bu dönemin sosyal durumu konusunda iktisadî ve toplumsal hayatın çok kötü ve çöküşte olduğu konusunda ortak bir noktada birleşiyorlar.⁷⁴ Fakat Memluk tarihi boyunca toplumsal hayattaki bu durumun farklılık arz ettiğini belirtmekte yarar vardır.

Memluklardaki toplumsal yapı kendi içerisinde sınıflara ayrılmıştır.⁷⁵ Bu toplumsal tabakalardan her biri kendine ait özellikleriyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Buna göre toplumsal yapı, dört tabakadan oluşmaktaydı.

Üst tabakayı krallık ailesi oluşturuyordu. İleri ve seçkin bir tabaka olmaları nedeniyle hayat şartları iyi durumdaydı. Bunlar, iktidar nimetinden faydalanıyor, her istediklerini elde edebiliyorlardı. İstedikleri mevki, makam ya da idarî bir görevi alabilirlerdi.

⁷³ es-Suyûfî, Celâluddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Târîhu ’l-hulefâ*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1424/2003, s. 400-404; el-Leĥĥâm, s. 32; Aslan, *a.g.t.*, s. 5.

⁷⁴ el-Leĥĥâm, s. 37.

⁷⁵ Birçok Memluk dönemi araştırmacısı dönemin en önemli tarihçisi Makrîzî’nin yaptığı toplumsal sınıflandırmadan esinlenerek toplumsal yapıyı incelemişlerdir. Makrîzî, Memluklü toplumunu 7 gruba ayırmıştır: Devleti yöneten Memluklar, ticaret erbabı, çarşı pazardaki orta halli insanlar, köylüler, ilimle uğraşan ilim erbabı, zanaat sahibi olanlar ve toplumun alt kesimini oluşturan düşkünler. İbn-i Haldûn ise Memluklü toplumunu ikiye ayırır: Yönetenler, yönetilenler. Said Abdulfettah Âşûr, çalışmasında Memluklü dönemindeki toplumsal yapıyı Makrîzî’nin yaptığı ayırımdan hareketle 9 gruba ayırmıştır: Memluklar, bürokrasiyi oluşturan görevliler, tüccarlar, zanaat erbabı, alt tabakadaki avam insanları, farklı dinlerdeki ehl-i zimme, köylüler, bedeviler ve azınlıklar. İsmail Yiğit de *İslam Tarihi*’nin VII. cildindeki çalışmasında Makrîzî’nin toplumsal sınıflandırmasından hareketle Memluklü dönemi sosyal durumunu değerlendirmiştir. Geniş bilgi için bkz. Makrîzî, Ahmed b. ‘Alî, *İğâsetü ’l-ümme bi-keşfi ’l-ğumme*, Kahire 2007, s. 147-150; Yiğit, *Memlûkler (648-923/1250-1517)*, VII, 379.

Sultan ve diğer büyük idareciler, arazinin en iyisini ve en verimlisini aralarında taksim etmişlerdi. İkinci derecede verimli araziye sultanın diğer idarecileri almışlar, üçüncü dereceden verimli arazileri de askerî ahali, Araplar ve Türkmenler kendi aralarında paylaşmışlardı.⁷⁶

Askerî esaslara dayanan Memlûk saltanatında, bütün sivil ve askerî idare Sultanın emrinde idi.⁷⁷ Sultanın mutlak vekili Emîr-i Kebîr idi.⁷⁸ En yüksek ve yetkili mevkiler, askerî sınıfın elinde idi. Yöneticiler, devletin yönetim erkini kendilerinin dışında kimseye bırakmamışlardır. Belki çeşitli zamanlarda iktidar bu yönetici askerler arasında el değiştirmişse de kurulu olduğu coğrafyadaki yerli halkla iktidarı paylaşmamışlardır. Devletin siyasî, askerî ve ekonomik gücü Memlukların elinde bulunmaktadır.⁷⁹ Bu yönüyle yöneten asker Memluklarla, yönetilen yerli halk arasında kalın çizgiler vardır. Devlet yönetimi yerli halka kapalıdır. Yerli halk da bu durumda devletle ilgili gelişmelere karşı kayıtsız kalmışlar sadece olayları izlemekle yetinmişlerdir.⁸⁰

İkinci tabaka, fakihler, müderrisler, muhasipler, edipler ve kâtiplerden oluşmaktaydı. İdarî işlerin yürütülmesi devletin bürokrasi sınıfı olan “aqlâm” sınıfına verilmişti. Müslüman, Hıristiyan ve Mûsevîlerden oluşan *Erbâbu'l-aqlâm*,⁸¹ ordu, maliye ve evkaf işlerini yürütmelerine rağmen, ümerânın ellerinde bulunan merkezî idareye bağlı idiler. Özellikle hukuk, tedrisat, fetva, hitabet, yazışmalar, bunların elindeydi. Geçimleri ise devletin bütçesinden karşılanmıştır.⁸² Bu gruptakiler, ekonomik olarak yönetenlerle yönetilen halk arasında bir yere sahiptirler.

⁷⁶ es-Suyûtî, *Esbâb-u vurûdi'l hadîs*, nşr. Yahya İsmail Ahmed, (çev.: Necati Tetik, Abdulmecid Okçu), İhtar Yayıncılık, Erzurum 1996, s. 38-39. Ayrıca geniş bilgi için bkz. el-Leḥḥâm, s. 37-45; et-Ṭabbâ', *Celâluddîn es-Suyûtî*, s. 23-24; *el-Edeb fi'l-'aşri'l-Memlûkî*, s. 97 vd.

⁷⁷ Memlûklerdeki devlet yapısı için bkz. Holt, P. M., “The structure of government in the Mamluk sultanate”, [Memlûk Sultanlığında Devlet Yapısı], (çev.: Samira Korkantamer), *Belleten*, Ankara 1988, LII, sayı 202, ss. 227-246.

⁷⁸ el-Kalkaşendî, Ahmed b. 'Alî, *Şubḥu'l-a'şâ fi şinâ'ati'l-inşâ'*, Kahire 1914, IV, 16-18.

⁷⁹ Yiğit, *Memlûkler (648-923/1250-1517)*, VII, 379.

⁸⁰ Koprıman, “Memlûkler”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, VII, 29.

⁸¹ Ulema sınıfından yetişmiş ordu, maliye ve vakıflara ait yazışma ve idarî işleri yürütmekle görevli Müslüman, Hıristiyan ve Mûsevîlerden oluşan memurlara verilen isimdir. Bkz. *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, s. 361.

⁸² es-Suyûtî, *Esbâb-u vurûdi'l hadîs*, s. 39; Ayrıca geniş bilgi için bkz. el-Leḥḥâm, s. 42-43; et-Ṭabbâ', *Celâluddîn es-Suyûtî*, s. 24.

Malî işleri *Nâziru'd-devle*,⁸³ şer'î işleri her mezhep için bir tane olmak üzere dört *Ķâdi'l-kuğât*⁸⁴ ve askerler arasındaki hukukî işleri *Ķâdi'l-asker*⁸⁵ yürütürdü. Ķâdi'l-kuğât, devletin diğer görevlileri gibi sultan tarafından tayin edilir veya azledilirlerdi. Başkadılar, özellikle sultanlar tahta çıkarken veya tahttan inerken merasimlerde dini temsil eden kişi olarak, yerlerini alırlardı. Halifelerin göreve başlama merasimlerinde de aynı görevi yerine getirirlerdi. Memluk sultanları tahttan ayrılırken veya cülûsları esnasında halife ve dört mezhebin kadısının hazır bulunmalarına özen göstermişlerdir.⁸⁶

Sultanla Ķâdi'l-kuğât arasındaki ilişkinin güç dengesine dayanan bir yönü vardır. Özellikle sultanların halka yaptıkları haksızlıklarda kadılar karşı duruşlarını sergilemekten sakınmamışlardır. Cuma günleri sultanın bulunduğu zamanlarda cuma hutbesinde veya genel meclislerde sultanların yaptığı haksızlıkları yüzlerine karşı söyleyebilmişlerdir.⁸⁷ İbn Hacer el-Asşalânî (öl.852/1449), Emînu'd-dîn el-Aşşarâ'î (öl.880/1476) ve Suyûtî bu âlimlerden bazılarıdır. İbn Hacer el-Asşalânî, sultanla arasındaki sürtüşmeden dolayı birkaç kez kadılık görevinden alınmıştır.⁸⁸ Hanefî mezhebine mensub olan Emînu'd-dîn el-Aşşarâ'î, Sultan Kayıtbay (öl.901/1495)'ın vakıf mallarına el uzatmasından ve kâdıları toplayıp onlardan isteği yönünde fetvâ almasından dolayı ciddi anlamda padişaha tepki göstermiştir.⁸⁹ Daha önce belirttiğimiz gibi Suyûtî de ömrünün sonlarına doğru bütün görevlerinden istifa ederek uzlete çekilmiş, padişah ve emirlere karşı mesafeli davranmıştır.⁹⁰ Devlet bürokrasisinde görev alan bir grup daha vardır ki bunlar emirlerin oğulları olup orduda ilerlemeleri mümkün olmayan *evlâdu'n-nâs* diye isimlendirilen gruptur. Bunlar Mısır'da hür olarak doğan çocuklardır. Devletin siyasî yapısı, köle olmayanların orduya girmesine imkân vermediği için emirlerin oğulları orduya girememiş ancak sivil yönetimde görev alabilmişlerdir.⁹¹

⁸³ *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, s. 362.

⁸⁴ *A.g.e.*, s. 386.

⁸⁵ *A.g.e.*, s. 387.

⁸⁶ Kortantamer, *Bahrî Memlûklerde Üst Yönetim*, s. 117.

⁸⁷ Hammûde, s. 37.

⁸⁸ es-Suyûtî, *Esbâb-u vurûdi'l hadîs*, s. 39.

⁸⁹ Hammûde, s. 37.

⁹⁰ Hammûde, s. 37; el-Leĥhâm, s. 42-43.

⁹¹ Holt, P. M., "The structure of government in the Mamluk sultanate", *Belleten*, s. 236; Cengiz Tomar, "Kılıçtan Kaleme: Memlûkler ve Entelektüel Hayat", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, Özel Sayı, İstanbul 2002, s. 257. Ayrıca bkz. Seyyid Muhammed es-Seyyid, "Evlâdu'n-nâs", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 525-526.

Mısır'da bulunan Abbasî halifesi sadece dinî bir makam sahibi idi ve sultanın meşruluğunu tasdik edip ona biat ediyordu. Her halife, hilafet makamına geldiği zaman sultana biat eder ve bütün yetkilerini ona devrederdi.⁹² Fakat sadece halifenin sultana biat etmesi, onun meşruiyeti için kâfi değildi. Ayrıca düzensiz de olsa, bir oligarşi vasıtasıyla tespit ve tayin edilmesi gerekiyordu. Herhangi bir emirin desteği sultanın gücünü arttırırken, diğer birinin desteklememesi, iktidarını sarsıyordu.⁹³

Mezhep imamları başkadı vazifesinden başlayarak müderrisliğe kadar varan çeşitli memuriyetleri ellerinde bulunduruyorlardı. Halife, her sultanın cülusunda bu sınıfla beraber bulunurdu. Memlûk sultanlığının en erken yıllarında, evvelki idaredede gibi, Mısır'da yalnız bir başkadı vardı. Sultanın hükmettiği topraklarda izin verilen dört Sünnî mezhebin her biri için ayrı bir başkadı tayini ilk defa 663/1265'te el-Meliku'z-Zâhir Baybars tarafından hukûkî işleri kolaylaştırmak için yapıldı.⁹⁴

Bilindiği gibi İslam dininin kurallarının uygulanması ve yorumlanmasında Müslümanlara yardımcı olan ulemâ sınıfı vardır. Dinî ve aklî bilimlerin okutulduğu medreselerde yetişen bu sınıf mensupları, İslam devletlerinin sosyal ve siyasal hayatlarında önemli bir rol oynamışlardır. Genellikle ulemâ, üç ayrı kolda önemli görevler yüklenmişlerdir: Tedrisat (eğitim-öğretim), iftâ (fetva verme) ve kazâ (yargı). İslâm devletlerinde bugünkü anlamda bir mahalli idare kuruluşu yoktu. Şehirlerin belediye işlerini *Nâziru'l-hisbe*⁹⁵ yürütürdü. Belediye hizmetlerinin yerine getirilmesi, geleneksel yönetim anlayışına uygun olarak hükümdarın görevleri arasındaydı. Bu görev, onun atadığı görevliler tarafından yerine getiriliyordu. Bu görevlilerin en önemlisi *muhtesib* idi.

Muhtesibin yaptığı görevler şunlardı:

a- Çarşı ve pazarlarda satılan bütün malların fiyatlarını tespit etmek ve bunların uygulanmasını sağlamak.

b- İstifçilerle şehrin ve bölgenin ihtiyacı olan maddeleri diğer yerlere kaçırınları takip etmek ve cezalandırmak.

c- Bozuk, kötü nitelikli ve eksik mal satan esnafı denetlemek ve cezalandırmak.⁹⁶

⁹² Sobernheim, M., "Memlûkler", *İA*, VII, 689.

⁹³ Nazif Şahinoğlu, *Sa'di-yi Şirazi ve İbn Teymiye'de Fert ve Cemiyet ilişkileri*, İstanbul 1991, s. 49.

⁹⁴ Holt, P. M., "The structure of government in the Mamluk sultanate", *Bellekten*, s. 245.

⁹⁵ *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, s. 388.

⁹⁶ *Türkiye Tarihi*, I, 376-377. Krş. Zambaur, E. V., "Hisbe", *İA*, İstanbul 1987, V, 540

Üçüncü tabakada bulunan tüccarlar, emirler ile sosyal statü itibariyle aynı konumdaydılar. Çünkü zor zamanlarda sultanlara yardım ediyorlardı. Mal ve servet sahibi idiler. Doğu ve Batı arasında ticaret yapan kurumlar meydana getirmişlerdi.

Tüccar sınıfı, sultan ve emirlerin zaman zaman baskı ve zulmüne maruz kalmışlardır. Ağır vergiler getirilmesi, ticaret ve servetlerini baltalıyordu.⁹⁷ Mısır'ın bulunduğu coğrafyanın deniz yollarının üzerinde olması itibarıyla ticaret Memluk döneminde en önemli zenginlik aracı olmuştur. Doğu Batı arasındaki deniz ticareti Mısır'dan geçmektedir. Dolayısıyla ticaretle uğraşan tüccarlar yaptıkları alışverişlerde büyük servet edinmişler, Memluklardan sonraki en zengin toplumsal sınıf olmuşlardır. Ödedikleri vergilerle, askerlerine yaptıkları yardımlarla, Memlukların para ihtiyaçlarını karşılayan bir kesim olmuşlardır. Hatta dönem dönem sultanlar tüccarların büyük servetlerine el koymuşlardır.⁹⁸

Dördüncü tabaka çiftçilerden, çeşitli esnaf, sanatkâr, tüketiciler ve işi olmayanlardan ibarettir. Bu tabakadakiler daha önce zikrettiğimiz âlim ve tüccarlar tabakasına nazaran darlık ve zorluk içinde hayatlarını sürdürmüşlerdir. İdareciler tarafından ihmal edilmiş ve hakarete maruz kalmışlardır. Zaten İbn-i Haldun'a göre, "fellâh" kelimesi de bunu ifade ediyor. Yani zayıf, mağlup, zelil ve işinde perişan olmuş kişi, anlamında, tahkir için kullanılırdı.⁹⁹

Suyûtî'nin yaşadığı dönemde bir ara Nil Nehri'nin sularının azalması, ziraatin ve hayvancılığın azalmasına neden olmuş, geçim darlığı ortaya çıkmıştır. Hâsılatlarının ve erzaklarının bol olduğu dönemlerde ağır vergiler altında ezilen çiftçiler, çiftçiliği terk ederek soygunculuk ve yağmacılık yapmak zorunda kalmışlardır.¹⁰⁰

Memluklarda devletin hiçbir kademesinde görev almayan kesim, halk tabakasıdır. Halk devletle ilgili olan bütün işlerden uzak tutulmuştur. Bu da beraberinde devlete karşı kayıtsız bir halk kitlesini ortaya çıkarmıştır. Halk, devletin siyasî işlerinden özellikle uzak tutulmuştur. Mısır'ın yerlileri (Araplar, Yahudiler, Hıristiyan Rumlar, Ermeniler, Ceza-yirliler, Berberiler vb.) yönetilen halk kısmını, Orta Asya'dan getirilen köleler ise devletin

⁹⁷ es-Suyûtî, *Esbâb-u vurûdi'l hadîs*, s. 40.

⁹⁸ Hammûde, s. 38.

⁹⁹ İbn Haldûn, 'Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime*, I-II, nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dımaşk 2004, II, 82.

¹⁰⁰ es-Suyûtî, *Esbâb-u vurûdi'l hadîs*, s. 41.

yönetenler kısmını oluşturmaktadır. Memluklar halk kesimini o kadar devlet işlerinden uzak tutmuşlardır ki emirler ve yöneticiler tarafından yapılan birçok haksız tutuma bu kesim kayıtsız kalmıştır.¹⁰¹

Şehir hayatının en vazgeçilmezi olan sanatkâr ve işçiler, toplumun orta seviyedeki grubunu teşkil etmektedir. Sanatkâr ve işçiler kurdukları birliklerle kendi aralarındaki düzeni sağlamışlardır. Her birliğin bir başkanı ve tüzüğü vardır.¹⁰² Yine bazı çarşılar ve pazarlar bu sanatkârlar ve esnaf grubuna tahsis edilmiştir.

Toplumun bir parçası olan bir diğer grup ise işsizler, yoksullar ve su taşıyıcılarıdır. Bu gruba girenlere kaynaklarda ‘avâm’ denilmektedir. Avâm, şehir hayatındaki en alt tabakadır. Bunların yaşam şartları çok zordur. Sokaklarda dilenerek yaşayanlar, sultanların ve emirlerin verdikleriyle hayatta kalabilmişlerdir. Ama zaman zaman yağma ve hırsızlık da yaşanmıştır. Kıtık olduğu dönemlerde avâmın işi çok daha zorlaşmıştır. Kahire, İskenderiye gibi şehirlerin sokaklarında yaşayanların sayısı elli binle yüz bin arasında değişmektedir.¹⁰³

Toplumsal hiyerarşinin en alt kısmında bulunan halk genellikle aç, sefil, maddî yönden oldukça sıkıntı içerisinde olmuştur. Bu durum zaman zaman farklılık gösterse de Memluk tarihi boyunca böyle olduğu görülür.

Köylerde yaşayan çiftçiler işlenebilir arazilerin sadece kullanıcısı durumunda olmuşlardır. Bununla birlikte ellerindeki ürünün büyük bir kısmının ikta sahiplerine gittiği göz önünde bulundurulursa çiftçilerin hiç de iyi bir yaşam standardına sahip olmadıkları daha iyi anlaşılacaktır. Yine Nil Nehri’nin beslediği toprakların kaderini nehrin suları belirlemiştir. Kuraklığın olduğu dönemlerde bütün Mısır’la birlikte çiftçiler geçimlerini zor sağlamışlardır. Ayrıca bedevî Arapların köylere yaptıkları baskınlarla köylüler mahsullerini ve sürülerini kaybetmişlerdir. Bunun üzerine ikta sahipleri köylerin ve çiftçilerin can ve mal güvenliklerini sağlamışlardır.

Bedevî Araplar, konargöçer bir hayat tarzına sahiptiler. Dağlık arazilerde yaşayan bedevîlerin ekonomik hayata ciddi katkılar yaptıkları söylenemez. Hayvancılıkla geçinen Arap aşiretleri, Memluk tarihinde sürekli merkeze isyan etmeleriyle tebarüz etmişlerdir.

¹⁰¹ el-Lehhâm, s. 43, 44; *Âfâku ‘ş-şi ‘ri’l- ‘Arabî fi’l- ‘aşri’l-Memlûkî*, s. 16.

¹⁰² Hammûde, s. 38.

¹⁰³ Kopruman, “Memlûkler”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, VII, 30.

Özellikle siyasî krizlerin olduğu, merkezin zayıfladığı dönemlerde Kahire'ye kadar gelebilmişlerdir. Kimi zaman iktidar mücadelesi veren taraflar açısından dengeleri değiştirdikleri olmuştur. Merkezî yönetime karşı yapılan isyanlara Memluklar karşılık vermişler, ordularını bu aşiretlerin üzerlerine göndermişlerdir. Fakat çoğu zaman askerler elleri boş geri dönmüşlerdir.¹⁰⁴

Suyûfî'nin yaşadığı dönemin sosyal yapısındaki sosyal sınıflar, kast sistemine benzer bir toplumsal sınıflaşma değildir. Daha farklı sosyal gruplar da mevcuttur. Her ne kadar dönemin sosyal yapısını böyle bir dörtlü sınıfa ayırsak dahi, o dönemin toplum katmanlarını bu şekilde birbirlerinden kesin hatlarla ayırmak mümkün değildir.

Mısır'da VIII. yy.'dan başlayarak gelişen Araplaştırma süreci Memlûk döneminde tamamlanmış oluyordu. Arapça'nın konuşma ve yazı dili olarak toplumun bütün kesimlerinde benimsenmesinin yanı sıra, Arap kültürü de Mısır'a egemen oldu. Diğer yandan Hıristiyan karşıtı akımın güçlenmesi de Memlûk dönemine rastlar. Bir ölçüde Moğol-Hıristiyan ittifakının yarattığı dış tehditle bağlantılı olan bu gelişme, Kıptîlerin devlet ve toplum yaşamındaki ağırlığına karşı duyulan yoğun tepkiyle de besleniyordu.¹⁰⁵

C. İLMÎ VE EDEBÎ DURUM

Hulefâ-i Râşidîn döneminden itibaren İslâmî ilimlerin en önemli merkezleri arasına giren Kahire ve Dimaşk şehirleri Memlûkler zamanında, sadece bu devletin değil bütün İslâm dünyasının en büyük iki kültür merkezi durumundaydı. Moğol istilası ve Haçlı seferleri sebebiyle İslam dünyasının tarihte gördüğü en önemli krizi yaşadığı bir sırada kurulan ve Mısır ile Suriye'yi bu iki düşmandan kurtaran Memlûk Sultanlığı, himayesine sığınan tüm Müslüman mültecilere kucak açmıştı. Bu mülteciler arasında doğu ve batı İslam dünyasının en değerli ilmî şahsiyetleri de bulunuyordu. Kahire, kısa süre içinde Abbâsî başkenti Bağdat'ın yerini almıştı. Moğollar tarafından ortadan kaldırılan Abbâsî hilâfetine ve diğer Müslüman devletlere tâbi topraklarda yetişmiş pek çok âlim orada bir araya geldi. Memlûk ülkesine olan bu âlim akışı, sadece doğu İslâm dünyasından değildi.

¹⁰⁴ İmamoglu, *a.g.t.*, s. 33.

¹⁰⁵ Nurettin Ceviz, *Osmanlılar Döneminde Mısır'da Arap Edebiyatı 1517-1798*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2002, s. 12-13.

Endülüs ve Kuzey Afrika’da ortaya çıkan karışıklıklar ve savaşlar yüzünden pek çok Endüslü ve Kuzey Afrikalı âlim de zamanın en istikrarlı İslâm ülkesi olan Memlûk ülkesine geldiler.¹⁰⁶

Abbasî Hilâfeti’nin Memlûk himâyesinde Kahire’de yeniden kurulması da Memlûk başkentini İslâm dünyasının en önemli siyasî ve dinî merkezi haline getirmiştir. Bu gelişme ülkeye gelen âlimlerin sayısında da büyük bir artışa sebep olmuştur. Selahaddin Eyyûbî ve halefleri tarafından yaptırılan birçok medrese zamanın en ünlü âlimlerini bir araya getiren kurumlar olmuştur. Doğu ve Batı İslâm dünyasının ilim yıldızlarını bünyesinde toplayan Kahire ve Dımaşk medreselerinde merkezileşen ilmî hareket Memlûk sultanlarının desteğiyle daha da gelişmiştir. İlme ve ilim adamlarına büyük önem veren sultanlar ve devlet adamları çok sayıda medrese inşâ ettirdiler ve buradaki müderrisler, öğrenciler ve hizmetlilerin ihtiyaçlarını karşılamak için vakıflar tahsis ettiler. Kahire ve Dımaşk’ta yaptırılan bu müesseselerden günümüze kadar ayakta kalanlar Memlûk eğitiminin canlı şahitleridir.¹⁰⁷

Memluklar dönemi, tarihin önemli kırılma noktalarından birisinin yaşandığı bir dönemdir. Aynicâlût Savaşı’ndan hemen sonra Bağdatın¹⁰⁸ bütün zenginlikleri yağmalanmış, büyük İslam medeniyeti Moğollar tarafından yok edilmiştir. 12 Şubat 1258 yılında Bağdat’a giren Moğollar, kırk gün süren yağma ve katliama başlamışlardır. Asırlar boyunca sarf edilen, büyük emeklerle meydana getirilen kütüphaneler, ilmî hazineler bir hafta içinde yok edilmiştir.¹⁰⁹ Bağdat, Moğol istilasından sonra siyasî, kültürel, ilmî olarak merkez olma özelliğini yitirmesiyle birlikte Bağdat’taki halifelik kurumunun kaldırılması da tüm İslam dünyasında psikolojik bir yıkım meydana getirmiştir.

Kahire’de hilafet yeniden kurulmuş ve varlığını devam ettirmiştir. Onun manevî varlığının ilim adamlarına maddî ve manevî güç verdiği muhakkaktır. Halifenin varlığına rağmen Memluklar siyaseti ellerinde bulundurmışlar, ilimle ilgili olan işlere karışmamışlardır. Bu, ulemanın sultanlarla olan ilişkilerini etkileyen bir durumdur. Fakat sultanlar,

¹⁰⁶ Yiğit, *Memlûkler (648-923/1250-1517)*, VII, 243.

¹⁰⁷ İsmail Yiğit, “Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış”, *Türkler Ansiklopedisi*, V, 748.

¹⁰⁸ Moğollar, Bağdat’a girdiklerinde 36 tane umumî halk kütüphanesi ve bunların içerisinde on binlerce cilt kitap vardı. Bununla birlikte her caminin bir kütüphanesi mevcuttu. 9. yüzyılda 100’den fazla kitabevi olduğu bildirilmiştir. (Will Durant, *İslam Medeniyeti*, (çev.: Orhan Bahaeddin), Tercüman 1001 temel eser serisi, s. 88, 89, 258).

¹⁰⁹ Durant, s. 258.

ulema ile olan ilişkilerine özen göstermişlerdir, çünkü onları halkla kendileri arasında bir köprü olarak görmüşlerdir.

Memluktardaki ilmî hareketliliği Eyyubîlere kadar geriye götürmek mümkündür. Eyyubîler, Mısır'daki ilmî çalışmaları desteklemiş ve ilmî hayatı canlandırmaya çalışmışlardır. İlme ve ilmî çalışmalara tam destek vermelerinin nedeni bölgedeki Şîî Fatimî Devleti'nin ve Şîî mezhebinin etkilerini ortadan kaldırmaktır. Eyyubî sultanları Sünnî mezhebini diriltmek için ilmî çalışmalara eğilmişler ve bizzat kendileri ilmî çalışmalara katılmışlardır. Daha önce bölgede olmayan birçok medrese inşa edilmiş ve Sünnîliğe yaygınlık kazandırılmaya çalışılmıştır. İlme karşı bu olumlu yaklaşım Memluklar döneminde de devam etmiştir.¹¹⁰

Mısır tahtını Eyyubîlerden devralan Memluklerin kurulduğu yıllarda ülkede pek çok medrese bulunuyordu. Bu medreseler Zengîler ve Eyyubîler zamanında inşa ettirilmişti. Şehirler ve diğer yerleşim merkezlerinde yaptırılan bu medreselerin çoğu, Ehl-i Sünnete mensup dört mezhepten sadece birine ait fıkıh medresesi hüviyetini taşıyordu. Bazı medreseler bu mezheplerden ikisine, bazıları üçüne, diğer bazıları da dördüne mahsustu. Ancak, bu mezheplerden sadece birine ait olan fıkıh medreselerinde de diğer üç mezhebin fikhî kısmen de olsa okutuluyordu. Bu fıkıh medreseleri yanında, Daru'l-Kur'an ve Daru'l-Hadis adı verilen Kur'an ilimleri ve Hadis ihtisas medreseleri mevcuttu. Bu şekilde dinî ilimlere tahsis edilmiş medreseler Memluklar zamanında o kadar artmıştı ki, meşhur Memluk tarihçisi Makrîzî'nin verdiği bilgilere göre, bazıları faal olmamakla beraber, Kahire medreselerinin sayısı 74'e ulaşıyordu.¹¹¹

Aynı dönemde Dımaşk'ta daha fazla medrese bulunduğu dikkatimizi çekmektedir. Kahire medreselerinin iki katını aşan bu medreselerin dağılımı, muasır tarihçilerden Nu'aymî'nin tasnifine göre; Dâru'l-Kur'ân 7, Dâru'l-Hadis 15, Dâru'l-Kur'ân ve'l-Hadis 3, Şafîî Fıkıhî medreseleri 60, Hanefî Fıkıhî Medreseleri 52, Malikî Fıkıhî Medreseleri 4, Hanbelî Fıkıhî Medreseleri 11 ve Tıp Medreseleri 3 olmak üzere toplam 155 adettir.¹¹²

¹¹⁰ Hammûde, s. 55.

¹¹¹ Makrîzî, *Kitâbu'l-mevâ'iz ve'l-i'tibâr*, II, 362-405.

¹¹² Bkz. Nu'aymî, Abdulkâdir b. Muhammed, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, I-II, Beyrut 1990, I, 3-500; II, 3-108.

Suyûtî kendisi hayattayken varlıklarını devam ettiren veya kendisi olmasa bile kâhınları olan bazı medrese, hankah¹¹³ ve mescidler hakkında *Hüsni'l-muhâdara fî aḥbâri Mısr ve'l-Ḳāhire* adlı eserinde bilgi vermiştir. Suyûtî bu eserinde İbn-i Ḥallikân'dan alıntı yaparak bu durumla ilgili şöyle demiştir:

“Sultan Selahuddîn b. Eyyûb, Mısır'a sultan olduğunda, Mısır'da medrese adına hiçbir şey yoktu. Ubudiye (Fatimî) Devleti'nin mezhebi Rafizî ve Şîî idi. Medreseler konusunda hiçbir şey söylemiyorlardı. Sultan Selaheddîn İmâm-ı Şâfiî'nin yakınındaki küçük mezarlıkta bir medrese yaptırdı. Yine Kahire'de şehit Hüseyin'in yakınında bir medrese yaptırdı. Saîd es-Suadâ'nın evini –Mısır halifelerinin yardımcısı– hankah yaptı. Fatimî veziri Abbâs'ın evini de Hanefî Medresesi yaptı. Burası şimdi Suyûfiyye olarak biliniyor. Mısır'da Bezîn et-Ticâr olarak bilinen medreseyi Şafîîler için inşa etti. Burası şimdi Şerîfiyye olarak biliniyor. Başka bir medreseyi Malikîler için inşa etti. Şu an burası Ḳamḥiyye olarak biliniyor.”¹¹⁴

Memluklar döneminde daha önce açılan birçok medrese, hankah, mescid, Eyyubîler'de olduğu gibi aynı mezhepsel hassasiyetlerle korunmuştur. Memluklar, Eyyubîler'den devraldıkları bu geleneği bir devlet politikası olarak devam ettirmişler ve bu medreselerdeki hocaların ve öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla vakıflar bağlamışlardır. Birçok Memluk emiri ilmî toplantılara bizzat katılmışlardır. Bunun örnekleri Memluk tarihinde oldukça fazladır.¹¹⁵

O dönemde fiilen ilmî katkıda bulunan medreselerden birkaçı şunlardır:

a) el-Medresetu's-Şalâḥiyye: Selaheddîn b. Eyyûb tarafından 572/1177 senesinde İmâm-ı Şâfiî (r.a.)'nin mezarı civarında yaptırılmıştır. İmâm-ı Şâfiî'nin mezarının yakınında olmasının ve bu medreseyi yaptıranın ona kazandırdığı şerefinden dolayı dünyanın en görkemli medresesi olarak anılır. Bu medresede Şeyḥ Necmeddîn el-Ḥubûşânî gözetiminde ilim tedris edilmiştir. Medresenin giderleri için aylık 40 dinar tahsis edilmiştir. 60 rıtl (1 Mısır rıtlı 449 gr.) ekmek her gün medreseye gelmektedir. Bu medresenin su

¹¹³ Hankah: Dervişlerin sohbet ve zikir için toplandıkları, bir süre ikamet ettikleri, bazan inzivaya çekildikleri mekânlar için kullanılan terimdir. Bkz. Pakalın, I, 730; Süleyman Uludağ, “Hankah”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 42-43.

¹¹⁴ *Hüsni'l-muhâdara*, II, 256; Ḥammûde, s. 55, 56.

¹¹⁵ Cengiz Tomar, *Kılıçtan Kaleme*, s. 254.

ihtiyacı Nil nehrinden karşılanmıştır. es-Suyûtî, Makrîzî'nin (öl. 845/1441) "Bu medresenin eğitim yönetimi bir grup a'yan tarafından gerçekleştirilirdi" dediğini nakleder.¹¹⁶

b) el-Medresetu'l-Kâmilîyye: Bu medreseyi Melik el-Kâmil 621/1225 senesinde yaptırmıştır. Hadis ilminin okutulduğu bir medresedir. Suyûtî'nin ifadesine göre bu medrese ile Şeyhuniyye Medresesi hariç hadis derslerinin okutulduğu daha üstün bir medrese yoktu. Kâmilîyye Medresesi bu yönüyle Mısır'da 2. sırayı almaktaydı. Melik el-Kâmil yaptırdığı bu medreseye sırasıyla Ebû'l-Hattâb Ömer b. Dıhye, Muhyiddîn b. Surâka, Tâcuddîn b. Kaşalânî, 'Abdullaţîf el-Harrânî... gibi ileri gelen âlimleri atamıştır.¹¹⁷

c) el-Medresetu'z-Zâhiriyye el-Kadîme: Bu medreseyi el-Meliku'z-Zâhir Baybars el-Budukdârî 668/1270 senesinde yaptırmıştır. Bu medresede Şafîî fikhının tedrisi için Taqiyyuddîn b. er-Rezîn, Hanefî fikhı için 'Abdurrahmân b. el-Kemâl 'Omer b. el-'Adîm, hadis tedrisi için el-Hâfîz Şerefuddîn ed-Dimyâtî, Kıraat tedrisi ve rivayeti için Kemâluddîn el-Karaşî atanmıştır. Diğer bütün medreselerde olduğu gibi bu medresenin de bir kütüphanesi vardı.¹¹⁸

d) el-Medresetu'l-Mahmûdiyye: Bu medrese 797/1395 yılında Emir Cemâleddîn Mahmûd b. 'Alî el-İstâdâr tarafından Rıdvan kasabasında inşa edilmiştir. Makrîzî, bu medresenin Mısır ve Şâm'da bir benzerinin olmadığı bir kütüphanesinin olduğunu belirtir. Bu kütüphane Orta çağda İslam ülkelerinin en büyük kütüphanelerinden birini teşkil eden Mahmudiye medresesi kitaplarını ihtiva etmekte idi. Makrîzî, *Hitat*'da Mahmûdiyye medresesi hakkında şöyle der. "Halen ne Şam ne de Mısır'da onun gibi bir medrese bilinmiyor. Bu medrese günümüze kadar gelen medreselerden biri olup, burada bulunan kitaplardan hiç birinin dışarıya çıkarılmasına müsaade edilmez, kütüphanede İslam ilimlerinin bütün fenlerine ait eserler bulunmaktadır. Bu medrese Mısır medreselerinin en güzellerinden biridir."¹¹⁹ Bu kütüphanenin yeri şimdi Mahmûd el-Kürdî ismiyle anılan caminin yerinde bulunmaktaydı ki Haymiyye caddesinin başında misk ve cami sokağı başındadır.¹²⁰

¹¹⁶ *Hüsnü'l-muhâdara*, II, 257.

¹¹⁷ Makrîzî, Ahmed b. 'Alî, *Kitâbu'l-mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitat ve'l-âşâr*, I-II, Kahire 1987, II, 375; *Hüsnü'l-muhâdara*, II, 262.

¹¹⁸ *Hüsnü'l-muhâdara*, II, 264.

¹¹⁹ Makrîzî, *Kitâbu'l-mevâ'iz ve'l-i'tibâr*, II, 395.

¹²⁰ Mekrem, s. 71; Fuâd Seyyid, "İ'âretu'l-kutub", *Mecelletu ma'hadî'l-mahmûdîti'l-'arabiyye*, Kahire 1958, (Mayıs) IV, 127.

Suyûtî, Maḥmûdiyye kütüphanesinden faydalanmış¹²¹ ve bu kütüphane ile ilgili “*Bezlu’l- Mechûd fî Hizâneti Maḥmûd*” adında bir risâle de yazmıştır. İbn Hacer el-Askalânî, (öl. 852/1449) Maḥmûdiyye kütüphanesinde dört bin cild eserin varlığından söz etmektedir.¹²²

e) Şeyhuniyye Hankahı: Bu hankahı büyük emir Seyfeddîn Şeyho el-‘Umerî, 756/1356 yılında yaptırmıştır. Bu hankahta Hanefî, Şafîî, Malikî ve Hanbelî olmak üzere dört mezhebin de dersleri okutulurdu. Ayrıca hadis ve kıraat dersleri yapılırdı.¹²³

Mısır’da ve özellikle Kahire’de Celâleddîn es-Suyûtî’nin belirttikleri dışında sayılamayacak kadar medrese, hankah, zaviye ve diğer ilim tedrisatı yapılan yerler mevcuttu. Bu gibi vakıfların gelişmesinin sebebi de, köle ve azatlısı oldukları Sultanların, mallarını yağmalamasından korkan Türk beylerinin kurdukları zengin vakıf müesseseleridir. Kurulan bu vakıflar sayesinde Türk beyleri, evlatlarına bırakacakları mallarını güvence altına almışlardır. Türk beyleri bundan dolayı pek çok medrese, tekke, zâviye han ve imaretler bina edip, bol gelirler temin eden vakıflar bağışlamışlardır. Bu vakıflara evlâtlarının nezâret etmesini veya gelirlerinin bir hissesinin evlâtlarına verilmesini şart koşmuşlardır. İbn Haldûn, (öl.808/1406) Mukaddime’sinde bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

“...Çağımızda ilim ve öğretimin Mısır beldelerinden Kahire’de olduğunu görmekteyiz. Çünkü Kahire büyük bir ümrana sahiptir ve binlerce yıldır medenilik orada kökleşip sağlamlaşmıştır. Buna bağlı olarak sanatlar da kökleşip sağlamlaşmış ve çoğalmıştır. İlim öğretimi de bu sanatların kapsamında yer alıyor. Türk Devleti’nin varlığı ve Selâhaddin Eyyûbî faktörü gibi iki yüz yıldır oraya damgasını vuran hususlar da Kahire’nin bu durumunu güçlendirip korumuştur. Çünkü Türk Devleti’ndeki emirler, hükümdarın hışmına uğrayıp servetlerine el konulacağından ve geride kalan çocuklarına bir şey kalmayacağından korktukları için çok sayıda medrese, zaviye ve yoksulların barınacağı imarethaneler yaptırmışlardır. Bu eğitim ve hayır kurumlarının masraflarının karşılanması için de gelir getiren arazileri – evlâtlarının nezâret etmesini veya gelirlerinin bir kısmının kendi çocuklarına verilmesini şart koşarak– oralara vakfetmişlerdir. Ancak (kendi çocuklarının geleceklerini garantiye almak isteği yanında) onları bu gibi şeylere sevk eden etken daha çok sevap ve ecir alacakları hayırlı işler yapmak istemeleriydi. Böylece bu gibi kurumlara vakfedilen araziler ve gelirler büyümüş, ilim talebeleri ve öğretmenleri çoğalmış, insanlar ilim elde etmek için Mağrib’ten ve Irak’tan oraya yönelmişler ve sonuçta ilim denizi coşup büyük bir yükseliş kaydetmiştir.”¹²⁴

¹²¹ et-Ṭabbâ‘, s. 21.

¹²² Şeyh, Abdu’s-Settâr, *İbn Hacer el-‘Askalânî: el-Hâfiz emiru’l-mu’minîn fî’l-ḥadis*, Dâru’l-kalem, Dımaşk 1992, s. 280; el-Leḥḥâm, s. 53.

¹²³ Makrîzî, *Kitâbu’l-mevâ‘iz ve’l-i’tibâr*, II, 395; *Hüsni’l-muḥâdara*, II, 421.

¹²⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 170.

Suyûtî'den yaklaşık bir asır önce yaşamış olan İbn-i Haldûn'un Mısır'la ilgili bu tespitleri Suyûtî'ye kadar Memluklarda ilmî canlılık hakkında önemli ipuçları vermektedir. Memluk sultanlarının ve yöneticilerinin kendilerine ait mallarını miras olarak bırakmayıp, daha hayatta iken medrese, hankah ve zaviyelerin inşa edilmesinde tahsis etmeleri bunun için önemli faktör olmuştur. Arap coğrafyasında yönetici olarak yaşayan Türklerin bu coğrafyada inşa ettikleri bu ilmî, kültürel ve sosyal yapılar, Türklerin bu topraklardaki varoluşlarının meşruiyetlerini sağlayan hususlar olmuştur. Zira yaptıkları binalarla gerek yerli halkın beğenisini kazanmış, gerekse diğer yöneticilerle yapılan iktidar mücadelesinde avantaj sağlamıştır.

Memluklar dönemi, ilmî faaliyetler açısından var olanı koruma ve kayıt altına alma çabalarının gösterildiği bir dönem olmuştur. Bu dönemde oldukça fazla ansiklopedik çalışma yapılmış, tabakat kitapları yazılmıştır. Bu açıdan bakıldığında kemiyet yönünden büyük bir ilmî hareketlilik görülürken keyfiyet yönünden aynı şeyi söylemek mümkün değildir.¹²⁵

Bir medrese yapıldığında halkın katılımıyla büyük bir açılış merasimi yapılırdı. Sultan, emirler, dört mezhebin fakihleri, kadılar açılıшта hazır bulunurdu. Açılıшта medresenin içerisinde büyük bir sofraya hazırlanırdı. Sofrada çeşitli yemekler, mevsim meyveleri ve değişik tatlılar bulundurulurdu. Sultan bizzat kendisi, açılışına katıldığı ilim merkezlerine hocaların, fakihlerin, kurralların ve diğer görevlilerin atamasını yapardı.¹²⁶

Sultanlar, kişisel servetleriyle büyük kütüphaneler de kurmuşlardır. Kal'atu'l-Cebel'in içerisinde kurulan kütüphane bunların en güzel örneğidir. Bu kütüphane birçok yangın geçirmesine rağmen devletin son dönemlerine kadar varlığını sürdürmüştür. Memluklarda kişisel olarak oluşturulan kütüphaneler de önemli bir yer tutmaktaydı. Tarih kaynakları İbn-i Hacer'in 4000 ciltlik kütüphanesi ile Kadı Necmeddîn el-Hasbânî ed-Dımaşkî'nin 3000 ciltlik kütüphanesini bizlere bildirmektedir.¹²⁷

Medreselerde fıkıh, hadis ve tefsir gibi temel İslamî ilimlerin yanında nahiv ve sarf gibi dilbilimleri ve bunlarla birlikte felsefe, mantık, kimya, astronomi ve tıp gibi müsbet ilimler de okutulurdu.¹²⁸

¹²⁵ el-Leḥḥâm, s. 50-52.

¹²⁶ Ḥammûde, s. 57; et-Ṭabbâ', s. 20, 21.

¹²⁷ el-Leḥḥâm, s. 53-54.

¹²⁸ Ḥammûde, s. 57.

Memlûkler döneminde tedrisatta, Hanefî ve Şafîî mezheplerinin görüşlerinden çok, Malikî ve Hanbelî mezheplerinin eserleri okutulurdu. Felsefeye karşı oldukça sert bir tutum sergilenirdi. Buna karşılık İslam hukuku ve eğitimi ile tasavvufa rağbet vardı. Bu dönemde medreseler, ilim ve telifle uğraşan yeni nesillerin yetişmesine zemin hazırladı. Bu sayede Memlukler dönemi, yoğun bir ilmî faaliyete sahne oldu. İslamî ilimler yeni bir altın devir yaşadı. Yahyâ en-Nevevî (öl.672/1278)'ye imkân sağlayan I. Baybars devrinde sonra ilmî hayatta kısmen bir gerileme olmuşsa da Şihâbüddîn b. Ahmed b. Yahyâ el-‘Umerî (öl.749/1348), ez-Zehbî (öl.749/1348), eş-Şafedî (öl.785/1383), Takiyuddîn es-Subkî (öl.756/1355), İbn Haldûn (öl.808/1406), İbn Dokmak (öl.809/1407), el-Ğalkaşendî (öl.821/1418), el-‘Aynî (öl.855/1451), İbn Hacer el-‘Askalânî (öl.852/1449), el-Mağrîzî (öl.845/1442), İbn Tağrîberdî (öl.874/1470), es-Sehâvî (öl. 902/1497), Suyûtî (öl.911/1505) gibi çok sayıda âlim yetişti ve her biri mufassal eserler kaleme aldı.¹²⁹

Âlimleri ve eserlerinin çokluğu ile şöhret kazanan Memlukler dönemi ilmi harekete, taklit ruhunun hâkim olduğu görülmektedir. Bu dönem âlimlerinin çoğu, önceki asırlarda yaşamış ulemanın eserlerini şerh etmek veya onlara ta‘likler yapmak, farklı şeyleri bir arada toplamak ya da uzun metinleri ihtisar etmekle meşgul olmuşlardır. İslam ilimleri tarihinde bu dönem, bilhassa büyük şarihleri ve ansiklopedistleri ile öne çıkmıştır.¹³⁰

Burada şunu da ifade etmek gerekir ki Memluklar, –en azından Suyûtî dönemi için bu söylenebilir– bir tezatlar yumağıdır. Bir taraftan ilme çok değer verildiğini ortaya koymak için birçok medrese, hankah ve cami yapılırken, diğer taraftan akıl almaz ahlaksızlıklar olmuştur. Suyûtî, otobiyografisinde kendisine sorulan bir soruya verdiği fetvada, satır aralarında o dönemdeki bir kısım yöneticinin içinde bulunduğu ahlakî düşüklüğü de ima etmektedir. “*Fesat evi*” olarak nitelendirdiği evlerden birisinin yıkılmasıyla ilgili anlattığı olay, verdiği fetva, diğer cahiller ve yine kendi ifadesiyle “*kafası kalın insanların*” verdiği sıkıntıyla ilgili söyledikleri dikkat çekicidir:

H. 886 yılı Ramazan ayında cahil saydığım kişiler, yıkım meselesi sebebiyle yine bana sıkıntı verdiler. Mescit civarında mahallenin, Kasım el-Habâk’a ait bir ev vardı. Bir de onun hizmetçisi Hasan el-Müseyrâ vardı. Hasan sürekli gelir ve bu zikredilen yerin oturanlarından şikâyet ederdi. Oraya zina, lûtîlik gibi türlü türlü kötü işler için toplanıyorlar, içki içiyorlar, eğlence ve âlem yapıyorlardı. Orada bu işler o kadar çoğaldı ki uzak yerlere kadar buranın namı yayıldı. Büyük bir halk oraya toplanır, zina ve lûtîlik gibi ahlaksızlıklar yaparlardı. Kapının önünde bir grup bekler ve nöbet tutarlardı. Bu

¹²⁹ Talat Sakallı, *Bedruddin Aynî*, Ankara 1995, s. 15-16.

¹³⁰ Sâlih Yûsuf Ma‘tûk, *Bedruddin el-‘Aynî ve eseruhu fî ‘ilmi’l-ğadîs*, Beyrut 1987, s. 15.

grup, (çeşitli yerlere ayrılır) bir kısmı yolda bekler, bir kısmı mescidin kapısında otururdu. Hatta bu mescitte bir adam ve beraberinde bir çocuk görülse onunla lûtilik yapıyor sanılırdı. Bu işler burada artık yayıldı. Burası bu işlerle bilinir oldu. Hasan bana, “Fikrin nedir? Onları Ocâkıyye’ye (şehrin asayişinden sorumlu jandarma) şikâyet edeyim mi? Onları yakalatayım mı?” diye sordu. Ben de ona, “Dikkatli ol ve özenli davran. Şikâyet etmeden sözle tehdit et.” dedim. Zikrettiğim cahil o mahallede oturuyordu. Vallahi zikre-deceğim olaya kadar kötü bir şeyler olacağını hissettim. Bu hâl (mahallede) iki sene devam etti. İkinci senenin başında Hasan, mekânın artık boşaldığını kimsenin kötü emelleri için gelmediğini söyledi. Allah’a hamdettim. Fakat Ramazan ayında büyük bir mesele için yeniden bana geldi. “Musibet eski hâl üzere yeniden geldi.” dedi. Nasıl olduğunu sordum. Dedi ki, “Kansuh el-Emirî adında bir emir sık sık mekâna uğruyordu. O ve büyük emirin arkadaşları sefere çıkmıştı. Şimdi seferden döneceği haberleri geliyor. Eski arkadaşlarından bir grup geldi, Kasım’dan yeniden mekânı kiralamak istiyorlar. Oraya çeki düzen verip ilk hâl üzere toplanmak istiyorlar.” Dedim ki, “Kasım’a git ve benden selam söyle orayı kiralamasın. Eğer kiralarsa, yıkılması için fetva vereceğim...”¹³¹

Bu olay dönemin kendi içerisindeki tutarsızlığını ele vermekte, devlet ricalinden birisinin böylesi bir olaya karışabilmesi mümkün olabilmektedir. Fakat kişisel tutumlarla devlet politikasını birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü devletin dinî yapılara çok fazla önem vermesinin motivasyonu farklıdır. Memluklar, siyasî meşruiyet sorununu aşmayı ve bunun gereklerini yapmayı zorunluluk olarak görmüşlerdir.

II. X./XV. YÜZYIL SONUNA KADAR YAPILAN ARAP DİLİ VE GRAMERİ ÇALIŞMALARI

Nahivciler, Arap dili grameri ile ilgili ilk dönemlerden itibaren çalışmalar başlatmış, değişik coğrafi bölgelere onların öğrencileri tarafından taşınan bu çalışmalar işlenerek anlaşılmaya çalışılmış, zamanla farklı yorumların dolayısıyla beraberinde farklı ekollerin oluşmasına kadar devam eden sistematik bir sürece girilmiştir. Bu tarihî süreç içerisinde Arap diline katkı yapan dil âlimlerinin kısaca ele alınması, yapılan çalışmaların nasıl bir seyir takip ettiğinin ve ne gibi aşamalardan geçtiğinin belirlenmesi, Suyûtî döneminin anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

¹³¹ es-Suyûtî, Celâluddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *et-Tehadduş bi ni‘metillâh*, nşr. Elisabeth Mary Sarrain, Cambridge 1975, s. 175-176.

A. Gramer Çalışmaları ve Buna Sebep Olan Âmiller

Arapçada gramer, Nahiv adıyla bilinir. Nahiv kelimesi sözlük anlamı itibariyle; “yön, yol ve kasıt, yöntem, tarz, metot” demektir. Mastar olarak “yönelmek”, “kastetmek” ve “meyletmek” anlamlarına gelir.¹³² Zarf olarak; “doğru, gibi, göre” anlamları da vardır.¹³³ Istilâhî açıdan ilk dönemler itibariyle hem Morfoloji hem de Sentaksı içine alan bir anlamda kullanılmış olsa da, III./IX. yüzyıldan sonra Morfoloji, Sarf adı altında müstakil bir bilim dalı hâline gelmiştir. Dolayısıyla Nahiv adı altında, içinde Sarfın da yer aldığı gramer kastedilmektedir. Daha çok gramerin Sentaks kısmını ifade eden Nahiv ilmi ise; cümlelerin doğruluğunu tespit eden bir kıyas ilmi olmasının yanı sıra, ifadelerin analizine, konuşan kişinin kastettiği anlamın eksiksiz anlaşılmasına yardım eden bir araçtır.¹³⁴

Arap Gramerinin tespitine ve geliştirilmesine yönelik çalışmalar, temelde bazı dinî ve siyasî nedenlere dayanmaktadır. İslâmiyet’in özellikle Arap olmayanlar arasında yaygınlaşmasıyla birlikte, başta Kur’an’ın bazı ayetlerinin yanlış okunması olmak üzere, konuşurken konuşmada ve yazıda yapılan her türlü dil hatası ve fasih lehçeden ayrılma demek olan lahnın¹³⁵ ortaya çıkması ve böylece dilin safiyetinin bozulmaya başlaması; dönemin bilginlerini Nahvin çerçevesini belirlemeye ve kurallarını koymaya yöneltmiştir. İlk Nahiv çalışmaları arasında; Arapların, dillerini korumak ve bozulmasını engellemek amacıyla yaptıkları faaliyetler yer almaktadır. Kelime sonlarının hareketleriyle ilgili temel kaidelerinin belirlenmesine yönelik ilk çalışmaların Nahiv ilmi bünyesinde başladığı bir zamanda, Sarf ilmini ilgilendiren kelime yapısıyla alâkalı iştiqâk, i’lâl vb. hususların da esaslarının tespiti çalışmaları başlamış ve bunlar birbirine paralel olarak III. yüzyıla kadar devam etmiştir. Bu dönemden sonra ise bir farklılaşma söz konusu olmuştur. O hâlde, Sarf ilminin ortaya çıkış sebepleri de, Nahvin ortaya çıkış sebeplerinden farklı değildir.

¹³² el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-‘Ayn*, I-IV, nşr. ‘Abdulḥamîd Hindâvî, Beyrut 1424/2003, IV, 201; el-Cevherî, İsmâ‘îl b. Ḥammâd, *eş-Şihâh, Tâcu'l-Luğa ve Sîhâhu'l-‘Arabiyye*, I-VI, nşr. Ahmed ‘Abdulğafûr ‘Attâr, Beyrut 1990, VI, 2503-4; *Lisânu'l-‘Arab*, VI, 4370-71, “نحوا” mad.

¹³³ Ilse Lichtenstädter-Nihad M. Çetin, “Nahiv”, *İA*, IX, 35.

¹³⁴ Istilâhî açıdan nahvin çok sayıda tanımı yapılmıştır. Nahivcilerin yaptıkları bu tanımlarla ve bu ilme neden Nahiv adının verilmiş olabileceği ile ilgili geniş bilgi için bkz. Selami Bakırcı–Kenan Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi*, Erzurum 2001, s. 14-17.

¹³⁵ Lahn hakkında geniş bilgi için bkz. Sa‘îd el-Afgânî, *Fî uşûli'n-naḥv*, Dımaşk 1994, s. 7-15; Ahmed Nasîf el-Cenâbî, *ed-Dirâsâtu'l-Luğaviyye ve'n-Nahviyye fî Mısır*, Mısır 1397/1977, s. 139-144; Yakup Civelek, *Arap Dilinde İ'râb Olgusu*, s. 64-69.

Çünkü dildeki hata ve bozulma sadece irâbda olmayıp, bazen de kelime bünyesinde görülmekte idi. Bu itibarla ilk devirlerde kelime yapısıyla ilgili hatalar göz ardı edilerek, sadece irâbla alâkalı önlemlerin alındığını düşünmek doğru değildir. Dolayısıyla Sarfa dair ilk çalışmaların Nahiv çalışmalarıyla birlikte başlamış olması, tabîî bir neticedir.¹³⁶ Dinî kaygılarla başlanan bu çalışmalar, daha sonra aynı hocalardan ders alan öğrencilerin zamanla farklı görüşler ortaya koyması, bu görüşlerin siyasetin de etkisiyle farklı merkezlerde toplanmasıyla ekolleşme sürecine girmiştir.

Yukarıda da değindiğimiz gibi ilk gramer çalışmalarının başlamasına neden olan faktörlerden en önemlisi, Kur'ân'ın doğru okunmasını sağlama gayreti ve Arapların yabancı milletlerle karışması sonucu yaygınlaşan lahn olaylarıdır.¹³⁷ Esasen Câhiliye döneminden beri mevcut olan hatalı okumalar,¹³⁸ özellikle İslâm dinini seçen ve bu dinin dilini öğrenen yabancı milletler nedeniyle daha da artmış, Hz. Peygamber (s.a.v) döneminden başlayarak bu konuda önlemler alınmaya çalışılmıştır.¹³⁹ Meselâ, İslâm'ın ilk yıllarında bir kişinin Hz. Peygamber'in huzurunda konuşurken dilde hata yapması sonucu, onun: *أَرَشِدُوا أَحَاكُمُ فَقَدْ ضَلَّ* “Kardeşiniz yanıldı, onu düzeltin” dediği görülüyor.¹⁴⁰ Yine Hz. Ebû Bekir (r.a)'ın *لَأَنْ أَقْرَأَ فَأَسْقِطَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَقْرَأَ فَأَلْحَنَ* “Andolsun okuyup hazfetmem, okuyup hata yapmamdan bana daha sevimli gelmektedir”¹⁴¹ diyerek lahna dikkat çekmesi, Hz.

¹³⁶ Mehmet Yavuz, *İbn Cinnî, Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996, s. 5. İlk dönemlerde kelimenin bünyesiyle ilgili yapılan hatalara örnek olarak bkz. ez-Zubeydî, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, nşr. Muhammed Ebu'l-Faql İbrâhîm, 2. baskı, Kahire 1984, s. 21 vd.; es-Sîrâfî, Ebû Sa'îd, *Ahbâru'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn*, nşr. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ, Kahire 1985, s. 35 vd.

¹³⁷ Ignace Goldziher, “Arap Dili Mektepleri”, (çev.: Süleyman Tülücü), *EAÜİFD*, IX (1990), s. 330.

¹³⁸ *Arap Dili Grameri Tarihi*, s. 17. Aḥmed 'Abdulğafûr 'Attâr, *Muḳaddimetu's-Şihâh*'ında Câhiliye döneminde yapılan lahn ile ilgili bilgi vererek, Câhiliye şiiirinden örnekler getirir. Yine dil ile ilgili malzemeler toplanırken çöllerde yapılan yolculuklarda, bazı kabilelerden dil ve edebiyat malzemelerinin alındığını söylemekte, bu durumu, o halkların dillerindeki yabancı lafızların ve lahınin mevcudiyetine bağlamaktadır. Bkz. Aḥmed 'Abdulğafûr 'Attâr, *Muḳaddimetu's-Şihâh*, 3. Baskı, Beyrut 1984, s. 15-20.

¹³⁹ İsmail Durmuş, “Nahiv”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 301.

¹⁴⁰ Ebu't-ṭayyib el-Luğavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, nşr. M. Ebu'l-Faql İbrâhîm, Kahire 1375/1955, s. 5; eṭ-Ṭantâvî, Muhammed, *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât*, nşr. Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1995, s. 16; İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Osmân, *el-Ḥaşâ'îş*, I-III, nşr. M. 'Alî en-Neccâr, Beyrut 1372/1952, II, 8; Yâkût el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, I-XX, nşr. Ahmed Ferîd Rifâ'î, Mektebetu 'İsâ el-Bâbî, Mısır t.y., I, 82; es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*, I-II, nşr. Muhammed Ahmed Câde'l-Mevlâ v.dğr., Dâru İhyâ'î'l-Kutubi'l-'Arabiyye, Kahire, t.y., II, 396; a.mlf., *el-İktirâh fî 'ilmi uşûli'n-nahv*, nşr. Ahmet Subhi Furat, İstanbul 1975-1978, s. 35; Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 7. baskı, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, t.y., s. 11.

¹⁴¹ *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 5; *Mu'cemu'l-udebâ'*, I, 89; *el-Müzhir*, II, 397; *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât*, s. 16.

Ömer (r.a)'ın kendisine yazılan yanlış bir mektup dolayısıyla Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi uyar-
ması ve kâtip hakkında yaptırım emretmesi,¹⁴² Basra'ya, Azerbaycan'a gönderdiği mek-
tuplarında, sürekli Arapçanın doğru öğrenilmesini istemesi, Ebu'l-Esved ed-Du'elî
(öl.67/686)'ye¹⁴³ Basralılara irâbı öğretmesini telkin etmesi,¹⁴⁴ yine Hz. Ali (r.a)
(öl.40/661)'nin Ebu'l-Esved ed-Du'elî'ye; “*Ülkenizde lahn olduğunu işittim*” diyerek ra-
hatsızlığını dile getirmesi;¹⁴⁵ lahnın dildeki varlığı ve ortadan kaldırılmasına yönelik ça-
baları göstermesi açısından önemlidir. Başlangıçta şiirlerde ve günlük konuşmalarda rast-
lanan az sayıdaki hatalar, zamanla Kur'ân ayetlerinin bir kısmının yanlış okunmasına ka-
dar varmış ve artış göstermiştir. Hz. Ömer (r.a) döneminde bir şahıs bir bedevîye, Tevbe
suresinde geçen

...أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ

“Allah müşriklerden berîdir, Resûlü de...”¹⁴⁶ ayetindeki رَسُولُهُ kelimesini lahn yapı-
rak رَسُولِه şeklinde okumuş, bunun üzerine bedevî;

أَوْقَدَ بَرِيءَ اللَّهِ مِنْ رَسُولِهِ! فَإِنْ يَكُنُ اللَّهُ بَرِيءً مِنْ رَسُولِهِ فَأَنَا أَبْرَأُ مِنْهُ

“Allah, Resûlünden berî mi oldu? Eğer Allah Resûlünden berî olmuşsa ben ondan
daha berîyim” demişti. Bunu duyan Hz. Ömer (r.a), dili çok iyi bilenler dışında kimsenin
Kur'ân okutmamasını emretmiştir.¹⁴⁷ Yine Ebû 'Ubeyd el-Kâsım Fedâ'ilu'l-Kur'ân adlı
eserinde Hz. Ömer (r.a)'in şöyle dediğini rivayet eder: “Kur'an okumasını öğrendiğiniz
gibi lahni, farzları ve sünnetleri de öğreniniz.”¹⁴⁸ Yahyâ b. 'Atik, Hasan el-Başrî'ye: “Ya
Ebâ Sa'îd, bir kimse Arap dilini öğrense, telaffuzunu en iyi şekilde yapsa, kıraatini düz-
günce okusa, ne dersin? deyince, Hasan el-Başrî “iyi olur yeğenim, bu sebeple onu sen

¹⁴² Merâtibu'n-naḥviyyîn, s. 6; el-Ḥaşâ'îş, II, 8; Mu'cemu'l-udebâ', I, 80.

¹⁴³ Hayatı hakkında bkz. GAS, II, 346.

¹⁴⁴ el-Ḳıfî, Cemâluddîn 'Alî b. Yûsuf, İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuḥât, I-IV, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut 1406/1986, I, 51; Ṭabaḳātu'n-naḥviyyîn, s. 12.

¹⁴⁵ Târîhu'l-hulefâ', s. 145.

¹⁴⁶ Tevbe: 9/3.

¹⁴⁷ İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât Abdurrahmân b. Muhammed, Nuzhetu'l-elibbâ', nşr. İbrâhîm es-Sâmerrâ'î, Ürdün 1405/1985, s. 20; Ḳurtubî, Ebû Abdullah Muhammed bin Ahmed el-Ensârî, el-Câmi' li-Aḥkâmi'l-Kur'ân, I-XXIV, Lübnan 1427/2006, I, 43.

¹⁴⁸ Ebû 'Ubeyd el-Ḳâsım b. Sellâm, Fedâ'ilu'l-Kur'ân, nşr. Ahmed b. Abdulvehhâb el-Ḥayyâtî, I-II, Fas 1995, II, 178; es-Suyûtî, el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân, I-VII, Medine 1426, IV, 1220.

de öğren. Çünkü bir kimse Kur'an okurken yanlış bir vecihle okursa, bundan dolayı helâk olur.” demiştir.¹⁴⁹

Kısacası, yaşanan bu ve benzeri birçok olay neticesinde, dil âlimleri dilin kurallarını tespit etmeye girişmiş, böylece Nahiv çalışmaları başlamıştır.

1. İlk Dönem Nahiv Çalışmaları ve Nahivciler

Yukarıda bahsedilen nedenlerden dolayı başlatılan nahiv çalışmalarının ilk defa kim tarafından ve ne zaman yapıldığı konusunda dil âlimleri farklı görüşler ileri sürmüştür. Ebû 'Alî el-Fârisî (öl.377/987) ve Aḥmed b. Fâris (öl.396/1005) Nahiv ilminin insanlık tarihi kadar eski olduğunu, gramer bilgisinin tevkîfî (vahiy ve ilhama dayalı) olduğunu ve nesilden nesile bu bilgilerin aktarıldığını ileri sürerler.¹⁵⁰ İbn Cinnî (öl.392/1001) ise, bu görüşü kabul etmemekle birlikte kesin bir kanaate varamadığını, bu yüzden farklı görüşleri eserine almakla yetindiğini belirtir.¹⁵¹ İlk Nahiv çalışmalarının yapılmasının ve kurallarının konulmasının, Hz. Ali (r.a)'ın isteğiyle Ebu'l-Esved ed-Du'elî tarafından gerçekleştirildiği görüşü, dilcilerin çoğunluğu tarafından benimsenmektedir. Bir grup dilci, ilk bilgileri ortaya koyan kişinin Hz. Ali (r.a) olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre O, “*Kelâmın tamamı isim, fîl ve harftir; isim müsemâdan haber veren, fîl kendisiyle haber verilen, harf ise bir mana ifade eden şeydir*” cümlesini yazarak Ebu'l-Esved ed-Du'elî'ye vermiş, buna ilâvelerde bulunmasını söylemiştir. Ebu'l-Esved ed-Du'elî de “bâb” adı altında yazdığı her konuyu Hz. Ali (r.a)'a arz etmiştir.¹⁵² Yine Hz. Ali (r.a)'ın ona, fâilin merfû, mefûlün mansûb, muzâfun ileyhî de mecrûr olduğunu söylediği de belirtilir.¹⁵³ Ayrıca Ebu'l-Esved ed-Du'elî'nin yapılan yanlışlıklar, hatta kendi kızının dahi yaptığı irâb yanlışlığı¹⁵⁴ karşısında duyduğu üzüntü sonucu, Ziyâd b. Ebîh'e gelerek birtakım esaslar vaz' etmesi hususunda ondan izin istediği de rivayet edilir. Başka rivayetlerde, özellikle

¹⁴⁹ es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, IV, 1220.

¹⁵⁰ İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *eş-Şâhibî fî fikhi'l-luğati'l-'Arabiye ve süneni'l-'Arab fî kelâmihâ*, Beyrut 1997, s. 13.

¹⁵¹ *el-Ḥaşâ'îş*, I, 40-47.

¹⁵² *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s. 18; *İnbâhu'r-ruvât*, I, 39; *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuḥât*, s. 24, 25.

¹⁵³ Mahmud Es'ad, *İslâm Tarihi -Târîh-i Dîn-i İslâm*, sad. Ahmed Lütfi Kazancı, İstanbul 1995, s. 141, 10. dipnot.

¹⁵⁴ ed-Du'elî, bir gece kızı ile beraber gökyüzünü seyrederken kızı; “*Gökyüzü ne kadar da güzel!*” anlamını kastederek “*مأ أحسنُ السماء*” demiş, babası da onun; “*مأ أحسنُ السماء*” demesi gerektiğini söylemiştir. Bkz. *Aḥbâru'n-nahviyyîn*, s. 36; *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s. 21; Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, (çev.: Azmi Yüksel-Rahmi Er), Ankara 1993, s. 73.

es-Sîrâfî (öl.368/978), ez-Zubeydî (öl.379/989), İbnu'n-Nedîm (öl.385/965) ve Ebu'l-Berekât İbnu'l-Enbârî (öl.577/1181) tarafından öne sürülen görüş de mevcuttur.¹⁵⁵

Suyûtî de nahvi ilk tesis edenin Ebu'l-Esved olduğunu ve onun nahvi Hz. Ali (r.a)'dan aldığını ifade eder.¹⁵⁶

Nahiv çalışmaları hakkında yapılan rivayetleri çoğaltmak mümkündür. Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere yapılan bu ilk çalışmalar için, daha çok Hz. Ali ve ed-Du'elî'nin isimleri geçmektedir. Nitekim Ebû Hâtim es-Sicistânî (öl.248/862), Ebu't-Tayyib el-Lugavî (öl.351/962), es-Sîrâfî, Ebu'l-Berekât İbnu'l-Enbârî, İbnu'n-Nedîm, Suyûtî gibi birçok dilci aynı fikri ileri sürmektedir.¹⁵⁷ Ancak İbn Fâris (öl.395/1004) ve Yâkût el-Hamevî (öl.626/1229) gibi, Nahvin Ashâb tarafından önceden bilindiğini, ed-Du'elî'nin ise onu geliştirip yenilediğini söyleyen dilciler de mevcuttur.¹⁵⁸ Bu iki görüş dışında özellikle müsteşriklerin ileri sürdüğü, Nahvin Aristo mantığından etkilenerek oluşturulduğunu, Lâtin gramerine ait birtakım bilgi ve fikirleri Arapların hangi yolla elde ettiklerinin henüz bilinmediğini, Ebû 'Amr b. el-'Alâ' (öl.154/771) ve 'Îsâ b. 'Omer eş-Şekâfî (öl.149/ 766)'nin bu ilmin ilk temsilcileri olduğunu savunan bir görüş de bulunmaktadır.¹⁵⁹ Şevkî Dayf, Arapların yabancı milletlerin gramerinden haberdar olduğunu, fakat kendi fikir ve yetenekleri sayesinde Arap nahvini meydana getirdiklerini, sonraki dönemlerde dilin geliştirilmesi bağlamında bazı kural ve ölçülerin alınarak, içerisinde Yunan felsefesinin de bulunduğu birtakım yabancı kültürlerden yararlandığını kabul eder.¹⁶⁰

Sonuç olarak, klâsik kaynakların çoğunda, bu konuda ilk çaba ve çalışmaların Ebu'l-Esved ed-Du'elî tarafından gerçekleştirildiği fikri genel bir kanaattir. İspatı zor olmakla birlikte genel kanaat bu yöndedir. Ancak, Nahvin ortaya çıkışında, öğretiminde ve ekolleşmesinde onun büyük bir etkisinin olduğu gözden kaçırılmamalıdır.¹⁶¹ Kim yapmış

¹⁵⁵ ez-Zubeydî, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan, *Tabakātu'n-naḥviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, nşr. Muhammed Ebu'l-Faql İbrâhîm, 2. baskı, Kahire 1984, s. 22; İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb, *el-Fihrist*, nşr. Rıza Teceddud İbn 'Alî, Tahran 1971, s. 45, 46; *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s. 21.

¹⁵⁶ *el-Müzhir*, II, 397.

¹⁵⁷ *Arap Dili Grameri Tarihi*, s. 24 -25.

¹⁵⁸ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 14; *Mu'cemu'l-udebâ'*, I, 68.

¹⁵⁹ Carl Brockelmann, "Arabistan (Edebiyat)", *İA*, I, 535.

¹⁶⁰ *el-Medârisu'n-Nahviyye*, s. 20.

¹⁶¹ Muhammed el-Muhtâr Veledd Abbâh, *Târîhu'n-naḥvi'l-'Arabî*, Beyrut 1429/2008, s. 48.

olursa olsun, ilk dönemlerde ortaya konan ve Sîbeveyhi'nin¹⁶² (öl. 180/796) *el-Kitâb*'ında mükemmel çerçevesine ulaşan bu çalışmalar, daha sonra meyvelerini vermiş, bu sayede Arap dili bozulmaktan, Kur'ân ise hatalardan ve tahriften korunmuştur. Öte yandan, yabancı unsurların bu dili daha sistematik ve kolay öğrenmeleri için uygun zemin oluşturulmuştur.

Sözlü kültürün yaygın olduğu erken dönemlerde, Ebu'l-Esved ed-Du'elî'nin öğrencilerinden ve Tâbi'înin büyüklerinden Naşr b. 'Âsım el-Leysî (öl.89/707), şiir râvîsi 'Anbesetu'l-Fîl (öl.100/718'den sonra), Ebu'l-Esved ed-Du'elî'den sonra bu ilmi belirgin hâle getirdiği için Nahvi vaz' eden ilk kişi olduğu söylenen 'Abdurrahmân b. Hürmüz (öl.117/735) ilk Arap gramercilerinden kabul edilir.¹⁶³ es-Sîrâfî, Nahvi ilk vaz' eden kişiler arasında Naşr b. 'Âsım'ı da zikretmektedir.¹⁶⁴ İlk önemli nahivcilerden birisi de Basralı 'Abdullah b. Ebî İshâk el-Haçramî (öl.117/735)'dir.¹⁶⁵ Aynı zamanda bir kıraat âlimi olan el-Haçramî, Basra dil mektebinin gerçek kurucusu kabul edilmektedir.¹⁶⁶ O, nahvi ilk defa illetleriyle ortaya koyan kişidir.¹⁶⁷ Basra dil ekolünün ilk temsilcilerinden olan Yûnus b. Hâbîb (öl.182/798), el-Haçramî hakkında: "*O ve nahiv, birbirleriyle özdeşleşmiştir*"¹⁶⁸ demektedir.

Nahiv hakkında kitap yazmış olması muhtemel ilk âlimin Ebû İshâk el-Haçramî olduğu belirtilmektedir.¹⁶⁹ Zira mevcut eski kaynaklarda ondan iktibasların yapıldığı bilinmektedir. Gerek Ebu't-Tayyib el-Lugavî, gerekse Suyûtî, el-Haçramî'nin hemze ile ilgili sözlerinden ve tutturduğu notlardan oluşan bir kitap meydana getirildiğini söylemektedirler.¹⁷⁰ Yine ilk çalışma yapanlardan birisi olarak bilinen Yahyâ b. Ya'mer (öl.129/746)'den bahsedilmektedir.¹⁷¹ Daha sonra 'Îsâ b. 'Omer eş-Şekâfî ve Ebû 'Amr b. el-'Alâ' gelir. Klâsik kaynakların hemen hemen tümü, eş-Şekâfî ve onun *el-Câmi'* ve *el-*

¹⁶² Hayatı hakkında bkz. *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s. 54-58; İbn Hallikân, Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-a'yân*, I-VIII, nşr. İhsân 'Abbâs, Beyrut 1994, III, 463.

¹⁶³ *Arap Dili Grameri Tarihi*, s. 33.

¹⁶⁴ *Ahbâru'n-nahviyyîn*, s. 38.

¹⁶⁵ *Tabakâtu'n-Nahviyyîn*, s. 31-33; *İnbâhu'r-ruvât*, II, 104; Ziriklî, Hayreddîn, *el-A'lâm kâmus terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-musta'rabîn ve'l-musteşrikin*, 5. Baskı, Beyrut 1980, IV, 71; *GAS*, IX, 36.

¹⁶⁶ *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 18.

¹⁶⁷ *Tabakâtu'n-nahviyyîn*, s. 31; *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 12-13; *Târîhu'n-nahvi'l-'Arabî*, s. 55.

¹⁶⁸ *Ahbâru'n-nahviyyîn*, s. 43; *İnbâhur-ruvât*, II, 105.

¹⁶⁹ *Arap Dili Grameri Tarihi*, s. 29.

¹⁷⁰ *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 12; *el-Müzhir*, II, 398.

¹⁷¹ *İnbâhur-ruvât*, IV, 25.

İkmâl (el-Mukmil) adlı eserlerinden bahsetmiş,¹⁷² el-Ḥalîl b. Aḥmed¹⁷³ (öl.175/791)'in bu konuda inşâd ettiği şu beyitlere yer vermiştir.¹⁷⁴ (Remel Bahri):

بَطَّلَ النَّحْوُ جَمِيعًا كُلُّهُ غَيَّرَ مَا أَحَدَثَ عَيْسَى بْنُ عُمَرَ
ذَٰكَ إِكْمَالٌ وَهَذَا جَامِعٌ فَهُمَا لِلنَّاسِ شَمْسٌ وَقَمَرٌ

“ ‘İsâ b. ‘Omer’in ihdas ettiği dışında Nahvin bütünü, hepsi yok oldu.

Şu İkmâl ve şu da Câmi‘ dir; her iki eser de insanlar için bir güneş ve aydır”.

Günümüzde bu iki esere henüz ulaşamamıştır. Bu nedenle bu iki eserin, nahvin o döneme kadar bilinen meselelerini toplamayı hedeflediği ve yeni bir merhaleye geçişi temsil ettiği kabul edilmektedir. el-Ḥaḍramî'nin diğer önemli talebesi Ebû ‘Amr b. el-‘Alâ’ ise, yedi büyük kıraat âliminden biri olup, aynı zamanda önde gelen nahivcilerden biridir. Kendisinden Yûnus b. Ḥabîb (öl.182/798), Mu‘âz el-Herrâ’ (öl.187/802)¹⁷⁵ ve el-Esma‘î (öl.216/831) gibi meşhur âlimler ders almıştır. Bundan dolayı “hocaların hocası” lakabını almıştır.¹⁷⁶ Ayrıca Eyyâmu'l-‘Arab ve şiirde derin vukufiyeti bulunan Ebû ‘Amr b. el-‘Alâ’, dil malzemesinin çoğunu, Câhiliye devrinde yaşamış bedevîlerden seçmiş olmasıyla tanınır. Ebû ‘Amr, çağdaşı eş-Şekâfî gibi kıyasa muhalif olarak aktarılan rivayetleri reddetmemiş, aksine bu tür rivayetleri şâz olarak değerlendirmiş ve bunlar üzerine kıyasta bulunmamıştır.¹⁷⁷ eş-Şekâfî ise kıyası ön plana çıkarmış, kıraatları tercih ederken dil esaslarına, kaide ve kurallarına dayanmıştır. Bu durum insanların onun kıraatine fazla itibar etmemelerine neden olmuştur.¹⁷⁸ İlk eser telif eden Arap gramercileri arasında yer alan bir diğer isim de, Kûfe ekolünün kurucusu sayılan, Nahve dair *el-Faysal* adlı eseriyle

¹⁷² *el-Fihrist*, s. 47.

¹⁷³ Hayatı hakkında bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 48-49; *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s. 45-47; *Mu'cemu'l-udebâ'*, XI, 72-77.

¹⁷⁴ *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s. 29-30; *Aḥbâru'n-naḥviyyîn*, s. 49; *el-Fihrist*, s. 47; *İnbâhur-ruvât*, II, 375; *Mu'cemu'l-udebâ'*, XVI, 147; *Târîhu'n-naḥvi'l-'Arabî*, s. 63; Hüseyin Tural, “İsâ b. Ömer es-Sekaffî”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 485. Bazı kaynaklarda ilk beyit *بَطَّلَ النَّحْوُ الَّذِي جَمَعْتُمْ* şeklinde geçer. (bkz.

Merâtibu'n-naḥviyyîn, s. 23) Suyûtî ise *بَطَّلَ النَّحْوُ الَّذِي أَلْفُتُّمُو* şeklinde rivayet eder. (bkz. *el-Müzhir*, II, 399)

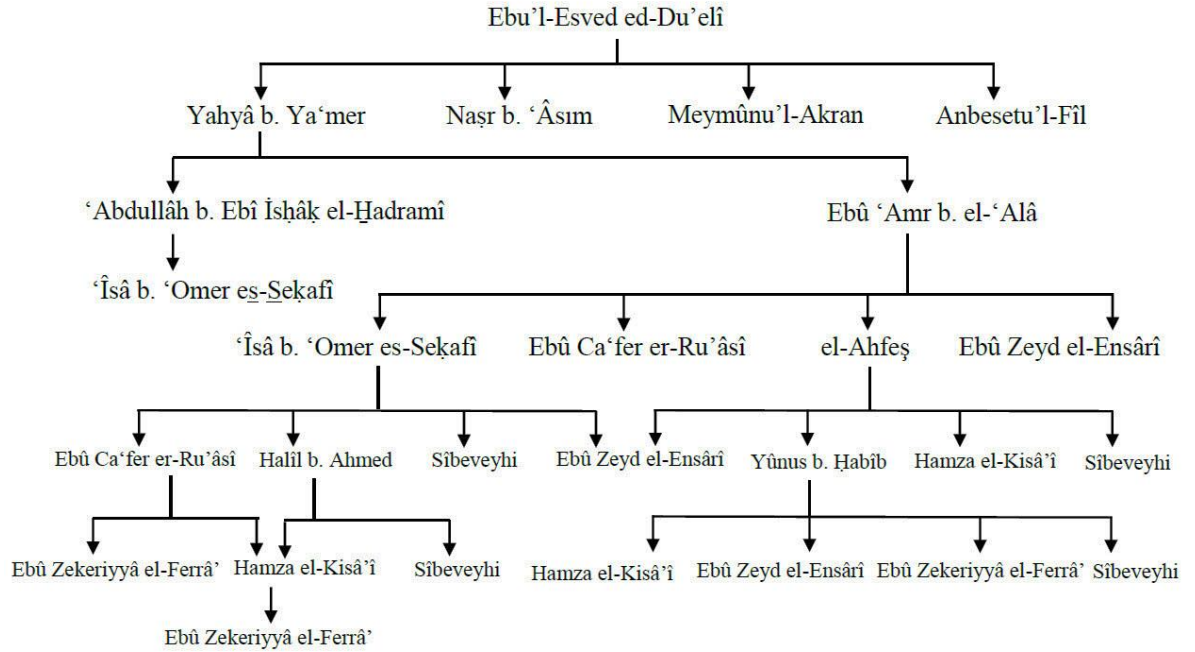
¹⁷⁵ Hayatı hakkında bkz. *el-Fihrist*, s. 71, 72; *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s. 50; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, I-II, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut 1399/1979, II, 290.

¹⁷⁶ *Târîhu'n-naḥvi'l-'Arabî*, s. 58.

¹⁷⁷ M. Yavuz, *a.g.t.*, s. 10.

¹⁷⁸ es-Seḥâvî, ‘Alî b. Muḥammed, *Cemâlu'l-kurrâ'* ve *kemâlu'l-ikrâ'*, I-II, nşr. ‘Alî Huseyn el-Bevvâb, Mekke 1987, II, 430-431.

Ebû Ca'fer er-Ru'âsî (öl.175/791)'dir.¹⁷⁹ Ebu'l-Esved ed-Du'elî'den itibaren ilk dönem dilcilerini, bir tablo halinde şu şekilde gösterebiliriz. (Hoca-Öğrenci)



B. Gramer Ekolleri

Birtakım tarihî, siyasî ve sosyal etkenler nedeniyle gerek dil malzemesinin toplanmasında, gerekse bu malzemenin değerlendirilmesinde birbirlerinden farklı yollar takip eden, coğrafi konumları gereği farklı adlar alan gramer ekolleri arasında, başta Basra ve Kûfe ekolleri gelmektedir. Bu iki ekol arasındaki ihtilâfların temelinde, iki şehir arasındaki siyasî rekabetin büyük rolü olmuştur. Yukarıda kısaca bahsedilen, Arap dili grameri üzerinde ilk çalışmaları yapan dil âlimleri, ilk önce Basra'da bu faaliyetlerine başlamışlardır. Ebû Ca'fer er-Ru'âsî'nin Kûfe'ye gelmesiyle birlikte burası ikinci bir faaliyet merkezi haline gelmiştir. Böylece, başlangıçta bireysel gayretler olarak ortaya çıkan dil çalışmaları, zamanla farklı iki merkez etrafında toplanarak artık bir ekolleşme sürecine girmiştir. Bu iki ekol dışında, Bağdat, Mısır ve Endülüs ekolleri de Arap dili ve gramerine büyük katkılar sağlamışlardır.

¹⁷⁹ *Mu'cemu'l-udebâ'*, XVIII, 122, 123; *Buğyetu'l-vu'ât*, I, 82-83.

1. Basra Ekolü

Daha önce de bahsettiğimiz gibi Basra'da ilk Nahiv çalışmalarını Ebu'l-Esved ed-Du'elî başlatmış, daha sonra bu çalışmaları Naşr b. 'Âşım, 'Anbesetu'l-Fîl, 'Abdurrahmân b. Hürmüz ve Yaḥyâ b. Ya'amer gibi talebeleri devam ettirmişlerdir. Nahvin ilk kurucularından olan Naşr b. 'Âşım, Yaḥyâ b. Ya'amer ile birlikte (ن ، ي ، ب) gibi şekil bakımından benzeşen harfleri noktalayarak birbirinden ayırmıştır.¹⁸⁰ Bunlar Basra dil ekolünün ilk halkası ve ilk kurucuları sayılmakla birlikte, 'Abdullâh b. Ebî İshâk el-Ḥadramî'nin bu ekolün gerçek kurucularından biri olduğu kabul edilir.¹⁸¹

el-Ḥadramî'den sonra öğrencileri olan 'Îsâ b. 'Omer es-Şekafî, 'Ebû 'Amr b. el-'Alâ' ve Yûnus b. Ḥabîb Nahiv ilminin, dolayısıyla da Basra dil ekolünün ilk önemli temsilcileri arasında yer almaktadırlar. Ebû 'Amr b. el-'Alâ', Naşr b. 'Âşım'ın öğrencisidir. Bu dilciler de ikinci tabakayı oluşturmaktadır. Naşr b. 'Âşım ile başlayıp Ebû 'Amr ile sona eren, Nahivde kıyas ve telifin başladığı, kaide ve kuralların tespit edildiği bu dönem, yerini sonradan farklı görüşlerin ve yorumların ortaya çıktığı, tartışmaların başladığı yeni bir döneme bırakır.

Bu dönemde Basra'da faaliyet gösteren, Nahiv çalışmalarının tedvin ve tasnif dönemine girişini hazırlayan ve hızlandıran¹⁸² bu ilk dilcilerden sonra, Ḥalîl b. Aḥmed, el-Aḥfeşu'l-Ekber olarak bilinen Ebu'l-Ḥattâb el-Aḥfeş (öl.172/788) ve Yûnus b. Ḥabîb'i görmekteyiz. Bu dilciler dilin birçok meselesine el atmış, kuralları tespit edip açıklamalar yaparak grameri sağlam bir zemine oturtmaya çalışmışlardır. Bunlar da Basra dil mektebinin en önemli temsilcileri konumunda olup üçüncü tabakayı oluşturmaktadırlar.¹⁸³ Ḥalîl b. Aḥmed, nahiv ilmini disipline eden, çalışmalarıyla da gramere yön veren bir dilcidir.¹⁸⁴ O, Ebû 'Amr b. el-'Alâ'dan ders almış, Hicâz, Necd ve Tihâme çöllerinde yaşayan bedevî Araplardan dille ilgili materyalleri derlemiş,¹⁸⁵ arûz ve lugat ilimlerini tespit eden *Kitâbu'l-'Ayn* adlı eseri telif etmiştir. Ebû 'Amr b. el-'Alâ'nın öğrencilerinden Yûnus b.

¹⁸⁰ *İnbâhu'r-ruvât*, II, 380, 381; Sa'îd el-Afgânî, *Min târihi'n-nahv*, Beyrut t.y., s. 35.

¹⁸¹ Hayatı hakkında bkz. *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s. 26-28; *İnbâhu'r-ruvât*, II, 104; *Buḡyetu'l-vu'ât*, II, 42.

¹⁸² *Târihu'n-nahvi'l-'Arabî*, s. 63.

¹⁸³ Sa'îd el-Afgânî, *Min târihi'n-nahv*, s. 37-40.

¹⁸⁴ *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s. 45; *Arap Dili Grameri Tarihi*, s. 36.

¹⁸⁵ *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s. 45; *Mu'cemu'l-udebâ'*, XIII, 169; *Târihu'n-nahvi'l-'Arabî*, s. 74.

Ḥabîb de Sîbeveyhi, Hamza el-Kisâ'î (öl.189/804)¹⁸⁶ ve Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ'ya (öl.207/822)¹⁸⁷ hocalık yapmış dönemin önemli dilcilerindendir.¹⁸⁸

Daha sonra el-Ḥalîl'in öğrencisi Sîbeveyhi, başta hocası olmak üzere zamanına kadar gelen diğer nahivcilerin görüşlerine kendi bilgi ve tecrübelerini de katarak günümüze kadar gelen en eski ve hacimli Nahiv kitabını (*el-Kitâb*) yazmıştır. Neredeyse bütün Nahiv usûl ve kaideleri, el-Ḥalîl ve Sîbeveyhi tarafından tespit edilmiş ve gelecek nesillere aktarılmıştır. Sîbeveyhi'nin, *el-Kitâb* adlı eserini, eş-Şekafî'nin bir eserini temel aldığı belirtilmekte, el-Ḥalîl'in ve diğer başka dilcilerin bilgilerini eserinin muhtevasına yerleştirerek yazdığı zikredilmektedir.¹⁸⁹ Kendi muhaliflerince de müracaat kitabı kabul edilen, çeşitli şerh, izah, ihtisar, ikmâl veya tenkitlerle üzerinde çalışılan *el-Kitâb*, Nahve dair yazılan en hacimli ve günümüze ulaşan en eski eserdir.¹⁹⁰

Basra ekolü içerisinde Sîbeveyhi ile aynı tabakadan olan diğer dilciler ise; Ebû Muhammed el-Yezîdî (öl.202/817), Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Muşennâ (öl.209/824), Ebû Zeyd el-Enşârî (öl.215/830) ve el-Eşma'î'dir. Câhiliye devrine ait Eyyâmu'l-'Arab ve aḥbârın büyük bir kısmı Ebû 'Ubeyde'nin çalışmaları sayesinde intikal etmiştir.¹⁹¹

Ebû Zeyd el-Enşârî, Kûfeli âlimlerden ders alan ilk Basralı olmakla beraber, Sîbeveyhi'nin kendisinden ders aldığı ve onun, güvenilir kişi nitelenmesine mazhar olmuş önemli bir dilcidir.¹⁹² Bu tabakadan diğer bir âlim olan el-Eşma'î de Ebû 'Amr b. el-'Alâ'dan ders almış, çalışmalarını daha çok şiir ve dil alanında yoğunlaştırmıştır. İbnu'l-A'râbî (öl.231/846), onun ikiyüz beyit inşad ettiğini, bu beyitler arasında kendilerinin

¹⁸⁶ Hayatı hakkında bkz. *el-Fihrist*, s. 32, 33; *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s. 58-64; *Mu'cemu'l-udebâ'*, XIII, 167-203; *Buğyetu'l-vu'ât*, II, 162-164; Halil İbrahim Tanç, *al-Kisâ'î, Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri, Dil ve Gramerle İlgili Görüşleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1993, s. 12-112.

¹⁸⁷ Hayatı hakkında bkz. *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 86-88; *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s. 81-84; *Vefeyâtu'l-a'yân*, VI, 176.

¹⁸⁸ *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s. 47.

¹⁸⁹ *el-Kitâb*'ı el-Ḥalîl'in yazdığı iddia edilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Remzî Ba'albakî, "Sîbeveyh'in "Kitâb"ının Eski bir Kaynağı var mıdır? ", (çev.: Süleyman Tülücü), *EAÜİFD*, X (1991), 292-297.

¹⁹⁰ Nihad M. Çetin, "Sibeveyhi", *İA*, X, 581.

¹⁹¹ Süleyman Tülücü, "Ma'mer b. Müsennâ", *DİA*, İstanbul 2003, XXVII, 551.

¹⁹² *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s. 101-102.

bildiği bir tek beytin bile bulunmadığını söylemektedir.¹⁹³ Kendisinin onbin urcûzeyi ez-bere bildiğini söylediği bildirilmektedir.¹⁹⁴

Basra'da nahiv çalışmalarını devam ettiren diğer dil âlimleri arasında; her sabah hocası Sîbeveyhi'nin kapısında soru sormak amacıyla beklediği için, Kuṭrub¹⁹⁵(ateş böceği) adını alan Ebû 'Alî Muhammed b. el-Mustenîr (öl.206/821) ve Ebu'l-Ḥasen el-Aḥfeşu'l-Evşat (öl.215/ 830) yer almaktadır. Ebu'l-Ḥasen el-Aḥfeş, *el-Kitâb*'in tanıtılmasında, öğretilmesinde ve daha sonraki nesillere aktarılmasında büyük bir rol oynamıştır.¹⁹⁶ Kuṭrub'un *el-İlel fi'n-Nahv*¹⁹⁷ ve el-Aḥfeş'in Kur'ân filolojisine dair yazdığı *Me'âni'l-Ḳur'ân*¹⁹⁸ adlı eseri, bu müelliflerin dile dair önemli çalışmalarındandır. I. Abbâsî dönemi Basra ekolünün son temsilcileri arasında Ebû 'Omer el-Cermî (öl. 225/839), Ebû Muhammed et-Tevvezî (öl.238 /852), Ebû 'Osmân el-Mâzinî (öl.247/861), Ebû Ḥâtim es-Sicistânî ve Ebu'l-Faḍl er-Riyâşî (öl.257/ 870) bulunmaktadır. Basra ekolünün çalışmaları Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Muberred (öl.285/898) ve öğrencileri tarafından sürdürülmüştür.¹⁹⁹

el-Cermî ve el-Mâzinî gibi dilcilerden nahiv dersleri alan ve Basra ekolünün son önemli âlimlerinden sayılan el-Muberred,²⁰⁰ Kûfe ekolünün ileri gelenlerinden olan Ebu'l-'Abbâs Sa'leb (öl.291/903)'le karşılaşp nahiv tartışmalarına girişmiştir. *el-Muktedab*, *el-Kâmil*, *el-Fâḍil*, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, *Kitâbu't-Taşrif*, *Kitâbu İ'râbi'l-Ḳur'ân* gibi eserler yazmıştır. Eserlerinde kendinden öncekilerin etkisinde kalan el-Muberred, nahiv çalışmalarında zaman zaman hem Basra hem de Kûfe ekolünün görüşlerini kabul etmiş, kuralları tespitinde semâ metoduna önem vermiş, kendi ölçülerine uymayan bazı şiirleri istiḥad konusunda reddetmiştir. Kıyasa da önem veren el-Muberred, kıyası semâ'a

¹⁹³ *Nuzhetu'l-elibbâ*, s. 92.

¹⁹⁴ *Nuzhetu'l-elibbâ*, s. 90; el-Eşma'î hakkında bkz. Süleyman Tülücü, "Asmaî", *DİA*, İstanbul 2003, III, 499-500; B. Lewin, "el-Asma'î", (çev.: Süleyman Tülücü-Mustafa Köse), *Nüşa*, V/18 (Yaz 2005), 121-128.

¹⁹⁵ *Tabakâtu'n-naḥviyyîn*, s. 99; *Merâtibu'n-naḥviyyîn*, s. 67; *el-Fihrist*, s. 58; *Nuzhetu'l-elibbâ*, s. 77; *İnbâhu'r-ruvât*, III, 219; *Vefeyâtu'l-a'yân*, IV, 312; *Buğyetu'l-vu'ât*, I, 242; Muharrem Çelebi, "Kuṭrub", *DİA*, İstanbul 2002, XXVI, 494.

¹⁹⁶ *Merâtibu'n-naḥviyyîn*, s. 68; *el-Fihrist*, s. 58; *Mu'cemu'l-udebâ*, XI, 224; *İnbâhu'r-ruvât*, II, 36; *Vefeyâtu'l-a'yân*, II, 380; *Buğyetu'l-vu'ât*, I, 590.

¹⁹⁷ Bkz. *el-Fihrist*, s. 58; *Nuzhetu'l-elibbâ*, s. 77.

¹⁹⁸ Bkz. *GAS*, VIII, 80, IX, 68.

¹⁹⁹ *Târîhu'n-naḥvi'l-'Arabî*, s. 129.

²⁰⁰ *Aḥbâru'n-naḥviyyîn*, s. 108.

hiçbir zaman tercih etmemiş, yaygın durumlar dışında temel ölçü olarak her zaman kıyası kabul etmiştir.²⁰¹

el-Muberred'den sonra Basra nahvinin iki önemli siması, şüphesiz Ebû İshâk ez-Zeccâc²⁰² (öl.311/923) ile Ebû Bekr b. es-Serrâc²⁰³ (öl.316/929)'dır. el-Muberred'in en çok takdir ettiği öğrencilerinin başında gelen ez-Zeccâc, vezir ve halife gibi bazı devlet adamlarının çocuklarına hocalık yapmış ve bu sayede oldukça müreffeh bir hayat yaşamıştır.²⁰⁴ ez-Zeccâc'ın sarf ve nahiv ile ilgili eserleri arasında Kur'ân filolojisine dair *Me'âni'l-Kur'ân* adında bir eser telif etmiştir. el-Muberred'in diğer talebesi İbnu's-Serrâc ise, hocasının vefatı üzerine önce ez-Zeccâc'ın yanında, daha sonraları ise müstakil ders halkası oluşturarak ömrünün sonuna kadar ilmî faaliyetini sürdürmüş ve Nahiv Usûlüne dair *Kitâbu'l-uşûl* ile etimolojiye dair *Kitâbu'l-iştikâk* adında iki eser yazmıştır. İbnu's-Serrâc'ın öğrencileri arasında daha sonraları Bağdat dil mektebinin önemli temsilcileri sayılan es-Sîrâfi (öl.369/979) ve Ebû 'Alî el-Fârisî zikredilebilir.²⁰⁵

2. Kûfe Ekolü

Basralı âlimler Arap dilinin grameriyle ilgili çalışmalar yaparken, Kûfeliler ise Fıkıh ve usûlü, kıraatler ve rivayeti, eski şiirin derlenmesi ile uğraşıyorlardı.²⁰⁶ Bilindiği kadarıyla Basralıların ikinci tabakasından, özellikle Ebû 'Amr b. el-'Alâ' ve 'İsâ b. 'Omer eş-Şekâfi'den ders aldıktan sonra Kûfe'ye gelen Ebû Ca'fer er-Ru'âsî bu ekolün kurucusu olarak zikredilmektedir.²⁰⁷ Amcası Mu'âz el-Herrâ' ve başkalarıyla nahiv çalışmalarını sürdürmüş, böylece Kûfe nahiv ekolünün, Basra ekolünün üçüncü tabakasına karşılık gelen, ilk tabakası ortaya çıkmıştır.²⁰⁸ Kûfe ekolünün asıl kurucusunun, nahiv ve kıraat âlimi Ebu'l-Hasen 'Alî b. Hamza el-Kisâ'î olduğu zikredilir. Ebû Ca'fer er-Ru'âsî ve Mu'âz el-Herrâ'dan nahiv öğrenen Hamza el-Kisâ'î, Basra'ya giderek orada Halîl b. Ahmed'ten

²⁰¹ *Arap Dili Grameri Tarihi*, s. 40-43.

²⁰² Bkz. *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s. 183; *Mu'cemu'l-udebâ'*, I, 130-151; *GAL Suppl.*, I, 170; *GAS*, IX, 81.

²⁰³ Bkz. *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s. 186; *Mu'cemu'l-udebâ'*, XVIII, 197; *GAL Suppl.*, I, 174; *GAS*, IX, 82.

²⁰⁴ *Mu'cemu'l-udebâ'*, I, 149-150; *Buğyetu'l-vu'ât*, I, 412; Dikici, Recep, "az-Zaccâc'ın Süleymaniye Kütüphanesindeki Yazma Kitâb al-'Arûz'u", *AÜİFD*, c. XXXIII (1994), sy. 1, s. 179.

²⁰⁵ M. Yavuz, *a.g.t.*, s. 16. Basra ekolü hakkında genel bilgi için bkz. Hulusi Kılıç, "Basriyyûn", *DİA*, İstanbul 1992, V, 117-118.

²⁰⁶ *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 153.

²⁰⁷ *el-Müzhir*, II, 400; *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 24; *el-Fihrist*, s. 71; *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s. 50, 51; *Mu'cemu'l-udebâ'*, XVIII, 121; *İnbâhu'r-ruvât*, IV, 105; *Buğyetu'l-vu'ât*, I, 82; Mehdî el-Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe*, Kahire 1377/1958, s. 67; *Târîhu'n-nahvi'l-'Arabî*, s. 103.

²⁰⁸ *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (Brockelmann), (çev.: Abdulhalîm Neccâr), 4. Baskı, Kahire 1959, II, 197; *Neş'etu'n-nahiv ve târîhu eşheri'n-nuhât*, s. 115.

ders almış, üzerinde çalıştığı dil malzemesini derlemek için hocası el-Ḥalîl gibi çöllere yolculuk yapmıştır.²⁰⁹ Döndüğünde Basra'da hocası el-Ḥalîl'in vefat ettiğini öğrenmiştir. Hocasının yerine geçen Yûnus b. Ḥabîb'in derslerine katılarak ilmî münakaşalarda bulunmuştur.²¹⁰ Böylece Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki ilk tartışmalar ve fikrî mücadeleler başlamış oldu. Hamza el-Kisâ'î, kıyasa oldukça fazla önem vermiş, Basralılar'ın delil kabul etmediği lehçeleri de kıyasın kapsamı içerisine almış, Hz. Peygamber (s.a.v)'den rivayet edilen yedi kıraatin unutulup yok olmasından çekindiği için, kıyas yaparken şâz ve nâdir kelimeleri kullanmış,²¹¹ bu yüzden Nahvi bozmakla itham edilmiştir.²¹²

Hamza el-Kisâ'î'den sonra Kûfe'de nahiv çalışmaları, 'Alî b. el-Mubârek el-Aḥmer (öl. 194/809)²¹³, Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ' ve Ebu'l-Ḥasen el-Liḥyânî (öl. 220/835)²¹⁴ tarafından devam ettirilmiştir. el-Aḥmer, hocası el-Kisâ'î'den aldığı bilgileri derlemiş, rivayet edildiğine göre nahivde şâhid olarak kullanılan kırk bin beyit ezberlemiştir.²¹⁵ Gençliğinden itibaren yoğun bir biçimde birçok ilmi tahsil eden, çok iyi anlama ve kavrama yeteneğine sahip el-Ferrâ' ise; hem *Me'âni'l-Kur'ân* hem de *el-Hudûd* adlı eserleriyle Kur'ân ilimlerine ve nahve büyük bir katkı sağlamış, özgün terimler, kurallar ve ölçüler getirmiştir.²¹⁶ Nitekim öğrencisi Sa'leb onunla ilgili olarak; "*el-Ferrâ' olmasaydı Arapça olmazdı, zira o, Arapçanın kurallarını tespit etmiş ve Arapçayı korumuştur.*" diyerek nahiv ilmi alanındaki gücünü belirtmeye çalışmıştır.²¹⁷

Kûfe ekolünün I. Abbâsî dönemindeki son temsilcileri; Seleme b. 'Âşım (öl.226/840)²¹⁸, Ebû Ca'fer Muhammed b. Sa'dân eğ-Ḍarîr (öl.231/845)²¹⁹, Ebû 'Abdillâh et-Tuvvâl (öl.243/857), *Işlâhu'l-Mantık* sahibi Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk es-Sikkît

²⁰⁹ *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s. 58, 59.

²¹⁰ *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s. 59; *İnbâhu'r-ruvât*, II, 258; *Buğyetu'l-vu'ât*, II, 163; *Medresetu'l-Kûfe*, s. 98.

²¹¹ *el-Medârisu'n-naḥviyye*, s. 176.

²¹² *Arap Dili Grameri Tarihi*, s. 47.

²¹³ Hayatı hakkında bkz. *Merâtibu'n-naḥviyyîn*, s. 89; *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s. 80; *İnbâhur-ruvât*, II, 313; *Buğyetu'l-vu'ât*, II, 158; *Tabakātu'n-naḥviyyîn*, s. 134.

²¹⁴ Hayatı hakkında bkz. *Merâtibu'n-naḥviyyîn*, s. 89; *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s. 137, 138; *Buğyetu'l-vu'ât*, II, 185.

²¹⁵ *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s. 80.

²¹⁶ *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s. 81; *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (Brockelmann), II, 199. Eserleri için bkz. *el-Fihrist*, s. 73-74.

²¹⁷ *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s. 81; *Târîhu'n-naḥvi'l-'Arabî*, s. 109; Kılıç, Hulûsi, "Kûfiyyûn", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 345.

²¹⁸ Hayatı hakkında bkz. *Merâtibu'n-naḥviyyîn*, s. 94, 95; *Tabakātu'n-naḥviyyîn*, s. 137; *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s. 117; *İnbâhur-ruvât*, II, 56.

²¹⁹ Hayatı hakkında bkz. *Tabakātu'n-naḥviyyîn*, s. 139; *el-Fihrist*, s. 76; *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s. 123; *İnbâhur-ruvât*, III, 140.

(öl.243/858) ve Ebû Ca‘fer Muhammed b. ‘Abdillâh b. Kâdim (öl.251/865) olup Basra ekolünün altıncı tabakasına karşılık gelmektedir. Bu tabakadan sonra Kûfe ekolünün çalışmalarını Ebu'l-‘Abbâs Sa‘leb (öl.291/903) ve öğrencileri devam ettirmiştir. Sa‘leb, küçük yaşlardan itibaren ilim halkalarına katılmış, nahiv öğrenmek için el-Ferrâ'nın *el-Hudûd* adlı eserinde geçen görüşlerini ezberlemiştir.²²⁰ Ebu'l-‘Abbâs Sa‘leb hem Basra, hem de Kûfe ekollerinin görüşlerini iyice öğrenmiş, daha sonra Kûfe ekolünün görüşlerini benimseyerek döneminin en büyük âlimi olmuştur. Onun *el-Mecâlis* adlı eseri oldukça ünlüdür.²²¹

3. Bağdat Ekolü

Halife Mansûr (136-156/754-775) tarafından 145/762 yılında kurulan Bağdat,²²² kısa zamanda Abbasî devletinin gelişme seyrine paralel olarak bir ilim ve medeniyet şehri olmuş, her çeşit düşüncenin ve kültürün bir arada olduğu bir merkez hâline gelmiştir. Önceleri Basra ve Kûfe'de yoğunlaşan nahiv çalışmaları yavaş yavaş Bağdat'a kaymıştır.²²³ Devlet erkânıyla yakınlık içerisindeki Kûfeli nahivciler, buraya ilk gelen ve gramer çalışmalarını burada devam ettiren dilciler olmuştur. Siyasîlerle olan yakın ilişkileri, Kûfeli dilcilerin görüşlerini burada kolaylıkla yaymalarına imkân tanımış ve siyasî çevrelerde bu ekolün görüşlerinin kabul görmesini ve desteklenmesini sağlamıştır. Basralı nahivciler ise, ancak III./IX yüzyıl ortalarına doğru Bağdat'a gelebilmiş, Basra dil ekolünün usûl ve kaidelerini yaymaya ve okutmaya başlamıştır.²²⁴

Bağdat dil ekolünün ilk temsilcileri, Basralı el-Mubberred ile Kûfeli Sa‘leb'in öğrencileri oldukları için, kendi görüşlerine de yer vermekle beraber, daha çok söz konusu hocalarına ve onların bağlı oldukları dil ekollerinin benimsediği görüşlerine aykırı bir görüşü savunmamışlardır.²²⁵ Öte yandan diğer bir grup nahiv âlimi, bu iki ekolün görüşlerini uzlaştırmaya, birleştirmeye yönelik çalışmalarda bulunmuş, bu arada kendi müstakil görüşlerine de yer vermiştir. Böylece Bağdat'ta, Basra ekolü etkisinde kalanlar, Kûfe

²²⁰ *Medresetu'l-Kûfe*, s. 145.

²²¹ *Arap Dili Grameri Tarihi*, s. 49-50. Kûfe ekolü ile ilgili geniş bilgi için bkz. *Medresetu'l-Kûfe*, s. 1-414.

²²² Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, II, 449; Nicholson, Reynold Alleyne, *A Literary History of the Arabs*, Newyork, 1907, s. 256; Rauf Hotinli, "Bağdat", *İA*, II, 195-213; Abdulazîz ed-Dûrî, "Bağdat (Genel Bakış)", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 425, 426.

²²³ Abdülkerim Özaydın, "Bağdat (Kültür ve Medeniyet)", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 437-440.

²²⁴ M. Yavuz, *a.g.t.*, s. 21.

²²⁵ Husnî Mahmûd, *el-Medresetu'l-Bağdâdiyye fî târihi'n-naħvi'l-'Arabî*, Beyrut 1986, s. 115.

ekolünden etkilenenler ve her iki ekolü uzlaştırmaya çalışanlar şeklinde üç farklı sınıf ortaya çıkmıştır.

Eserlerinde daha çok Basra ekolünün etkisinde kaldığı görülen Bağdat ekolü müntesipleri arasında; Sa‘leb ve el-Muberred’in talebesi olan ez-Zeccâc (öl.311/923) ile el-Muberred’ten ders alan İbnu’s-Serrâc (öl.316/928) yer almaktadır.²²⁶ el-Muberred’ten para karşılığı ders aldığı belirtilen ez-Zeccâc, Basra ekolü etkisindeki Bağdatlıların önderi kabul edilir.²²⁷ İbnu’s-Serrâc’ın ise hocası el-Muberred’ten sonra Bağdat’ta Nahiv en büyük önderi olduğu ifade edilmektedir. İbnu’s-Serrâc’ın öğrencileri arasında ez-Zeccâcî (öl.339/950), es-Sîrâfî, Ebû ‘Alî el-Fârisî ve er-Rummânî (öl.384/994) gibi Bağdat ekolünün önde gelen dil âlimleri vardır.²²⁸ Nahiv ile ilgili çeşitli konuları ele alıp düzenli bir şekilde sunduğu *Kitâbu’l-Usûl* adlı eseri, nahiv metodolojisinin önemli eserlerinden birisidir. Nitekim Yâkût el-Ĥamevî, onun bu eseri hakkında: “*Nahiv onun zamanına kadar deli gibiydi. Onu, el-Uşûl adlı eseriyle zaptu rapt altına alarak ehlileştirdi*” demektedir.²²⁹

Basra ekolünün görüşlerini savunanlardan bir diğeri de; Ebu’l-Kâsım ez-Zeccâcî’dir. Hocasına nisbetle ez-Zeccâcî diye anılan bu dilcinin yazdığı eserler arasında, Arap Gramerini özetlediği *el-Cumel* ile Arap dili gramerinde illet (sebeup sonuĥ ilişkisi) konusunu ele aldığı *el-İzâh*’ı önemli bir yer tutmaktadır.²³⁰ el-Muberred’in öğrencisi Muhammed b. ‘Alî Mebremân (öl.345/956) ile İbn Durusteveyh (öl.348/959) de Basra ekolü çizgisindeki Bağdatlı önemli nahivcilerdendir.²³¹ Kûfe ekolünün görüşlerini benimseyen Bağdat dil ekolü mensubu nahivciler arasında, Sa‘leb’in öğrencisi; Kûfe ekolünün görüşlerini benimseyen Bağdatlıların lideri kabul edilen Ebû Mûsâ el-Ĥâmid (öl.305/ 917), İbn Şukayr (öl.317/929) ve Ebû Bekr İbnu’l-Enbârî (öl.327/938) gibi şahıslar da bulunmaktadır. İkinci nesil Bağdat ekolü dilcilerinden İbn Hâleveyh (öl.370/980) de Kûfe ekolünün görüşlerini benimseyen bir dilcidir.²³²

²²⁶ *el-Medresetu’l-Baĥdâdiyye*, s. 207-208; ‘Abdussâhib‘ Abdullâh, *el-Baĥdâdiyyûn fi’n-nahvi’l-‘Arabî*, Kuveyt 1984, s. 32-43.

²²⁷ ez-Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Aĥmed b. ‘Osmân, *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ*, I-XXV, nşr. Beşşâr ‘Avvâd Ma‘rûf, 11. baskı, Beyrut 1417/1996, XIV, 360; *el-Medresetu’l-Baĥdâdiyye*, s. 207.

²²⁸ *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ*, XIV, 484; *el-Medresetu’l-Baĥdâdiyye*, s. 208.

²²⁹ *Mu‘cemu’l-udebâ*, XVIII, 198; *el-Medresetu’l-Baĥdâdiyye*, s. 208. *el-Usûl* adlı eser, Nahiv Usûlü alanında zikredilse de onun nahiv usûlüyle ilgili bir eser olmadığı söylenmiştir. Bkz. İsmail Durmuş, “Nahiv”, *DİA*, XXXII, 306.

²³⁰ *el-Medresetu’l-Baĥdâdiyye*, s. 226 vd.; Özeydın, “Baĥdat (Kültür ve Medeniyet)”, *DİA*, IV, 440.

²³¹ *el-Baĥdâdiyyûn*, s. 50-53; *Arap Dili Grameri Tarihi*, s. 77.

²³² *el-Medresetu’l-Baĥdâdiyye*, s. 167, 168; *Medresetu’l-Kûfe*, s.70; Mehdî el-Maĥzûmî, *ed-Dersu’n-nahvi fi Baĥdâd*, Beyrut 1407/1987, s. 124.

Bunlardan başka h. IV. yüzyıl başlarında kendine özgü bir kimlikle ekol haline gelen Bağdat dil ekolünün ilk ve esas temsilcileri sayılan, kendilerine özgü görüşlerinin yanı sıra, Basra ve Kûfe ekollerinden her hangi birini desteklemeksizin bu iki ekolün görüşleri arasında uzlaştırıcı bir yol takip eden nahivciler de bulunmaktadır. Bunların başında el-Muberrred ve Sa‘leb’in öğrencisi İbn Keysân (öl.299/911) gelmektedir. Her iki ekolün nahiv bilgisine hâkim olan İbn Keysân, Nahve dair *Kitâbu'l-Kâfi fi'n-Nahv* ve Basra ile Kûfe ekolleri arasındaki ihtilâflı meseleleri konu alan *el-Mesâ'il* adlı eserlerini yazmıştır.²³³ Ayrıca, el-Ahfeşu'l-Aşgar (öl.315/927), İbnu'l-Hayyât (öl.320/932) ve Niftaveyh (öl.323/934) gibi nahivciler de her iki ekolün görüşlerini uzlaştıran önemli dilciler arasında yer almışlardır.²³⁴

Bu ilk temsilcilerin ardından, Buveyhîlerin Bağdat'ı işgalinden sonra dağılma ve çözülme süreci yaşayan Bağdat ekolüne müstakil bir yön kazandıran, ikinci nesil nahivciler gelmektedir. es-Sîrâfi ile başlayan bu merhale, Ebû 'Alî el-Fârisî, er-Rummânî, İbn Hâleveyh ve İbn Cinnî ile devam ederek IV./X. asrın sonlarında zirveye ulaşmıştır.²³⁵ İkinci nesil Bağdat dil ekolüne mensup nahivcilerin temsil ettikleri düşünceler, sadece o dönemin değil, daha sonraki dönemlerde gelen dilcilerin de paylaştıkları görüşler olmuştur. Bu, birtakım istisnalar hariç, günümüze kadar süregelen, özellikle Basra ekolü görüşlerinin ağırlıkta kabul gördüğü ve desteklendiği bir yaklaşımdır.²³⁶ Bağdat ekolü, nahivde son dönem (mute'ahhirûn) dil âlimlerinden sayılan Ebu'l-Ğâsım ez-Zemaşerî (öl.538/1143)²³⁷, Ebu's-Şa'âdât İbnu's-Şecerî (öl.542/1148) ve Ebu'l-Berekât İbnu'l-Enbârî (öl.577/1180) gibi nahivciler tarafından devam ettirilmiştir.

Bağdat dil ekolünün temel özellikleri arasında; mantık ve felsefeye dayanan münâzara ve tartışmaya ait kuralların bu ekol mensubu dilcilerin yazdığı eserlerde uygulanmış olması, bütün Arap lehçeleriyle delil getirilmesi, dil malzemesinin bedevîler yanında yerleşik halktan da alınması, nâdir örnekleri olduğu gibi kabul edip bunların şâz

²³³ *el-Medresetu'l-Bağdâdiyye*, s. 181, 182; *el-Bağdâdiyyûn*, s. 134-138; *ed-Dersu'n-nahvî fi Bağdâd*, s. 138-144.

²³⁴ ez-Zeccâcî, Ebu'l-Ğâsım 'Abdurrahmân b. İshâk, *el-İzâh fi 'ileli'n-nahv*, nşr. Mâzin el-Mubârek, Beyrut 1979, s. 79; *Arap Dili Grameri Tarihi*, s. 79-80.

²³⁵ M. Yavuz, *a.g.t.*, s. 23.

²³⁶ *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 248.

²³⁷ *Mu'cemu'l-udebâ*, XIX, 126; *Vefeyâtu'l-a'yân*, V, 168; *Buğyetu'l-vu'ât*, II, 279.

sayılmaması, Kur'ân'ın bütün kıraatlarının dilde delil (hüccet) olarak kabul edilmesi, hadisle istişhâd hususunda daha esnek davranılması vs. hususlar sayılabilir.²³⁸

4. Endülüs Ekolü

Endülüs edebiyatı şiir ve nesir alanlarında doğuyu kendisine örnek almıştır. Endülüs'te önceleri doğuda olduğu gibi kaside formundaki klasik şiir türü hâkimdi. Klasik şiirin ilk temsilcileri fetih ordularıyla birlikte Endülüs'e gelen doğulu şairlerdi. Bu şairler şiirlerini her ne kadar Endülüs'te söylemişlerse de, şekil, üslup, vezin ve kafiye bakımından tamamen doğuya bağlı kalmışlardır.²³⁹ İlme ve edebiyata önem vermesiyle tanınan Endülüs toplumunda şiirin ve şairin ayrıcalıklı bir yeri vardı. Endülüs'te edip, şair, nahiv ve lügat âlimlerine büyük bir saygı duyuluyordu. Diğer taraftan edip ve şairlerin yöneticilerin nezdinde seçkin bir yeri vardı.

Endülüslü âlimler, temel İslamî bilimler alanında olduğu gibi nahiv alanında da çok sayıda eser vücuda getirmişlerdir. Bu eserlerin büyük çoğunluğu Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı ile *ez-Zeccâcî*'nin (öl.337/949) *el-Cumel fi'n-nahv* adlı eserlere yapılan şerh ve haşiye çalışmalarıdır. Endülüslü nahiv ve lügat âlimleri te'lif eserlerinde de büyük oranda doğuda yazılan eserleri örnek almışlardır.²⁴⁰ Bu eserlerden özellikle Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*; ilk sözlük çalışması olan Hâfîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin (öl.175/791) *Kitâbu'l-âyn*; dilbilim alanında yazılan Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (öl.224/838) *el-Ğarîbu'l-musannef* ve İbn Kuteybe'nin (öl.276/889) *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserler aynı konulu diğer eserlere nazaran daha büyük ilgi görmüşlerdir.²⁴¹

Nahiv ilmini ıstılâhî anlamda Endülüs'te tanıtan ilk âlim, ilim tahsili için doğuya gelerek el-Kisâî (öl.189/805) ve el-Ferrâ (öl.207/822) gibi Kûfeli âlimlerden nahiv dersleri alan Cûdî b. Osmân el-Mevrûrî (öl.198/814) olmuştur. Cûdî b. Osmân Kûfeli nahivcilerin eserlerini Endülüs'e getiren ve nahiv alanında eser kaleme alan ilk Endülüslü olmuştur.²⁴² Bundan dolayı Endülüs'te ilk zamanlar Kûfe nahiv ekolünün görüşleri yayıl-

²³⁸ Daha fazlası için bkz. *el-Medresetu'l-Bağdâdiyye*, s. 128-149.

²³⁹ Mişel Âsî, *eş-Şi'r ve'l-bî'e fi'l-Endelûs*, Beyrut 1970, s. 51.

²⁴⁰ Alî Hâlef el-Herrût, "İshâmât ve cuhûdu'l-luğaviyyîn el-Endelusiyyîn fî refdi's-sekâfeti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye", *es-Sicillu'l-'ilmî li-nedveti'l-Endelus*, Mektebetu'l-Melik Abdulaziz el-'âmm, Riyad 1996, s. 7.

²⁴¹ Elbîr Hâfîb Muţlak, *el-Hareketu'l-luğaviyye fi'l-Endelûs*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1967, s. 64.

²⁴² *Arap Dili Grameri Tarihi*, s. 108.

miş ve hicrî III. asrın sonlarına kadar devam etmiştir. Hicrî III. asrın sonlarına gelindiğinde Endülüslü dilci Muhammed b. Mûsâ b. Hişâm el-Efşengî (öl.307/920) ilim tahsili için doğuya gitmiş, Mısır'da Ebû Alî Ahmed b. Ca'fer ed-Dîneverî'den (öl.289) Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ını okumuştur. Endülüs'e döndüğünde ise *el-Kitâb*'ı öğrencilere okutmuştur.²⁴³

Endülüs'te Mulûku't-Tavâif döneminden itibaren nahiv çalışmalarında büyük ilerleme kaydedilmiştir. Bu dönemin başlarında İbnu'l-İflîlî (öl.441/1050) ile nahiv ve lügat alanlarında söz sahibi olan İbn Sîde (öl.458/1066) gibi meşhur nahivciler yetişmiştir.²⁴⁴ İbn Sîde lügat ve nahiv alanlarında imam olmasının yanı sıra şiir ve Eyyâmu'l-'Arab alanlarında da derin vukûfiyeti olan bir âlimdi. Zira İbn Sîde'nin sözlük alanında *el-Muḥkem* ve *el-Muḥaşşas* adlı eserlerinin yanı sıra şiir alanında *el-Vâfi fi 'ilmi'l-ḳavâfi* ve *Şerḥu'l-ḥamâse* adlı eserleri meşhurdur.²⁴⁵

Mulûku't-Tavâif dönemi nahivcileri belirli bir nahiv ekolüyle sınırlı kalmamış, aksine Kûfe, Basra ve Bağdat nahiv ekollerinin görüşlerinden seçici bir şekilde yararlanmışlar ve zaman zaman da yeni görüşler ileri sürmüşlerdir. el-A'lem eş-Şentemerî (öl.476/1083) bu yönelimi temsil eden ilk nahivcilerdendir. ez-Zeccâcî'nin *el-Cumel*'ine bir şerh yazan eş-Şentemerî, İbnu'l-İflîlî'den Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ını okumuş, sonraki yıllarda kendisi de bu eseri öğrencilere şerh ederek okutmuştur.²⁴⁶

VII. asırda Endülüs'te İbn Ḥarûf (öl.609/1210), Ebû Alî eş-Şelebîn (öl.645/1247), İbn Hişâm el-Ḥadrâvî (öl.646/1247), İbn 'Usfûr (öl.669/1270), İbn Mâlik (öl.672/1274), Ebû İshâk İbnu'l-Hâc (öl.661/1262), İbnu'd-Ḍâi' (öl.680/1281) gibi nahivciler yetişmiştir. İbn Ḥarûf, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı ile ez-Zeccâcî'nin *el-Cumel*'ine şerhler yazmış, Ebû 'Alî eş-Şelebîn, *et-Tavḥî'e* adlı eserinin yanı sıra Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı ile Ebû Mûsâ el-Cezûlî'nin *el-Cezûliyye* adlı eserlere birer şerh yazmıştır. İbn Hişâm el-Ḥadrâvî *Faslu'l-meḳâl fi ebniyeti'l-ef'âl* adlı eserinin yanı sıra Ebû 'Alî el-Fârisî'nin *el-İzâh*'ına bir şerh yazmıştır. İbn 'Usfûr *el-Muḳarrib fi'n-naḥv* ve *el-Mumti' fi't-taṣrîf* adlı eserlerinin yanı sıra ez-Zeccâcî'nin *el-Cumel*'ine bir şerh yazmıştır. İbn Mâlik *el-Elfiyye, et-*

²⁴³ *el-Medârisu'n-naḥviyye*, s. 288, 289.

²⁴⁴ *A.g.e.*, s. 291, 292.

²⁴⁵ *el-Ḥareketu'l-ḳavâfiyye fi'l-Endelûs*, s. 358.

²⁴⁶ *el-Medârisu'n-naḥviyye*, s. 292-294.

Teshîl ve İ'râbu muşkili Şahîhi Buhâri gibi eserlerinin yanı sıra *el-Kâfiye*'ye şerhler yazmıştır. Ebû İshâk İbnu'l-Hâc, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı ile Ebû 'Alî el-Fârisî'nin *el-Îzâh*'ına şerhler yazmıştır. İbnu'd-Dâi' *el-Kitâb* ile *el-Cumel*'e şerhler yazmıştır.²⁴⁷

Endülüslü âlimler lügat alanında da değerli eserler vücuda getirmişlerdir. Ebû 'Alî el-Ğâlî'nin (öl.356/967) *el-Bâri*', Temmâm b. Gâlib et-Teyyânî'nin (öl.433/1034) *el-Mû'ib*, İbn Sîde'nin *el-Muḥkem* ve *el-Muḥaşşas*, Ebu't-Tâhir es-Sarakustî'nin (öl.538/1143) *el-Muselsel fî ġarîbi'l-luġa*, Ebu'l-Haccâc el-Belevî'nin (öl.604/1207) *Mu'cemu elif bâ' li'l-elibbâ* adlı eseri Endülüs'te kaleme alınan önemli lügatlerdendir.²⁴⁸

Endülüslü lügat âlimleri *Laḥnu'l-'avâmm* (dil bozulmaları) konulu eserler de kaleme almışlardır. Bu eserlere ez-Zubeydî'nin *Laḥnu'l-'avamm*'ı, İbn Mekkî es-Sıkkilî'nin *Teskîfu'l-lisân ve telkîhu'l-cinân*'ı ile İbn Hişâm el-Laḥmî'nin (öl.577/1181) *el-Medḥal ilâ taḫvîmi'l-lisân* adlı eserini örnek verebiliriz. Tabakât ve terâcim (Biyografi) konusunda ez-Zubeydî'nin *Ṭabakâtu'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn* adlı eserini, Emsâl konusunda Ebû 'Alî el-Ğâlî'nin *Kitâbu'l-emşâl*'ini zikredebiliriz.²⁴⁹

Endülüs'lü lügat âlimleri Ğarîbu'l-Kur'ân konusunda da değerli eserler kaleme almışlardır. Bu eserlere Ebu'l-Ğâsım es-Suheylî'nin (öl.581/1185) *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm bimâ ubhime fî'l-Ğur'ân mine'l-esmâ'i ve'l-a'lâm*, Mekkî b. Ebî Tâlib'in (h. 437) *Ğarîbu'l-Ğur'ân* ve Ebû Hayyân'ın (öl.745/1344) *Tuḥfetu'l-erîb bimâ fî'l-Ğur'ân mine'l-ġarîb* adlı eserleri örnek verebiliriz.²⁵⁰

Endülüs'ün önemli nahivcilerinden olan Ebû Hayyân'ın Arap gramerine dair Arapça kaleme aldığı *Tezkiretu'n-nuḥât*, *el-Lemḥatu'l-bedriyye fî 'ilmi'l-'Arabîyye*, *Nihâyetu'l-iġrâb fî 'ilmeyi't-taṣrîf ve'l-i'râb* ve *İrtişâfu'd-ğarab min lisâni'l-'Arab* gibi eserlerinin yanı sıra Türk, Fars ve Habeş dilleri üzerine çalışmaları da vardır. Türk gramerine dair kaleme aldığı eserlerine; *Kitâbu'l-idrâk li lisâni'l-Etrâk*, *el-Ef'âl fî lisâni't-Türk* ve *Zehvu'l-mulk fî nahvi't-Turk* adlı eserleri örnek verebiliriz.²⁵¹

²⁴⁷ el-Herrût, *a.g.m.*, s. 7.

²⁴⁸ el-Herrût, *a.g.m.*, s. 9-11; Kenan Demirayak-M. Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum 1995, s. 120, 124, 126.

²⁴⁹ el-Herrût, *a.g.m.*, s. 11-13; *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, s. 215.

²⁵⁰ el-Herrût, *a.g.m.*, s. 17, 18.

²⁵¹ Ebû Hayyân el-Endelusî, Muhammed b. Yûsuf, *Tezkiretu'n-nuḥât*, nşr. Afif Abdurrahmân, 1.basım, Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1986, mukaddime, s. 19-22. Endülüs Mektebi hakkında daha geniş bilgi için bkz. *Arap Dili Grameri Tarihi*, s. 107-121.

5. Mısır Ekolü

Doğudan gelen âlimlerle birlikte Mısır'daki ilmî faaliyetler, kıraat, tefsir, fıkıh, hadis rivayeti, lügat ve nahiv gibi değişik kollarda hızla gelişmiştir. Burada başlangıçta gramer çalışmalarının kıraat çalışmalarına bağlı olduğu görülür. Kıraat ekolü bütün özellikleri ve ileri gelen temsilcileriyle tam anlamıyla istikrar bulduktan sonra bazı kıraat âlimleri vasıtasıyla dil ve nahiv çalışmaları da başlamıştır. Bu itibarla III/IX. asra kadar Mısır'da kıraat ilminden bağımsız bir gramer çalışması görülmemektedir. Daha sonraki dönemlerde Mısır'a göç etmiş olan ilim adamları beraberlerinde nahiv ve dil ile ilgili malzemeyi de taşımışlardır.

Kıraat âlimlerinden Ebu'l-Hasan Tâhir b. 'Abdilmun'im (öl.399/1009), *et-Tezkire* adlı eserinde geniş bir şekilde nahiv konularını incelemiştir. Hatta kıraat âlimlerinden olan ve ilk defa nahivde *ta'lîl* (sebeup gösterme) kavramını kullanan kişi olarak bilinen 'Abdullâh b. Ebî İshâk nahivle ilgili olarak "hemze" konusunda bir eser vermiştir.²⁵²

Mısır'da dil ve nahiv çalışmaları iki kol halinde gelişmiştir. Dil çalışmalarının başında 'Abdumelik b. Hişâm, gramer çalışmalarının başında da Vellâd b. Muhammed et-Temîmî (öl.263/876) gelmektedir.²⁵³ Mısır'da dil ve nahiv ilimleriyle uğraşan ilim adamları arasındaki bağ, Basra ve Kûfe'ye dayanmaktadır.

et-Temîmî'den sonra Aḥmed b. Ca'fer ed-Dîneverî (öl.289/902) III/IX. asır Mısır dilcilerinin başında gelir. Basra'ya giderek el-Mâzinî'den ders almıştır. Daha sonra da Bağdat'a giderek burada el-Muberrred'den Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ını okumuş ve Mısır'a dönmüştür. Nahiv alanında önemli eserler kaleme almıştır.²⁵⁴ Mısırlı âlimlerden 'Alî b. Süleymân el-Aḥfeş (öl.316/928) 287/900 yılında Mısır'a gelmiş ve on üç yıl boyunca burada nahiv dersleri okutmuştur. Arap dili gramerinin önde gelen simalarından olan el-Aḥfeş, dil ve nahiv alanında önemli eserler vermiştir. Bunların başında Sîbeveyhi'nin *el-Kitâbi*'na yaptığı şerh gelir. Ayrıca *Tefsîru risâleti Sîbeveyhi*, *Kitâbu't-teşniye ve'l-cem'* ve *el-Muhezzeb fi'n-naḥv* adlarında eserleri de kaleme almıştır.²⁵⁵

²⁵² *Arap Dili Grameri Tarihi*, s. 123.

²⁵³ *A.g.e.*, s. 124.

²⁵⁴ *Mu'cemu'l-udebâ*, II, 239, 240.

²⁵⁵ *Mu'cemu'l-udebâ*, XIII, 248; *İnbâhur-ruvât*, II, 276.

Mısır'daki gramer çalışmaları bir yönüyle Bağdat ekolünü hatırlatmaktadır. Zira buradaki çalışmalar da Basra veya Kûfe ekollerinden herhangi birine taassup derecesinde bağlanılmamış, her iki ekolün hocalarından da dersler alınmış ve bu arada telif edilen eserlerde her iki ekolün görüşlerine de yer verilmiştir. Bu durum ed-Dîneverî'nin *el-Muhezzeb fi'n-naḥv* adlı kitabında açıkça görülmektedir.²⁵⁶

Mısır'da İhşîdiler dönemi olarak adlandırılan ve 323-358/935-959 yıllarını kapsayan devre içerisinde de nahivle ilgili çalışmalar devam etmiştir. Bu dönemin en önemli iki şahsiyeti 'Alî b. el-Ḥasan el-Hunâ'î (öl.320/932'den sonra) ve Ebû Ca'fer en-Naḥḥâs (öl.338/950)'tır. en-Naḥḥâs, zaman itibarıyla Mısırlı nahivcilerin üçüncü tabakasından olmakla beraber Mısırlı nahivcilerin başında zikredilir. *el-Kâfi*, *et-Tuffâḥa fi'n-naḥv* ve *el-Muḥni* adında eserleri bulunmaktadır.²⁵⁷

en-Naḥḥâs, nahivde *ihtimaller* adında yeni bir görüş ileri sürmüştür. Buradaki asıl maksadı bir kelimenin nahiv açısından değişik ihtimaller dâhilinde bulunabileceğidir. En az iki ihtimalle başlar ve giderek artabilir. Bu ihtimaller doğruluk veya yanlışlık bakımından müsavidirler. Örneğin *لَا رَبَّ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ* “bunda şüphe yok; korunacaklar için hidayet in ta kendisi.”²⁵⁸ ayetinde *هُدًى* kelimesinin irâbı ona göre altı, diğer bir rivayete göre sekiz değişik ihtimalde okunabilir. Buna göre bu kelime:

- a- Haber olur, mahallen merfudur.
- b- Mubteda olur, mahallen merfudur.
- c- İzmar ile mubtedadır.
- d- Haberden sonra haber olur. (Haber ba'de haber)
- e- Hal olur, mahallen mansuptur.
- f- *كِتَاب* kelimesinden hal olur.
- g- *هَاء* zamirinden hal olur.
- h- *لَا رَبَّ* kelimesinin konumunda olur.²⁵⁹

²⁵⁶ *Tabakātu'n-naḥviyyîn*, s. 215.

²⁵⁷ *Arap Dili Grameri Tarihi*, s. 127.

²⁵⁸ Bakara: 2/2.

²⁵⁹ Ebû Ca'fer en-Naḥḥâs, Ahmed b. Muḥammed b. İsmâ'îl, *İ'râbu'l-Ḳur'ân*, Beyrut 1429/2008, s. 17.

Mısır Fâtımîler'in eline geçtikten sonra da diğer ilim alanlarında olduğu kadar dil ve nahiv alanında önemli bir merkez olmaya devam etmiştir. Özellikle medreselerin ve kütüphanelerin inşasından sonra bu ilmî faaliyetler daha da hız kazanmış, hatta Bağdat ile yarışır hale gelmiştir.²⁶⁰

Ünlü nahivci İbn Bâbişâz (öl.469/1076) devlet tarafından çıkarılan resmi yazışmaları gramer açısından kontrol etmek üzere Dîvânu'l-inşâ'da görevlendirilmiştir.²⁶¹ 358-567/969-1171 yıllarını kapsayan bu dönemde ünlü nahivciler yetişmiştir. Bu nahivciler arasında ilk göze çarpan en-Nahhâs'ın öğrencilerinden Muhammed Ebû Bekr b. 'Alî b. Ahmed el-İdfevî (öl.388/998)'dir.²⁶² el-İdfevî *el-İstignâ fi tefsîri 'l-Ḳur'ân* adlı yüz cilt olduğu söylenen bir eser kaleme almıştır. el-İdfevî'nin en meşhur öğrencisi ise Ebu'l-Hasan 'Alî b. İbrâhîm el-Hûfî (öl.430/1038) Arapça öğretiminin başına getirilmiştir.²⁶³

Fâtımîlerden sonra 567-648/1171-1250 yılları arasında Eyyûbîler hüküm sürdüğü yıllarda da ilmî faaliyetler içerisinde nahiv çalışmaları gereken yerini korumuştur. Özellikle Selahaddin Eyyübî'nin ilim ve edebiyata verdiği önem sayesinde ünlü ilim adamları yetişmiş ve değerli nahiv eserleri telif edilmiştir. Nizamiyye Medreselerinin benzerlerinin Mısır'da da açılmasıyla ilmî ve edebî faaliyetler daha da gelişmiş ve bu arada dil ve nahiv alanında önemli ilim adamları yetişmiştir.²⁶⁴ Bu dönemde müstakil dil ve nahiv çalışmaları için 604/1207'de Şam ve Kudüs'te iki medrese yaptırılmış ve burada Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'i okutulmuştur.²⁶⁵

Eyyûbîler döneminde yetişmiş nahivciler arasında Süleymân b. Benîn ed-Dakîkî (öl. 614/1217), Yaḥyâ b. Mu'ṭî (öl.628/1231), Ebu'l-Hasan es-Seḥavî (643/1245) ve Ya'îş b. 'Alî b. Ya'îş'i (öl.643/1254) zikredebiliriz.

Eyyûbîlerden sonra Mısır'a Memlûklar hâkim olmuşlardır. Memlûklar, Eyyûbîlerden miras aldıkları ilmî ve edebî faaliyetleri devam ettirmeye hatta geliştirmeye çalışmışlardır. Bu dönemde nahiv ile uğraşan âlimler daha çok, önceki dönemlerde İbn Mâlik tarafından kaleme alınan *el-Elfiyye*, İbnu'l-Hâcib tarafından kaleme alınan *el-Kâfiye* gibi

²⁶⁰ Mekrem, s. 18, 19.

²⁶¹ *Vefyâtu 'l-a'yân*, II, 516.

²⁶² *İnbâhur-ruvât*, III, 186; *el-Medârisu'n-Nahviyye*, s. 334.

²⁶³ Daha geniş bilgi için bkz. *Arap Dili Grameri Tarihi*, s. 130 vd.

²⁶⁴ İbn Tağrıberdî, VI, 7, 8.

²⁶⁵ Mekrem, s. 25, 26.

eserlere şerh ve haşiyeler yazmakla meşgul olmuşlardır. Bu nedenle Memlûklar dönemi nahiv ilmi açısından metinler ve şerhler dönemi olarak adlandırılabilir.²⁶⁶

Bu dönemin şüphesiz en önemli ve belki de Arap edebiyatının en üretken âlimlerinden biri Suyûtî'dir. Mısırlı ilim adamları içerisinde en fazla eser veren kişi olarak tanınan Suyûtî, hemen hemen her alanda eser vermiştir. Nahiv metodolojisi konusunda *el-İktirâh* ve *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adında iki eseri vardır. Suyûtî her bir ekole tam bir teslimiyeti olmadığı gibi nahivde lider sayılan nahivcilerin görüşlerine katılmakta veya reddetmekte tereddüt etmemektedir. Bu konu ileride daha geniş olarak ele alınacaktır.

6. Ekoller Arasındaki Metot Farklılıkları ve Görüş Ayrılıkları

Arap diline ait materyaller ve incelenen deliller, Nahiv Metodolojisi açısından farklı değerlendirildiği için temelde Basra ve Kûfe ekolleri arasında bir farklılık oluşmuş, bu farklılık, çeşitli görüş ayrılıklarını da beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla Nahiv Metodolojisinde kullanılan metotların ve bunların ekoller arası görüş ayrılıklarındaki rolünün ele alınması önem arz etmektedir.

a. Kullanılan Metotlar ve Farklılıkları

Semâ'

Basra ve Kûfe ekolü mensubu dilciler çöllere yolculuklar yaparak dile ait malzemeyi, bedevî Araplardan semâ' yoluyla ve aracısız elde etmişlerdir. Dile ait bu bilgilerin derlenmesi sırasında iki ekol arasında, semâ' ile elde edilen bilgilerin güvenilirliği ve kimlerden alındığı, yani niteliği ve niceliği noktasında kıstas farkı ortaya çıkmıştır. Basralı dilciler, Basra'nın çöle yakın oluşu, el-Mirbed gibi panayırlara²⁶⁷ ev sahipliği yapmış ve bu ekole mensup dilcilerin hayatlarının bir bölümünü çöllerde geçirmiş olmaları nedeniyle, bedevî Araplarla iletişim kurmakta birtakım avantajlar elde etmiş, böylece onların, daha fazla ve daha güvenilir bir dil malzemesine ulaşmaları kolaylaşmıştır. Onlar, derledikleri malzemedeki en fasih ve dile en kolay gelen kelimeleri seçmişlerdir. Bunu yaparken Kays, Temîm, Esed, Huzeyl, Kinâne ve Tayy gibi yabancılarla temas etmemiş, dillerini

²⁶⁶ Daha geniş bilgi için bkz. *Arap Dili Grameri Tarihi*, s. 139-146.

²⁶⁷ Panayırlarla ilgili geniş bilgi için bkz. İbrahim Yılmaz, *Panayırlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1997.

o ana kadar koruyabilmiş, dili fasih kabileleri tercih etmişlerdir. Şehirleşmiş ya da yabancı ülkelere komşu kabileleri terk etmiş, hatta ticaret gereği başka milletlerle temasta bulunmalarından dolayı dillerinin bozulduğunu gördükleri Hicâz'ın merkezinde bulunanlardan dil malzemesi almamışlardır.²⁶⁸ Burada Basralı dilcilerin, malzeme alınan bedevîlerin dillerinin bozulup bozulmadığına, kişi ve kabilelerin güvenilir olup olmadıklarına baktıklarını da belirtmek gerekir.²⁶⁹

Kûfe ekolüne mensup dilciler ise, elde ettikleri malzemeyi toplarken katı bir tutum içerisine girmemiş ve herhangi bir kabile ayrımına gitmemişlerdir. Fars ve Habeşlilerle temas etmiş olan, bu yüzden Basralıların dillerinde bozulma meydana geldiğini kabul ettikleri Yemenlilerden bile derleme yapmışlardır. el-Mirbed gibi el-Kinâse panayırının mevcudiyetine rağmen buraya katılanlar dillerini muhafaza edebilmiş Araplar değillerdi. Kûfeli dilciler her duyduklarını almış, şehirde yaşayan bedevîlerden de malzeme derlemişler, aldıkları malzemenin sıhhati ve aldıkları kişinin güvenilirliği hususunda çok fazla özen göstermemişlerdir.²⁷⁰

Kıyas

Basralı dilciler, kıyası kullanırken şâz ve az kullanılan lafız ve kuralları dikkate almamış, en çok kullanılanı en az ve nâdir kullanılabileceğine doğru bir sıralamaya sadık kalmış, en sonunda kıyası kullanarak benzerini, eğer çelişmiyorsa daha önce elde ettikleri bilgilerle mukayese etmiştir. Eğer bu lafız veya kural öncekilerle çelişki gösteriyorsa, bunu te'vîl etmiş veya şâz, nâdir kabul etmiş, bunların ezberleneceğini fakat kendilerine kıyas yapılamayacağını belirtmişlerdir.²⁷¹ Kûfeli dilciler ise, derledikleri malzemeleri tasnif ederken belli bir metoda bağlı kalmamış, çok kullanılan lafız ve kurallar ile kıyas yapmak yerine, bunlara aykırı dahi olsa tek bir şâhid ile de kıyas yapmışlardır. Basralıların şâz dedikleri kullanımları kıyas edilebilir saymışlardır.²⁷² Meselâ, مُفْعَلٌ — فُعَالٌ vez-

²⁶⁸ *el-İktirâh*, s. 27, 28; *Mukaddimetu 'ş-Şihâh*, s. 21, 22; *el-Medârisu 'n-naḥviyye*, s. 18, 19; Sa'îd el-Afgânî, *Min târihi 'n-naḥv*, s. 19-27.

²⁶⁹ *el-Ḥaşâ 'iş*, II, 12, 13; *İnbâhu 'r-ruvât*, IV, 118.

²⁷⁰ *Min târihi 'n-naḥv*, s. 65-66.

²⁷¹ *Neş 'etu 'n-naḥv ve târihu eşheri 'n-nuḥât*, s. 130; *Arap Dili Grameri Tarihi*, s. 61, 62.

²⁷² Ahmed Emîn, *Duḥa 'l-İslâm*, Kahire 2003, II, 295; *Min târihi 'n-naḥv*, s. 71.

ninde gelen 1-4 arası sayılara, Araplardan böyle bir şey işitilmediği hâlde, 5-10 arası sayıları kıyas ederek, مَسْدَسَ - مَسْدَسَ، مَحْمَسَ - مَحْمَسَ şeklinde bir kullanıma gitmeleri bu kabildendir.²⁷³

Basralı dilciler, kıyası ilk defa ihtiyatlı bir yaklaşımla uygulayan taraftır. Kûfeli dilciler ise, Araplardan duyulan her şeyi ölçü kabul edip, kendisine kıyas edilebilir sayarak, semâ‘ metodunda olduğu gibi aşırı bir tutum içine girmiş, kıyası çok fazla kullanmıştır. Böylece Basra ekolü semâ‘, Kûfe ekolü kıyas ehli olarak nitelendirilmiştir. Kûfeli dilci el-Kisâ’î de “*Nahiv kendisine uyulan ve her işte kendisinden yararlanan bir kıyastan ibarettir.*”²⁷⁴ diyerek, kıyasa bakışlarını özetlemiştir.²⁷⁵

Yine nahiv kuralları ile ilgili ekollerin görüşünü yansıtması açısından bazı örnekler vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz:

1- جِئْتُ لِأَكْرِمَكَ “*Sana ikram etmek için geldim*” cümlesinde fiili nasb eden âmil, Basralılara göre gizli bir (أَنَّ), Kûfelilere göre (لِ) harfinin bizzat kendisidir. Bağdatlı İbn Keysân ise bu iki düşüncenin de doğru olabileceğini belirttikten sonra bu cümlenin جِئْتُ لِأَنَّ أَكْرِمَكَ şeklinde de söylenebildiğini belirtir.²⁷⁶

2- مَرَرْتُ بِزَيْدٍ وَعَمْرٍو “*Zeyd’e ve Amr’a uğradım*” cümlesinde olduğu gibi, cumhura göre mecrûrun mahalline atıf yapılarak (عَمْرٍو) şeklinde mansub okumak imkânsız olduğu hâlde, Bağdat ekolünün hocalarından Ebû ‘Alî el-Fârisî buna cevaz vermektedir.²⁷⁷

²⁷³ Neş’etu’n-naḥv ve târîḥu eşheri’n-nuḥât, s. 123; er-Radî, Muḥammed Ḥasan, Şerḥu’l-Kâfiye, I-II, İstanbul 1275/1858, I, 36; Arap Dili Grameri Tarihi, s. 63.

²⁷⁴ Mu‘cemu’l-udebâ’, XIII, 191; İnbâhu’r-ruvât, II, 267; Neş’etu’n-Naḥv ve târîḥu eşheri’n-nuḥât, s. 129.

²⁷⁵ Mu‘cemu’l-udebâ’, XX, 31-32; Buḡyetu’l-vu‘ât, II, 163; Min târîḥi’n-naḥv, s. 72; Basra ve Kûfe ekolleri ve önde gelen temsilcileri hakkında bkz. İnci Koçak, “Basra ve Kufe Mektepleri”, Doğu Dilleri, II/4 (1981) s. 143-155.

²⁷⁶ Hem ‘u’l-hevâmi’, II, 298; el-Medârisu’n-naḥviyye, s. 249.

²⁷⁷ el-Ḥaşâ’iş, II, 353; el-Medârisu’n-naḥviyye, s. 262.

3- أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ؟²⁷⁸ “O hâlde o yerde dolaşmadılar mı?”²⁷⁸ ayetindeki gibi istifhâm hemzesi, Sîbeveyhi ve cumhura göre (و، ف، ثم) gibi atıf harfleriyle başlayan bir cümlede yer alırsa, hemze önce, atıf harfi sonra gelir. ez-Zemahşerî ise hemzenin asıl yerinde bulunduğunu, ancak atıf harfi ile hemze arasında takdir edilen başka bir cümleye atıf yapıldığını, buna göre ayetin takdirinin; “أَمْ كُنْتُمْ فَلَاحًا فِي الْأَرْضِ؟” “durakladılar mı da yer yüzünde dolaşmadılar?” şeklinde olduğunu belirtir.²⁷⁹

b. İstılâh ve Görüş Ayrılıkları

Basra-Kûfe ekolleri arasındaki ihtilâflar, ıstılâhların kullanımını noktasında da ortaya çıkmaktadır. Her iki ekol temsilcilerinin aynı konuda kullandıkları farklı ıstılâhlardan bir kısmını şu şekilde özetlemek mümkündür:

- 1- Basralılar “*sıfat*”ı kullanırken, Kûfeliler bunun yerine “*na‘t*”ı tercih ederler.
- 2- Basralıların “*bedel*” dediğine, Kûfeli dilciler “*tercume*” adını vermiştir.²⁸⁰
- 3- Basralılar “*zarf*” ıstılâhını kullanırken, Kûfeliler bunun yerine “*mahal*” ya da “*sıfat*” kavramlarını kullanmıştır.²⁸¹
- 4- Basralı dilciler “*binâ*” alâmetleri için; “*fetha, zamme, kesre, sukûn*”; irâb alâmetleri için ise; “*ref, nasb, cer, cezm*” terimlerini tercih etmiştir. Kûfe ekolü mensupları, hem “*binâ*” hem de “*irâb*” için “*ref, nasb, cer ve cezm*” terimlerini kullanmıştır.²⁸²
- 5- Basralıların kullandığı “*hurûfu ‘l-cer*” kavramı, Kûfeliler’de “*hurûfu ‘l-hafđ*” veya “*hurûfu ‘ş-şifât*” adını almıştır.²⁸³
- 6- Basralılar “*munşarîf veya gayru ‘l-munşarîf*” ıstılâhını kullanırken, Kûfeliler

²⁷⁸ Yûsuf: 12/109.

²⁷⁹ Daha fazla örnek için bkz. *Arap Dili Grameri Tarihi*, s. 102-106.

²⁸⁰ *Neş‘etu ‘n-naħv ve târihu eşheri ‘n-nuħât*, s. 130; *Arap Dili Grameri Tarihi*, s. 66.

²⁸¹ *Neş‘etu ‘n-naħv ve târihu eşheri ‘n-nuħât*, s. 130; İbnu‘l-Enbârî, Ebu‘l-Berekât ‘Abdurrahmân b. Muhammed, *el-İnşâf fî mesâ‘ili ‘l-hilâf beyne ‘n-naħviyyîne ‘l-Başriyyîn ve ‘l-Kûfiyyîn*, nşr. Cevdet Mebrûk Muhammed, Kahire 2002, s. 48.

²⁸² Sîbeveyhi, Ebû Bişr ‘Amr, *el-Kitâb*, Kahire 1988, I, 13; İbn Ya‘iş, Muvaffakuddîn Ya‘iş b. ‘Alî, *Şerhu ‘l-Mufaşşal*, I-X, Mısır, t.y., III, 84.

²⁸³ el-Ferrâ’, Yahyâ b. Ziyâd, *Me‘âni ‘l-Kur‘ân*, Beyrut 1402/1983, I, 2, 75; *el-İnşâf fî mesâ‘ili ‘l-hilâf*, s. 86 vd.; *Şerhu ‘l-Mufaşşal*, VIII, 7; *Neş‘etu ‘n-naħv ve târihu eşheri ‘n-nuħât*, s. 130.

bunun yerine “*mucrâ* ve *ğayru 'l-mucrâ*” kavramını kullanmıştır.

7- Basralıların “*vâvu 'l-ma'iyye*” dediğine Kûfeliler “*vâvu 'ş-şarf*” adını vermiştir.

8- “*Zamîru 'ş-şân*” kavramı, Kûfe ıstılâhında “*zamîru 'l-mechûl*” terimiyle karşılanmıştır.²⁸⁴

9- Kûfeliler “*temyîz*” için “*tefsîr*” terimini tercih etmiştir.

10- Mubtedâ-Haber arasına giren “*zamîru 'l-faşl*”, Kûfe dilcilerince “*zamîru 'l-imâd*”²⁸⁵ olarak adlandırılmıştır.

11- Kûfeliler “*ismu 'l-işâre*” için “*et-takrîb*” demiştir.

12- Kûfeliler “*zamîr*”e “*el-ismu 'l-meknî*” demiştir. Bu örnekler çoğaltılabilir.²⁸⁶

Her iki ekol, kullandıkları metotların farklılığı nedeniyle, nahiv ile alâkalı birçok konuda farklı görüşler ileri sürmüştür. Bu görüşlere ilişkin örnekler vermeden önce, bu iki ekolün farklılaşmasındaki siyasî ve fikrî nedenlerin, aralarında bir karşılaştırma yapılarak ortaya konulması uygun olacaktır.

Arap Grameri ve onun metodolojisi ile ilgili yazılmış eserlere bakıldığında, belli bir gramer örgüsünün oluşması için müracaat edilen görüşler ve tatbik edilen kurallar açısından, Basra ekolünün Kûfe ekolüne bir üstünlük sağladığı ve tercih edildiği görülmüş, et-Tantâvî'nin Kûfe ekolüne ilişkin yorumuyla “*tarih onların eserlerinin çoğunun üstüne perdesini çekmiştir.*”²⁸⁷

Aralarındaki metot farklılığı, Basralıların semâ', Kûfelilerin de kıyas ehli olarak tanınmalarını sağlasa da, esas ayrılık bu ekollerin her iki metodu (semâ' ve kıyas) uygularken takındıkları tavırla şekillenmiştir. Basralı dilciler katı bir tavır takınırken, Kûfeli dilciler daha esnek bir yaklaşımla meseleleri ele almışlardır.²⁸⁸

²⁸⁴ Neş'etu'n-naḥv ve târîhu eşheri'n-nuḥât, s. 130; Arap Dili Grameri Tarihi, s. 67.

²⁸⁵ Arap Dili Grameri Tarihi, s. 67.

²⁸⁶ Arap Dili Grameri Tarihi, s. 66-68; Bu farklılıklarla ilgili bkz. M. Cevat Ergin, “Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri”, *DÜİFD*, c. V, sy. 1 (2003), s. 51-65; Ali Bulut, “el-Ferrâ'nın, Me'âni'l-Kur'ân'ında Kullandığı Kûfe Dil Okulu'na Ait Terimler”, *OMÜİFD*, sy. 14-15 (2003), s. 327-336.

²⁸⁷ Neş'etu'n-naḥv ve târîhu eşheri'n-nuḥât, s. 145.

²⁸⁸ ed-Dersu'n-naḥvi fî Bağdâd, s. 59.

Ayrıca konunun başında da değindiğimiz gibi, Basra'nın coğrafi konumu, müntesiplerinin birinci elden ve daha kolay bir şekilde dil malzemelerine ulaşmalarını sağlamıştır. Kûfeli dilciler ise Abbasîlerin Bağdat'ı kurup yönetim merkezi olarak tayin etmeleriyle buraya gelmeye başlamışlar, halifelerin saraylarına girmekte zorluk çekmemişlerdir. el-Kisâ'î, el-Ferrâ' ve İbnu's-Sikkât gibi, halifelerin çocuklarına hocalık yapmak suretiyle,²⁸⁹ onların kısa zamanda destek ve güvenini kazanmışlardır. Söz konusu dönemde Kûfe ekolü daha fazla tanınmış, görüşleri daha fazla neşvünema bulmuş, saraylarda yapılan tartışmalar artarak devam etmiştir.²⁹⁰ Neticede, çok sayıda görüş farklılığı ortaya çıkmış olup sonraki dilciler, bunları ihtiva eden²⁹¹ ve âlimlerin ilim meclislerindeki tartışmalarını kaydeden²⁹² çok sayıda kitap yazmıştır.

Özetle iki ekol arasındaki görüş ayrılıkları şu şekilde örneklendirilebilir:

1- Basralılarca اسم 'in السَّمَوِّ kökünden geldiği kabul edilirken, Kûfeliler onun الوَسْم kelimesinden türetildiğini söylemektedir.²⁹³ Suyûtî bu konuda Basralılara katılır. Kûfelileri rededer.²⁹⁴

2- Basralılar, fiilin masdardan türetildiği görüşündedir. Buna karşılık Kûfeliler, masdarın fiilden türetildiğini savunurlar.²⁹⁵

3- Mübtedâyı ref eden âmil ibtidâ, haberin âmili mübtedâdır diyen Basralılara karşın Kûfeliler; mübtedâ haberi, haber mübtedayı ref eder demiştir.²⁹⁶

4- Haberin mübtedâdan önce gelmesi Basralılarca câiz görülürken, Kûfeliler bunu kabul etmezler.²⁹⁷

²⁸⁹ Ahmed Emîn, *Duħa'l-İslâm*, II, 297.

²⁹⁰ *el-İktirâh*, s. 111; *el-Müzhir*, II, 410; *Neş'etu'n-naħv ve târihu eşheri'n-nuħât*, s. 141-143.

²⁹¹ Ekoller arası ihtilâflar hakkında yazılan bazı eserler: Sa'leb, *İhtilâfu'n-Nahviyyîn*; İbn Keysân, *el-Mesâ'il*; en-Nahhâs, *el-Muħni*'; Ubeydullâh el-Ezdî, *Kitâbu'l-İhtilâf*; er-Rummânî, *el-Hilâf beyne'n-Nahviyyîn*; Ebu'l-Berekât İbnu'l-Enbârî, *el-İnşâf*; el-'Uķberî, *et-Tebyîn*.

²⁹² İlim meclisleriyle ilgili detaylı bilgi için bkz. ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk, *Mecâlisu'l-'Ulemâ*', nşr. 'Abdussemâm Muhammed Hârûn, Kahire 1420/1999, s. 3-265.

²⁹³ *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-hilâf*, s. 4-12.

²⁹⁴ es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, I-III, nşr. Ahmed Şemsuddîn, Beyrut 1998, III, 425, 426; 'Adnân Muhammed Selmân, *es-Suyûtî en-naħvi*, Bağdat 1976, s. 591, 592.

²⁹⁵ *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-hilâf*, s. 192-201.

²⁹⁶ *a.g.e.*, s. 40-47.

²⁹⁷ *a.g.e.*, s. 61-65.

5- Basralılar zâhir ve mukadder bir (فَدْ) olmadıkça mazi fiille başlayan cümlenin *hâl* olamayacağını, Kûfeliler ise olabileceğini belirtmektedir.²⁹⁸

6- Müfred alem (özel isim) münâdâ Basralılarca mebnî, Kûfelilerce mu‘reb sayılmıştır.²⁹⁹

7- Muzâri fiilin mu‘reb oluşu, Basralılara göre bazı yönlerden isme benzemesi, Kûfelilere göre hâl ve istikbâl gibi birkaç anlamın bulunması nedeniyledir.³⁰⁰

8- (كَيِّ) Basralılara göre hem harfi cer hem de müzari fiili nasbenden edattır. Kûfeliler onun cer harfi olduğunu kabul etmemektedir.³⁰¹

9- (حَيِّ)‘dan sonra gelen müzari fiil, Basralı dilciler tarafından gizli bir (أَنْ) ile, Kûfeli dilciler tarafından da bizzat (حَيِّ) ile mansûb kabul edilmektedir.³⁰²

10- Basralılara göre cümlede atıf (bağlaç) olan vav harfî zâid değilken, Kûfeliler bunun zâid olduğunu kabul ederler.³⁰³ Örnekleri çoğaltmak mümkündür. İbnu‘l-Enbârî, *el-İnşâf fi Mesâ‘ili‘l-Hilâf* adlı eserinde bu görüş farklılıklarına ait 121 örnek sıralamaktadır.

²⁹⁸ *el-İnşâf fi mesâ‘ili‘l-hilâf*, s. 217-220.

²⁹⁹ *a.g.e.*, s. 275-285.

³⁰⁰ *a.g.e.*, s. 434-436.

³⁰¹ *a.g.e.*, s. 455-460.

³⁰² *a.g.e.*, s. 477-482.

³⁰³ *a.g.e.*, s. 366-370.

BİRİNCİ BÖLÜM

CELÂLEDDİN ES-SUYÛTÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. HAYATI

Her alanda eser vermiş olan Celâleddîn es-Suyûfî, 1 Receb 849/3 Ekim 1445 tarihinde Kahire'de dünyaya gelmiştir. Hemen hemen bütün kaynaklar bu konuda fikir birliği içindedir.³⁰⁴

Suyûfî'nin, babası Kemâluddîn'in kütüphanesinde doğduğuna dair bilgiler de vardır. Rivayete göre kendisi de bir âlim olan Suyûfî'nin babası, hamile eşini bir kitap alması için kütüphaneye göndermiş ve Suyûfî'nin doğumu bu sırada gerçekleşmiştir. Bu yüzden müellife "İbnu'l-Kütüb" yani *Kitapların Çocuğu* dendiği de olmuştur.³⁰⁵

Celaleddîn es-Suyûfî, eserlerinde kendisini "Abdurrahmân b. Kemâliddîn Ebu'l-Menâkıb, Ebû Bekir b. Nâşiriddîn Muhammed b. Sâbıkkiddîn b. Ebî Bekir b. Fahreddîn 'Osman b. Nâşiriddîn Muhammed b. Seyfiddîn, Hıdır b. Necmiddîn Ebi's-Şalâh Eyyûb b. Nâşiriddîn Muhammed b. eş-Şeyh Hümâmiddîn el-Hümâm el-Hudayrî, el-Esyûfî" diye

³⁰⁴ *et-Taḥadduṣ*, s. 32; *Hüsnu'l-muḥâḍara*, I, 336; Sehâvî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdirrahman, *eḍ-Ḍav'u'l-lâmi' li eḥli'l-karni't-tâsi'*, Dâru'l-Cil, Beyrut, t.y., IV, 65; İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh 'Abdulhay, *Şezerâtu'z-zehab fî aḥbâri men zehab*, nşr. Abdulkâdir el-Arnaût, Maḥmûd el-Arnaût, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1993, X, 74-75; el-Gazzî, Necmeddîn Muhammed, *el-Kevâkibu's-sâ'ire*, Beyrut 1997, I, 227; Ziyâde, Muhammed Muştafâ, *el-Mu'erriḥûn fî Mısr fî'l-karni'l-hâmisi 'aşar el-mîlâdi'*, Matba'atu lecneti't-te'lîf, Kahire 1954, s. 56; Keḥḥâle, 'Omer Rızâ, *Mu'cemu'l-mu'ellifin*, Muessetu'r-risâle, Beyrut 1993, II, 82; eş-Şevkânî, Muhammed b. 'Alî, *el-Bedru't-tâli' bi meḥâsini min be'di'l-karni's-sâbi'*, I-II, Dâru'l-kutubi'l-İslâmî, Kahire, t.y., I, 328; Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 301; el-Ḳarnî, 'Abdulhafız Ferğuli, *el-Hâfız Celâleddin es-Suyûfî İmâmu'l-muctehidîn ve'l-Muceddidîn fî 'Aşrihi*, el-Hey'etu'l-Mısrıyyetil-'Amme, Mısır 1990, s. 28; Süleyman Tülücü, "Celâluddîn es-Suyûfî, Hayatı ve Eserleri", *Diyanet İlmî Dergi*, XXX/2 (Nisan-Mayıs-Haziran 1994), s. 3; Irwin, R., "al-Suyûfî (849-911/1445-1505)", *Encyclopedia of Arabic Literature*, II, (Edited by Julie Scott Meisami, Paul Starkey), Routledge, London 1998, s.746; Eric Geoffroy, "Suyuti, al-, 'Abd al-Rahman", *Medieval Islamic Civilization An Encyclopedia*, Volume 1, (Ed. Josef W. Meri), Routledge, New York 2006, s. 784-785; Rudolf Sellheim, as-Suyûfî, *Dictionary Of Oriental Literatures*, (ed. Jiri Becka), London 1974, III, s. 178; Anton M. Heinen, "al-Suyûfî", *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, Nedherlands 1997, s. 928.

³⁰⁵ el-'Ayderûsî, 'Abdulkâdir b. Şeyḥ b. 'Abdillah, *Târîḥu'n-nûri's-sâfir 'an aḥbâri'l-karni'l-âşir*, nşr. Maḥmûd el-Arnâ'ût, Beyrut 2001, s. 90; Ziriklî, *A'lâm*, III, 301; Sa'dî Ebû Ḥabîb, *Ḥayâtü Celâlidin es-Suyûfî ma'a'l-ilm mine'l-mehd ile'l-laḥd*, Dımaşk 1993, s. 23; Sartain, s. 14; Ḥâlid İbrâhîm Yûsuf, *eş-Şi'ru'l-'Arabî eyyâmu'l-Memâlik*, Beyrut 2003, s. 98; Eric Geoffroy, al-Suyûfî, *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1997, IX, 913; Enbiya Yıldırım, "Suyûfî'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî-Suyûfî Çekismesi Bağlamında)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/2, (2006), s.154.

tanıtmaktadır.³⁰⁶ Suyûtî'nin çağdaşı Seḥâvî, şecerde bulunan isimler ve lakaplarda farklı bir kayıt vermiştir. Seḥâvî, *et-Tolonî* ibaresini de ekleyerek Suyûtî'nin künyesini; *Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Osmân b. Muhammed b. Ḥalîl ibn Naşr b. el-Ḥıdır b. el-Humâm el-Celâl b. el-Kemâl b. Nâsıreddîn es-Suyûtî el-asl et-Tolonî eş-Şâfi*³⁰⁷ şeklinde belirtir.³⁰⁸ Buna göre müellifin adı '*Abdurrahmân*, babasının adı *Kemâluddîn*'dir. Lakabı ise *Celâluddîn*'dir.³⁰⁹ Suyûtî'nin iki nisbesi bulunmaktadır. Ataları Orta Mısır'daki Eşyût'ta³¹⁰ yaşadıkları için "el-Eşyûtî", büyük dedelerinden biri Eşyût'a gelmeden önce Bağdat'ın Hıdayriye mahallesinde bulunduğundan "el-Ḥıdayrî" nisbeleriyle anılır.³¹¹ el-Ḥıdayrî nisbesi, mensub olduğu ailenin doğudan gelerek önce Bağdat'ın doğu kesiminde bulunan Hıdayriyye semtine yerleşmiş olmasının hatırasıdır. Kendisi bunu şöyle anlatır: "*Ḥıdayrî şeklindeki nisbetimize gelince; bildiğim kadarıyla bu, Bağdat'ta bir mahalle olan Ḥıdayriye'ye nisbetle söylenmiştir. Kendisine güvendiğim bir zattan duyduğuma göre, rahmetli babam şöyle demiş: "Büyük dedem Arap değildi veya doğulu biriydi."* Fakat açık olan Ḥıdayrî nisbetinin yukarıda ismi geçen Bağdat'taki mahalleye dayandırılmasıdır."³¹² Anlaşıldığı gibi Suyûtî'nin Eşyût'a nisbesi, babasının Eşyût'ta doğmuş ve Kahire'ye gelmeden önce burada kadılık görevinde bulunmuş olması nedeniyledir.³¹³ Aslında nispet edildiği Suyût şehrini hiç görmemiştir. Babasının ve dedelerinin memleketi olmasından dolayı gidip görmediği bir memleket hakkında tafsilatlı bilgi vermiş olması dikkat çekicidir.³¹⁴ Suyûtî'nin künyesi *Ebu'l-Fadl*'dir. Künyesinin yakın aile dostlarından hocası el-Kenânî (öl. 876/1471) tarafından takıldığı bilinmektedir. Bunu Suyûtî'nin şu ifadelerinden çıkarmaktayız:

³⁰⁶ Bkz. *et-Taḥadduş*, s. 5. Suyûtî'nin diğer bir eserinde, 'Abdurrahmân b. el-Kemâl Ebî Bekir b. Muhammed b. Sâbıkkıddîn b. el-Faḥr 'Osman b. Nâsıreddîn Muhammed b. Seyfiddîn, Ḥıdır b. Necmiddîn Ebî's-Şalâḥ Eyyûb b. Nâsıreddîn Muhammed b. eş-Şeyḥ Hümâmıddîn el-Hümâm el-Ḥıdayrî, el-Eşyûtî şeklinde geçmektedir. Bkz. *Hüsnü'l-muḥâdara*, I, 335.

³⁰⁷ Bkz. *eḡ-Dav'u'l-lâmi*, IV, 65.

³⁰⁸ Kimi tarihçiler eş-Şâfi nisbesini eklemişlerdir. Bkz. *Bedâi'u'z-zuhûr* IV, 83; eş-Şâzelî, 'Abdulkâdir, *Behcetü'l-âbidîn bi tercumeti ḥâfızı'l-'aşr Celâlıddîn es-Suyûtî*, nşr. 'Abdu'l-İlâh Nebhân, Dımaşk 1998, s. 22; *Târîḫü'n-nûri's-sâfir*, s. 90; *el-Kevâkibu's-sâ'ire*, I, 227.

³⁰⁹ *et-Taḥadduş*, s. 235; el-Ḳarnî, s. 23.

³¹⁰ Eski ismi Lykolis olan Asyut/Usyut, Kuzey Mısır'da Nil nehrinin batı sahilinde bulunan önemli bir şehir olup, Ortaçağ İslam dünyasında birçok tanınmış kadı, tacir, muhtesib vb. yetiştirmiştir. Bkz. C.H. Berker, "Suyût/Asyut", *İA*, İstanbul 1979, XI, 257-258.

³¹¹ Halit Özkan, "Süyûtî", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 188. İbn İyâs, bu nisbeyi "*el-Ḥıdayrî*" olarak belirtir. Bkz. *Bedâi'u'z-zuhûr*, IV, 83.

³¹² *et-Taḥadduş*, s. 6; *Hüsnü'l-muḥâdara*, I, 336.

³¹³ Bkz. *et-Taḥadduş*, s. 6; Abdulkadir Karahan, "Suyûtî", *İA*, İstanbul 1979, XI, 258.

³¹⁴ Bkz. *et-Taḥadduş*, s. 15, 16.

“Babamın bana bir künye verip vermediğini bilmiyorum. Fakat babamın sevgili arkadaşları şeyhimiz Kâdî'l-Kudât 'İzzuddîn Ahmed b. İbrâhîm el-Kenânî el-Hanbelî, künyemi Ebu'l-Faql olarak koydu. Bana, “Senin künyen ne?” diye sordu. Ben de künyemin olmadığını söyledim. O da “Künyen, Ebu'l-Faql olsun” dedi ve bunu kendi hattıyla yazdı.”³¹⁵

Kaynaklarda Celâleddîn es-Suyûtî'nin annesi hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Bazı kaynaklarda Suyûtî'nin annesinin Türk bir cariye olduğu iddia edilmiştir.³¹⁶ Suyûtî ise *Ṭarzu'l-'imâme, fi't-tefrika beyne'l-meqâme ve'l-kumâme* adlı eserinde aslının Arap olduğunu hatta soyunun sahâbeye, belki daha ötesine gittiğini belirtir. Çerkez yahut Türk asıllı annesine nisbet edilmesine karşılık olarak İslâm'da nesebin babaya nisbet edildiğini söyleyerek Arap kökenli olduğunu savunmuştur.³¹⁷ Bazı kaynaklar annesinin isminin Kutlubay Gülistân olduğunu belirtmektedir.³¹⁸ Bu da bize bu iddianın doğruluğunu göstermektedir.

Suyûtî'nin eşi ve çocukları hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Sadece oğlu Ziyâuddîn Muhammed'i hocası Şumunnî'nin derslerine götürdüğü bilinmektedir.³¹⁹ Suyûtî, kız ve erkek kardeşlerinin ve çocuklarının birçoğunun veba ve zatülcenb (göğüs zarı iltihabı) gibi hastalıklardan veya doğumdan şehit olduklarını belirtir.³²⁰

Suyûtî'nin babası, yukarıda da zikredildiği gibi, Kemâluddîn Ebu'l-Menâkıb'dır.³²¹ Kemâluddîn, Esiyût'ta doğmuş olup Kahire'ye gelmeden önce Esiyût bölgesinde ilimle meşgul olmuş ve orada hâkim naipliği yapmıştır. Kahire'ye 20'li yaşlarda gelmiş ve İbn Hacer'in *Sahîh-i Müslim* derslerine katılmıştır. Allame Şemsuddîn el-Kayâtî'den (öl. 850/1446) fıkıh, kelam, usûl, nahiv, meânî, beyân, mantık dersleri almış ve 29 yaşında bütün bu ilimleri okutabileceğine dair icazet almıştır. Kemâluddîn, Şeyhunî ve Tolonî³²² Camii'nde fıkıh dersleri vermiştir. Bu derslerini emirlerin huzurunda vermeye devam etmiştir. Kemâluddîn ile halife el-Mustekfî bi'llah (hilafeti: 845- 854/1441-1450) arasında

³¹⁵ *et-Taḥadduş*, s. 235; *Behcetu'l-'âbidîn*, s. 63.

³¹⁶ Bkz. *ed-Dav'u'l-lâmi'*, IV, 65; Hammûde, s. 93; Karahan, “Suyûtî” *İA*, XI, 258; Ziyâde, s. 57; Jean-Claude Garcin, “Histoire, opposition politique et piétisme traditionaliste dans le Husn al-Muhâdarat de Suyûtî”, *Annales islamologiques*, 7 (1967), s. 34-35.

³¹⁷ *es-Suyûtî*, *Ṭarzu'l-'imâme*, (Şerḫu Maqâmâtî Celâleddîn es-Suyûtî içinde), II, 736-737.

³¹⁸ Bkz. Selmân, s. 64.

³¹⁹ Bkz. *Buğyetu'l-vu'ât*, I, 377.

³²⁰ *et-Taḥadduş*, s. 10; *Behcetu'l-'âbidîn*, s. 61; Sartain, s. 14.

³²¹ Hayatı için bkz. *Buğyetu'l-vu'ât*, I, 472.

³²² Bu cami için bkz. *Ḥüsni'l-muhâdara*, II, 246 vd.

özel bir muhabbet vardı.³²³ Hatta halifenin halifelik berâtını kendisi yazmış, berâtta kendisinden büyük bir övgüyle bahsetmiştir. Halifeye olan yakınlığı sebebiyle, kendisine Mekke kadılığı teklif edilmiş ise de o bunu kabul etmemiştir.³²⁴ Kemâluddîn, 855/1451 yılı Safer ayının Pazartesi günü yatsı namazı vaktinde Kahire’de vefat etmiş ve el-Ķarâfa’da defnedilmiştir.³²⁵

Babasının vefatı sırasında altı yaşında (beş yıl yedi aylık) olan Suyûtî³²⁶, bazı aile bireylerinden babasının 48 yaşında öldüğünü duyduğunu belirtir ve bu bilgiden hareketle babasının doğumunun hicrî 806-807 olabileceğini ifade eder.³²⁷

Kaynaklarda Kemâluddîn’in hüsn-i hatta mahir ve hadis tahrici konusunda uzman olduğu belirtilmektedir.³²⁸ Suyûtî, babasını “*Kahire’de hüküm verme yetkisine sahip, güzel geçmişi olan, dürüst, zühd sahibi bir insan*” olarak tanıtmaktadır.³²⁹

Kemâluddîn Ebu’l-Menâkıb, nahve dair çeşitli eserler kaleme almıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

1- *Hâşiye ‘alâ şerhi’l-‘Ağud*: Abdurrahmân el-Îcî (öl.756/1355)’nin eserine yaptığı şerhtir.

2- *Risâle ‘alâ i’râbi kavli’l-Minhâc*: Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî (öl.676/1277)’nin *Minhâcu’l-Ķâlibîn* adlı eserine yaptığı şerhtir.

3- *Hâşiye ‘alâ ecvibeti i’tirâdâti İbni’l-MuĶri’ ‘ale’l-Hâvî*³³⁰

4- *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Elfiyye*: İbnu’n-Nâzım (öl.686/1287)’in *Şerhu’l-Elfiyye*’sine yazdığı haşiye olup izafet bölümüne kadar gelebilmiştir.

5- *Hâşiye ‘alâ Edebi’l-Ķadâ*: İsâ b. ‘Osmân el-Ķazzî (öl.799/1397)’nin *Edebu’l-Ķadâ*’ adlı eserine yazdığı haşiyedir.³³¹

³²³ Bkz. *Behcetü’l-‘âbidîn*, s. 58; Hammûde, s. 93; Sa’dî Ebû Habîb, *Hayâtü Celâlidin es-Suyûtî*, s. 19; eş-Şek’a, Mustafa, *Celâluddîn es-Suyûtî: Mesîretuhu’l-‘ilmîyye ve mebâhişuhu’l-luĶaviyye*, Kahire 1981, s. 7. Suyûtî *Târîhu’l-hulefâ*’sında bu halifeden büyük bir övgüyle bahsetmesinin sebebi muhtemelen babasıyla olan dostluğundan dolayıdır. Bkz. *Târîhu’l-hulefâ*, s. 379-382.

³²⁴ *et-TaĶadduş*, s. 9; Zirikli, II, 69.

³²⁵ *Behcetü’l-‘âbidîn*, s. 60; Zirikli, II, 69; eş-Şek’a, s. 6; *Mu’cemu’l-mu’ellifîn*, I, 444.

³²⁶ *et-TaĶadduş*, s. 236, *Behcetü’l-‘âbidîn*, s. 64; eş-Şek’a, s. 8; Karahan, “Suyûtî” *İA*, XI, 258; Ziyâde, s. 57.

³²⁷ *et-TaĶadduş*, s. 7, 8, 10; es-Suyûtî, *Naẓmu’l-‘ikyân fî a’yâni’l-a’yân*, nşr. Philip Hitti, Beyrut 1927, s. 95; *Hüsnü’l-muĶâdara*, I, 442; *Behcetü’l-‘âbidîn*, s. 60, 61.

³²⁸ *Behcetü’l-‘âbidîn*, s. 57; eş-Şek’a, s. 7.

³²⁹ bkz. *et-TaĶadduş*, s. 7, 8; *Hüsnü’l-muĶâdara*, I, 441.

³³⁰ *et-TaĶadduş*, s. 9; *Hüsnü’l-muĶâdara*, I, 442; *Naẓmu’l-‘ikyan*, s. 95; *Behcetü’l-‘âbidîn*, s. 59.

³³¹ *et-TaĶadduş*, s. 9; *Hüsnü’l-muĶâdara*, I, 442; *Behcetü’l-‘âbidîn*, s. 59; el-Ķarnî, s. 27; Zirikli, II, 69; eş-Şek’a, s. 8.

Kemâluddîn ayrıca tasrif ve tevki alanında da eser vermiştir.³³²

Suyûtî'nin baba tarafından soyu hem zengin hem nüfuz sahibidir. Dolayısıyla Suyûtî, saygın bir soy silsilesine sahiptir. Kendisinin belirttiğine göre büyük dedelerinden bir olan Hümâmuddîn, tasavvuf erbabı olup tarikat şeyhi bir zattı. Daha sonraki dedeleri ise ileri gelen ve devlet idaresinde görev almış insanlardı. Büyük dedelerinden biri yaşadığı şehirde kadılık, diğer biri de muhtesiblik yapmıştır. Başka bir dedesi de Emir Şeyhün ile yakın dostluğu olan bir tüccardı. Bu dedesi Esyût'ta bir medrese inşa ettirmiş ve buna çeşitli vakıflar bağışlamıştır. Yine dedelerinden biri de çok zengin bir zat idi.³³³ Suyûtî, büyükleri içinde babasından başka, hakkıyla ilme hizmet eden birini bilmediğini ifade etmektedir.³³⁴

Mısırlı edebiyatçı Ahmed Teymûr Paşa (öl. 1348/1930), Esyût'ta bazı kişilerin kendilerinin Suyûtî'nin soyundan geldiğini iddia ettiğini ve el-Celâlî nisbesini taşıyan insanların olduğunu belirtir. Ancak tarihçilerin, Suyûtî'nin haleflerinin olmadığına dair söylediklerini göz önüne alarak bunların, Esyût'taki Celâleddîn es-Suyûtî Camii'nde görevli kişilerin soyu olabileceğini iddia eder.³³⁵ Bu iddia makuldür. Zira Suyûtî'nin soyu devam etmiş olsa dahi, bunların Esyût'a geri dönme ihtimali zayıftır.³³⁶

Suyûtî tahsil hayatına daha çocuk yaşta iken başlamıştır. Babası öldüğünde ömrü beş yaş yedi ay olan Suyûtî, Kur'an hafızlığında Tahrîm Suresi'ne kadar gelmiş³³⁷ sekiz yaşına geldiğinde ise Kur'an'ın tamamını ezberlemiştir.³³⁸ Babası vasiyetinde Suyûtî'yi âlim arkadaşlarına emanet etmiştir. Suyûtî, aile dostları tarafından himâye edilmiş, onların ihtimâm ve gayretleri ile tahsilini sürdürmüştür. Suyûtî'nin ilmî bir çevrede büyümüş olması ve babasının da âlim olması nedeniyle onun erken yaşlarda tahsil hayatına başlamasına vesile olmuştur. Özellikle ilim tahsili sırasında Sivashlı bir âlim olan Kemâluddîn

³³² *et-Taḥadduṣ*, s. 9; *Hüsnü'l-muḥâḍara*, I, 442; *Behcetu'l-âbidîn*, s. 59; el-Ḳarnî, s. 27; Zirikli, II, 69; eş-Şek'a, s. 8.

³³³ Bkz. *et-Taḥadduṣ*, s. 7; *Hüsnü'l-muḥâḍara*, I, 336.

³³⁴ *et-Taḥadduṣ*, s. 7; *Hüsnü'l-muḥâḍara*, I, 336.

³³⁵ Teymûr, Ahmed, *Ḳabru'l-imâm es-Suyûtî ve taḥkîki mevzi'ihî*, Kahire 1346, s. 23.

³³⁶ Sartain, s. 14.

³³⁷ *Şezerâtu'z-zeheb*, X, 75; Nicholson, s. 454.

³³⁸ *et-Taḥadduṣ*, s. 236; *Hüsnü'l-muḥâḍara*, I, 445.

b. el-Hümâm'ın (öl.861/1457)³³⁹ büyük yardımlarını görmüştür.³⁴⁰ İbnu'l-Hümâm, Suyûtî'yi babasının ölümünden hemen sonra Şeyhuniyye Hankahı'na yerleştirmiştir.³⁴¹

İlim tahsiline devam eden Suyûtî, çeşitli hocalardan fıkıh ve nahiv derslerini almıştır. İbn Dakîk el-İyd (öl.702/1302)'in *'Umdetu'l-Ahkâm'*ını, Nevevî (öl.676/1277)'nin *Minhâcu't-Tâlibîn'*ini, İbn Mâlik'in *Elfıyye'sini*, Beyzâvî (öl.685/1286)'nin *Minhâcu'l-Vuşûl'*ünü ezberlemiştir. Suyûtî, ilk üç eser hakkında Ebu'l-Beķā 'Alemuddîn el-Bulkînî (öl.868/1464), Şerefuddîn el-Munâvî (öl.871/1466), İzzuddîn el-Kinânî (öl.876/1471), Emînuddîn el-Aķsarâyî (öl.880/1475) ve dönemin diğer âlimleri tarafından 864/1459 yılı Safer ayında imtihan edilerek icâzet almıştır.³⁴²

Dönemin ünlü âlimlerinden feraiz, hesap (matematik) ve cebir ilmini tahsil etti. Suyûtî, dönemin meşhur ferâiz âlimi olan ve biyografi kitaplarında neredeyse yaşının 130'a geldiği belirtilen, aynı zamanda da babasının hocası Şihâbuddîn b. 'Alî b. Ebî Bekir Şârimisâhî (öl.865/1460)'den Ferâiz (miras hukuku) dersi almıştır. Aynı dönemde, Şeyhuniyye Camii İmamı Şemsuddîn Muhammed b. Mûsâ el-Ĥanefî (öl. 891/1486)'den nahiv ve hadis dersleri almış, hocası Şemsuddîn Muhammed ile birlikte sonlardaki bazı bâblar hariç Müslim'in *es-Sahih'* iyle Kağı İyâz'ın *eş-Şifâ bi Ta'rifi Ĥukûki'l-Muştafâ* adlı eserini ve daha önce ezberlemiş olduğu İbn Mâlik'in *Elfıyye'sini* başından sonuna kadar okumuştur. Yine aynı zattan İbn-i Hâcib'in *el-Kâfiye* adlı eseri ile el-Cârberdî'nin şerh ettiği *eş-Şâfiye* isimli eserini, mantık alanında Ĥüsâmeddîn Ĥasan el-Kâtî'nin şerh ettiği *İsâgocî* adlı kitabın mukaddimesini, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* isimli eserinden bir bölümü ve Ebu'l-Fağl 'Abdurrahîm b. el-Ĥüseyn el-'Irâķî (öl.806/1404)'nin *Elfıyetu'l-'Irâķî fi uşûli'l-ĥadîs* adlı eseri okumuştur.³⁴³ Suyûtî, bu dönemde Arap diliyle ilgili adeta "sayılamayacak" kadar çok kitap okuduğunu belirtir.³⁴⁴

865/1461'de Suyûtî, başkadı 'Alemuddîn el-Bulkînî'den el-Bulkînî'nin babası Sirâcuddîn Ömer el-Bulkînî'nin *et-Tedrib fi'l-Fıkh* adlı eserinin zekât bölümüne kadar olan ilk bölümünü ve Abdulgaffâr b. Abdulkerîm el-Ĥazvînî'nin (öl.665/1266) Şâfiî fıkhına dair *el-Ĥâvî eş-Şagîr* adlı eserinin baş taraflarını okumuştur. Yine Nevevî'nin Şâfiî

³³⁹ Hayatı için bkz. *Buġyetu'l-vuât*, I, 166-169.

³⁴⁰ Sa'dî Ebû Ĥabîb, *Ĥayâtü Celâlidin es-Suyûtî*, s. 23.

³⁴¹ *Behcetü'l-'âbidîn*, s. 64.

³⁴² *et-Taĥadduş*, s. 236; *Ĥüsnü'l-muĥâđara*, I, 445; *Behcetü'l-'âbidîn*, s. 65; *Şezzerâtu'z-zehab*, X, 75.

³⁴³ *et-Taĥadduş*, s. 236, 237; *Ĥüsnü'l-muĥâđara*, I, 336, 337; *Behcetü'l-'âbidîn*, s. 69.

³⁴⁴ *et-Taĥadduş*, s. 238; *Behcetü'l-'âbidîn*, s. 66, 67.

fikhına dair *Minhâcu't-Ṭâlibîn* adlı eseri ile Ebû İshâk eş-Şîrâzî (öl.476/1083)'nin Şâfî mezhebinin beş temel muhtasarından biri olan *et-Tenbîh* adlı eserini zekât konusuna kadar okumuştur. Ayrıca Nevevî'nin *Ravzâtu't-Ṭâlibîn*'inden kaza bahsine kadar bir bölüm ile *Minhâc* üzerine Zerkeşî tarafından bir şerh olarak yazılmış olan *et-Tekmile*'yi ihyâu'l-mevât³⁴⁵ bahsinden vasiyet konusuna kadar okumuştur. el-Bulķînî, 866/1462'de Suyûtî'nin yukarıda zikredilen eserleri okuduğuna ve fetva verebileceğine dair icazet vermiş ve icazetnâmeysi de kendi hattıyla yazmıştır.³⁴⁶ Suyûtî, on iki yıl süren ilim tahsilinin ardından ilk eseri olan *Şerhu'l-İsti'âze ve'l-Besmele* ile *Şerhu'l-Havķale ve'l-ḥay'ale* adlı eserini telif etmiştir. Bu eserlerini, hocası el-Bulķînî'ye takdim ederek ondan bir takriz yazmasını istemiş o da bir takriz yazmıştır. Bu tarihten itibaren de hocası el-Bulķînî vefat edinceye kadar ondan fıkıh dersi almaya devam etmiştir. Hocasının ölümü üzerine oğlundan ders almaya başlamıştır.³⁴⁷ Suyûtî, öğrencilik döneminde önce mensur sonra manzum olarak yazdığı İbn Âcurrûm (öl. 723/1323)'un *el-Âcurrûmiyye* adlı eserine yazdığı şerhini, ez-Zeccâcî'nin *el-Cumel*, İbn Mâlik'in *el-Kâfiye el-Kubrâ* ve başka kitaplara yazdığı müsvedde halindeki şerhlerini yıkayarak imha etmiş fakat hocasının eserine yazdıklarına saygıdan dolayı, ilk eseri *Şerhu'l-İsti'âze ve'l-Besmele* ile *Şerhu'l-Havķale ve'l-ḥay'ale*'yi korumuştur.³⁴⁸

Mevcut bilgiler değerlendirildiğinde Suyûtî'nin on iki yıl sadece öğrencilik yaptığını, bundan sonra öğrencilikle birlikte hocalık işini de yürüttüğü görülür. Suyûtî hocalık makamını elde ettikten sonra da hocalarının ders halkasında bulunmayı ihmal etmemiş, hocalarının derslerine devam etmiştir. Suyûtî, kendi katıldığı ders halkalarından şu şekilde bahsetmiştir: “*Cumartesi, pazartesi ve persembes günleri sabahtan öğleye kadar el-Bulķînî'nin derslerine katılır, öğleden ikindiye kadar da eş-Şumunnî (h.872)'nin derslerine devam ederdim. Pazar ve salı günlerinde, sabahları Şeyh Seyfeddîn, öğleden sonra da Şeyh Muhyiddîn el-Kâfiyecî'nin derslerine hazır bulunurdum.*”³⁴⁹ Görüldüğü gibi Suyûtî, hemen hemen haftanın her gününde ders okumaya devam etmiştir.

³⁴⁵ İhyâu'l-Mevât: Hiç kimsenin tasarruf ve temellükünde olmayan, bir yerleşim yerinden uzak, kendisinden hiçbir surette faydalanılmayan araziyi kullanılır hâle getirip ona malik olunmasına denir. (Konuyla ilgili meseleler için bkz. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1975, VII, 174-200).

³⁴⁶ *et-Taḥadduş*, s. 238, 239; *Hüsnü'l-muḥâḍara*, I, 337; *Behcetü'l-âbidîn*, s. 68-69; *Şezerâtu'z-zehab*, X, 75.

³⁴⁷ *et-Taḥadduş*, s. 238, 239; *Hüsnü'l-muḥâḍara*, I, 337.

³⁴⁸ *et-Taḥadduş*, s. 238; *Behcetü'l-âbidîn*, s. 67-69; Sartain, s. 33; Özkan, “Süyûtî”, *DİA*, XXXVIII, 188.

³⁴⁹ *et-Taḥadduş*, s. 240-241; *Behcetü'l-âbidîn*, s. 71.

Suyûtî, Seyfuddîn el-Haneffî'nin okuttuğu *el-Keşşâf*, İbn Hişâm en-Nahvî (öl.761/1360)'in, *et-Tavzîh* ve haşiyesi *Şerhu 'ş-şuzûri'z-zehab*, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ülûm*'unun belâgata dair üçüncü bölümünün Hâtîb el-Ğazvînî (öl.739/1338) tarafından yapılan muhtasarı *Telhîşu'l-miftâh* ve Abdurrahmân b. Ahmed el-Îcî (öl.756/1355)'in *el-Ağud* derslerine dinleyici olarak katılmıştır.³⁵⁰ Suyûtî, tahsil hayatını inkıtaa uğratmamış, hocası el-Kâfiyecî'nin derslerine 14 yıl devam etmiş³⁵¹ onun tefsir, hadis, usûl, Arapça ve meânî derslerine katılmıştır. Büyük sevgi ve hürmet beslediği hocası el-Kâfiyecî için, “*Babamdan sonra babam, şeyhimdir.*” ifadesini kullanarak ondan destek aldığını vurgulamaya çalışmıştır.³⁵²

Buraya kadar görüldüğü gibi pek çok alanda ilim tahsil eden Suyûtî, aynı alanda pek çok müellifin farklı eserini okumuş ve dolayısıyla okuduğu her alanda eser telif etmeye çalışmıştır. Özet olarak Suyûtî'nin ilgilendiği ilim dalları şu bölümde açık olarak görülür:

“*Yedi ilimde derin bilgiye mazhar oldum: Tefsir, hadis, fıkıh, nahiv, meani, beyan, bedii. Bunlarda yetişmem Arapların ve ediblerin usulünce olup Arap olmayanların ve felsefecilerin metodları üzere değildi. Kanaatime göre mütalaa ettiğim bazı naklî ilimler ile fıkıh hariç bu yedi ilimde bırakın başkalarını, hocalarım dahi benim kadar geniş bilgiye sahip değildi. Fıkıha gelince, aynı şeyi bu ilim için söyleyemem. Çünkü hocam bu ilimde daha ileri ve daha çok dirayet sahibiydi.*”

Bu yedi ilim dalından daha az seviyede usul-i fikh, cedel (münazara), tasrif'de (kelime bilgisi) de mütalalarım oldu. Bunlardan daha az seviyede de inşâ (kompozisyon), risale yazma ve feraiz eğitimim oldu. Daha az seviyede de bir hocadan olmaksızın kıraat bilgisi öğrendim. Bunlardan daha az olarak ta tıb bilgisi tahsil ettim. Matematiğe gelince; bu ilim bana en zor gelen ve kafama girmeyen şeydir. Matematikle ilgili bir meseleye baktığımda sanki bir dağı taşıyormuşum gibi gelir.

Fakat Allah'a (c.c.) hamdolsun, şimdi bende ictihad etmekle ilgili alet ilimleri tamam olmuştur. Bunları Allah'ın (c.c.) nimetini anmak için zikrediyorum. Yoksa övünmek için veya övünerek kazanılacak bir dünyalığı elde etmek için anlatmıyorum. Çünkü kervan göçtü, yaşlılık başladı ve ömrün en güzel demleri geride kaldı. İsteseydim herhangi bir meseleyle ilgili, bu hususta sarf edilen sözleri, naklî ve aklî delilleri, bu konudaki görüşleri ikmâl eden hususları, bunların hilâfına olan delilleri, bu delillerin cevaplarını, bu konudaki mezhepler arasındaki ihtilafları birbirleriyle muvazeneli şekilde bir eserle ortaya koyabilirdim. Bu elbette benim kudretimden olacak bir hadise değildir. Ancak Allah'ın (c.c.) lütfundandır. Kuvvet ve güç Allah'a (c.c.) aittir. O ne dilerse o olur. Kudret ancak O'na aittir.”³⁵³

³⁵⁰ *et-Tahadduş*, s. 242; *Hüsni'l-muhâdara*, I, 338; *Behcetü'l-âbidîn*, s. 74.

³⁵¹ *Hüsni'l-muhâdara*, I, 338.

³⁵² *Buğyetü'l-vuât*, I, 118.

³⁵³ *Hüsni'l-muhâdara*, I, 338-339.

Suyûtî o dönemde insanların hücum ettikleri mantık ilmiyle iştiğal etmiş, *Îsâgocî*'yi şerhiyle birlikte eş-Şeyh Şemseddîn el-Ĥanefî ve hocası el-Kâfiyecî'nin misafiri olarak Şeyhûniyye Medresesi'nde kalan Tartûs (Tarsus) kadısı 'Alâuddîn ile beraber okumuştur. Suyûtî, Anadolu'dan gelen bu hocasına bir gün İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rük-nüddîn el-Cüveynî (öl.478/1085)'in bir eserine yazdığı mukaddimesini okumuş, hocası Tarsus kadısı Alâuddîn çok beğenmiş ve ödünç istemiş, fakat onu bir daha geri vermemiştir. Yine aynı şahsın birlikte araştırma yaptıkları fıkıh meselelerine vâkıf olmadığına şahit olmuştur. Bu sebeple mantık ilmiyle uğraşanların ilmî olarak seviyelerinin düşük olduğuna kanaat getirmiştir. Bütün bu yaşadıklarıyla hem hocasından hem de mantık ilminden soğumuş ve belki de mantık ilmini haram görmesindeki en önemli etken bu husus olmuştur.³⁵⁴ Suyûtî, daha sonraları hocası el-Bulķînî'ye mantık ilmi hakkında soru sormuş, hocasından "*haram*" cevabını alınca ve bu hususta İbn Şalâh (öl.643/1245) gibi bazı âlimlerin mantığın haram olduğuna dair görüşlerine muttali olunca "*el-Ġaysu'l-muĠriķ fi tahrîmi'l mantıķ*" isimli mantıkla iştiğalin haram olduğuna dair bir eser kaleme almış ve bir daha bu ilimle ilgilenmemiştir. Bu ilimden uzaklaşınca, kendi ifadesiyle ilimlerin en şerefli olan hadis ilmine yönelmiştir. "*Allah Teâlâ bu ilmin yerine bana ilimlerin en şerefli hadis ilminde âlim olmayı nasip etti*"³⁵⁵ sözüyle Hadis ilmine olan hayranlığını ve mantık ilmine duyduğu soğukluğu ifade etmeye çalışmıştır. Suyûtî'ye göre hadis, ilimlerin en şerefli sidir. Hac farîzasını îfâsında, fıkıh ilminde hocası Bulķînî'nin, hadis ilminde ise İbn Ĥacer'in seviyesine ulaşabilmek niyetiyle zemzem içmesi³⁵⁶ onun hangi ilim dallarına daha çok yatkın olduğunu ve hangi âlimleri kendisine örnek aldığını göstermektedir.

Bu zaman diliminde babasının dostu Ķâdî'l-Ķudât 'İzzuddîn el-Kinânî el-Ĥanbelî'den İbni Subķî'nin (öl.771/1369) *Cem'u'l-cevâmî' fi usûli'l-fıķh* kitabının bir bölümünü ve İbn-i Ĥacîb'in *Munteha'l-uşûl ve'l-emel fi 'ilmi'l-uşûl ve'l-cedel* kitabının kendisini ve şerhini okumuştur.³⁵⁷ Babasının öğrencilerinden eş-Şeyh Mecduddîn İsmâ'îl b. es-Sibâ'dan ilm-i mîķât³⁵⁸ dersleri almıştır. Bu alanla ilgili olarak el-Mizzî'nin *el-Muķanţarât* isimli güneş ve yıldızların hareketleriyle ilgili risalesi ile eş-Şeyh 'İzzuddîn

³⁵⁴ *Behcetü'l-âbidîn*, s. 72.

³⁵⁵ *et-Taĥadduş*, s. 241; *Ĥüsnü'l-muĥâđara*, I, 339; *Behcetü'l-âbidîn*, s. 72-73.

³⁵⁶ *Ĥüsnü'l-muĥâđara*, I, 338.

³⁵⁷ *Behcetü'l-âbidîn*, s. 76, 77.

³⁵⁸ İlm-i mîķât güneş, ay ve yıldızlar vasıtasıyla zamanın, özellikle namaz vakitlerinin belirlenmesi ilmidir. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Helvacı-Yavuz Unat, "İlm-i mîķât", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 133, 134.

b. Muhammed el-Vefâ'î el-Mîkâtî'den (öl.887/1482) *el-Muķanţarât* ve *el-mucîb* risalelerini okumuştur. Yine öğrencilik yıllarında –muhtemelen Anadolu'dan geldiği için– Rum diyerek bahsettiği Muhammed b. İbrahim eş-Şîrvânî'den tıp dersleri almıştır. Ondan Al-lame İzzeddîn b. Cemâ'a'nın telifini okumuş ve bu kitabı okutma icazetini almıştır.

Taķiyuddîn b. Ebî Bekir Şâzî el-Haskefî'nin kısa süre derslerine katılmışsa da diğer öğrencilerin yüksekten bakan tutumlarından hoşlanmamış ve bu ders halkasını bırakmıştır.

eş-Şeyh Taķiyuddîn Muhammed b. İbrâhim b. Aħmed el-Bâmî'den Nevevî'nin *Minhâc* adlı esrinin “ħarac” bahsinden “cinâyât” bahsine kadar hem okumak hem de sema³⁵⁹ yoluyla dersler almıştır.

H. 868 yılının başlarında Allame Taķiyuddîn Aħmed b. el-Kemâl Muhammed b. Muhammed b. Ėasan eş-Şumunnî el-Ėanevî'den hadis, Arapça ve meânî dersleri almış, Teftâzânî (öl.792/1390)'nin *Muţavval* adlı eserinden büyük bir bölüm ile İbn-i Hişâm'ın *et-Tavzîh*'ini okumuştur.³⁶⁰

Yukarıda Suyûtî'nin tahsil hayatını özet olarak vermeye çalıştık. Kendisi çocuk yaşta ilmî bir çevrede büyümüş, yaşamı boyunca dönemin birçok âliminden istifade etmiştir. Özellikle Şeyhûniyye Camii hocalarından ders almıştır. Bu durum tahsil hayatının birçoğunun bu medresede geçtiğini göstermektedir. Suyûtî, hocalarının gözetiminde pek çok kitabı bitirmiş, ancak bazılarını tamamen okumamıştır. Bu muhtemelen ya okuduğu eserin uzun olmasından ya da âlimlerin, kitapların bazı kısımlarını okutmasıyla veya Suyûtî'nin ders alma şekliyle alakalı olabilir. Çünkü bazen dinlemek istediği bir âlimin dersine bir süre devam ettikten sonra dersi bıraktığı olmuştur.³⁶¹

Babasının vefatından sonra, onun yerine Suyûtî'nin getirilmesi kararlaştırılmış, ancak yaşı çok küçük olduğundan vekâleten babasının öğrencisi Allame Muħibuddîn b.

³⁵⁹ Semâ: özellikle hadis literatüründe hadisi elde etme yollarından biri olarak kullanılan bir terimdir. Hadis usulünde icaze, munâvele, kitabe, vicade gibi çeşitli hadis tahammülü yolları vardır. Sema da hadis tahammülü yollarından birisidir. Sema hadis rivayetinde en güvenilir yol olarak kabul edilmiştir. Çünkü semada hoca ve öğrencisi aracısız olarak karşı karşıyadır. Şeyh hadisi rivayet ederken talebe bu hadisleri ya yazar ya da dinleyerek hıfzeder. Daha sonra dinleyip hıfzettiği bu hadisleri şeyhine okuyarak varsa yanlışları tahsis eder. Buna hadis ilminde sema denilir. (Koçyiğit, Talat, *Hadis İstılahları*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1980, s. 415, 416; Aydınli, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul 1987, s. 137).

³⁶⁰ İmamoğlu, *a.g.t.*, s. 61, 62.

³⁶¹ Aslan, *a.g.t.*, s. 22. Örnek için bkz. *et-Taħadduş*, s. 237-246.

Muşayfaḥ Şeyhuniyye Medresesi'nde vefat edinceye kadar fıkıh dersleri vermiştir. Bundan sonra Suyûtî, hocası el-Bulkînî'den ders vermek üzere izin istemiş, hocası da İslamî ilimlere vakıf olduğuna kanaat getirip izin vermiştir. Bunun üzerine tedrisât hayatına başlayan Suyûtî, *et-Tehadduş bi ni'metillah* isimli hal tercümesinde bu durumu şöyle anlatır:

“Şeyhimiz Şeyhülislam ‘Alemuddîn el-Bulkînî bana icazet verdiğiinde, kendisinden ders okutmak için izin istedim ve ilk derse âdet olduğu üzere kendisinin de teşrif etmesini rica ettim. Beni kırmadı ve gelebileceği günün tarihini verdi. Fetih suresinin ilk ayetleriyle ilgili meselelere dair o dönemdeki ilmî yeterliliğim nisbetinde bir metin telif ettim. Şeyhimizin babasının, ağabeyinin ve kendisinin de Amr b. ‘Âs Camiinde yapılan Haşabiyye derslerinde yapageldikleri üzere, İmam Şafî'nin (204/820) (rh. a.) *Risale*'sinin mukaddimesini teberrüken ben de metne dâhil ettim. Yakınlarıma, dersime Şeyhülislam'ın teşrif edeceğini bildirdim. Ancak beni kıskananlar buna inanmadı. İmam Şafî'nin türbesini ziyaret ettim ve muvaffak olmam için onunla Allah'a tevessül ettim. 867 senesinin Zilkade ayının dokuzuncu gününde (26 Temmuz 1463) Şeyhülislam ‘Alemuddîn el-Bulkînî, oğlu, üvey oğlu, kadı vekilleri ile birlikte pek çok âlim ve talebe ve hatta hasetçilerim ve düşmanlarım camiye doldurdu.”³⁶²

Görüldüğü gibi Suyûtî'nin ilk dersini vermesi bir merasimle olmuş, bu ilk derse dönemin ileri gelen hocaları ve geniş bir halk kitlesi katılmıştır. Bu da Suyûtî'nin ilimdeki yetkinliğini göstermektedir.

Ders verme ve resmî hocalık icazetini alan Suyûtî, 869/1465 yılında hacca gitmiş, ardından 870/1466 yılında Dimyat yolculuğuna çıkmış ve dönüşüne kadar ders vermekten uzak kalmıştır. Suyûtî 870/1466 yılının Recep (Şubat-Mart) ayından başlayarak Dimyat ve İskenderiye çevresinde yaklaşık üç aylık bir gezi yapmıştır. Yaptığı bu son yolculuktan sonra Mısır'a dönen Suyûtî, 870/1466 yılı Şevval ayında ders vermeye başlamıştır. Öğrenci ister mübtedi (yeni başlayan) isterse üst seviyede olsun kimseyi reddetmemiş herkesi derslerine dâhil etmiştir. 871/1467 yılında çevresindeki âlimler de Suyûtî'nin eserlerini okumak için ders halkasına katılmaya başlamıştır. Bunlar arasında feraiz, hesap, aruz ve mîkât ilimlerinde seçkin âlimlerden biri olan eş-Şeyḥ Bedruddîn Ḥasan b. ‘Alî el-Ḳaymerî, 10 yıl hem Suyûtî'nin eserlerini, hem de en-Nevevî'nin *Minhâc*'adlı eserini, İbn-i Akîl'in *Şerh-u elfiye*'sini okuyarak dersler almıştır. Yine kıraat âlimi eş-Şeyḥ Sirâcuddîn Ömer b. Ḳâsım el-Ensârî 20 yıl kendisinden ders okumuştur.³⁶³

871/1467 yılında fetva vermeye başladığında daha 22 yaşında olan Suyûtî, genç yaşından itibaren verdiği fetvaların sayısını Allah'tan başka kimsenin bilmediğini ifade

³⁶² *et-Tahadduş*, s. 239-240.

³⁶³ *et-Tahadduş*, s. 88; *Behcetü'l-âbidîn*, s. 85.

etmektedir. Fakat verdiği fetvalar içerisinde ilginç olan fetvaları bir kitap içinde toplamıştır. Fetvaların 50'sini kaleme almıştır. *et-Taḥadduṣ* adlı otobiyografi eserini kaleme alıncaya kadar fetvalarının 3 cilde ulaştığını bildirmektedir. Fetva verme konusunda “tercih”³⁶⁴ derecesine ulaştığını ifade etmektedir.³⁶⁵

872/1468 yılı başında ilk Cuma günü Tolonî Camiinde hadis imlasına³⁶⁶ başlamıştır. İbn-i Hacer'in vefatıyla inkıtaya uğrayan ve 20 yıl kadar kesilen hadis yazma geleneğini yeniden başlatmıştır.³⁶⁷ Zeynuddîn el-‘Irâkî ve İbn Hacer'in aksine Ḥatîb el-Bağdâdî ve diğer âlimler gibi davranarak “hadis imlası” derslerini Cuma namazından sonra vermiştir. Nitekim el-‘Irâkî ve İbn Hacer Salı günü erken vakitlerde “hadis imlası” derslerini vermişlerdi. Suyûtî, Hadis imlası derslerini 14 defa yapmış, bundan sonra da 66 defa daha imla derslerine devam ederek Fâtiha ve Bakara Suresi'nin bir hizbinin yarısına gelinceye kadar bu işe devam etmiştir. Fakat daha sonra Mısır'ı kasıp kavuran veba salgınının ortaya çıkması üzerine herkesin kendi derdine düştüğü bir sırada, 80'e ulaşan hadis imlası derslerine 873/1469 yılı Şaban ayında ara vermek zorunda kalmıştır.³⁶⁸

Suyûtî ikinci kez tekrar 874/1470 yılında Gazalî'nin (öl.505/1111) *ed-Durretu'l-fâhire fî keşf-i 'ulûmi'l-âhire* eserindeki hadisleri tahrîc³⁶⁹ ederken 54 defa hadis imlasında bulunmuştur. Daha sonra öğrencilerinin isteği üzere tekrar hadis imlasına başlamıştır. 888/1478 yılının başında başladığı bu son hadis imlasını 30 kez devam ettirmiş ve daha sonra bırakmıştır.³⁷⁰

³⁶⁴ Tercih, vasfen birbirine eşit olan iki delilden birinin diğerine üstünlüğünü ispat etmektir. (Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998, s. 456) Ashab-ı tercih, bir mezhepteki farklı ve zıt görüşlerden veya rivayetlerden birini deliline nazaran diğerlerine tercih etme gücü olan fakihlere denir. (*Hukuku İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 38)

³⁶⁵ Bkz. *et-Taḥadduṣ*, s. 89-90.

³⁶⁶ İmla, hadis ıstılahında sözlük anlamına uygun olarak bir hadis şeyhinin kendisine müracaat eden veya akdettiği hadis meclislerine katılanlara hadis yazdırmasına denir. Hadis imla meclislerinin daha çok mescitte, bilhassa haftanın salı ve cuma günleri kurulması âdeti. (Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, T.D.V. Yayınları, Ankara 1992, s. 161)

³⁶⁷ *et-Taḥadduṣ*, s. 88, 90; *Behcetü'l-‘âbidîn*, s. 85; *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 161.

³⁶⁸ *et-Taḥadduṣ*, s. 89; *Behcetü'l-‘âbidîn*, s. 86.

³⁶⁹ Tahrîc, Hadislerin aslı kaynaklarını ve isnadlarını belirleme yöntemidir. Tahrîc kelimesi hadis ilminde üç anlamda kullanılır. 1. Bir hadisi isnadıyla birlikte bir kitaba alıp nakletmek. Bu anlam, daha çok ilk dönem müelliflerinin derledikleri hadislerden kitap oluşturma faaliyetlerini ifade eder. 2. Belirli kitaplardan seçilen hadislerle yeni bir kitap meydana getirmek. 3. Bir eserde Hz. Peygamber'e veya sonraki iki nesle isnad edilen rivayetlerin temel kaynaklardaki yerlerini göstermek, bunların isnad ve sıhhat açısından durumuna işaret etmek. (Geniş bilgi için bkz. Mehmet Görmez, “Tahrîc”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 419-420; Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s. 419)

³⁷⁰ *et-Taḥadduṣ*, s. 89; *Behcetü'l-‘âbidîn*, s. 86, 87.

Suyûtî Şeyhuniyye Medresesi'ne 877/1472 yılı Recep ayında resmen hadis hocasına tayin edildi. Daha önce Şeyhuniyye Medresesi'nde *el-Umde* eserinin müellifi muhaddis Cemâleddîn 'Abdullah ez-Zûlî, sonra 808/1405 yılında Hâfız İbn-i Hacer ders vermişti. Ondan sonra da eş-Şeyh Şemseddîn eş-Şetanavfî en-Nahvî ve onun vefatından sonra Oğlu Şehâbuddîn Ahmed ders vermişti. O da vefat edince oğlunun geçmesi düşünülmüş, yaşı çok küçük olduğu için yerine eş-Şeyh Fahreddîn el-Maksî birkaç yıl ders vermiştir. Daha sonra Şehâbuddîn Ahmed'in oğlu ders verecek yaşa erişmiş ancak ders verme yeterliliğine sahip olmadığı anlaşılınca vakıf şartına göre Suyûtî'nin göreve getirilmesi gerekirken el-Maksî bunu engellemeye çalışmıştır. Sonunda el-Maksî, 50 dinar karşılığında kendisinin müderris olarak kalmasını başarmıştır. Bu şekilde 4 sene daha görevde kaldıktan sonra vefat eden el-Maksî'nin yerine Suyûtî, 28 yaşına gelince medresede müderrislik görevine atanmıştır.³⁷¹

Suyûtî'nin Şeyhuniyyedeki hadis müderrisliği görevine atanması merasimle olmuştur. Bu merasimde ilk dersini Şeyhuniyye Medresesi'nde hocaları huzurunda vermiştir. *İbn-i Mâce*'de ve *Tirmizî*'de geçen bir hadisi tasdîr (bir makale ya da sunum diyebileceğimiz bir çalışma) halinde yazmış, başta hocası Muhyiddîn el-Kâfiyecî olmak üzere diğer hocaları ve dinleyiciler huzurunda camide 877/1472 yılı Recep ayında ders olarak sunmuştur.³⁷²

875/1470 yılında Suriye Emiri Berkuk en-Nâsırî'nin Türbesi şeyhliğini yapan Suyûtî, 1486-1500 yıllarında dönemin en büyük hankahı olan Baybarsiyye Hankahı şeyhliğine getirilmiştir.³⁷³ Bu görevinin son yılları devlet idarecileriyle ilişkileri açısından sıkıntılı geçmiştir. Bu konudaki görüşlerini *Mâ ravâhu'l-esâtin fi 'ademi'l-mecî' ile's-selâtin* ve *er-Risâletu's-sultâniyye* adlı eserlerinde kaleme almıştır.³⁷⁴

Suyûtî'nin resmi olarak yaptığı idarecilik veya hocalık görevleri Sultan Kayıtbay'la aralarının bozulmasına kadar devam etmiştir. Sultanın huzuruna çıkarken önünde eğilmesi onun sahip olduğu bütün devlet görevlerinde azledilmesine neden olmuştur. Bundan sonra Ravza adasındaki evine çekilmiş ve bir daha resmi görev almamış ve kendisine gönderilen hediyeleri de kabul etmemiştir.³⁷⁵

³⁷¹ *et-Tahadduş*, s. 90, 91.

³⁷² *et-Tahadduş*, s. 92; *Behcetü'l-âbidîn*, s. 88.

³⁷³ *Behcetü'l-âbidîn*, s. 159; Özkan, "Süyûtî", *DİA*, XXXVIII, 189.

³⁷⁴ *Behcetü'l-âbidîn*, s. 159-164.

³⁷⁵ Sartain, s. 59, 60.

Suyûtî, Baybarsiyye'den uzaklaştırıldıktan ve Şeyhûniyye'deki hadis hocalığı vazifesinden istifa ettikten sonra Kahire'de Nil Nehri kıyısındaki Ravza adasındaki evine çekilmiştir.³⁷⁶ Suyûtî'nin talebelerinden Abdulkâdir b. Muhammed eş-Şâzelî (ö.h. 935) bu konuda şunları yazmıştır:

“Şeyhimiz kırk yaşını aştıktan sonra kendini tamamen ibadete verdi. Hayatını Allah'a adadı ve dünyadan, insanlardan uzak durmaya başladı. Dünyevî vazifelerden de çekildi. Eserlerini gözden geçirmeye başladı, hocalık yapmayı ve fetva vermeyi de bıraktı. Bu meseleyle ilgili “*et-Teftîş fi'l-i'tizâr 'an terki'l-iftâ ve't-tedrîs*” isimli eserini telif etti. *Vefâtına kadar da er-Ravza'dan hiç ayrılmadı.*”³⁷⁷

Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi, Suyûtî, insanlardan ve dünya nimetlerinden uzak durarak, kendisini ibadete vermiş, insanlarla ilişkisini kesmiş, fetvâ vermeyi ve ders okutmayı bırakarak eser yazmaya koyulmuştur.³⁷⁸

Celâleddîn Suyûtî'nin hayatında iki dönemli bir inziva hayatı söz konusu olmuştur. İlk dönem inzivasında, hayatında yalnızlık, Allah'a yönelme ve diğer tüm işleri bir kenara bırakma hâkimdir. Suyûtî, bu dönemde eserlerine yönelmiş, ancak ders ve fetva vermeyi terk etmiştir. Bu birinci dönem kısa sürmüştür ve Baybarsiyye Hankahı'ndaki meşihat görevine geri dönmüş, 906/1500 yılına kadar bu görevini sürdürmüştür. Fakat bu tarihten sonra Baybarsiyye Hankahı'ndaki görevini de bırakmış, tamamen dış dünyayla ilişkisini kesmiş ve ölünceye kadar uzlet hayatı yaşamıştır.³⁷⁹

Suyûtî, Şemsuddîn es-Sehâvî (öl.902/1496), Hanefî fakihî İbnu'l-Kerekî, Muhammed b. Abdulmun'im el-Cevcerî, Şemsuddîn el-Bânî ve Buhârî şârihi Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî ile görüş ayrılığına düşmüş ve bunlarla tartışmıştır. Suyûtî'nin bu tartışmalar neticesinde kaleme aldığı bazı eserlerin yazılış tarihleri tesbit edilebilmektedir. Bu tür bilgiler, kendisinin kırk yaşından sonra uzlete çekildiği görüşünün gerçeği yansıt-

³⁷⁶ *Buğyetu'l-vuât*, Mukaddime, s. 13; *Şezerâtu'z-zeheb*, X, 78; Geoffroy, al-Suyûtî, *The Encyclopaedia of Islam*, IX, 914; Özkan, “Süyûtî”, *DİA*, XXXVIII, 189; Karahan, “Suyûtî” *İA*, XI, 259.

³⁷⁷ Şa'rânî, *eş-Tabakâtu's-suğrâ*, s. 31. Benzer bilgi için bkz. *Şezerâtu'z-zeheb*, X, 76.

³⁷⁸ Bkz. *Şezerâtu'z-zeheb*, X, 76; es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevevî*, nşr. Ebû Kuteybe Muhammed el-Fâryânî, Riyad 1415/1994, Mukaddime, s. 10.

³⁷⁹ *Behcetü'l-âbidîn*, s. 158; *Şezerâtu'z-zeheb*, X, 76; eş-Şurbecî, Muhammed Yûsuf, *el-İmâm es-Suyûtî ve cühûduhû fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dimaşk 2001, s. 140.

madığını, Baybarsiyye Hankahı şeyhliğine getirildiği 891/1486 yılından sonra fetva vermeye ve ders okutmaya devam ettiğini göstermektedir.³⁸⁰ Buna göre ders okutmaktan ve fetva vermekten tamamen vazgeçmesinin gerekçelerini açıkladığı *el-Maḳâmetu'l-lu'lu'iyye*'yi kırk yaşında yazmış olması mümkün görülse de bu kesin değildir. Zira kendisinin yahut başkalarının fetvalarıyla ilgili bazı eserlerini 869, 894, 897, 898, 900 yıllarında kaleme aldığı bilinmektedir.³⁸¹ Ayrıca halkın meseleleriyle ilgilenmemeyi gerektirecek bir inziva anlayışı, onun yıllarca sürdürdüğü müceddidlik iddiasına da uymamaktadır. Vakit kaybı olarak gördüğü tartışmalardan vazgeçerek³⁸² tam anlamıyla uzlete çekilip kendini telife adanması 906/1500 yılından sonradır.³⁸³

Sol kolunda beliren şişkinliğin etkisiyle Suyûtî, hastalanmıştır. Bir hafta er-Ravza'daki evinde hasta yatağında yattıktan sonra 19 Cemaziyulevvel 911/18 Ekim 1505 Cuma günü seher vaktinde vefât etmiş, Kahire'de Babu'l-Karâfe'nin dışında bulunan Kûsûn avlusuna babasının yanına defnedilmiştir.³⁸⁴ Hicrî takvime göre altmış bir yıl, on ay ve on sekiz gün süren hayatı son bulmuştur. Suyûtî'nin, son nefesini vermeden önce Yasin suresini okuduğu söylenir. Cenaze namazı Ravza'daki Ebanki Camii'nde Cuma namazı sonrasında kılınmıştır. Cenaze namazına çok insan iştirak etmiştir. Vefatının büyük bir üzüntüye sebep olması onun ne kadar seviliyor olduğunun da bir göstergesidir. Hatta yaşarken ona haset ve düşmanlık edenler dahi mezarını ziyaret etmekten geri durmamışlardır.³⁸⁵ Vefatından sonra terekesini kaydetmek istediklerinde Sultan Gavri: “*es-Suyûtî hayatta iken bizden bir şey almadı ki, biz de onun terekesine el koyalım*” demiştir.³⁸⁶

Suyûtî'nin mirasıyla ve sağlığında vakfettiği kitaplarıyla annesi ilgilenmiş, bu kitaplar Osmanlıların Mısır'ı fethi sırasında Ezher Camii'ne götürülmüştür. Kendi eserleri dışındaki bazı kitapları ise aralarında Hanefî fakihî İbnu'ş-Şihne'nin de bulunduğu kişiler

³⁸⁰ Bkz. *es-Suyûtî, el-İstinsâr bi'l-vâhidi'l-Kahhâr*, (Şerhu Maḳāmâti Celâlidîn es-Suyûtî içinde), nşr. Semîr Maḳmûd ed- Derûbî, Beyrut 1409/1989, I, 226; Özkan, “Süyûtî”, *DİA*, XXXVIII, 190.

³⁸¹ *Şerhu Maḳāmâti Celâlidîn es-Suyûtî*, nşr. Semîr Maḳmûd ed- Derûbî, Beyrut 1409/1989, neşredenin girişi, I, 84-86.

³⁸² *Ṭarzu'l- 'imâme*, II, 708.

³⁸³ *Hammûde*, s. 106, 116.

³⁸⁴ *Şezerâtu'z-zeheb*, X, 78-79; *Buḡyetu'l-vuât*, Mukaddime, s. 15; Teymur, *Ḳabru'l-imâm es-Suyûtî*, s. 5, 15; *Kehhâle*, II, 82; *el-Mu'errihûn fî Mısr*, s. 68; Şa'rânî, *eṭ-Ṭabakâtu's-şuğrâ*, s. 36; Özkan, “Süyûtî”, *DİA*, XXXVIII, 189.

³⁸⁵ *Behcetü'l- 'âbidîn*, s. 257.

³⁸⁶ *Behcetü'l- 'âbidîn*, s. 261; Teymur, *Ḳabru'l-imâm es-Suyûtî*, s. 6; Hamid Vehbî, *Meşâhir-i İslâm*, Mihran y., I-IV, İstanbul 1301, IV, cüz 45, 1432.

tarafından satın alınmıştır.³⁸⁷ Dindar bir ilim adamı olarak saygınlığı, ölümünden sonra da devam etmiştir. Öyle ki, elbiseleri kutsal emanetler gibi satın alınmıştır.³⁸⁸ Suyûtî'nin anesi, Karâfe'de daha önce eşi olmayan bir türbe inşa ettirmiş ve ölünceye kadar burayı ziyaret etmiştir. Vefat edince de oğlunun yanına defn edilmiştir.³⁸⁹ Suyûtî'nin türbesi, uzun yıllar insanların ziyaretgâhı olmuştur. Ahmed Teymur'un bildirdiğine göre Eyyûb'taki Celâleddîn es-Suyûtî Camii'nde Şaban ayının her yirmi yedinci günü, Suyûtî için mevlid okunurdu.³⁹⁰

1.2. DİNÎ ANLAYIŞI

Kendini IX./XVI. yüzyılda fıkıh, hadis ve dil ilimlerinde mutlak müctehid seviyesine ulaşan tek kişi ve müceddid olarak kabul eden Suyûtî herkesin ilimde kendisine ihtiyaç duyduğunu belirtmiş,³⁹¹ başkalarını eleştirmekten geri durmamıştır. Bir müctehidin mantık ve kelâm bilmesinin şart olmadığını,³⁹² bütün âlimlerin hata ettiği sırada tek başına doğru görüşü bulabileceğini iddia etmiş,³⁹³ bu tür iddiaları yüzünden başına gelenleri Hz. Peygamber'in peygamberliğini ilân ettiği zaman çektiği sıkıntılara benzetmiştir.³⁹⁴ Fıkıhta mutlak müctehid sayıldığını söylemesine rağmen mutlak müctehidin müstakil müctehidle aynı mânaya gelmediğine dikkat çekerek fikhî konularda Şâfiî mezhebine mensup bulunmakla birlikte Şâfiî'nin mukallidi değil içtihadında onun yöntemini benimseyen mutlak bir müctehid olduğunu söylemiştir. Bu sebeple fetvalarında Şâfiî'nin meşhur görüşünü benimsemediği yerlerde ya onun veya ashabının diğer bir kavlini esas almış, nâdiren mezhebin dışına çıkmıştır.³⁹⁵

³⁸⁷ *Behcetü'l-âbidîn*, s. 261-262.

³⁸⁸ Geoffroy, "al-Suyûtî", *The Encyclopaedia of Islam*, IX, 914.

³⁸⁹ *Behcetü'l-âbidîn*, s. 259-261; Sa'dî Ebû Hâbib, *Hayâtü Celâleddîn es-Suyûtî*, s. 19; Teymur, *Qabru'l-imâm es-Suyûtî*, s. 6.

³⁹⁰ Teymur, *Qabru'l-imâm es-Suyûtî*, s. 16, 22.

³⁹¹ *Ṭarzu'l-imâme*, II, 687, 696, 782; es-Suyûtî, *ed-Deverânu'l-felekî 'alâ İbni'l-Kereki*, (*Şerhu Maqâmâti Celâleddîn es-Suyûtî* içinde), I, 409, 419; *el-Kullâciyye*, (aynı eser içinde), II, 958-960, 969.

³⁹² es-Suyûtî, *Takrîru'l-istinâd fî tefsîri'l-ictihâd*, nşr Fuâd Abdulmun'im Aḥmed, İskenderiye 1983, s. 49, 50.

³⁹³ es-Suyûtî, *er-Red 'ala men aḥlede ile'l-'arż ve cehile enne'l-ictihâde fî külli 'aşrin farz*, nşr. Ḥalîl el-Meys, Beyrut 1983, s. 169; Özkan, "Suyûtî", *DİA*, XXXVIII, 189.

³⁹⁴ *Ṭarzu'l-imâme*, II, 691.

³⁹⁵ *et-Tehadduş*, s. 90, 205.

Suyûtî, özellikle büyük dedesi Hümâmuddîn'in etkisiyle tasavvufa meyletmiştir. O, başında bulunduğu hankahın imkânlarının sûflikle ilgisi olmayan kişilerce kötüye kullanılmasını engellemek için birtakım girişimlerde bulunmuştur. 903/1497-98 yılında hankah mensuplarının devletten aldıkları tahsisatın yerinde harcanmadığı gerekçesiyle kesilmesini talep etmesi büyük tepkiyle karşılanmış, sonuçta iş dövülmesine, hatta ölümle tehdit edilmesine kadar varmıştır.³⁹⁶

Birçok tarikattan icazet alıp hırka giyen, Desûkiyye'nin dört kolundan biri olan Suyûtiyye'nin nisbet edildiği Suyûtî, tasavvufta Ehl-i sünnet'in yolunu takip etmiştir. Tasavvufu yanlış anladıkları gerekçesiyle bilhassa vahdet-i vücûd, hulûl ve ittihad anlayışını benimseyenleri, ibâha ehlini ve kendi düşüncelerinin Allah'tan mülhem olduğuna inandıkları için şeriatın ve sünnetin emirlerine riayet etmeyenleri şiddetle eleştirmiştir.³⁹⁷ Suyûtî sûfî tabakat kitaplarında veliler arasında gösterilmiş ve hakkında pek çok menkıbe nakledilmiştir.³⁹⁸

Suyûtî akaid ve kelim alanında da çeşitli kitap ve risaleler telif etmiş; kelim ilminin eleştirisi başta olmak üzere ulûhiyyet, nübüvvet, kıyamet alametleri, ahiret, fetret ehli, ebeveyn-i resûl gibi konulara ilişkin eserlerinde bazı farklı görüşler benimsemiştir. Eserlerinin incelenmesinden onun sıhhati tartışmalı olsa bile rivayetlere büyük önem verdiği ve Selefî bir eğilim taşıdığı anlaşılacakla birlikte kendisi itikadda Eş'ariyye'ye mensup olduğunu belirtmiştir.³⁹⁹ Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî (öl.606/1210) ve Tâcuddîn es-Subkî (öl.771/1370)'den nakillerde bulunup onların telakkilerini delil kabul etmesi de Eş'ariyye'ye bağlılığını gösterir.⁴⁰⁰ Eserlerinde zaman zaman aşırı sayılabilecek Selefî görüşleri savunmasını dikkate alarak onun Selefî-Eş'arî bir çizgide bulunduğunu söylemek mümkündür. Hayatının sonlarında Şia'ya meylettiği yolundaki iddialar Şîî temayüller içeren bir eserin yanlışlıkla ona nisbet edilmesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁰¹

³⁹⁶ Hammûde, s. 112-113; et-Tabbâ', *Celâleddîn es-Suyûtî*, 431, 432.

³⁹⁷ es-Suyûtî, *Tenzîhü'l-i'tikâd 'ani'l-hulûl ve'l-ittihâd (el-Havî li'l-fetâvî içinde)*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1983, II, 129 vd.

³⁹⁸ Mesela bkz. Şa'rânî, Abdulvehhâb b. Ahmed, *et-Tabakâtu's-şuğrâ*, s. 16-36.

³⁹⁹ es-Suyûtî, *es-Subulu'l-celiyye fi'l-âbâ'i'l-'aliyye*, nşr. Muhammed Garb, Dâru'l-Emîn, Kahire 1993, s. 14; Salih Sabri Yavuz, "Süyûtî (Kelim)", *DİA*, XXXVIII, 203.

⁴⁰⁰ M. Celâl Şeref, *Celaluddîn es-Suyûtî menhecuhu ve arâ'uhu'l-kelâmiyye*, Beyrut, t.y., s. 49, 97.

⁴⁰¹ Leḥḥâm, 72-73; et-Tabbâ', 297-298.

Suyûtî'nin hadis anlayışı büyük ölçüde, zayıf da olsa Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nisbet edilen rivayetleri benimseme esasına dayanır. Bu sebeple hadislerin Kur'an'a arz edilmesine ihtiyaç bulunmadığını, aksine Kur'an'ın anlaşılabilmesi için sünnete arz edilmesinin gerektiğini savunur.⁴⁰² Suyûtî'nin itikadî görüşleri Muhammed Celâl Ebu'l-Futûh Şeref *Celaluddîn es-Suyûtî menhecuhu ve arâ'uhu'l-keîmiyye* (Beyrut, t.y.), Abdulhafîz Ferğulî el-Karnî, *el-Hâfîz Celâluddîn es-Suyûtî* (Kahire 1990), Mervân el Kaysî, *'Akîdetu's-Suyûtî min hilâli tefsîrihi'l-Kur'an (ed-Dirâsatu'l-İslâmiyye içinde, İslâmâbâd 1997, XXXIII, s. 5-26), Sa'îd İbrâhîm Mer'î Celaluddîn es-Suyûtî ve arâ'uhu'l-i'tikâdiyye* adlı çalışmalarda incelenmiştir.

1.3. SEYÂHATLERİ

İslam dünyasında yapılan ilmî seyahatler daha çok dinî ilimler sahasında özellikle de hadis ilmi ekseninde gerçekleşmiştir. İslâm kültürüne göre edinilen bilginin muteber olabilmesi için "talebe"nin o bilgiyi (ilmi) bizzat kaynağından, yani hocadan alması gerekmektedir. Bu bağlamda teliften ziyade, müderris ön plana çıkıyordu. İlim tahsili için seyahate çıkmak, oradaki âlimlerin tedrisinden geçmek, onların icazetlerini almak hemen herkesçe kabul edilen bir tarz idi. İlmî yolculuklar, ilim adamları için önemli bir öğrenim sürecidir. Çünkü ilim adamları gittikleri bölgelerde, o bölgenin siyasî, fizikî, tarihî, kültürel, ekonomik yapısından haberdar oldukları gibi o yörenin âlimleriyle tanışma, fikir alış verişinde bulunma imkânını bulurlar. Suyûtî çok sayıda seyahat yapmamışsa da yaptığı yolculuklar verimli geçmiştir. Gittiği bölgenin ilim çevresiyle tanışmış, dersler almış, kendi eserlerini onlara tanıtmaya çalışmıştır. Suyûtî'nin iki seyâhatinden söz edebiliriz. Bunlar Hicaz Yolculuğu ve Mısır Yolculuğudur.

1.3.1. Hicaz Yolculuğu

Suyûtî 869/1465'deki hac yolculuğu dışında Mısır'dan hiç ayrılmadı. Suyûtî'nin öğrencisi Dâvûdî'ye dayanılarak 873/1469'da ikinci defa hacca gittiği söylenirse de⁴⁰³ diğer kaynaklar böyle bir bilgi vermemektedirler.

⁴⁰² el-Karnî, s. 165-170.

⁴⁰³ Sartain, s. 29.

Suyûtî'nin Hicaz yolculuğu Rebûlâhir ayından Cemâziyelâhir'in ortalarına kadar yaklaşık 2 ay kadar sürmüş bundan sonra Mekke'ye ulaşmıştır. Yolculuk, Tur Dağı tarafından, Kızıldeniz üzerinden olmuştur. Yolculuğa başlarken *el-Elfiye*'nin muhtasarını yazmaya başlamış ve Târân denilen yere gelindiğinde bitirmiştir. Suyûtî'nin Mekke yolculuğunun çok verimli geçtiği *et-Teħaddus*'taki bilgilerden anlaşılmaktadır.⁴⁰⁴ Suyûtî burada birçok âlimle görüşmüştür. Hac yolculuğu ve Mekke'deki ikameti sırasında geçen olayları, karşılaştığı âlimlerle ilgili *en-Nahletu 'z-zekiyye fî riħleti 'l-Mekkiyye*, isimli eserini kaleme almıştır. Bu verimli dönemin bir eseri de İsmâ'îl b. Ebi Bekr el-Yemenî (öl.837/1433)'nin *'Unvânu 'ş-Şeref* adlı eseri tarzında nahiv, meânî, bedi', aruz ve tarih ilimlerini ihtiva eden *en-Nefħatu 'l-miskiyye ve 't-tuħfetu 'l-Mekkiyye*⁴⁰⁵ isimli eseridir. Suyûtî ifade ettiğine göre bu eserini bir günde telif etmiştir.⁴⁰⁶

Suyûtî, Hicaz seyâhatini şu şekilde değerlendirir: "*Hadis ilminde İbn Hacer el-Asķalânî mertebesine ulaşmak, fıkıh ilminde Sirâcuddîn Ömer el-Bulkînî'nin seviyesine ulaşmak amacıyla zezem suyunu içtim ve hac yaptım.*"⁴⁰⁷

Mekke'de tanıştığı Malikî kadısı Muħyiddîn Abdulkâdir b. Ebi'l-Kâsım el-Ĥazrecî es-Sa'dî'ye *Şerhu 'l-elfiye*'yi sunmuş, o da bu esere bir takriz yazmıştır. Yine Mekke'de babasının öğrencisi el-Ĥâfız Necmuddîn 'Omer b. Takiyyuddîn Ebi'l-Fağl Muħammed b. Fehd ile tanışmıştır. Yine babasının öğrencilerinden Mekke Şafîî kadısı Burhâneddîn İbrâhim b. Nûreddîn el-Maħzûmî ile görüşmüştür. Bu zat ona babasından dolayı büyük ikramlarda bulunmuştur. Fakat daha sonra aralarında yirmi yıl sürecek bir düşmanlık yaşanmıştır.⁴⁰⁸

Mekke'de kaldığı dönemde Kadı Burhânuddîn kendisine ilgi göstermiştir. Fakat Suyûtî, ona öğrencilik yıllarında omuzlarına çıktığı, babasının bir öğrencisi muamelesi yapmıştır. Bundan rahatsız olan Kadı Burhâneddîn derslerinin birinde alçakgönüllülük, tevazu gibi faziletlerden bahsetmiştir. Özellikle Mekke-i Mükerrreme gibi bir yerde kibrin doğru olmadığını söyleyince, Suyûtî, kendisine verilen bu ince imayı anlamıştır. Kendisiyle münakaşaya başlamış ve bazı ilmî sorular sormuştur. Tatminkâr cevaplar alamadığı

⁴⁰⁴ *et-Taħaddus*, s. 79 vd.

⁴⁰⁵ Bu eser Libya'da Cem'iyetu'd-da've'l-İslâmiyye'de basılmıştır.

⁴⁰⁶ *Buğyetu 'l-vu 'ât*, I, 444.

⁴⁰⁷ *Ĥüsni 'l-muħâđara*, I, 338.

⁴⁰⁸ *et-Taħaddus*, s. 80; eṭ-Ṭabbâ', s. 41-42.

gibi, hocasının yaptığı bazı alıntılarının yanlış olduğunu ortaya koymuştur. Öğrencileri yanında rencide olan Kadı Burhâneddîn ile Suyûtî arasında yirmi yıl sürecek derin bir kırgınlık başlamıştır.⁴⁰⁹ Yirmi yıl sonra Kadı Burhâneddîn, Suyûtî'nin eserlerinden bazılarını yazdırmak için bir arkadaşını Mısır'a göndermiştir. Arkadaşının geri dönüşünde -h. 888 yılında- Suyûtî dostane bir mektup göndererek bu kırgınlığı ve düşmanlığı bitirmiştir.⁴¹⁰

1.3.2. Mısır Yolculuğu

Suyûtî 870/1466 yılının başında bulunduğu Hicaz'dan Mısır'a geri döndü. Fakat bundan hemen sonra aynı yılın Recep ayından (Şubat-Mart 1466) başlayarak Dimyat ve İskenderiye çevresinde yaklaşık üç ay süren bir gezi yaptı. Oldukça faydalı geçtiğini ifade ettiği bu yolculukla ilgili *el-İgtibât fi'r-rihle ile'l-İskendiriye ve Dimyât ve Qatfu'z-zehr fi rihleti şehri* isimli hatıra niteliğinde eserlerini kaleme almıştır.⁴¹¹ Gittiği yerlerde o güne kadar telif ettiği *Şerhu'l-Elfiyye* gibi eserlerini, âli isnadlı rivayetlerinden oluşan '*Uşâriyyat*'ını⁴¹² ve *Nûru'l-ḥadîka* gibi manzumelerini, ayrıca Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şahîh*'i ile Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ*' adlı eserini nakletmiş, akranlarına ve yaşça kendisinden büyük âlimlere icâzet vermiştir.⁴¹³

Suyûtî, bu yolculuğunda Samanûd müderrisi ve müftüsü olan Celâluddîn Muḥammed b. Aḥmed es-Samanûdî (öl.891/1486), Dimyat müderrisi ve fıkıhçısı Aḥmed b. Aḥmed el-Cudayyidî (öl.888/1483), Şemsuddîn Muḥammed b. Şerefiddîn Muḥammed el-Menzilî, Şemsuddîn Muḥammed b. Alî el-'Aḫâî gibi birçok âlim ile görüşmüş, onlardan dersler almıştır.⁴¹⁴

Bazı kaynaklarda Suyûtî'nin Suriye, Yemen, Hindistan, Mağrib ve Sudan yakınında bulunan Tekrûr gibi bölgelere ilmî amaçlı seyahatler yaptığı⁴¹⁵ söylene de bu doğru

⁴⁰⁹ Sartain, s. 28-29.

⁴¹⁰ *et-Taḥadduş*, s. 80. Suyûtî, mektubun bir örneğini aynı sayfada vermiştir.

⁴¹¹ *et-Taḥadduş*, s. 83; *Behcetü'l-âbidîn*, s. 83.

⁴¹² Uşârî, son râvîsi ile Resûlullah (s.a.v.) arasında on râvî bulunan hadis demektir. *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 158.

⁴¹³ *et-Taḥadduş*, s. 83; *Behcetü'l-âbidîn*, s. 83; Özkan, "Suyûtî", *DİA*, XXXVIII, 189.

⁴¹⁴ es-Suyûtî, *et-Taḥadduş*, s. 83.

⁴¹⁵ Bkz. es-Suyûtî, *Muḥimâtu'l-akrân*, Mukaddime, s. 11; el-Karnî, s. 49; Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Celâlüddin es-Suyuti ve Merâsidü'l-metâli fi tenâsubi'l-mekâti ve'l-metâli İsimli Eseri*, Dernekpazarı Köyleri Kültür ve Dayanışma Vakfı, İstanbul 1994, s. 34; Recep Dikici, "es-Suyûtî'nin Hulâsa fi'n-nahv adlı eserinin Konya Yusuf Ağa Kütüphanesindeki yazma nüshası", *Yeni İpek Yolu*, (Konya kitabı V. özel sayı), Konya 2002, s. 25; es-Suyûtî, "Sihabu'l-işâbe fi'd-da'avâti'l-mustecâbe", (çev.: Y. Ziya Keskin), *Harran İlahiyat Fak. Dergisi*, Urfa 1995, I, 189; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi II* (Tabakakatü'l-Müfessirîn), DİB. Yay., Ankara 1960, s. 447; Ünver Mustafa, *Tefsirde Öteki Celâleyn'de İsrâiliyât*, Sidre 2008, s. 92.

değildir. Zira *Hüsni'l-muḥâḍara*'da geçen bir ibareyi yanlış okumadan dolayı böyle bir yanlışlığa düşüldüğü muhakkaktır. “ وسافرت بحمد الله تعالى إلى بلاد الشام و الحجاز و اليمن و ”
 و سافرت بحمد الله تعالى إلى بلاد الشام و الحجاز و اليمن و ” şeklindeki ibarede geçen سافرت kelimesi ت'nin sükûnuyla سافرت şeklinde müennes olarak okunmalıdır. Mütakellim tâ'sı olarak okunmamalıdır. Nitekim *Hüsni'l-muḥâḍara*'nın Leiden nüshasında harekeli olarak دخلت şeklinde geçmektedir. Suyûtî'nin öğrencilerinden olan eş-Şa'rânî ve eş-Şâzelî kendi eserlerinde, yine es-Seḥavî, Nemeddîn el-Gazzî ve İbn 'Îmâd gibi âlimler Suyûtî'nin başka seyahatlerini zikretmemiş olmaları bunu teyit etmektedir. Hatta *Hüsni'l-muḥâḍara*'dan sonra yazdığı *et-Taḥaddus* adlı eserinde de böyle bir seyahati zikretmemiştir. Bu ibareden kastedilen, eserlerinin bu yerlere ulaştığıdır. *et-Taḥaddus*'ta da belirtildiğine göre Suyûtî'nin eserleri Şam, Halep, Rum ülkesi, Busra, İstanbul, Hicaz, Yemen, Hindistan ve Tekrûr'a yayılmıştır.⁴¹⁶

1.4. ESERLERİ

İlim ehli bir aile ve çevrede yetişen Suyûtî, tefsir, hadis, fıkıh gibi dinî ilimlerin yanı sıra tarih, tıp, dil ve edebiyat gibi birçok alanda eser kaleme almış velûd bir şahsiyettir. Suyûtî'nin eserleri arasında telif mahiyetinde eserler olduğu gibi derleme ve özetleme mahiyetinde eserler de bulunmaktadır. Suyûtî'nin eserleri değişik konulardaki görüşleri açısından önemli olduğu gibi, bazı eserleri kendinden önce telif edilmiş olan ve günümüze kadar gelmemiş bulunan çeşitli kaynaklardan alıntılar içermesi bakımından önem arz etmektedir.⁴¹⁷

İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden mektupla gönderilen sorulara cevap yazması, katıldığı tartışmalara dair eserlerinin insanlar arasında merak uyandırması, hocası Kâfiyeci'nin onu her zaman kollaması ve Anadolu'ya giden talebelerinden eserlerini yanlarında götürmelerini istemesi, çeşitli ülkelerden gelenlerin onun yanında uzun süre kalıp eserlerini istinsah etmeleri Suyûtî'nin eserlerinin yayılmasını sağlamıştır. Bu husus onun için aynı zamanda önemli bir geçim kaynağı olmuş, kitaplarından elde ettiği gelire hem kendisi hem de kitaplarını istinsah eden öğrencileri geçimlerini sağlamıştır.⁴¹⁸

⁴¹⁶ *et-Taḥaddus*, s. 155 vd.; *Tarzu'l-'imâme*, II, 687; *ed-Deverânu'l-felekî*, I, 397; *et-Ṭabbâ'*, s. 44-45; Geoffroy, al-Suyûtî, *The Encyclopaedia of Islam*, IX, 914.

⁴¹⁷ Meselâ bkz. Abdu'l-ilâh Nebhân, “Celâluddîn es-Suyûtî: izâ'ât taḥlîliyye fî sîretih”, *et-Turâsu'l-'Arabî*, XV/57, Dimaşk 1994, s. 89-90; Conrad, Lawrence, “al-Suyûtî”, *Dictionary of the Middle Ages* (ed. J. R. Strayer), New York 1988, XI, 520-521.

⁴¹⁸ Özkan, “Süyûtî”, *DİA*, XXXVIII, 191.

Suyûtî'nin yazdığı her konuda mümkün olduğunca çok görüşe yer vermesi, eserlerinin mukaddimelerinde o konuda yazılmış önceki eserleri, kendi kitabını onlardan ayıran yönleri, kaynaklarını ve yöntemini belirtmesi onun eserlerinin belirgin özelliklerindedir. Suyûtî'ye göre çok eser yazmak ve bu sayede görüşlerinden insanların istifade etmesini sağlamak bir müctehidin ve müceddidin vasıflarındandır.⁴¹⁹

Yazdığı eserlerin okuyucularını sıkımasına da dikkat eden Suyûtî, bu durumu *Târîhu'l-hulefâ* adlı eserinde şu şekilde ifade etmektedir; “*O günlerde din İmâmlarından, İmâmların gözdelelerinden ve eser te'lif edenlerin, bilginlerin hayatlarını kuşatacak şekilde yazdım. Ve bir grup karışık tarih kitabı yazdı. Bundan dolayı kimse o eserlerden hakkıyla faydalanamadı çünkü bu uzun zaman gerektiriyor ve bıkkınlık veriyordu. Faydalanmak isteyen ve kolay öğrenmek için her grubu ayrı ayrı ele aldım ve her biri hakkında eser yazdım: Enbiyalar hakkında bir kitap yazdım. Şeyhül İslâm Ebû Fazl bin Hacer'in kitabından özetle sahabe hakkında bir kitap yazdım. Müfessirlerin tabakaları hakkında önemli bir kitap yazdım. Zehebî'nin Tabakât'ından özetle Hâfız Tabakâtı hakkında veciz bir kitap yazdım.*”⁴²⁰

1.4.1. Eserlerinin Sayısı

Suyûtî'nin kaleme aldığı eserlerin sayısı konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Bizzat kendisinin farklı tarihlerde kaleme aldığı kitaplarında verdiği bilgilere göre eserlerinin 555'i bulmakta ise de,⁴²¹ bu sayıya daha sonra yazdığı eserleri dâhil olmadığından, bu sayı son rakam olarak kabul edilemez. Nitekim bu husus araştırmacıların dikkatini çekmiş ve eserlerinin listesi oluşturulmaya çalışılmıştır. Kaç eser yazdığı araştırmacıların tespitlerine göre değişmektedir. Şâzelî, Dâvûdî ve İbn İyâs gibi talebelerinin sayımına göre 529 ile 600; İbnu'l-İmâd, Bağdatlı İsmâil Paşa ve Brockelmann'a göre 500 ile 639 arasında değişmektedir.⁴²² Çağdaş araştırmacılardan Şerkâvî İkbâl bu sayıyı 725'e çıkarır.⁴²³ Ahmed el-Hâzindâr ile Muhammed İbrahim eş-Şeybânî'nin ise *Delîlu mahtûâtî's-Suyûtî ve emâkini vucûdiha* adlı çalışmalarında, Suyûtî'nin dünya kütüphanelerinde bulunan eser-

⁴¹⁹ *et-Tehadduş*, s. 225-226, *Ṭarzu'l-'imâme*, II, 687.

⁴²⁰ *Târîhu'l-hulefâ*, s. 7.

⁴²¹ Bkz. *et-Tahadduş*, s. 105-136; *Hüsni'l-muhâdara*, I, 339-344; Özkan, “Süyûtî”, *DİA*, XXXVIII, 191.

⁴²² Özkan, “Süyûtî”, *DİA*, XXXVIII, 191.

⁴²³ İkbâl, Ahmed eş-Şerkâvî, *Mektebetu'l-Celâl es-Suyûtî*, Rabat 1977, s. 39- 384.

lerinin listesi 981 olarak zikredilmekte, birkaç eserin de anıldıkları yerlerde olmadığı belirtilmektedir.⁴²⁴ İbnu'l-Kâdî (öl.1025/1616), eserinde Suyûtî'nin eserlerinin sayılamayacak kadar çok olduğunu ve sayısının 1000'e yaklaştığını ifade eder.⁴²⁵ Bu husustaki en kapsamlı listeyi yapan İyâd Hâlid eṭ-Ṭabbâ' 1194 sayısına ulaşmakta, bunlardan 331'inin matbu, 431'inin yazma, 432'sinin kayıp olduğunu söylemektedir.⁴²⁶ Dolayısıyla sağlıklı bir rakam elde etmek güçtür. Dünya kütüphanelerinde yapılacak yeni taramalar ve hazırlanan modern kataloglardan istifade etmek suretiyle, hem sağlıklı bir liste oluşturma imkânı olacak hem de tespit edilememiş eserleri gün yüzüne çıkarılacaktır. Sayılardaki farklılıklar bazı eserlerin birkaç adla anılması, bazılarının Suyûtî tarafından imha edilmesi,⁴²⁷ bir kısmının diğer bir eserinin parçası olması gibi sebeplerden kaynaklanmaktadır.

Suyûtî 433 eserini yedi grup halinde şöyle sıralamıştır:

1. Daha önce benzeri yazılmamış olanlar. Mutekaddimun bu tür eserleri yazmaya muktedir olmakla birlikte buna girişmeleri nasip olmamıştır. Zamanındaki insanlar da geniş mütalaa ve zaman harcamak gerektirdiğinden dolayı bu tür çalışmalara girişemezler. *Cem 'u'l-cevâmi', ed-Durru'l-mensûr* gibi. (18 adet)

2. Önemli ancak eşsiz olmayan, bir allamenin benzerini yazabileceği, bir cilt boyunda, tamamlanmış veya neredeyse tamamlanmak üzere olan eserler. *Tedribu'r-râvî, el-Mu'cizât, el-Haşâisu'n-Nebeviyye* gibi. (50 adet)

3. Yirmi ile yüz sayfa arasındaki kitaplar, *el-Muhezzeb fî mâ veḳa'a fî'l-Ḳur'ân mine'l-mu'arreb* gibi. (60 adet)

4. Fetvalar dışında on sayfa civarındaki eserler, *Buzûgu'l-hilâl* gibi. (102 adet)

5. On sayfa civarındaki fetvalar, *Naşru's-şiddîk 'ale'l-câhili'z-zindîk* gibi. (80 adet)

6. Öğrencilik yıllarında yazdığı fakat önemsemediği eserler. (40 adet)

7. Başlayıp ilgilenmediği için yarım kalmış eserler. (83 adet)⁴²⁸

⁴²⁴ Ahmed el-Hâzindâr-Muhammed İbrahim eṣ-Şeybânî, *Delîlu maḥtûṭâti's-Suyûtî*, Kuveyt 1983, s. 29-282.

⁴²⁵ İbnu'l-Kâdî, *Durretu'l-ḥicâl fî esmâ'i'r-ricâl*, nşr. Muḥammed el-Aḥmedî Ebu'n-Nûr, Kahire 1392/1972, III, 92.

⁴²⁶ eṭ-Ṭabbâ', s. 312, 313.

⁴²⁷ *et-Taḥadduṣ*, s. 238; *Behcetü'l-âbidîn*, s. 67, 68, 121; Özkan, "Süyûtî", *DİA*, XXXVIII, 188.

⁴²⁸ bkz. *et-Taḥadduṣ*, s. 105-136.

Suyûtî'nin eserlerinin sayısının bu derece kabarık olmasının ardındaki sebepleri araştırdığımızda karşımıza şu gerekçeler çıkmaktadır:

a- Suyûtî'nin elinin altında çok kaynak bulunmaktaydı. Küçük yaşta kaybettiği babası kendisine çok zengin bir kütüphane bırakmıştı. Bunun yanında, küçüklüğünden itibaren çok değerli eserleri barındıran bir kütüphanesi bulunan Kahire'deki el-Medresetu'l-Mahmudiyye'ye gidip gelirdi. Bunun yanında, kendisinden önce temel eserlerin ve bunların şerhlerinin yazılmış olması nedeniyle önünde çok geniş bir miras bulmaktaydı. Suyûtî'nin büyük emek harcıyarak sabır ve dikkatle ortaya koyduğu çalışmaları az değildir. Onun şöhretinde bu tür çalışmalarının payı gerçekten fazladır. Ayrıca Suyûtî'nin çok hızlı bir şekilde eser yazdığı kaynaklarda geçmektedir. Öğrencisi olan Dâvudî, hocasının bir günde üç küçük hacimli eser yazabileceğini söylemiştir.⁴²⁹ İbnu'l-İmâd ona dair "*kerameti olarak sadece titizlikle yazıp hazırladığı eserleri olsaydı, bu bile ilahî kudrete inanan kimse için yeterli bir delil olurdu.*" demiştir.⁴³⁰

b- Suyûtî her ilim dalında birikimli bir insan olduğundan dolayı geniş vukufiyeti çalışmalarının çeşitliliğine yansımıştır. Hemen hemen her alanda yazdığı onlarca eser bu birikimini görmemizi kolaylaştırmaktadır. Çalışmalarını mütalaa eden kişi onun ne kadar geniş bir birikime ve ne kadar çok esere müracaat ettiğini anlar.

c- *Şerhu'l-İsti'âze ve'l-Besmele* Suyûtî'nin 866/1462 yılında yani 17 yaşındayken telif ettiği ve tamamen derleme olan ilk eseridir. Bu çalışma bizlere Suyûtî'nin daha çocuk denecek yaştaki yazma merakını göstermektedir. Bu yöndeki iştihakı, birleştiği kabiliyetiyle birlikte pek çok eser yazmasında katkılı olmuştur.

d- Toplum yaşamından ve halkla içli dışlı olmaktan kendini çekmesi ilmî çalışmalara zaman ayırmasında çok yararlı olmuştur. Ayrıca Suyûtî kırkıktan sonra toplumsal hayattan ve resmi görevlerden uzaklaşıp Ravda'da uzlete çekilmiş ve kendisini eser telifine ve ibadete vermiş, 61 yaşında vefat edene kadar bu şekilde devam etmiştir. 17 yaşında kitap telifine başladığı düşünülecek olursa 44 yılını eser telifine verdiği ortaya çıkar.

e- Suyûtî'nin nahiv, lugat, fıkıh, tefsir, tarih, hadis, belağat, edebiyat, tıp, ilmu'l-felek, arzın tabakaları gibi farklı ilim dallarına dağılan çalışmalarının hacmi bir yaprak

⁴²⁹ *Şezerâtu'z-zeheb*, X, 76; Hammûde, s. 166; es-Suyûtî, *Muḥimâtu'l-akrân*, nşr. İyâd Hâlid et-Ṭabbâ', Dimaşk 1986, Mukaddime, s. 14.

⁴³⁰ *Şezerâtu'z-zeheb*, X, 78.

ile büyük ciltler arasında değişmektedir. Ayrıca 78 risalesini ihtiva eden ve fetvalar ile bağımsız araştırmalarını içeren *el-Havî li'l-fetâvâ*'sında olduğu gibi, bazı eserleri esasında pek çok çalışmasının bir araya getirilmiş halidir. Suyûtî birkaç sayfalık eserleri ile müftülük döneminde veya bunun dışında kendisine yöneltilen sorulara verdiği fetvalarını da fasikül halinde bir araya getiriyor ve bunlara isim veriyordu.

f- Suyûtî'nin, Kayıtbay döneminin sonlarında üstlendiği ve uzun süre sürdürdüğü Baybarsiye meşihatı görevi de eser telifinde ona yardımcı olmuştur. Yöneltilen soruların çeşitliliği ile Suyûtî'deki cevapları esere dönüştürme isteği bir araya gelince, ortaya pek çok küçük çaplı çalışma çıkmıştır. Bu görev dışında, toplum nezdindeki itibarı nedeniyle sorulan sorulara verdiği cevaplar ile kendisinin ihtiyaç var diye düşünerek gündelik hayatın çeşitli alanlarıyla ilgili yazdığı eserler de olmaktadır.

g- Bazı ilim adamlarıyla girdiği ve şöhretinin artmasına neden olan tartışmalar ile farklı fetvaları, kendi görüşünü haklı çıkarmak için o konularda eserler veya reddiyeler yazmasını ateşlemiştir.⁴³¹

1.4.2. Suyûtî'nin Bazı Eserlerinin Tanıtımı

1.4.2.1. Arap Dili ve Edebiyatı

1. *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-lugâ ve envâ'ihâ*: Suyûtî'nin dil bilgisi ile ilgili bütün çalışma ve meseleleri içine alan çok faydalı ve malûmat bakımından çok zengin bir ansiklopedisidir. Arap sözlük bilimi ve yöntemiyle Arap lengüistiği ve fikhu'l-luga konusunda kapsamlı ve derli toplu ilk eserdir. Ayrıca lugavî malzemenin rivayeti ve eleştirisi hususunda hadis âlimlerinin usulünü ve terminolojisini teorik ve pratik düzlemde uygulayan ilk telifidir. Suyûtî'den önce bazı âlimlerin bu sahadaki çalışmaları sınırlı ve dağınıktır. *el-Müzhir*'de lügat rivayeti ve eleştirisi konusunda zengin örneklerle birlikte gelişmiş bir metodoloji ilk defa ortaya konulmuştur. Suyûtî önsözünde bir giriş mahiyetinde olmak üzere İbn Fâris'in *es-Sâhibî fi'fikhi'l-luga*'sının mukaddimesini aynen aktarmıştır. Burada dilin tanımı ve doğuşuyla ilgili görüşlerin irdelendiği kategorilerin kapsamı anlatılmıştır.⁴³²

Elli bölümden (nevi) ve iki ciltten oluşan eserde sekiz bölüm isnad (I, 7-183), on üç bölüm lafız (I, 184-321), on üç bölüm mâna (I, 321-485), beş bölüm yapıları veya

⁴³¹ Yıldırım, *Enbiya, a.g.m.*, s. 164-167.

⁴³² Bkz. *el-Müzhir*, tür. yer.; ayrıca bkz. neşredenlerin girişi, s. elif; Süleyman Tülüçü, "el-Müzhir" *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 251.

anlamları incelik taşıyan kelimeler (letâif, mulah, I, 486-638), bir bölüm çeşitli isim ve fiil kalıpları, isimlerin müfred-tesniye-cemi', müzekker-müennes şekilleri bakımından özellik taşıyan muhtelif kalıpları, benzer durumların fiillerdeki kullanılışı (eşbâh ve nezâir, II, 3-301), sekiz bölüm sözlük bilimiyle meşgul olacak kişinin göz önünde bulunduracağı ilkelerle bilmesi gereken hususlar (II, 302-468), bir bölüm Araplarda şiirin başlangıcı, meşhur şairler (II, 469-494), bir bölüm de Arapların galatlarıyla ilgili meselelere (II, 494-505) ayrılmıştır. Eser erkek, kadın, çocuk, köle ve câriye olmak üzere fasih konuşan Arapların anlamlı cümlelerinden oluşan bir kısım ile sona ermektedir.⁴³³

Büyük çapta derleme ürünü olan *el-Müzhir*'de kadîm sözlükler, fıkhu'l-luga, emâlî ve nevâdir türü eserler, çoğu tek konuya dair sözlük risâleleri, fıkıh usulü kitaplarının delillerin doğuşu nazariyeleri ve mânayla ilgili kısımları, tarih, tabakat, şiir ve ahbâr, ayrıca nahiv eserlerinden nakiller yapılmıştır.⁴³⁴ Suyûtî bu tür eserlerden konuyla ilgili bilgileri toplamış, titiz bir ayıklamaya tâbi tutarak dikkatle eserine yerleştirmiştir. Onun gerekli bilgileri seçip yerleştirmede gösterdiği üstün başarı bu konudaki engin tecrübesini göstermektedir. Ayrıca bölümlerin baş ve son kısımlarında ilâve, görüş ve eleştirilerine de rastlanmaktadır.⁴³⁵ Eserin orijinal yanlarından biri de çoğu, zamanımıza ulaşmamış, yalnız Suyûtî'nin yaptığı alıntılarla tanınan 173 kaynaktan nakillere yer verilmiş olmasıdır. Nakiller genellikle aynen alınmakla birlikte özetlemeler de yapılmış, fakat bunların bir kısmında maksat anlaşılabilir hale gelmiştir.⁴³⁶

Nasr el-Hûrînî'nin tashihiyle yayımlanan eserin (Bulak 1282) daha sonra çok sayıda baskısı ve ilmî neşri gerçekleştirilmiştir.

2. *Cem'u'l-cevâmi'*: Müellifin en çok emek verdiği çalışmalarından biri olduğunu söylediği kitap usulcülerin metodolojisi esas alınarak telif edilmiştir. 1. cildi Abdusselâm Muhammed Hârûn ve Abdul'âl Sâlim Mekrem, diğer ciltleri Abdul'âl Sâlim Mekrem tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (I-VI, Kuveyt 1400/1980). Suyûtî, bu eserini *Hem'u'l-hevâmi'* adıyla şerh etmiştir. (nşr. Muhammed Bedreddin en-Na'sânî, Kahire 1909-1910; nşr. Seyyid Muhammed Bedreddin el-Halebî, Kahire 1327; nşr. Abdusselâm

⁴³³ Bkz. *el-Müzhir*, II, 506-550; *Keşfu'z-zunûn*, II, 1660.

⁴³⁴ Geniş bilgi için bkz. eş-Şek'a, s. 167-209.

⁴³⁵ eş-Şek'a, s. 208.

⁴³⁶ *el-Müzhir*, neşredenlerin girişi, s. b.

Muhammed Hârûn – Abdul‘âl Sâlim Mekrem, Kuveyt 1975-1979; Beyrut 1992; Kahire 2001; nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Kahire, t.y.; nşr. Ahmed Şemseddin, Beyrut 2006).⁴³⁷

3. *el-Eşbâh ve 'n-nezâ'ir fi 'n-naħv*: Müellif bu kitabının bir benzerinin yazılmadığını söylemiştir. Suyûtî, usulcüler tarzında bir eser kaleme almak üzere 868/1463'te araştırma yapmaya başlamış, 300'e yakın eseri tarayarak topladığı kendi ifadesine göre "bir deve yükü" malzemeyi değerlendirip yazdıktan sonra on yılı aşkın bir süre ortaya çıkarmadığı bu kitabın kaybolması üzerine eseri ikinci defa telif etmek zorunda kalmıştır. Suyûtî bu eserinde Arap gramerinin çeşitli meselelerini büyük bir ustalıkla işlemiştir. Bir mukaddime ile yedi bölümden oluşan eserin mukaddimesinde müellif kitabın metodunu, yazılış sebeplerini, çalışmaları sırasında karşılaştığı güçlükleri anlatmakta ve eserini farklı bir metotla hazırladığını söylemektedir. (nşr. Hasan b. Ahmed el-Hanefî, Haydarâbâd 1898 [2. bs., 1940]; nşr. Fâyiz Tarhînî, Beyrut 1404, 1984; Kahire 2003; nşr. Gureyd eş-Şeyh, Beyrut 2007). Abdülilâh Nebhân, *el-Fehârisu'l-mufaşşal li'l-eşbâh ve 'n-nezâ'ir fi 'n-naħv li 's-Suyûtî* adıyla bir eser yazmıştır. (Kahire 1998)⁴³⁸

4. *el-İktirâh fî uşûli 'n-naħv ve cedelih*: Müellifin en çok önemsedığı eserlerinden olup bir mukaddime ile yedi fasıldan oluşmaktadır (Haydarâbâd 1892; Delhi 1895; Halep 1940; nşr. Ahmed Subhi Furat, İstanbul 1975; nşr. Ahmed Selîm el-Hımsî - Muhammed Ahmed Kâsım, Beyrut 1988; nşr. Mahmûd Fucâl, Suudi Arabistan 1989; nşr. Abdulhakîm Atıyye, Dimaşk, t.y.; nşr. Muhammed Süleyman Ya'kût, İskenderiye 2006; nşr. Muhammed Haşan İsmail, Beyrut 2007).

5. *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik (el-Behcetü'l-marđiyye)*. Suyûtî'nin *es-Seyfu 'ş-şakîl 'alâ Şerhi İbn 'Akîl* adlı hâşiyesiyle Bahâeddin İbn Akîl şerhini birleştirmek suretiyle meydana getirdiği bir eserdir. (Leknev 1247; Tahran 1248, 1268, 1282, 1284, Kerbelâ 1854; Kahire 1282, 1874, 1892, 1314, 1901, *el-Ezhâru'z-Zeyniyye* ile birlikte; Tebriz 1286; nşr. Abdulkâdir Ahmed, Dimaşk, t.y.; nşr. Sâlih Süleyman el-Umeyr, Riyad, t.y.; nşr. Mustafa Hüseyinî Deştî, Kum 2005; Kahire 2000; İstanbul 2005)

6. *el-Ferîde fi 'n-naħv*: 885/1480'de kaleme alınan *Elfiyye* üzerine müellifi *el-Metâli 'u's-sa'ide* adıyla bir şerh yazmış (nşr. Süleyman Hammûde, İskenderiye 1401),

⁴³⁷ Mehmet Reşit Özbalıkcı, "Cem'u'l-Cevâmi'", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 345.

⁴³⁸ Mehmet Reşit Özbalıkcı, "el-Eşbâh ve 'n-Nezâir", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 457, 458.

İbn Zekrî el-Fâsî de eseri *el-Muhimmâtu 'l-mu'fide* ismiyle şerh etmiştir. (Fas 1319; Kahire 1913; nşr. Abdülkerîm Midrâs, Bağdat 1977; nşr. Nebhân Yâsîn Hüseyin, Bağdat 1977).

7. *Şerhu şevâhidi Muğni 'l-lebîb*: İbn Hişâm'a ait eserin şevâhid şerhlerindedir. (Tahran 1271; nşr. Muhammed Mahmûd İbnu't-Telâmîd, Kahire 1904; Beyrut 1966, Kahire 1904 baskısı esas alınarak; nşr. Ahmed Zâfir Kucân, Beyrut, t.y., Dımaşk 1967) Suyûtî'nin aynı eser üzerinde iki şerhi daha vardır: *Tuḥfetu 'l-ḥabîb bi-nuḥâti Muğni 'l-lebîb* (nşr. Hasan Melh - Sehî Na'ce, İrbid 2005), *el-Fethu 'l-ḥarîb fî ḥavâşî Muğni 'l-lebîb* (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2960; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4536, Damad İbrâhim Paşa, nr. 1054, Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1037, Yazma Bağışlar, nr. 1221).

8. *Şerhu 'l-Kaşîdeti 'l-Kâfiye*: Adı bilinmeyen bir müellifin 657/1259 yılında yazdığı bir manzumenin şerhidir.⁴³⁹ eṭ-Ṭabbâ'a göre İbn Mâlik'in *el-Kâfiye*'sinin şerhidir.⁴⁴⁰ Eser 1989'da Dımaşk'ta Nâsır Hüseyin Ali tarafından neşredilmiştir.

9. *eş-Şem 'atu 'l-mu'î'e fî 'ilmi 'l-'Arabiyye*: Suyûtî'nin ilk eserlerinden iki varaklık bir muhtasar olup Muhammed ed-Dimyâtî tarafından *el-Mişkâtu 'l-fethiyye* adıyla şerh edilmiştir.⁴⁴¹ Hişâm Saîd Mahmûd'un *el-Mişkâtu 'l-fethiyye* ile birlikte neşrettiği (Bağdat 1983) esere dair Muhammed Abdurraûf el-Münâvî *el-Muḥâḍaratu 'l-vefiyye* ismiyle bir çalışma yapmıştır.

10. *el-Aḥbâru 'l-merviyye fî sebebi vaz 'i 'l-'Arabiyye* (nşr. Mevlevî Muhammed Hüseyin - Mevlevî Gulâm Hüseyin, Lahor 1891; İstanbul 1302, *et-Tuḥfetu 'l-behiyye* içinde; Beyrut 1981, İstanbul 1302'den ofset; nşr. Abdullah el-Cubûrî, Beyrut 1982, *Resâ'il fî 'l-fikh ve 'l-luğa* içinde).

11. *el-Munâ fi 'l-kunâ*: Mecduddîn İbnu'l-Esîr'in *el-Muraşşa*'nın künyelerle ilgili bölümünün muhtasarıdır.

12. *Divânu 'l-ḥayevân*: Müellifin Demîrî'nin *Hayâtu 'l-ḥayevân*'ından 901/1495-96'da yaptığı bir ihtisarin ilk cildi olup II. cildi *Zeylu 'l-ḥayevân* adını taşımaktadır. (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4170; Nuruosmaniye Ktp., nr. 80). Eserin I. cildini Abraham Ecchellensis Latinceye çevirmiştir. (nşr. Samuel Bochart, Paris 1647)

⁴³⁹ Özkan, "Süyûtî", *DİA*, XXXVIII, 195.

⁴⁴⁰ bkz. eṭ-Ṭabbâ', s. 365.

⁴⁴¹ *Keşfu 'z-zunûn*, II, 1065.

Suyûtî bu alanda şu eserlerinden de bahsetmektedir: *el-ilmâ' fi'l-İtbâ'* (İbn Fâris'in Arapçadaki pekiştirme kelimelerini derlediği *el-İtbâ' ve'l-muzâvece* adlı sözlüğünün ek-sikleri tamamlanmış ve ihtisar edilmiş şeklidir); *en-Nuket 'ale'l-Elfiyye ve'l-Kâfiye ve's-Şâfiye ve Şuzûri'z-zehab ve'n-Nuzhe*; *el-Ker 'alâ 'Abdilber* (bir âyetin i'rabı hakkındaki bu eser Hanefî fakihî Seriyüddin İbnu's-Şihne'ye reddiyedir.); *Tuhfetu'n-nucebâ fi kav-
lihim hâzâ busran atyebu minhu raṭben* (*el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'n-naḥv* içinde).

1.4.2.2. Meânî, Beyân, Bedî'

1. *'Ukûdu'l-cumân fi'l-me'ânî ve'l-beyân*: Müellifin 872'de (1467-68) yazdığı eser Hâtîb el-Kazvînî'nin *Telhîşu'l-miftâh*'ının manzum şekli olup onu ayrıca *Hallu'l-'Ukûd* adıyla şerhetmiştir. (Bulak 1876; nşr. Ahmed eş-Şîrâzî, Dehli 1898; Kahire 1884, *Şerhu'd-Demenhûrî* ile birlikte; Kahire 1321,1939).

2. *Nazm (Tanzîm)u'l-Bedî' fi medhi's-Şefî'*: İbn Hicce'nin Hz. Peygamber'e met-hiye olarak kaleme aldığı *el-Bedî'îyye* adlı eserine nazîredir. 133 beyitten meydana gelen ve 147 bedî sanat ihtiva eden eser, müellifin *Şerhu Nazmi'l-Bedî' (el-Cem' ve't-tefrîk beyne'l-envâ'i'l-bedî'îyye)* adlı şerhiyle birlikte basılmıştır. (Kahire 1880; nşr. Âdil Ah-med Abdülmevcûd-Ali M. Muavvaz, Halep 1995)

3. *Cene'l-cinâs*: (nşr. Hamza ed-Demirdâş Zağlûl, Kahire 1982; nşr. Muhammed Rızk el-Hafâcî, Kahire 1986).

1.4.2.3. Edebiyat

Suyûtî'nin edebiyatla ilgili en önemli eserleri makâmeleridir. Çeşitli konulardaki yedi makâmesini *el-Makâmâtü'l-mecmû'a* adıyla bir araya getirmiş, makâmeler daha sonra birçok kişi tarafından derlenmiştir. Bunların içinde en geniş hacimlisi, Semîr Maḥmûd ed-Derûbî'nin bir mukaddimeyle birlikte *Şerhu Makâmâti Celâlidîn es-Suyûtî* adıyla yaptığı neşir olup yirmi dokuz makâme ihtiva etmektedir.⁴⁴² Bazı makâmeleri ay-rica Hindistan'da (1297), İstanbul'da (1298), Kahire'de (1275) yayımlanmıştır. Makâme-lerden bazıları Osman Reşer tarafından Almancaya tercüme edilmiştir. Derûbî neşrinde yer alan makâmelerden bazıları şunlardır:

⁴⁴² Bkz. Semir Maḥmûd ed-Derûbî, *Şerhu makâmâti Celâlidîn es-Suyûtî*, I-II, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1409/1989, I, 225- II, 1171.

1. *Bulbulu'r-Ravza*: Nil üzerindeki Ravza adası hakkındadır.⁴⁴³
2. *el-Fâriḳ beyne'l-muşannif ve's-sâriḳ*: Süyûtî'nin, bazı kitaplarından intihal yaptığını iddia ettiği Kastallânî'yi isim vermeden eleştirdiği eseridir.⁴⁴⁴
3. *Ḳam'u'l-mu'âriḳ fi muşreti İbni'l-Fâriḳ*: Görüşleri hakkında ortaya çıkan bir tartışmada Bikâî gibi âlimler tarafından hulûl ve ittihad anlayışına meyletmekle eleştirilen İbnü'l-Fâriḳ'ı savunmak amacıyla kaleme alınmıştır.⁴⁴⁵
4. *el-Kâvî fi Târîhi's-Seḥâvî*: Seḥâvî'nin kendisine çok sert eleştiriler yönelttiği *ed-Dav'u'l-lâmi*'deki iddialarına cevap olarak telif edilmiştir.⁴⁴⁶
5. *el-Mekkiyye (en-Nefḫatu'l-miskiyye)*: Müellifin hac için Mekke'de bulunduğu sırada İbnu'l-Mukrî el-Yemenî'nin '*Unvânu's-şerefi'l-Vâfi* adlı eseri tarzında bir günde telif ettiği eseridir.⁴⁴⁷

Süyûtî'nin diğer edebî eserleri arasında şunlar sayılabilir: *el-Vesâ'il ilâ (fi musâmereti) ma'rifeti'l-Evâ'il* (Ebû Hilâl el-Askerî'nin *el-Evâ'il* adlı eserinin muhtasarı olmakla birlikte pek çok ilâve ile fıkıh bablarına göre yeniden düzenlenmiştir. *Reşfu'z-zulâmine's-seḥari'l-ḫelâl* (eserde yirmi âlim evliliklerinin ilk gecesini kendi ilim dallarının terimlerini kullanarak anlatmaktadır. *Dureru'l-kilem* ve *gururu'l-ḫikem* (Zemaḫşerî'nin *Nevâbiḡu'l-kelem* adlı eseri tarzında bir eserdir.⁴⁴⁸ *en-Nuḫ fi'l-icâbe ile's-şulḫ* (nşr. Elisabeth. M, Sartain, New York 1975, *et-Teḫadduṣ* içinde); *Nuzhetu'n-nedîm* (nşr. Ferec el-Huvâr, Tunus 2003); *el-Muḫâdarât ve'l-muḫâverât*; *Vaḳ'u'l-esel fi men cehile darbe'l-meşel*.

1.4.2.4. Kur'ân İlimleri

1- *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*: Süyûtî'nin sadece Fatıha suresinin ilk altı ayetiyle Kevser suresi tefsirini yazabildiği⁴⁴⁹ *Mecma'u'l-baḫreyn ve maṭla'u'l-bedreyn* adlı dirayet tefsirine mukaddime olarak düşündüğü kapsamlı eseridir. Zerkeşî'nin (öl.794/1391)

⁴⁴³ *Şerḫu maḳâmâti Celâlidîn es-Suyûtî*, I, 271-291.

⁴⁴⁴ A.g.e., II, 818-855.

⁴⁴⁵ A.g.e., II, 901-932.

⁴⁴⁶ *Şerḫu maḳâmâti Celâlidîn es-Suyûtî*, II, 933-957.

⁴⁴⁷ A.g.e., II, 1121-1139.

⁴⁴⁸ *Keşfu'z-zunûn*, I, 748.

⁴⁴⁹ *et-Teḫadduṣ*, s. 129.

Kitâbu'l-Burhân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân adlı kitabından faydalanılarak genişletilmiş şeklidir.⁴⁵⁰ Sakıp Yıldız ve Hüseyin Avni Çelik eseri Türkçe'ye (*el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân: Kur'an İlimleri Ansiklopedisi*, İstanbul 1987), Hamid Algar İngilizce'ye (*Comprehensive Guide to the Sciences of the Qur'ân*, Berkshire 2008) çevirmiştir. Eserin kaynakları üzerine Olaf Tyllach (Münih 1952) ve Kenneth E. Nolin (Hartford 1968) birer çalışma yapmıştır. Muhammed Yûsuf Şurbacî tarafından *el-İmâm es-Suyûtî ve Cuhûduhu fi Ulûmi'l-Ḳur'ân* adı ile Tunus Zeytûniye Üniversitesinde ve İbrahim Hakkı İmamoğlu tarafından 1996 yılında *Celâleddîn es-Suyûtî ve Kur'an İlimlerindeki Yeri (el-İtkân Örneği)* adı ile Ankara Üniversitesinde birer doktora tezi çalışması yapılmıştır. *el-İtkân*, günümüze kadar tefsir öğretimi ve araştırmalarında en çok başvurulan kaynaklar arasında yer almıştır.⁴⁵¹

2- *Tercumânu'l-Ḳur'ân*: Muttasil senedlerle Hz. Peygamber'e ulaşan 10.000 civarında rivayeti ihtiva eden bir tefsirdir. Müellifin tamamlandığını ve beş cilt olduğunu söylediği eserin 1314/1896-97'de Mısır'da basıldığı zikredilmişse de⁴⁵² basılmış olan eser onun muhtasarı olan *ed-Durru'l-menşûr* olup asıl kitabın günümüze ulaşip ulaşmadığı bilinmemektedir.

3- *ed-Durru'l-menşûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*: Suyûtî'nin tefsirle ilgili yazdığı en meşhur eserlerinden biridir. *Tercumânu'l-Ḳur'ân* adlı eserindeki tefsir rivayetlerinin isnad kısımlarının kısaltılmış hâlidir. *ed-Durru'l-menşûr*'un giriş kısmında bu durumu şöyle anlatmaktadır: “Resulullah'tan ve ashabından gelen tefsir isnadlarını içine alan *Tercumânu'l-Ḳur'ân*'ı telif ettim. Allah'a hamdolsun kitabı ciltler hâlinde eserimi tamamladım. Onda çeşitli eserlerden çıkan rivayetleri senedleriyle birlikte topladım. Fakat bu kitabı çalışırken rivayet kitaplarında büyük bir kusur olduğunu gördüm. Ben de uzun senedleri olmaksızın rivayetleri kısaltma yoluna gittim. Bu şekilde bir muhtasar eser meydana getirdim. Yalnızca nispet edilenlerden oluşturduğum ve bütün muteber kitaplardan tahrir ettiğim rivayetlerin metinlerini kısalttım. İsmine de *ed-Durru'l-menşûr fi't-tefsîri'l-me'sûr* ismini verdim.⁴⁵³ Suyûtî eserini 898/1492 yılında bitirmiştir.⁴⁵⁴ Bazı kaynaklarda *ed-Durru'l-menşûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* olarak geçmektedir.⁴⁵⁵ En hacimli rivayet tefsiri

⁴⁵⁰ Karahan, “Suyûtî”, *İA*, XI, 261.

⁴⁵¹ Mehmet Ali Sarı, “el-İtkân”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 464.

⁴⁵² Yûsuf İlyân Serkîs, *Mu'cemu'l-maḥbû'âti'l-'Arabîyye*, Kahire, t.y., I, 1077.

⁴⁵³ es-Suyûtî, *ed-Durru'l-menşûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Merkezu Hicri'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabîyyet ve'l-İslâmiyye, Kahire 2003, I, 3, 4.

⁴⁵⁴ eş-Şurbecî, s. 250.

⁴⁵⁵ et-Ṭabbâ', *Celâleddîn es-Suyûtî*, s. 346; Suat Yıldırım, “ed-Dürü'l-Mensûr”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 39.

olarak kabul edilir. Kahire 1314; Tahran 1377; Beyrut, t.y., 1972, 1983, 1991, 2001 yıllarında basılmıştır. Ayrıca Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî'nin tahkikiyle neşredilmiştir. (I-XVII, Riyad 2003, Kahire 2003) Ömer b. Garâme el-Amravî, *Fehresu eḥâdîsi'd-Durri'l-menşûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* adıyla bir eser yayımlamıştır. (Riyad 1408/1988)

4- *Ḳatfu'l-ezhâr fi keşfi'l-esrâr (Esrâru't-tenzîl)*: Kur'an'ın icazının ve belâgat üslûplarının, ayet ve sureler arasındaki münasebetlerin, kıraat farklılıklarından doğan anlam zenginliğinin ele alındığı eser Tevbe suresinin 92. ayetine kadar yazılmış olup Muhammed el-Hamâdî tarafından neşredilmiştir. (I-II, Katar 1414/1994)

5- *Lubâbu'n-nuḳûl fi esbâbi'n-nuzûl*: Suyûtî'nin esbâb-ı nüzûlle ilgili kaleme aldığı ve ikinci grupta zikrettiği bir eseridir.⁴⁵⁶ Kitabının girişinde ifade ettiği üzere konuyla ilgili menkul rivayetleri araştırmış, hadisleri özetlemiştir. Vâhidî'nin *Esbâb-ı nuzûl*'ünden hareketle bu eseri yazdığını, bazı kısımlarını özetlediğini, bazı kısımlarında ilavelerde bulunduğu hâliyle genişleterek kaleme aldığını ifade etmiştir.⁴⁵⁷ *Tefsîru'l-Celâleyn*'in kenarında (Mısır 1301, 1316, 1342) ve müstakil olarak çeşitli baskıları yapılan eser (Kahire 1951, 1954; Tunus 1984; Dımaşk. t.y.) ayrıca Halid Şibl (Beyrut 2002) ve Muhammed el-Fazıl (Beyrut 2000) tarafından neşredilmiştir.⁴⁵⁸

6- *Tekmiletu tefsîr-i Celâlidîn el-Mahallî (Celâleyn Tefsiri)*: Suyûtî'nin en meşhur eserlerindedir. Suyûtî'nin hocası el-Mahallî'nin (öl.864/1459) Kehf Suresi'nin başından başlayıp Kur'an'ın sonuna kadar tefsirini yapıp sonra başa dönüp Fâtiha Suresi'ni ve Bakara Suresi'nin birkaç ayetini tefsir ederken ömrü yetmemiş ve çalışması yarıda kalmıştır. el-Mahallî'den sonra öğrencisi yarım kalan bu tefsiri tamamlamıştır. Bakara Suresi'nden başlamış İsrâ Suresi'nin sonuna kadar olan kısmı tefsir etmiştir. Fâtiha Suresi'ni de son kısma koyarak Fâtiha Suresi'ni hocasının tefsir ettiğini belirtmek istemiştir. Bu tefsiri 40 günde tamamlamıştır.⁴⁵⁹ Suyûtî, daha 22 yaşında iken bu tefsiri bitirmiştir. Buna iki Celâl manasında Celâleyn Tefsiri denilmiştir.⁴⁶⁰ Kelime Anamlı Celaleyn Tercümesi (Taha Alp ve dğr., I-V, İstanbul 2005) adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.

⁴⁵⁶ *et-Teḥadduş*, s. 107.

⁴⁵⁷ bkz. es-Suyûtî, *Lubâbu'n-nuḳûl fi esbâbi'n-nuzûl*, Beyrut 2002, s. 7, 8.

⁴⁵⁸ Mehmet Suat Mertoğlu, "Süyûtî (Kur'an ilimleri)", *DİA*, XXXVIII, 199.

⁴⁵⁹ eş-Şurbecî, s. 278-280; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, Kahire 2000, I, 239; el-Cemel, Süleyman b. Ömer, *el-Futûḥâtu'l-İlâhiyye*, I-IV, Maṭba'atu'l-Amire, Mısır 1302, I, 7.

⁴⁶⁰ Karahan, "Suyûtî", *İA*, XI, 261; Şükrü Arslan, "Celaleyn Tefsirinin İsnadı ve el-Mahallî'nin Bakara Suresinden Yaptığı Tefsir", *EAÜİFD*, X, Erzurum 1991, s. 155; Aaron Spevack, "Jalâl al-Dîn al-

7- *Nevâhidu'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*: Suyûtî'nin haşiyelerinden biridir. *et-Tehadduş*'ta ikinci grup kitapları arasında saydığı kitaplarındandır.⁴⁶¹ Bu kitap el-Beydâvî'nin (öl.1286/685) *Envâru't-te'vîl ve esrâru't-tenzîl*'e yaptığı ve Hûd sûresine kadar aldığı notlardan oluşturduğu bir haşiyedir. Yaklaşık yirmi yıllık bir süre sonunda 900/1494-95'te tamamlanmış,⁴⁶² bazı bölümleri hakkında Mekke Ummu'l-ğurâ Üniversitesi'nde üç ayrı doktora çalışması yapılmıştır. (Ağmed Hâc Muğammed Osman, Baştan Bakara sûresinin 20. ayetine kadar, 1423-1424; Muğammed Kemâl Ali, Bakara sûresinin 21. ayetinden Âl-i İmrân sûresinin 112. ayetine kadar, 1424-1425; Ağmed b. Abdullâh b. Alî ed-Derûbî, Âl-i İmrân sûresinin 113. ayetinden Tevbe sûresinin 48. ayetine kadar, 1424-1425).⁴⁶³

8- *Mufğhimâtu'l-akrân fi mubhemâti'l-ğur'an*: Kur'an'da bazı müphem kelimelerle⁴⁶⁴ ilgili rivayetleri topladığı bir kitabdır. Hacmi küçük olan kitapta Fâtiha-Nâs Suresi arasındaki tüm surelerde bulunan müphem kelimelerle ilgili rivayetlerde bulunmuştur. Suyûtî'nin bu kitabını tahkik eden İyağ Hâlîd eğ-ğabbâ', kitaba yazdığı mukaddimesinde kitapta İsrailiyata ait rivayetlerin olduğunu belirtmiş ve bunun geçmiş döneme ait kaynakları ve rivayetleri toplamak adına mazur görülebileceğini ifade etmiştir.⁴⁶⁵ Konusunda son eser olarak kabul edilen ve çeşitli baskıları bulunan kitap, 1284'te Bulak, 1839'da Leiden, 1309'da Kahire, 1976'da Beyrut; ayrıca İyağ Hâlîd eğ-ğabbâ' (Beyrut 1986) ve Mustafa Dîb el-Buğa (Dımaşk 1991) tarafından yayımlanmıştır.

9- *Mu'tereku'l-akrân fi i'câzi'l-ğur'an*: Eser Kur'an'ın çeşitli yönlerden mucize bir kitap olduğunu ortaya koymak için kaleme alınmıştır. Kitap bir mukaddime ve 35 bölümden oluşmaktadır. Mukaddime bölümünde i'câzu'l-ğur'an hakkında bilgiler verilmiş bu yönüyle Kur'an'ın eşsiz ve mükemmel bir kitap olduğu vurgulanmıştır. Birinci bölüm,

Suyûtî", *Essays in arabic literary biography 1350-1850*, (Ed. Joseph E. Lowry, Devin J. Stewart), s. 387; *Les Manuscrits arabes de L'Escurial*, nşr. Hartwig Derenbourg, Paris 1928, III, 16, 17.

⁴⁶¹ *et-Tehadduş*, s. 107.

⁴⁶² *el-Fihrisu's-şâmil li't-turâsi'l-'Arabî*, ('Ulûmu'l-ğur'an, mağtûâtü't-tefsîr ve 'ulûmih), nşr. el-Mecma'u'l-melekî, Amman 1989, I, 543.

⁴⁶³ Mertoğlu, "Süyûtî (Kur'an ilimleri)", *DİA*, XXXVIII, 199.

⁴⁶⁴ Mubhemâtu'l-ğur'an, Kur'an'da anlaşılması zor olan, anlamı kapalı veya karışık olan kelimeleri açıklayan ilimdir. Anlam yönü bilinmeyen, açıkça belirtilmeyen yabancı kelimeler, gizli olan kişi, melek, kavimler, hayvanlar, zaman ve mekân isimlerini içine alan Mubhemâtu'l-ğur'an, bu kelimeleri konu edinmiştir. (İmamoğlu, *a.g.t.*, s. 75)

⁴⁶⁵ es-Suyûtî, *Mufğhimâtu'l-akrân*, Mukaddime, s. 21-22.

i'câzu'l- Kur'an'ın teorik ve kavramsal arka planını oluşturduğu bir bölümdür. İkinci bölümde Kur'an'ın eksik ve fazlalıklardan uzak olma mucizesi üzerinde durur. Üçüncü bölümde Kur'an'ın Husnu't-Te'lif (kitap olma yönüyle güzellik) yönü üzerinde durur. Dördüncü bölümde ayetler ve sureler arasındaki münasebet yönünden i'câzu'l-Kur'an yönünü inceler. Beşinci bölümde surelerin başlangıç ve sonuyla ilgili i'câzu'l-Kur'an yönünü konu edinir. 35. bölüm Kur'an'ın müşterek lafızları yönüyle ilgili i'câzını içeren bölümdür. Bu bölümde Kur'an'da bulunan konuyla ilgili tüm harf, fiil ve isimleri alfabetik sırayla inceler ve açıklar. Bu bölüm yâ harfiyle bitmektedir.⁴⁶⁶ Çeşitli baskıları yapılmıştır. (nşr. Muhammed el-Bicavî, I- III, Kahire 1973; zabt, tashih, fihrist: Ahmed Şemseddin Beyrut 1988) Ummu'l-Kurâ Üniversitesinde hakkında iki ciltlik doktora çalışması yapılmıştır. (Muhammed b. Hasan b. Akîl Mûsâ, 1416/1996)⁴⁶⁷ Ayrıca ülkemizde Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2013'te bir doktora çalışması yapılmıştır.⁴⁶⁸

10- *Tenâsuku'd-durer fî tenâsubi's-suver*: Suyûtî, bu eserde ayet ve sureler arasındaki münasebeti konu edinen ve sahasında aranan bir kitaptır. Bir mukaddime ve kitabın esas bölümü olan Fâtîha-Nâs arası tüm sureler arasındaki münasebeti işler. Fahreddîn er-Râzî'nin kitabında gördüğü ve ek olarak kitabının son kısmında yer alan küçük bir bölümle eser son bulur. *Ķatfu'l-ehâr*'ın ilgili bölümünden ihtisar edilmiş ve 883/1478 yılında tamamlanmıştır.⁴⁶⁹ Çeşitli baskıları yapılmıştır. (nşr. Abdullah Muhammed ed-Der-iş, Dımaşk 1983; nşr. Abdulkâdir Ahmed Ata, Beyrut 1406/1986) Kitap *Esrâru tertîbi'l-Ķur'ân* (nşr. Abdulkâdir Ahmed Ata, Kahire 1396/1976) ve *Tertîbu suveri'l-Ķur'ân* (nşr. es-Seyyid el-Cumeyli, Beyrut 1986) adlarıyla da yayımlanmış. Mustafa Karakoç tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (*Surelerin Sıralanışındaki Sırlar*, İstanbul 2004).

11- *el-İklîl fî'stinbâti't-tenzîl*: Kur'an'ın hangi ilimleri barındırdığıyla ilgili kaleme aldığı bir kitaptır. Eserde kelam konularına da girilmiş ve Ehl-i sünnet'in görüşleri savunulmuştur. Ebu'l-Fazl İbnu's-Sıddîk'ın tashihleriyle (Kahire 1373/1953) ve Seyfeddin

⁴⁶⁶ Bkz. es-Suyûtî, *Mu'tereku'l-akrân*, I-III, nşr. Ahmed Şemseddin, Beyrut 1988.

⁴⁶⁷ Bkz. Muhammed b. Hasan b. Akîl Mûsâ, *Mu'tereku'l- akrân fî i'câzi'l-Ķur'ân li'l-imâm Celâli'd-dîn es-Suyûtî: Menhecuhu ve menziletuhu beyne kutubi'l-i'câz*, (Yayılanmamış Doktora Tezi), Ummu'l-Ķurâ Üniversitesi Kısmu'l-kitâb ve's-sünne, Mekke 1416/1996.

⁴⁶⁸ Bkz. Naim Döner, *Celâleddîn es-Suyûtî'nin Mu'tereku'l-akrân fî i'câzi'l-Ķur'ân Adlı Eserinin Kur'ân'ın İcâz Yönleri Açısından Değerlendirilmesi*, (Yayılanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2013.

⁴⁶⁹ es-Suyûtî, *Tenâsuku'd-durer*, nşr. Abdulkâdir Ahmed Ata, Beyrut 1406/1986, s. 45, 53.

Abdülkâdir el-Kâtib'in hadis tahrirleriyle (Beyrut 1405/1985) basılan eser üzerinde Âmir b. Ali el-Arabî doktora tezi hazırlamıştır. (Cidde 1422/2002)⁴⁷⁰

12- *Ṭabaḳâtu'l-mufessirîn*: Türünün ilk örneği olan ve 136 müfessirin biyografisini içeren eser müellifin vefatı sebebiyle tamamlanamamıştır. Suyûtî'nin talebesi Muḥammed b. Alî ed-Dâvûdî'nin 704 biyografi ihtiva eden *Ṭabaḳâtu'l-mufessirîn*'i bu eserin ikmal edilmesiyle meydana gelmiş olup Suyûtî'nin eseri Meursing (Leiden 1839) ve Ali Muhammed Ömer (Kahire 1396/1976) tarafından neşredilmiştir.

13- *Şerḫu'ş-Şâtıbiyye*: Kâsım b. Firruh eş-Şâtıbî'nin *Hırzu'l-emânî (eş-Şâtıbiyye)* adlı kasidesi'nin şerhidir. Kısa açıklamalardan oluşan ve 884/1479'da tamamlanan eseri Ebû Âsım Hasan b. Abbâs b. Kusay (Kahire 1424/2004) ve Abdullah b. Abdurrahman eş-Şeşerî - Muhammed b. Fevzân el-Ömer (Riyad 1428/2007) *Şerḫu Kaşîdeti'l-İmâm Ebi'l-Kâsım eş-Şâtıbî* adıyla yayımlamıştır.

14- *el-Muhezzeb fîmâ vaḳa'a fî'l-Ḳur'ân mine'l-mu'arreb*: Suyûtî bu kitabında Kur'an'da sonradan dile giren ve Arapçalaşmış kelimelerin listesini vermiştir. Alfabetik sıraya göre düzenlenen ve 878/1473'te tamamlanan eser *el-Mevrid* dergisinde yayımlanmıştır. (sy. 1-2, Bağdat 1971, s. 57-126) Suyûtî, daha sonra Mısır Abbâsî Halifesi Mutevekkil-'Alellah Abdul'azîz b. Ya'kûb'un isteği üzerine bu kitabın muhtasarını dillere göre düzenleyerek *el-Mutevekkilî fîmâ verede fî'l-Ḳur'ân bi'l-luġati'l-Habeşîyye ve'l-Fârisîyye ve'r-Rûmîyye ve'l-Hindîyye ve's-Suryâniyye ve'l-İbrâniyye ve'n-Nabaṭîyye ve'l-Ḳıbtîyye ve't-Turkiyye ve'z-Zenziyye ve'l-Berberîyye* adlı eserini meydana getirmiştir. Eser, 1306 Kahire, 1348 Dımaşk'ta; Abdulkerîm ez-Zebîdî tarafından 1988 Beyrut'ta neşredilmiştir. Yine bu eser Birleşik Arap Emirlikleri ve Mağrip ülkeleri gözetiminde et-Tihâmî er-Râcî el-Hâşimî tarafından neşredilmiştir. (Sundûku ihyâi't-turâsi'l-İslâmî, Mağrib, ty.)

15- *et-Taḫbîr fî 'ulûmi't-tefsîr*: Suyûtî'nin ulûmu'l-Kur'ân'a dair ilk eseri olup 872/1467-68'de tamamlanmıştır. Abdurrahman b. Ömer el-Bulkînî'nin *Mevâki'u'l-'ulûm*'unu esas alan kitap Züheyr Osman Ali (Katar, t.y.) ve Fethî Abdülkâdir Ferid (Riyad 1402/1982) tarafından neşredilmiştir.

⁴⁷⁰ Bkz. *Les Manuscrits arabes de L'Escorial*, III, 16.

16- *Hamâ'ilu'z-zehr fî fezâ'ili's-suver*: Bir nüshası Berlin'de bulunmaktadır.⁴⁷¹

17- *Kebtu'l-akrân fî ketbi'l-Ḳur'ân*:⁴⁷² Kur'an'ın yazım kuralları hakkındaki eserin günümüze ulaşmış ve ulaşmadığı bilinmemektedir.

18- *Merâşidu'l-meṭâli' fî tenâsubi'l-meḳâti' ve'l-meṭâli'*: Süleyman Mollaibrahi-moğlu eseri Türkçe'ye çevirmiştir. (İstanbul 1994)

19- *Fethul-celîl li'l-'abdi'z-zelîl*: Bakara sûresinin 257. ayetindeki bedî' sanatla-rına dairdir. Abdülkâdir Ahmed Abdülkâdir'in yayımladığı eseri (Amman 1992) Rıza Halilov ve Cüneyt Eren Türkçe'ye tercüme etmiştir. (Erzurum 2001)

20- *el-Ezhâru'l-fâ'iḥa 'ale'l-Fâtiḥa*: Bir nüshası Berlin'de bulunmaktadır.⁴⁷³

21- *el-Kelâm 'alâ evveli sûreti'l-Feth*: Müellifin 867/1463⁴⁷⁴ yılında hocalığa baş-laması münasebetiyle verdiği dersin metni olup ayetlerin tasavvuf ilmi açısından değer-lendirildiği son kısmı eksik olduğu halde eser Mücâhid Tefvik el-Cündî tarafından ya-yımlanmıştır. (*Mecelletü'l-Ezher*, LV/4,1983, s. 490-496)

22- *el-Yedu'l-buṣṭâ fî ta'yîni's-şalâti'l-vuṣṭâ*: Eserde Bakara sûresinin 238. aye-tinde sözü edilen "orta namaz"ın öğle namazı olduğu görüşü savunulmuştur.⁴⁷⁵

23- *el-Kelâm 'alâ kavlihi te'âlâ "velev yu'âḥizü'llâhu'n-nâse bimâ kesebû"*: Fatır sûresinin 45. ayetinin tefsirine dair olup muhtemelen Suyûtî'nin ilk kaleme aldığı ve daha sonra içindeki görüşlerden rücu ettiği kitapları arasında yer alır.⁴⁷⁶

24- *Mîzânu'l-mu'addele fî şe'ni'l-besmele*.⁴⁷⁷

25- *el-Me'âni'd-dakîka fî idrâki'l-ḥakîka*: Bakara sûresinin 31. ayetinin tefsiriyle ilgili olup Ali b. Yûsufun *Ṭarḥu'd-dur* adlı eseriyle birlikte basılmıştır. (Mısır 1285)

26- *el-Ḳavlu'l-faṣîḥ fî ta'yîni'z-zebiḥ*: Hz. İbrahim'in kurban etmek istediği oğlu-nun İsmail değil İshak olduğunun ileri sürüldüğü eser *el-Hâvî* içinde yayımlanmıştır. (II, 34-39).

⁴⁷¹ Mertoğlu, "Süyûtî (Kur'an ilimleri)", *DİA*, XXXVIII, 200.

⁴⁷² *et-Tehadduş*, s. 115.

⁴⁷³ Mertoğlu, "Süyûtî (Kur'an ilimleri)", *DİA*, XXXVIII, 200.

⁴⁷⁴ *et-Tahadduş*, s. 239-240.

⁴⁷⁵ *Mektebetu'l-Celâl es-Suyûtî*, s. 384; *Delîlu maḥṭûṭâti's-Suyûtî*, s. 138-139.

⁴⁷⁶ eṣ-Şurbecî, s. 229.

⁴⁷⁷ *Mektebetu'l-Celâl es-Suyûtî*, s. 362; *Delîlu maḥṭûṭâti's-Suyûtî*, s. 44.

27- *el-Hablu 'l-veşîk fî nuşreti 'ş-Şiddîk*: Leyl sûresinin 17. ayetinin Hz. Ebû Bekir'e has olduğunun ileri sürüldüğü risale *el-Hâvî* içinde yayımlanmıştır. (II, 44-54)

28- *Def'u 't-te 'assuf 'an ihveti Yûsuf*: Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin peygamber olmadığına dair olan eser *el-Hâvî* içinde (II, 23-26) ve Mevlevî Muhammed Hüseyin - Mevlevî Gulâm Hüseyin tarafından Suyûtî'nin on iki risalesini bir araya getiren mecmuada (Lahor 1891) neşredilmiştir.

29- *İtmâmu 'n-ni 'me fî 'htişâşi 'l-İslâm bi-hâzîhi 'l-umme*: Önceki ümmetlerin İslam sıfatını taşıyaması hakkındadır. 888/1483'te kaleme alınmış olup *el-Hâvî* içinde yayımlanmıştır. (II, 286-304)

30- *el-Fevâ 'idu 'l-bârize ve 'l-kâmine fi 'n-ni 'ami 'z-zâhire ve 'l-bâtine*: Lokman sûresinin 20. ayetinin tefsiri hakkındadır.⁴⁷⁸

31- *el-Muharrer fî kavlihî te 'âlâ "li-yeğfira lekellâhu mâ tekdeme min zenbike ve mâ te'ahhara"*: Fetih sûresinin 2. Ayetinin tefsiriyle ilgili olan eseri Hüseyin Muhammed Ali Şükrî Medine'de neşretmiştir.

32- *Şerhu 'l-İsti 'âze ve 'l-Besmele*

Suyûtî *et-Taḥadduş*'ta rivayete önem verenlerin usulünce yazdığı ve fazla önem vermediği eserlerini sıralamıştır.⁴⁷⁹ Bu sayılanların dışında çeşitli kaynaklarda Suyûtî'ye nisbet edilen veya Suyûtî'nin başta *el-İtkân* olmak üzere çeşitli kitaplarındaki bölümlerden derlenen bazı eserler de bulunmaktadır.⁴⁸⁰

1.4.2.5. Hadis İlimleri

Suyûtî, hadis ilimlerinin hemen her dalında eser vermiştir. Suyûtî'nin en meşhur talebelerinden olan ed-Dâvudî, hadis alanında Suyûtî'nin 229 eserinin ismini vermiştir.⁴⁸¹ Bedi' es-Seyyid Leḥḥâm, bu alanda yazmış olduğu eserinde, Suyûtî'nin 304 eserinin ismini zikretmiştir.⁴⁸² Bu eserlerin bir kısmı müstakil eserlerdir. Bir kısmı da küçük hacimli

⁴⁷⁸ Nüshaları için bkz. *Delîlu maḥtûṭâtî's-Suyûtî*, s. 274-275.

⁴⁷⁹ Bkz. *et-Taḥadduş*, s. 127 vd.

⁴⁸⁰ Brockelmann, *GAL*, II, 181-183; *Suppl.*, II, 179-181; eş-Şurbecî, s. 237-241.

⁴⁸¹ Bu eserlerin isimlerinin listesi için bkz. el-Bikâ'î, Muhammed Ḥayr, "Maḥtûṭatu Tercumeti'l-'Allâme es-Suyûtî li Ebî Abdillâh Şemsuddîn Muhammed ed-Dâvudî", *ed-Dir 'iyye*, Riyad 2000-2001, III/11-12, s. 380-394.

⁴⁸² Bkz. el-Leḥḥâm, s. 239-264.

eserlerdir. Tüm bu eserleri tanıtmak yerine bizce önemli olan bazı eserleri tanıtmakla yetineceğiz.

1. *Cem 'u'l-cevâmi'*: Bütün hadislerin 200.000 civarında olduğunu düşünen Suyûtî bu eserinde yetmiş bir kaynaktan 100.000'e yakın hadis derlemiş, ancak vefatı üzerine eser yarım kalmıştır. Hadislerin derlendiği kaynakların bir kısmının günümüze ulaşmaması eserin kıymetini arttırmaktadır. Çeşitli baskıları mevcuttur.⁴⁸³

2. *el-Câmi 'uş-şagîr'*: Suyûtî *Cem 'u'l-cevâmi'* den özetlediği bu eserinde 10.010 veciz kavli hadisi alfabetik olarak sıralamış, hadislerin sıhhat durumunu ve kaynaklarını kısaltmalarla göstermiştir. Kitap üzerine ihtisar, şerh, hâşiye, nazım, tercüme vb. türlerde birçok çalışma yapılmıştır.⁴⁸⁴

3. *et-Tevşîh 'ale'l-Câmi 'i's-şahîh'*: *Şahîh-i Buḥârî*'nin şerhidir.

4. *ed-Dîbâc 'alâ Şahîh-i Müslim b. el-Ḥaccâc'*: Ali b. Süleyman ed-Dimnâtî'nin muhtasarı *Veşyu'd-Dîbâc 'alâ Şahîh-i Muslim b. el-Ḥaccâc'* ile birlikte Kahire'de 1299'da yayımlanmıştır. Başka baskıları da mevcuttur.

5. *Mirḳâtu's-şu'ûd ilâ Suneni Ebî Dâvûd'*: Dimnâtî eseri *Derecâtu Mirḳâti's-şu'ûd* adıyla ihtisar etmiştir (Kahire 1298).

6. *Ḳûtu'l-muḡtezî 'alâ Câmi 'i't-Tirmizî'*: Özellikle Ebû Bekir İbnu'l-Arabî'nin *'Ârizatu'l-ahvezî'* sine dayalı muhtasar bir şerh olup Dimnâtî tarafından *Nef'u Ḳûti'l-muḡtezî* adıyla ihtisar edilmiştir. (Kahire 1299)

7. *Zehru'r-rubâ 'ale'l-Muctebâ'*: Çeşitli baskıları mevcuttur.

8. *Mişbâhu'z-zücâce 'alâ Süneni İbn Mâce*

9. *Keşfu'l-muḡaṭṭâ fi şerhi'l-Muvaṭṭâ* (Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa, nr. 129).

10. *Tenvîru'l-havâlik 'alâ Muvaṭṭâ 'i Mâlik'*: *Keşfu'l-muḡaṭṭâ*'nın muhtasarı olup Kahire'de (1885, 1343, 1934, 1937, 1951, *el-Muvaṭṭâ* ile birlikte) ve Beyrut'ta (1973, 1988; nşr. Muhammed Abdülazîz Hâlidî, 2002, 2007) yayımlanmıştır.

⁴⁸³ Özkan, "Süyûtî", *DİA*, XXXVIII, 191; İ. Lütfü Çakan, "Cem'u'l-cevâmi'", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 344, 345.

⁴⁸⁴ Mücteba Uğur, "el-Câmiu's-sagîr", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 113, 114.

11. *İs'âfu'l-mubettâ' bi ricâli'l-Muvaţta'*: Eserde *el-Muvaţta'* da ismi geçen yaklaşık 376 râvi alfabetik sıraya göre tanıtılmıştır.

12. *el-Le'âli'l-maşnû'a fi'l-aĥbâri (eĥâdîsi)'l-mevzû'a*: İbnu'l-Cevzî'nin mevzû hadisler hakkında yazdığı, ancak bazı sahih ve zayıf hadisleri de mevzû şeklinde gösterdiği *el-Mevzû'ât*'ını tashih etmek amacıyla iki aşamada yazılmıştır.

13. *en-Nuketu'l-bedî'ât 'ale'l-Mevzû'ât*: Yine İbnu'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ına dair olan eserdeki hadisler konularına göre ayrıldıktan sonra alfabetik sıralanmakta ve kaynakları rumuzlarla gösterilmektedir. Suyûtî'nin *et-Te'aĥĥubât 'ale'l-Mevzû'ât* adlı eseri bunun muhtasarı olup 343 hadisi ele almaktadır.

14. *el-Ķavlu'l-ĥasen fi'z-zebbi 'ani's-Sunen*: Suyûtî'nin mevzû olduğunu kabul etmediği yaklaşık 120 hadisten meydana gelen eser, İbn Hacer'in İbnu'l-Cevzî'ye itiraz mahiyetinde yazdığı *el-Ķavlu'l-musedded*'i ile kendisinin bu eser üzerine kaleme aldığı *ez-Zeylu'l-mumehhed 'ale'l-Ķavli'l-musedded* ve başkalarına ait bazı zeyillerdeki hadislere birkaç rivayet daha eklenmek suretiyle oluşturulmuştur.

15. *el-Ezhâru'l-mutenâşire fi'l-aĥbâri'l-mutevâtire*

16. *ed-Dureru'l-munteşire fi'l-eĥâdîsi'l-muştehire*: Bedreddin ez-Zerkeşî'nin *et-Tezkire fi'l-eĥâdîsi'l-muştehire* adlı eserinin özeti ve bazı ilâvelerle zenginleştirilmiş şeklidir.

17. *Menâĥilu'ş-şafâ' fi tahrîci eĥâdîsi'ş-Şifâ'*: Kâdî İyâz'ın eserindeki hadislerin kaynaklarını tesbit etmek amacıyla yapılan çalışmadır.

18. *Miftâhu'l-cenne fi'l-i'tişâm (ihticâc) bi's-sunne*: Eseri Yüksel Kılıçaslan (*Akidede Sünnetin Yeri*, İstanbul 1987), Enbiya Yıldırım (*Sünnetin İslâm'daki Yeri*, İstanbul 1992, 1996) ve Emin Aşıkutlu (*Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul 2003) Türkçeye çevirmiştir.

19. *el-Ĥaşâ'îşu'l-kubrâ*: Müellifin *Enmûzecu'l-lebîb fi ĥaşâ'îşi'l-ĥabîb* adıyla ihtisar ettiği eseri Muhammed Abdürraûf el-Münâvî üç defa şerh etmiş,⁴⁸⁵ Ahmed b. Kasım el-Bûnî ise manzum hale getirmiştir. *Enmûzec*, Osmanlı âlimi Hanîf İbrâhim Efendi tarafından *Menhecû'l-edîb fi şerhi Enmûzeci'l-lebîb* adıyla şerh edilmiştir.⁴⁸⁶

⁴⁸⁵ Özkan, "Süyûtî", *DİA*, XXXVIII, 192.

⁴⁸⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "el-Hasâisü'l-Kubrâ", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 276, 277.

20. *Tahzîru 'l-havâş min ekâzîbi 'l-kuşşâş*: Vâizlerin ve kıssacıların konuşmalarında mevzû hadis kullanmalarını engellemek için kaleme alınan eserde Zeynuddin el-‘Îrâki’nin *el-Bâ‘is ‘ale ‘l-halâş min havadişi ‘l-kuşşâş*’ı ve daha başka eserler özetlenmekte ve ilâveler yapılmaktadır.

21. *et-Tenbîh (et-Tenbi‘e) bi-men yeb‘aşuhullâhu ‘alâ re’si kulli mi‘e*: Müellif 899/1494’te yazdığı bu eserinde kendisinin mutlak müctehid ve IX. yüzyılın müceddidi olduğunu ileri sürmektedir.

22. *eş-Ṭıbbu ‘n-Nebevî (el-Menhecu ‘s-sevî ve ‘l-menhelu ‘r-revî fi ‘t-ṭıbbi ‘n-Nebevî)*. Eserin İngilizce tercümesini (as-Suyuti: Medicine of the Prophet) Ahmad Thomson neşretmiştir (London 1994).

23. *Şerhu ‘ş-şudûr bi-şerhi hâli ‘l-mevtâ fi ‘l-kubûr*: Suyûtî, Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳurtubî’nin *et-Tezkire fi ahvâli ‘l-mevtâ ve ‘l-âhire* adlı eserini esas alarak yazmıştır.⁴⁸⁷ Eseri Molla Halîl Siirdî tarafından kısaltılmıştır. Ali Böcü eser üzerinde bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır.

24. *el-Budûru ‘s-sâfire ‘an (fi) umûri ‘l-âhire*

25. *Ezḳâru ‘l-Ezḳâr*: Nevevî’nin *el-Ezḳâr*’ının muhtasarı olup müellif tarafından *Tuhfetu ‘l-ibrâr* adıyla şerh edilmiştir. (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 272).

26. *el-Hey‘etu ‘s-seniyye fi ‘l-hey‘eti ‘s-sunniyye*: Islamic Cosmology adıyla İngilizce’ye çevrilmiştir. İbrâhim Karamânî tarafından genişletilen eseri Nazmîzâde Murtaza *Hey‘et-i Seniyye Tercümesi* adıyla Türkçeye çevirmiştir (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 850).

27. *Tahrîcu eḥâdîsi Şerhi ‘l-‘Aka‘id*

28. *‘Uḳûdu ‘z-zeberced ‘alâ Musnedi ‘l-İmâm Aḥmed*

29. *et-Ta‘zîm ve ‘l-minne fi enne vâlideyi ‘l-Muḫtafâ fi ‘l-cenne*

30. *et-Tenfîs fi ‘l-i‘tizâr ‘an terki ‘l-iftâ ve ‘t-tedrîs (el-Maḳâmetu ‘l-Lu‘lu‘iyye)*: Müellif eserinde fetva ve tedris faaliyetlerinden ayrılmasının sebeplerini açıklamaktadır.

Hadis alanındaki diğer eserleri; *el-Kelâm ‘alâ ḥadîsi ‘ihfâzi ‘llâhe yahfazke, Cuz‘ fi mevti ‘l-evlâd, Fazlu ‘l-celed ‘inde fakdi ‘l-veled, el-İhtifâl bi ‘l-etfâl, Sihâmu ‘l-işâbe fi ‘d-*

⁴⁸⁷ Katip Çelebi, Hacı Halife, *Keşfüz-zunûn ‘an esâmi ‘l-kutub ve ‘l-funûn*, I-II, Beyrut, t.y., II, 1042.

da'avâti'l-mucâbe, Tahricu ehadîsi Şerhi'l-Mevâkıf, 'Aynu'l-işâbe fî mâ istedrekethu 'Âişe 'ale's-şahâbe, el-Ehadîsu'l-munîfe fî fazli's-salţanati's-şerife, Mâ ravâhu'l-esâţîn fî 'ademi'l-mecî' ile's-selâţîn, el-Erec fî'l-ferec, 'Îlâmu'l-erîb bi-hudûsî bid'ati'l-meharîb, Zehru'l-ĥamâ'il 'ale's-Şemâ'il, Mâ ravâhu'l-vâ'ûn fî aĥbâri't-tâ'ûn, eş-Şâfi'l-ıyy 'alâ Musnedi's-Şâfi'î, Neşru'l-'abîr fî tahrici ehadîsi's-Şerhi'l-kebîr, et-Ta'likatu'l-munîfe 'alâ Musnedi Ebî Hanîfe adlı şerh sayılabilir.⁴⁸⁸

1.4.2.6. Hadis Usulü

1. *Tedribu'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*: Nevevî tarafından İbnu's-Salâh'ın Mukaddimesi üzerine yazılan eserin şerhidir.

2. *Şerhu Elfiyyeti'l-'Irâkî*: Abdullah Muhammed ed-Dervîş tarafından takik edilip 1998'de Dımaşk'da neşredilmiştir.⁴⁸⁹

3. *Nazmu'd-durer fî 'ilmi'l-eşer (Elfiyyetu's-Suyûtî fî muştalaĥi'l-ĥadîs)*: Eser İbnu's-Salâh'ın mukaddimesinin manzum hale getirilmiş şeklidir. Muhammed b. Ali b. Âdem b. Mûsâ el-Vellüvî, Suyûtî'nin *Elfiyye*'sini *İs'âfu zevi'l-vaţar bi-şerhi Nazmi'd-durer* ismiyle şerhetmiştir.

4. *Esbâbu vurûdi'l-ĥadîs (el-Luma' fî esbâbi'l-ĥadîs)*: Eserde fıkıh bablarına göre sıralanan doksan sekiz hadisin farklı rivayetleriyle birlikte vürûd sebepleri anlatılmaktadır. Necati Tetik ve Abdülmecid Okçu eseri *Hadisler ve Sebepleri* adıyla Türkçeye çevirmiştir (Erzurum 1996).

5. *ed-Durru'n-neşîr fî telĥîsi (muĥtaşari) nihâyeti İbni'l-Esîr*: İbnu'l-Esîr'in kitabındaki hadis metinlerinin çıkarılıp garîb kelimeler hakkındaki açıklamaların ele alındığı bir muhtasardır.

6. *el-Medrec ile'l-mudrec*: Eserde, İbn Hacer'in *Ta'rîfu'l-menhec bi-terţîbi'l-mudrec* adlı kitabında yer alan ve sadece metninde idrâc bulunan yetmiş kadar rivayet senedleri çıkarılarak bir araya getirilmiştir.

7. *Lubbu'l-Lubâb fî tahrici'l-Ensâb*: İzzeddin İbnu'l-Esîr'in Sem'ânî'nin *el-Ensâb*'ını özetlediği *el-Lubâb fî tehzîbi'l-Ensâb*'ın telhisidir.

8. *et-Ta'rîf bi-âdâbi't-te'lîf*

⁴⁸⁸ Daha geniş bilgi için bkz. Özkan, "Süyûtî", *DİA*, XXXVIII, 191-193.

⁴⁸⁹ Bkz. es-Suyûtî, *Şerhu Elfiyyeti'l-'Irâkî*, nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dımaşk, 1998.

9. *et-Tenkih fî mes'eleti't-tašhîh*: Hadislerin sıhhatini tesbit yöntemleri ve bunun imkânlarına dair yazılan eser Suyûtî'nin en son kitabı olarak bilinmektedir. (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 7913; Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 442, Süleymaniye, nr. 708)

1.4.2.7. Fıkıh

1. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâ'id ve furû'i Fıkhî 'ş-Şâfi 'îyye*: Suyûtî'nin İslam hukukundaki külli kaideleri ve benzer meselelerin tabi olduğu hükümleri ele alan bu eseri aynı konuda daha önce yazılmış eserlerden farklı tertip edilmiş olmasıyla dikkat çeker. Eserin çeşitli baskıları yapılmıştır. (nşr. Hâlid Abdülfettah Şibl, Beyrut 1994; nşr. Abdülkerîm Fudaylî, Beyrut 2003; nşr. Muhammed Muhammed Tâmir - Hâfiz Âşûr Hâfiz, Kahire 2004; nşr. Muhammed Hasan İsmâil, Beyrut 2005, 2007)⁴⁹⁰

2. *el-Hâvî li'l-fetâvî*: Suyûtî'nin fetvalarını bir araya getirdiği eseridir. Fıkıhla ilgili fetvalar fıkıh kitaplarının sistematiğine göre sıralanmış, bunların dışında sayısı yetmiş sekizi bulan tefsir, hadis, nahiv usulü, irâb ve diğer ilimlerle ilgili bazı fetvalar risaleler halinde verilmiştir. Bu risaleler Suyûtî'nin kendi fihristlerinde ve başka kaynaklarda müstakil kitap olarak zikredilir.⁴⁹¹ Çeşitli baskıları mevcuttur.

el-Hâvî li'l-fetâvî içinde yer alan veya ayrıca basılan risalelerden bazıları şunlardır: *Hüsnü'l-mağşid fî 'ameli'l-mevlid* (Kahire 1327, 1934; nşr. Mustafa Abdülkâdir Ata, Beyrut 1985); *Fethu'l-megâlik fî enti tâlik* (nşr. Saîd Muhammed el-Lahhâm, Beyrut 1996); *Ref'u menâri'd-dîn ve hedmu binâ'i'l-mufsidîn (Hedmu'l-cânî 'ale'l-Bânî)* (nşr. Saîd Muhammed el-Lahhâm, Beyrut 1996); *Tuhfetu'l-culesâ' bi-ru'yetillâh li'n-nisâ'* (Kahire 1934; Beyrut 1984, *İsbâlu'l-kisâ* ile birlikte; Suyûtî, aynı konuda Muhammed b. Abdulmun'im el-Cevcerî'ye reddiye olarak *el-Lafzu'l-cevherî fî reddi hubâti'l-Cevcerî* adıyla bir eser daha kaleme almıştır. [Süleymaniye Ktp., Lala İsmail, nr. 678; Süleymaniye, nr. 1030]); *Ta'rîfu'l-fi'e bi-ecvibeti'l-es'ileti'l-mi'e* (Kahire 1934; nşr. Saîd Muhammed el-Lahhâm, Beyrut 1996); *el-Cevâbu'l-muşîb 'an (es'ileti) i'tirâzi'l-hâfîb* (nşr. Saîd Muhammed el-Lahhâm, Beyrut 1996); *el-Keşf 'an mucâvezeti hâzihi'l-umme el-elf* (hicrî 1000. [1591] yılda kıyametin kopacağı iddialarına cevap olarak 898/1493'te yazılmıştır; Kahire 1934; nşr. Câsim b. Muhammed Yâsîn, baskı yeri yok, 1988; nşr. Saîd Muhammed

⁴⁹⁰ Daha fazla bilgi için bkz. Mustafa Baktır, "el-Eşbâh ve'n-nezâir", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 458.

⁴⁹¹ Bkz. es-Suyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, I-II, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1982-1983; Cengiz Kallek, "el-Hâvî li'l-fetâvî" *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 533, 534.

el-Laḥḥâm, Beyrut 1996); *el-'Urfu'l-verdî fî aḥbâri'l-Mehdî* (Kahire 1934, 1401; nşr. Ebu Ya'la el-Beyzâvî, Beyrut 2006; Müttakî el-Hindî eseri *Telḥiṣu'l-beyân* adıyla özetlemiştir); *İnbâ (İnbâh)'u'l-ezkiyâ li-ḥayâti'l-enbiyâ'* (nşr. Mevlevî Muhammed Hüseyin-Mevlevî Gulâm Hüseyin, Lahor 1890, taşbaskı; Haydarâbâd 1915; Kahire 1934; nşr. Ebu Sehl Necâh İvaz Sıyâm, Mansure 1993, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhaki'nin *Ḥayâtu'l-enbiya' fî kubûrihim*'i içinde; nşr. Saîd Muḥammed el-Laḥḥâm, Beyrut 1997); *el-Î'lâm bi ḥukmi 'Îsâ 'aleyhi's-selâm (Nuzûlu 'Îsâ b. Meryem âḥire'z-zamân*; Hz. İsa (a.s.) hakkındaki bir soru üzerine 888/1483'te telif edilmiştir; Kahire 1934; nşr. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrut 1985; nşr. Saîd Muhammed el-Laḥḥâm, Beyrut 1996); *el-Bâri' fî iktâ'i'ş-şâri'* (Kahire 1934; nşr. Saîd Muhammed el-Laḥḥâm, Beyrut 1996); *el-Mebâḥiṣu'z-ze-kiyye fî'l-mes'eleti'd-Divrikiyye* (vakıflarla ilgili olarak Divriği'den gönderilen⁴⁹² bir soruya verdiği cevaptır; Kahire 1934)

3. *er-Red 'alâ men aḥlede ile'l-arz ve cehile enne'l-ictihâde fî kulli 'aşrin farz*: Halîl el-Meys tarafından 1983'te Beyrut ve Fuâd Abdülmün'im Aḥmed tarafından da 1984'te İskenderiye'de neşredilmiştir. Suyûtî, bu eserinde ictihadın her dönemde farz olduğunu söylemiştir.

4. *el-Kavlu'l-muşriḳ fî tahrîmi'l-iştigâl bi'l-mantık*: Müellifin Aristo mantığının kullanılmasına karşı çıkmak üzere telif ettiği dört eserin ilki olup 867/1463 veya 868'de yazılmıştır. (nşr. Muḥammed Muhyiddin Abdulhamîd, Kahire 1959; nşr. Saîd Muḥammed el-Laḥḥâm, Beyrut 1996)

5. *Şavnu'l-mantık ve'l-keḷâm 'an fenneyi'l-mantık ve'l-keḷâm*: İbn Teymiyye'nin *er-Red 'ale'l-mantıkiyyîn* adlı eserinden ihtisar edilerek oluşturulan *Cehdu'l-ḳariḥa fî tahrîri (tecrîdi)'n-Naşiḥa*'ya ilaveler yapılmak suretiyle meydana getirilen eserde bir müctehidin mantık bilmesinin gerekli olmadığı fikri savunulmuştur. Ali Sâmi en-Neşşâr, 1947'de Kahire'de neşretmiştir.

6. *Şerḫu't-Tenbîh*: Ebû İshâḳ eş-Şîrâzî'nin Şafîi fikhına dair eserinin şerhidir. *et-Tenbîh*'le birlikte 1996'da Beyrut'ta yayınlanmıştır.

⁴⁹² *Keşfu'z-zunûn*, II, 1077.

7. *İrşâdu'l-muhtedîn ilâ nuşreti'l-müctehidîn*: Mutlak ictihadın şartlarına dairdir.⁴⁹³ Süleymaniye Ktp. Lala İsmail, nr. 678; Süleymaniye, nr. 10309'da yazma nüshaları mevcuttur.

8. *el-Mu'taşar fî takrîri 'ibâreti'l-Muhtaşar*: Hâlî b. İshâk el-Cundî'nin eserindeki bazı müşkil ibareler açıklanmaktadır.⁴⁹⁴ Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, nr. 3553; Hekimoğlu, nr. 943; Lala İsmail, nr. 678; Fatih, nr. 5294'da yazma nüshaları mevcuttur.

1.4.2.8. Tarih

1. *Tabakâtu'l-huffâz*: Zehebî'nin *Tezkiretu'l-huffâz'ının* muhtasarı olup esere Zehebî'den sonra yaşayan kırk yedi hadis hafızı eklenmiştir. Çeşitli baskıları olan eser, ayrıca *Zeylu Tabakâti'l-huffâz* adıyla da basılmıştır.⁴⁹⁵

2. *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*: Suyûtî önce 300 civarında kaynaktan yararlanarak yedi ciltlik bir eser kaleme almış, ardından bunu özetleyip 2209 dil âliminin biyografisini içeren eserini meydana getirmiştir.⁴⁹⁶

3. *Târîhu'l-hulefâ' (Menâhilu's-şafâ' bi-tevârîhi'l-e'imme ve'l-hulefâ')*. Hz. Ebû Bekir'den müellifin devrine kadar gelen halifelerin hayatı ve bunların dönemindeki olayların kronolojik sırayla anlatıldığı bir eserdir. Çeşitli baskıları yapılmıştır.

4. *Hüsnü'l-muhâdara*: Eserde Mısır'ın firavunlar dönemi, Müslümanlar tarafından fethi, İslamlaşması süreci, burada kurulan devletler, ayrıca sultanlar, devlet adamları, Mısırlıların âdetleri, Mısır'a gelen sahabe, Mısır'da yaşayan müctehid imâmlar, muhaddisler, çeşitli mezheplerin fıkıhçıları, tarihçiler, şâirler, filologlar, hekimler vb. çeşitli ilim ve sanat adamları anlatılmaktadır. Eser, birçok defa basılmıştır. İki cilttir. Müellif bu eseri *ez-Zeberced* adıyla da ihtisar etmiştir.⁴⁹⁷

5. *et-Tehadduş bi-ni'metillâh*: Suyûtî'nin otobiyografisi olup hayatı hakkında en önemli kaynak sayılır. Elisabeth Mary Sartain eser üzerinde doktora tezi hazırlayıp neşretmiş, (Kahire 1975) *Jalâl al-Dîn al-Suyûtî* adlı çalışmasını da bu neşrin ilk cildi olarak yayımlamıştır. (Cambridge 1975)

⁴⁹³ *Keşfu'z-zunûn*, I, 67.

⁴⁹⁴ *Keşfu'z-zunûn*, II, 1731.

⁴⁹⁵ Bkz. es-Suyûtî, *Tabakâtu'l-huffâz* (*Zeylu Tezkiretu'l-huffâz li'z-Zehebî* içinde), Beyrut, t.y., s. 345-384.

⁴⁹⁶ Bkz. *Buğyetu'l-vu'ât*, II, 366.

⁴⁹⁷ Bkz. *Les Manuscrits arabes de L'Escurial*, III, 267, 268.

6. *Nazmu'l-ikyân fi a'yâni'l-a'yân*: IX./XV. yüzyılda Mısır, Suriye, Hicaz, Irak, Endülüs gibi bölgelerde yaşamış sultan, kadı, âlim, şair ve siyaset adamlarının tanıtıldığı eser Philip Khuri Hitti tarafından neşredilmiştir.

7. *eş-Şemârîh fi 'ilmi't-târîh*: Bu küçük hacimli eserde Suyûtî tarihlendirme, çeşitli dönemlerde kullanılan takvimlerin ve hicri takvimin başlangıcı, tarih bilmenin faydaları, gün ve ay isimlerinin menşei gibi konulara yer vermiştir. Çeşitli baskıları yapılmıştır.

8. *Mu'cemu şuyûhî (el-Muncem fi'l-mu'cem)*: Suyûtî'nin önem sırasına göre üç tabakaya ayırdığı 195 hadis hocasını tanıttığı eseridir. İbrâhim Bâcis Abdülmecîd tarafından Beyrut'ta 1995'de neşredilmiştir.

9. *Tebyîzu's-şahîfe bi-menâkıbi'l-İmâm Ebî Hanîfe*: Çeşitli baskıları yapılmıştır.

Müellifin bu konuda şu eserleri de zikredilebilir: *Tuhfetu'l-kîrâm bi-ahbâri'l-ehrâm*; *Tezyînu'l-memâlik bi-menâkıbi'l-İmâm Mâlik*; *Tabakâtu'l-uşûliyyîn*; *el-Mulţakat mine'd-Dureri'l-kâmine* (İbn Hacer'in *ed-Dureru'l-kâmine* adlı eserinin muhtasarıdır); *Târîhu'l-'umr* (İbn Hacer'in *İnbâ'u'l-gumr* adlı eserine zeyildir); *'Aynu'l-İşâbe fi ma'rifeti's-şahâbe* (İbn Hacer el-Askalânî'nin *el-İşâbe* adlı eserinin muhtasarıdır).

1.4.2.9. Diğer Eserleri

Yukarıda belirtildiği gibi Suyûtî birçok alanda eser kaleme almıştır. Eserlerinin sayısı oldukça fazladır. Konuyu uzatmamak açısından birkaç eserini zikretmekle yetinmenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

1. *en-Nuqâye*: 873'te (1468-69) yazılan eser on dört ilim dalı ve on dört konuyla ilgili bir derleme olup müellif tarafından *İtmâmu'd-dirâye* adıyla şerhedilmiştir.⁴⁹⁸ Çeşitli baskıları yapılmıştır. Ayrıca Muhammed Yâsîn Abdullah Mîrganî'nin *'Unvânu'd-dirâye* adıyla şerhettiği esere Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî dört ilim daha ilâve edip *Ravzatu'l-fuhûm* adıyla nazma çevirmiştir.⁴⁹⁹

2. *el-Lum'a fi ecvibeti'l-es'ileti's-seb'a*: Kahire 1349 ve Beyrut 1996'da neşredilmiştir.

⁴⁹⁸ *Keşfu'z-zunûn*, II, 1970.

⁴⁹⁹ *Keşfu'z-zunûn*, II, 1970.

3. *Bezlu'l-mechûd fî Hizâneti Maĥmûd*: Fuâd Seyyid tarafından neşredilmiştir.⁵⁰⁰

Suyûtî'nin diġer eserleri için neşredilen fihristlere ve Tabbâ'ın eserine bakılabilir.⁵⁰¹

1.5. HOCALARI

Suyûtî *Hüsnü'l-Muĥâdara* adlı eserinde 150'ye yakın hocadan ders aldığını ifade etmiştir.⁵⁰² *et-Taĥadduş bi-ni'metillâh* adlı eserinde de 600 hocadan ders aldığını söylemiştir.⁵⁰³ *el-Muncem fi'l-Mu'cem* adlı eserinde 195 hocasının hayat hikâyesini vermiştir. Suyûtî'nin talebesi Davudî (öl.935/1528) de Suyûtî'ye icâzet veren veya Suyûtî'nin kırâat ya da semâ yoluyla kendilerinden ilim aldığı hocalarının 51 dolayında olduğunu söylemiştir.⁵⁰⁴

Suyûtî, 41 kadın hocasının da biyografisini vermiştir. *et-Taĥadduş* adlı eserinde 32 kadın hocasının biyografisini vermiştir. *et-Taĥadduş* adlı eserinde geçen 32 kadın hocasının tümü, *el-Muncem* adlı eserinde de geçmektedir. Suyûtî, kalan 9 kadın hocasını da sadece *el-Muncem*'de zikretmiştir. Ümmü Hânî (Meryem) bint Alî b. Abdîrrahmân el-Havrânî (öl.871/1466), Ruĥayye bint Abdilĥavî b. Muĥammed el-Mekkî (öl.874/1470), Fâtima bint Alî b. Aĥmed el-Yesîr (öl.869/1464), Fâtima bint Muĥammed b. Yûsuf el-'Acemî (öl.873/1468 sonrası) ve Kemâliyye bint Muĥammed b. Alî ez-Zerevî el-Mercânî (öl.880/1476) Suyûtî'nin birinci tabakadan kadın hocalarındandır.⁵⁰⁵

⁵⁰⁰ Bkz. es-Suyûtî, *Bezlu'l-mechûd fî Hizâneti Maĥmûd*, nşr. Fuâd Seyyid, *Mecelletu Ma'hedi'l-maĥtûtâtî'l-'Arabîyye*, Kahire 1958, IV/1, s. 134-136.

⁵⁰¹ Diġer eserleri için bkz. *Hüsnü'l-muĥâdara*, I, 339-344; Sâ'âti, Yahyâ Maĥmûd, "Fihrisu mu'ellefâtî's-Suyûtî el-mensûh fî 'âm 903 h.", *'Âlemu'l-kutub*, XII/2, Riyad 1411/1991, s. 232-242; "Mu'ellefâtü Celâlidîn es-Suyûtî el-maĥtûta ve'l-maĥbû'a", *et-Turâşu'l-'Arabî*, XIII/51, Dîmaşk 1993, s. 177-196; eġ-Tabbâ', s. 314-405; Semîr Maĥmûd ed-Derûbî, "Fihristu mu'ellefâtî: el-'ulûmu'd-dîniyye", *Mecma'u'l-luġati'l-'Arabîyye el-Urduniyye*, XXIII/ 56, Amman 1999, s. 169-223; devamı, XXIII/57 (1999), s. 99-148; a.mlf., "es-Suyûtî ve risâletuhû: "Fihristu mu'ellefâtî, 'ulûmu'l-luġa ve'n-nahv ve'l-belâġa ve'l-edeb ve't-târîh", *Mecma'u'l-luġati'l-'Arabîyye el-Urduniyye*, XXVII/64 (2003), s. 29-95; Mekrem, s. 195-279; Brockelmann, C., *Gesehichte Der Arabischen Literatur (GAL)*, Leiden 1949, II, 180-204; *supl. band*, Leiden 1938, II, 178-198; İsmail Paşa el-Baġdâdî, *Hediyyetü'l-'ârifin esmâu'l-mu'ellifin ve eseru'l-muĥannifin*, İstanbul 1951, I, 534-544; Yûsuf İlyân Serkîs, *Mu'cemu'l-maĥbû'âtî'l-'Arabîyye ve'l-mu'arraba*, I-II, Kahire, t.y., I, 1073-1085; Fuat Sezgin, *Geschichte Des Arabicshen Schrifttum (GAS)*, Band, XV/2, Frankfurt 2010, 519 vd.; el-Bîĥâ'î, "Maĥtûţatu tercemeti'l-'allâme es-Suyûtî", *ed-Dir'iyye*, III/11-12, s. 376-410.

⁵⁰² *Hüsnü'l-muĥâdara*, I, 339.

⁵⁰³ *et-Taĥadduş*, s. 43.

⁵⁰⁴ *Şezeratu'z-zeheb*, X, 76.

⁵⁰⁵ Diġer kadın hocaları ve hayatları için bkz. es-Suyûtî, *el-Muncem fi'l-mu'cem*: *Mu'cemu şuyûĥî's-Suyûtî*, nşr. İbrahim Bacis Abdülmeccid, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1995, s. 94 vd.; Recep Aslan, "Suyûtî'nin Hadis İlmindeki Kadın Hocaları", *Marife*, Yıl: 11, sy: 3 Kış, Konya 2011, 127-143.

Suyûtî'nin hocaları ile ilgili olarak te'lif ettiği eserler şunlardır:

1- *Mu'cemu's-şuyûh el-Kebîr*: Bu eserin diğer adı *Hâtibu Leyl ve Cârifu Seyl*'dir.

2- *el-Mu'cemu's-Şagîr*: Bu eserin diğer adı *el-Muntekâ'*dır.⁵⁰⁶ Bu iki eser kayıptır.⁵⁰⁷

3- *Mu'cemu şuyûhî (el-Muncem fi'l-mu'cem)*: Suyûtî'nin önem sırasına göre üç tabakaya ayırdığı 195 hadis hocasını tanıttığı eseridir. Ya bu hocalarından hadis işitmiştir ya da icâzet almıştır.⁵⁰⁸

Suyûtî'nin şeyhlerini tanıtırken tanıttığı kişinin ismi, nesebi, nisbesi, lakabı, hocaları, talebeleri, eserleri, doğum ve ölüm tarihlerini zikreder, varsa şiiirlerinden de örnekler verir. Suyûtî'nin meşhur hocalarından bazılarını kısaca tanıtmaya çalışacağız.

a. Alemuddîn el-Bulkînî (öl. 868/1464): Asıl adı Şâlih b. 'Omer b. Reslân el-Kinânî el-Bulkînî eş-Şafi'î'dir. el-Bulkînî, 791/1388'de doğmuştur.⁵⁰⁹ İlmî bir çevrede büyümüş olan el-Bulkînî'nin babası şeyhulislâm, kardeşi de Mısır kadısı idi. O kardeşinin vefâtından sonra Haşşâbiye şeyhliğine getirilmiş, h.826'da en yüksek kâdılık makamına terfi etmiştir. Şerefiyye medresesinde müderrislik yapmış, Berkûkiyye medresesinde tefsir, Kâytbây medresesinde de hadis dersi vermiştir.

Çok sayıda eseri bulunan el-Bulkînî, asrında Şafiî mezhebinin bayraktarlığını yapmış, fıkıh ilminde kendini kabul ettirmiştir. Suyûtî, kendisinden fıkıh okumuş, ders verme konusunda icâzet almıştır.⁵¹⁰ el-Bulkînî, 868/1464 tarihinde Receb ayında vefât etmiştir.⁵¹¹

b. Şerefuddîn el-Munâvî (öl. 871/1467): Adı Kâdi'l-kuğât Şerefuddîn Ebû Zeke-riyyâ Yaħyâ b. Muhammed el-Munâvî'dir. Câmiu's-Şagîr şârihi Abdurraûf el-Munâvî'nin dedesi olan Şerefuddîn el-Munâvî, 798/1395'te doğmuştur. 871/1467 tarihinde Kahire'de vefât etmiştir.⁵¹²

⁵⁰⁶ *et-Taħadduŝ*, s. 127; *Hüsnü'l-muħâđara*, I, 344; Kettânî, Muhammed b. Cafer, *Hadis Literatürü*, (çev.: Yusuf Özbek), İstanbul 1994, s. 286.

⁵⁰⁷ *el-Leħhâm*, s. 212-213; *Ĥammûde*, s. 97; *Mekrem*, s. 272.

⁵⁰⁸ *el-Muncem fi'l-mu'cem*, s. 45.

⁵⁰⁹ *el-Muncem fi'l-mu'cem*, s. 126; *et-Taħadduŝ*, s. 52; *Hüsnü'l-muħâđara*, I, 444; eş-Şek'a, s. 16; *Mu'cemu'l-muelliŝin*, I, 832; *eğ-Đav'u'l-lâmi'*, III, 312.

⁵¹⁰ *Hüsnü'l-muħâđara*, I, 444, 445; *el-Muncem fi'l-mu'cem*, s. 126-133.

⁵¹¹ *Keŝfuŝ-zunûn*, I, 345, 363, 389, 444, 619; el-Bağdadî, İsmâ'îl Paşa, *İzâhu meknûn*, I-II, nşr. Şerafettin Yaltkaya-Rifat Bilge, İstanbul 1945-47, II, 255; *el-Muncem fi'l-mu'cem*, s. 127. Daha fazla bilgi için bkz. *eğ-Đav'u'l-lâmi'*, III, 312-314.

⁵¹² *el-Muncem fi'l-mu'cem*, s. 237, 238; *et-Taħadduŝ*, s. 69; *Hüsnü'l-muħâđara*, I, 445; *eğ-Đav'u'l-lâmi'*, X, 254.

el-Münâvî, Şafîî fikhî okutmuş, Mısır kadılığı görevini yapmıştır.⁵¹³ Suyûtî, el-Munâvî'den Nevevî'nin *Minhâc*'ını, Beydavî'nin tefsiri başta olmak üzere birçok eser okumuştur.⁵¹⁴

c. Taqiyuddîn eş-Şumunnî (öl. 872/1467): Ebu'l-'Abbâs Aḥmed b. Muḥammed eş-Şumunnî el-İskenderî el-Hanefî, 801/1398 tarihinde İskenderiye'de doğmuştur.⁵¹⁵ eş-Şumunnî ilmî bir çevrede büyümüş, babası Kemaluddîn eş-Şumunnî, kendi asrında Malikî fakihlerinin önde gelenlerindedir. Dedesi de fakîh ve müfessirdir. Kendisi de tefsir, fikh, hadis, kelam, nahiv gibi ilimlerde söz sahibidir.⁵¹⁶

Suyûtî kendisinden hadis, Arapça, meânî v.b. ilimlerde ders almış, çeşitli kitaplar okumuştur. Suyûtî, 868/1463 tarihinden itibaren hocasının vefâtına kadar (872/1467), dört yıl boyunca ders almıştır.⁵¹⁷ Şumunnî, Suyûtî'nin *Cem 'u'l-cevâmi'*, ve *Şerḥu Elfiyeti İbn Mâlik* adlı eserlerine takriz yazmıştır.⁵¹⁸

Şumunnî, Hanefî mezhebine mensup, Suyûtî ise Şafîî mezhebine mensuptur. Farklı mezheblere bağlı olmasına rağmen, uzun bir süre ilim alışverişinde bulunmuşlar. Bu iki âlim mezheb taassubu yaşamamıştır. Şumunnî, 872/1467 yılında vefât etmiştir.⁵¹⁹

d. Muhyiddîn el-Kâfiyeci (öl. 879/1474): Adı Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman b. Sa'd b. Mes'ûd el-Hanefî er-Rûmî'dir. 788/1386'da doğmuştur.⁵²⁰ Suyûtî, kendisinden on dört yıl boyunca ders almış, tefsir, hadis, sarf, nahiv, belagat v.b. ilimler okumuş, kendisinden icâzet almıştır.⁵²¹ el-Kâfiyeci, sadece naklî ilimlerde değil kelâm, cedel, mantık, felsefe gibi aklî ilimlerde de söz sahibidir. Pek çok eser telif etmiştir.⁵²² Birçok ilmî yolculuk yapmış, Şeyhûniye şeyhliği gibi bazı ilmî mevkilere de getirilmiştir.⁵²³ el-Kâfiyeci, 879/1474 tarihinde vefât etmiştir.⁵²⁴

⁵¹³ *Hüsnü'l-muḥâdara*, I, 445.

⁵¹⁴ *et-Taḥadduş*, s. 242.

⁵¹⁵ *Hüsnü'l-muḥâdara*, I, 475; *el-Muncem fi'l-mu'cem*, s. 83; *et-Taḥadduş*, s. 46.

⁵¹⁶ eş-Şek'a, s. 18.

⁵¹⁷ *et-Taḥadduş*, s. 246.

⁵¹⁸ *et-Taḥadduş*, s. 139-140; *el-Muncem fi'l-mu'cem*, s. 87.

⁵¹⁹ *et-Taḥadduş*, s. 46, 247; *Hüsnü'l-muḥâdara*, I, 475; *el-Muncem fi'l-mu'cem*, s. 87.

⁵²⁰ *el-Muncem fi'l-mu'cem*, s. 183; eş-Şek'a, s. 21.

⁵²¹ *et-Taḥadduş*, s. 243-244.

⁵²² *Hüsnü'l-muḥâdara*, I, 549; eş-Şek'a, s. 20.

⁵²³ eş-Şek'a, s. 20.

⁵²⁴ *Hüsnü'l-muḥâdara*, I, 549; *el-Muncem fi'l-mu'cem*, s. 184. Daha fazla bilgi için bkz. *eḏ-Ḍav'u'l-lâmi'*, VII, 259-261.

e. İbn Kutluboğa (öl. 881/1476): Adı Seyfuddîn el-Hanefî Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Kutluboğa'dır. İbn Kutluboğa, yaklaşık 800/1397 yılı başlarında doğdu. Birçok hocadan ders aldı ve fıkıh, usûl ve nahiv gibi ilimlerde döneminin en iyi hocalarından oldu.⁵²⁵ Suyûtî ondan Zemaşşerî'nin *Keşşâf* adlı eserini, İbn Hişâm'ın İbn Mâlik'in *Elfiye*'sine yazdığı *et-Tevdîh*'ini, İbn Kutluboğa'nın kendi şerhini, İbn Hişâm'ın *Şerhu's-Şuzûr*'unu v.b. eserleri okudu.⁵²⁶ Çeşitli medreselerde dersler veren İbn Kutluboğa, Suyûtî'nin en son vefât eden hocalarındandır.⁵²⁷ İbn Kutluboğa, 881/1476 yılında vefât etmiştir.⁵²⁸

f. Celâluddîn el-Mağallî (öl. 864/1459): Celâluddîn Muḥammed b. Ahmed b. Muḥammed b. İbrâhim el-Mağallî eş-Şâfi'î, 791/1389 yılında Kahire'de doğmuş fıkıh, kelâm, usûl, nahiv, mantık vb. ilimlerle meşgul olmuştur. Çok üstün bir zekâ ve anlayışa sahiptir. Onun muasırları, "Zekâsı elması deler" sözünü onun için söylemişlerdir. Kendisi de : "Benim zihnim hata kabul etmez" demiştir. Kendisine kadılık görevi teklif edilmiş, o bunu reddetmiştir. O bunun yerine, Müeyyediyye, Berkûkiyye gibi medreselerde ders vermeyi tercih etmiştir.⁵²⁹ Kendisi birçok eser yazmıştır. Meşhur Celâleyn tefsirini yazmaya başlamış, ama bitirememiştir. Suyûtî, daha sonra bu tefsiri bitirmiştir.⁵³⁰ Celâluddîn el-Mağallî, 864/1459 tarihinde vefât etmiştir.⁵³¹

g. el-Kinânî (öl. 876/1471): Kâdı'l-Kuḍât İzzuddîn Ebu'l-Berekât Ahmed b. İbrahim b. Naşrullâh el-Kinânî el-Ḥanbelî, 800/1397 yılında Kahire'de doğmuştur. el-Kinânî, birçok âlimden ders almış, çok sayıda eser bırakmıştır.⁵³²

Suyûtî, el-Kinânî'den İbn Subkî'nin *Cem'u'l-cevâmi*'inden bir bölüm, İbn Hâcib'in *Nazmu Muhtaşar*'ından bir bölüm okumuştur.⁵³³ el-Kinânî, 876/1471 yılında vefât etmiştir.⁵³⁴

⁵²⁵ *Hüsnü'l-muḥâḍara*, I, 478.

⁵²⁶ *et-Taḥadduş*, s. 242; *el-Muncem fi'l-mu'cem*, s. 207.

⁵²⁷ *Hüsnü'l-muḥâḍara*, I, 478.

⁵²⁸ *Hüsnü'l-muḥâḍara*, I, 478; *et-Taḥadduş*, s. 243; *el-Muncem fi'l-mu'cem*, s. 207.

⁵²⁹ *Hüsnü'l-muḥâḍara*, I, 443, 444; eş-Şek'a, s. 15.

⁵³⁰ *Hüsnü'l-muḥâḍara*, I, 444; eş-Şek'a, s. 15; eş-Şurbecî, s. 278-280; *el-Futûḥâtu'l-İlâhiyye*, I, 7.

⁵³¹ *Hüsnü'l-muḥâḍara*, I, 444; *el-Muncem fi'l-mu'cem*, s. 177. Daha fazla bilgi için bkz. *ed-Dav'u'l-lâmi*, VII, 39-41.

⁵³² *Hüsnü'l-muḥâḍara*, I, 484; *et-Taḥadduş*, s. 44; *el-Muncem fi'l-mu'cem*, s. 46.

⁵³³ *et-Taḥadduş*, s. 244, 245.

⁵³⁴ *Hüsnü'l-muḥâḍara*, I, 484; *et-Taḥadduş*, s. 44; *el-Muncem fi'l-mu'cem*, s. 47.

h. Emînu'd-dîn el-Akşarâ'î (öl. 880/1475): Yahyâ b. Muhammed b. İbrâhim b. Aḥmed el-Akşarâ'î el-Ḥanefî, 795/1392 tarihinde doğmuştur. 880/1475 yılında vefât etmiştir.⁵³⁵ Suyûtî, ezberlediği bazı eserleri kendisine arz etmiş, o da ona icâzet vermiştir.⁵³⁶

1.6. TALEBELERİ

Âlim kişi ilmi aldığı gibi, kendinden sonraki nesillere aktarmaktan beri olamaz. Nitekim daha çocuk yaşta kendini ilme veren, değişik hocalardan birçok eser okuyan, eser ortaya koyan Suyûtî birçok talebe yetiştirmiştir. Ancak erken sayılan bir dönemde uzlete çekilmiş olması ve kitap telifiyle meşgul olması sebebiyle hocalarına nisbeten talebe sayısı pek fazla değildir. İyâd Ḥâlid eṭ-Ṭabbâ'î, Suyûtî üzerinde yaptığı çalışmada 48 talebe ve ravisinin biyografisini alfabetik bir şekilde özet olarak vermiştir.⁵³⁷ Biz sadece Suyûtî'nin önemli gördüğümüz birkaç talebesinden kısaca söz etmekle yetineceğiz.

a. Şemsuddîn Muhammed b. 'Alî b. Aḥmed ed-Dâvudî (öl. 945/1538): Dönemindeki hadisçilerin şeyhi olan ed-Dâvudî, Suyûtî'nin en meşhur talebelerindendir. Suyûtî'nin tercüme-i halini konu alan hacimli bir kitap kaleme almıştır. Suyûtî'nin bazı eserlerinin ed-Dâvudî'nin el yazması olduğu belirtilmiştir. Ayrıca *Ṭabaḳâtu'l-Mufessirîn*, es-Subkî'nin *Ṭabaḳâtu's-Şâfi'iyye*'ye yazdığı *zehl* vb. eserleri vardır.⁵³⁸

ed-Dâvudî'nin en önemli eseri *Ṭabaḳâtu'l-Mufessirîn*'dir. Kaynakların belirttiğine göre hocası Suyûtî, ashaptan itibaren bütün müfessirlerin biyografilerini içine alacak bir kitap yazmaya başlamış, fakat tamamlayamamıştır. 136 müfessirin hayatını ihtiva eden bu çalışmayı ed-Dâvudî temize çekmiş, daha sonra da hocasının sonuçlandıramadığı işi kendisi ele alarak bu eserini telif etmiştir.⁵³⁹

b. 'Abdulḳâdir b. Muhammed eṣ-Şâzelî el-Mısrî (öl. 935/1529): Şafîî olan 'Abdulḳâdir b. Muhammed eṣ-Şâzelî, Suyûtî'ye uzun bir zaman talebelik etmiş, ondan ilim almıştır. "*Behcetu'l-âbidîn bi-tercümü'ti ḥâfizi'l-aşr Celâlidîn*" adlı kitabın yazarıdır. Kendisi, bu eserinde Suyûtî'nin tarihçe-i hayatını yazmıştır.⁵⁴⁰

⁵³⁵ *Hüsnü'l-muḥâḍara*, I, 478; *el-Muncem fi'l-mu'cem*, s. 238.

⁵³⁶ *et-Taḥadduş*, s. 236.

⁵³⁷ Geniş bilgi için bkz. eṭ-Ṭabbâ'î, s. 409-424.

⁵³⁸ *Hadis Literatürü*, s. 297; eṭ-Ṭabbâ'î, s. 420-421; el-Ḳarnî, s. 47; Ali Rıza Temel, "Dâvudî, Muhammed b. Alî", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 51.

⁵³⁹ Temel, "Dâvudî, Muhammed b. Alî", *DİA*, IX, 51.

⁵⁴⁰ eṭ-Ṭabbâ'î, s. 415; el-Ḳarnî, s. 47.

c. Muḥammed b. Aḥmed b. İyâs el-Ḥanefî el-Mıṣrî (öl. 930/1523): Suyûtî'nin talebelerinden olan İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zuhûr fî veḳâi'u'd-duhûr*, *'Ukûdu'l-cumân fî veḳâi'i'z-zamân* gibi tarih içerikli eserler yazmıştır. Meşhur Memlûk dönemi tarihçisidir.⁵⁴¹ İbn İyâs, dinî ilimlerin yanı sıra tarih ve coğrafya gibi ilimleri dönemin tanınmış hocalarından okudu. İbn İyâs, bu hocalardan Suyûtî'yi özellikle zikreder.⁵⁴²

d. Aḥmed b. Tâni Beg el-Elyâsî: 863 yılında doğdu. Hadis ilmiyle meşgul oldu. Fahrüddîn ed-Dîmî, *Seḫâvî* gibi âlimlerin derslerine devam etti. *Seḫâvî*'nin derslerini bıraktıktan sonra Suyûtî'nin derslerine devam ederek imlâ meclisine katıldı. Suyûtî onu şöyle övmüştür: “*O sâlih, faziletli, usta bir muhaddistir*”.⁵⁴³

e. Bedruddîn Ḥasan b. Alî el-Ḳaymerî (öl. 885/1480): Kendisi fıkıh, nahiv başta olmak üzere, matematik, cebir, ferâiz vb. ilimlerde mahir idi. Suyûtî'nin yanında on yıl öğrencilik yapmıştır. İbn Akîl'in *Şerḫu'l-elfiye*'si, Nevevî'nin *Minhâc*'ı başta olmak üzere Suyûtî'den birçok eser okumuştur.⁵⁴⁴

f. Sirâcuddîn 'Omer b. Ḳâsım el-Enşârî el-Mıṣrî eş-Şafi'î (öl. 938/1531): Kırâat ilminde üstattır. Suyûtî'nin yanında yirmi yıl öğrencilik yapmıştır. Suyûtî'nin birçok eserini yazmış ve yazdıklarını O'na kırâat etmiştir.⁵⁴⁵

g. Şemsuddîn Muḥammed b. 'Alî b. Muḥammed b. Tûlûn ed-Dımaşkî el-Hanefî (öl. 953/1546): İbn Tûlûn hadis, fıkıh, nahiv, tarih, biyografi vb. ilimlerde otorite idi. Ömrünü ders, fetvâ vermek ve eser yazmakla geçirdi. Türk ailesine mensup idi. Suyûtî'den icâzet aldı ve Suyûtî'nin bazı eserlerini yazdı. İslâm tarihinin en velûd âlimlerinden biri olan İbn Tûlûn bu yönüyle hocalarından Suyûtî'ye benzemektedir. Dinî ilimlerden tıp ve astronomiye kadar öğrenim gördüğü pek çok ilim dalında eser vermiştir.⁵⁴⁶

⁵⁴¹ Muhammed Razûk, “İbn İyâs”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 97, 98; Ziriklî, VI, 5; eṭ-Ṭabbâ', s. 418.

⁵⁴² *Bedâ'i'u'z-zuhûr*, IV, 83; Razûk, “İbn İyâs”, *DİA*, XX, 97.

⁵⁴³ *et-Taḥadduṣ*, s. 89; *eḍ-Ḍav'u'l-lâmi*, I, 265-266; eṭ-Ṭabbâ', s. 411.

⁵⁴⁴ *et-Taḥadduṣ*, s. 88; *eḍ-Ḍav'u'l-lâmi*, III, 119; eṭ-Ṭabbâ', s. 413.

⁵⁴⁵ *et-Taḥadduṣ*, s. 88; eṭ-Ṭabbâ', s. 417.

⁵⁴⁶ Ahmet Kavas, “İbn Tolun”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 415-416; el-Ḳarnî, s. 47; eṭ-Ṭabbâ', s. 421.

h. Şemsuddîn Muhammed b. Yûsuf b. ‘Alî b. Yûsuf eş-Şâmî (öl. 942/1535): Kahire yakınlarındaki Berkûkiyye’ye yerleşmiştir. *es-Sîretu’ş-Şâmiyye* adlı eserin müellifidir.⁵⁴⁷ Suyûtî’nin talebelerinden olup *Sîre*’sinde hocasından pek çok nakillerde bulunmuştur. Müellifin başka eserleri de vardır: *‘Ukûdu’l-cumân fî menâkıbi Ebî Hanîfeti’n-Nu’mân, el-Fevâ’idu’l-mecmû‘a fî beyâni’l-ehâdîsi’l-mevdû‘a, el-İthâf bimâ tubi‘a fîhi’l-Beyzâvi Şâhibu’l-Keşşâf*.⁵⁴⁸

1.7. BULUNDUĞU GÖREVLER

Suyûtî yaşamı boyunca pek çok görev almıştır. Hayat hikâyesini incelediğimizde yapmış olduğu görevleri şu şekilde tasnif edebiliriz.

Suyûtî erken yaşlarda hocası Şemsuddîn es-Sîrâmî’den Arapça dersi vermek için icâzet almıştır.⁵⁴⁹ Ayrıca hocası el-Bulkînî’den de ders verme konusunda icâzet almıştır.⁵⁵⁰ Suyûtî Şeyhûniye Camii’nde fıkıh, Tûlûnî Camii’nde hadis derslerini vermiştir.⁵⁵¹ Tûlûnî Camii’nde hadis nakletmeye 872/1467 tarihinde başlamış, 879/1474’te de Nevevî’nin *Minhâcu’t-Ṭâlibîn*’ini okutmuştur.⁵⁵²

Suyûtî 877/1472’de Şeyhûniye medresesine hadis müderrisi olarak atanmıştır. Yirmi sekiz yaşındayken bu medreseye atanan Suyûtî, ilk dersini Şeyhûniye şeyhi el-Kâfiyeci’nin ve medresenin diğer hocalarının da bulunduğu bir topluluk önünde vermiştir.⁵⁵³

Suyûtî’nin görevlerinden biri de fetva vermek idi. Şehâvî bu durumu şu şekilde dile getirmiştir: “*es-Suyûtî’ye bir fetvâ sorulduğunda onu araştırmak, onunla ilgili yazmaktan onur duyardı*”⁵⁵⁴. Suyûtî’nin fetvâları zaman zaman dönemin âlimleri tarafından tartışma konusu olmuştur. Bu münakaşalardan kaynaklanan meseleleri içeren risâleler yazmıştır. Suyûtî 871/1466 tarihinde (yirmi iki yaşında iken), Şafiî mezhebine göre fetvâ vermiştir. Fetvâ verme işini kırk yaşından sonra bırakmıştır.⁵⁵⁵

⁵⁴⁷ *Hadis Literatürü*, s. 327; et-Ṭabbâ‘, s. 423.

⁵⁴⁸ *Şezerât’z-zehab*, X, 353-355; *Hadis Literatürü*, s. 408,409.

⁵⁴⁹ *et-Tahadduş*, s. 237.

⁵⁵⁰ *et-Tahadduş*, s. 236; *Hüsnü’l-muḥâdara*, I, 445; *Behcetü’l-‘âbidîn*, s. 65; *Şezerâtu’z-zehab*, X, 75.

⁵⁵¹ *eḍ-Ḍav’u’l-lâmi*, IV, 66; *Ziyâde*, s. 59.

⁵⁵² *et-Tahadduş*, s. 88, 89, 166.

⁵⁵³ *et-Tahadduş*, s. 90-92.

⁵⁵⁴ *eḍ-Ḍav’u’l-lâmi*, IV, 69.

⁵⁵⁵ et-Ṭabbâ‘, s. 427; *Ziyâde*, s. 60. Ayrıca bkz. *et-Tahadduş*, s. 89-90.

Fetvâ verme işi ile ilgili olarak Suyûtî şunları söylemiştir: “871 yılında fetvalarla meşgul oldum. Fetvâlarla ilgili yazdıklarımın miktarını Allah’tan başka kimse bilemez. Bazı konularda muasırlarımla muhalif kaldım. Teliflerimde doğru olan beyanlara bağlı kaldım. Her mesele ile ilgili bir eser telif ettim.”⁵⁵⁶

Halife el-Mütevekkil ‘Alellâh ile Suyûtî’nin arası çok iyi idi. Bu yüzden olacak ki bu kıymetli âlim, 891/1486 yılında o dönemde Mısır’da çok önemli bir görev kabul edilen Baybarsiye şeyhliğine tayin edildi.⁵⁵⁷ Bu Hankâh şeyhliğinin imkânları çok genişti. Suyûtî uzun süre kaldığı bu görevin geniş imkânlarından çok iyi yararlandı. Maddî yönden çok rahat bir hayat yaşadığı gibi, eserlerinin önemli bir bölümünü bu görevde iken kaleme aldı. Ancak bu görevi yürütürken başından zaman zaman bazı tatsız olaylar da geçti.⁵⁵⁸ Halife ile arasının çok iyi olmasından dolayı Sultan, Suyûtî’yi Baybarsiye şeyhliği görevinden alamamış, bu yüzden Suyûtî anılan görevini 903/1497 yılına kadar yaklaşık 12 yıl sürdürmüştür. Suyûtî bu tarihte bazı Sûfilerin tarikatlarının icaplarını yerine getirmedikleri gerekçesi ile Baybarsiye şeyhliğinden aldıkları yardımı kesmeye karar verince, Suyûtî’nin aleyhinde büyük bir kampanya başlattılar. Sûfiler yardımın haksız yere kesildiğini ileri sürerek Suyûtî’nin muhakeme edilmesini istediler. Bu tarihlerde Suyûtî’nin kadılarıyla da arası çok iyi değildi. Çünkü daha önce Suyûtî bütün yargı teşkilâtını yönetme yetkisiyle donatılmış bir makama tayin edilmişti. 902/1496-97 yılında onun talebiyle Halife Mütevekkil-Alellah, Mısır yanında diğer bütün İslâm ülkelerindeki yargı teşkilâtından sorumlu bir makam ihdas edip kendisini bu göreve getirmişti.⁵⁵⁹ Dört mezhebin kâdilkudâtlarına hükmetme yetkisi veren bu tayin, yargı çevrelerinde şiddetli tepkilere sebep oldu ve halife, sultanın yetkilerine tecavüz ettiği iddiaları üzerine bu kararından döndüğünü ilân etti. Bazı araştırmacılar Suyûtî’nin o dönemde Şâfiî kâdilkudâtı olan, kendisinden yaşça büyük ve toplumda saygın bir yeri bulunan Zekeriyyâ el-Ensârî ile rekabete girmek yerine böyle bir yol seçtiğini, Eyyübîler zamanında İbn Bintu’l-E‘az tarafından yürütülen buna benzer bir görev bulunduğunu ileri sürerek halifeyi ikna ettiğini belirtir.⁵⁶⁰

⁵⁵⁶ *et-Tahadduş*, s. 89-90.

⁵⁵⁷ Karahan, “Suyûtî”, *İA*, XI, 259; *eṭ-Ṭabbâ‘*, s. 431; *Ziyâde*, s. 60.

⁵⁵⁸ Bkz. Sartain, s. 61-63; Şa‘rânî, *eṭ-Ṭabakâtu’s-şuğrâ*, s. 31-34; Aslan, *Recep*, a.g.t., 5-9.

⁵⁵⁹ Karahan, “Suyûtî”, *İA*, XI, 259; Tayin kararının metni için bkz. *Behcetu’l-‘âbidîn*, s. 173-174; *eṭ-Ṭabbâ‘*, s. 430.

⁵⁶⁰ *Ḥammûde*, s. 110-111; *Ziyâde*, s. 67; *eṭ-Ṭabbâ‘*, s. 431.

Suyûtî'nin bu isteği ve sufilere olan münakaşası büyük tepkiyle karşılandı, dövülmesine, hatta ölümle tehdit edilmesine yol açtı. Suyûtî, üç yıl daha sürdürdüğü bu görevinden kendisini öldürmek isteyen Tomanbay'ın 906/1501'de tahta geçmesi üzerine ayrıldı ve birkaç ay saklanmak zorunda kaldı.⁵⁶¹

1.8. SUYÛTÎ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLER

Suyûtî'den bahseden kaynaklarda, onun kişisel özellikleri ve bilimsel kimliği hakkındaki yorumlar ve eserlerinden yapılan alıntılar ön plana çıkmaktadır. Serdedilen görüşler genelde olumlu olup, onun üstünlüğüne vurgu yapmaktadır. Verdiği eserler o kadar çoktu ki hakkında “*Hiçbir kerameti olmasa da bu kadar eser vermiş olması, ona keramet olarak yeter*” denmişti.⁵⁶² Bu kadar yüksek payeye ulaşmış olan bir âlimin elbet dostları yanında hasetçileri de bulunacaktı. Pek çok âlim onun hakkında övücü sözler söylemiş ve onu savunmuştur.⁵⁶³ Onu savunanlardan birkaç âlimin sözlerini şöyle sıralayabiliriz:

İmam Şevkânî şöyle der: “*Tüm ilimlerde zirveye çıktı, akranlarını geçti ve adı yayılıp şöhreti duyuldu. Hadiste el-Câmi‘u’s-şâgîr ve el-Câmi‘u’l-kebîr gibi eserler, tefsirde ed-Durru‘l-mensûr, el-İtkân fî ‘ulumî‘l-Kur‘ân gibi eserler yazdı. Her daldaki eserleri makbuldür. Çalışmaları, bütün İslam coğrafyasında güneş gibi olmuştur. Faziletine haset eden, konumunu inkâr edenlerden kurtulamamıştır. Nitekim akranından olan Seḥâvî, ed-Ḍav‘u‘l-Lâmi‘ adlı eserinde Suyûtî için kapkara bir terceme-i hal yazmıştır. Çoğu çirkin iftiralar, ağır hakaretler, açıktan veya imalı yolla konumuna- saldırı ve tahkirden oluşmaktadır. Ancak bu Seḥâvî'nin akranı olan tüm faziletli kimselere karşı takındığı genel bir tavırdır.*”⁵⁶⁴ Şevkânî âlimlerle arasındaki çekememezliği şu şekilde değerlendirerek Suyûtî'yi savunmuştur: “*Her durumda muarızı Seḥâvî'nin Suyûtî hakkında söyledikleri makbul değildir. Zira bilindiği üzere, cerh ve ta‘dil imâmları, muasırların birbirleri hakkında söylediklerinin kabul edilmemesini belirtmişlerdir. Birbirleri aleyhine eser te‘lif etmeye sürükleyen bu iki zât arasındaki böyle bir rekabete hangi nazarla*

⁵⁶¹ Hammûde, s. 113; Karahan, “Suyûtî”, *İA*, XI, 259; Ziyâde, s. 67, 68.

⁵⁶² Şa‘rânî, *eṭ-Ṭabakâtu’s-şuğrâ*, s. 35; *Şezerâtu‘z-zehab*, X, 78.

⁵⁶³ *Şezerâtu‘z-zehab*, X, 74-79; *Şerḥu maḳâmâti Celâlidîn es-Suyûtî*, I, 56, 57.

⁵⁶⁴ *el-Bedru‘t-tâli‘*, I, 328, 329.

bakmalı? Oysa bundan daha azı bile kabul etmemeyi gerektiriyor. Şehâvî, (Allah'ın rahmeti üzerine olsun) her ne kadar şeksiz şüphesiz büyük bir imamsa da ileri gelen muasırlarına çokça hücum eden bir kimsedir."⁵⁶⁵

İbnu'l-İmad el-Hanbeli şöyle der: "*Hadis metinleri, senedleri, garibu'l-hadis, rical ilmi ve hüküm istinbatı yönünden zamanının en önde gelen âlimlerindedir. İki yüz bin hadis ezberlemiştir.*"⁵⁶⁶

Bediüzzaman Said Nursi de şöyle der: "... *keşif ehlinin tasdikiyle, yetmiş defa Resûl-i Ekrem Aleyhissalâtu Vesselâmın görünüp, yakaza halinde (uyku ile uyanıklık arası) onun sohbetiyle müşerref olan Celâleddin Süyûtî gibi allâmeler ve muhakkikler, sahih hadislerin elmaslarını, diğer sözlerden ve mevzuattan ayırttılar.*"⁵⁶⁷

1.9. SUYÛTÎ'NİN TARTIŞMALARI

Hayatın bir alanında kendisine saygın bir yer edinmiş her insanın, zaman zaman bazı insanlarla, özellikle de aynı alanı paylaştığı meslektaşları ile anlaşmazlığa düşmeleri, bazen de karşılıklı suçlama içine girmeleri olağan bir durumdur. Suyûtî'nin çağdaşlarıyla girdiği tartışmalar meşhurdur. Öğrencilik döneminden başlayıp 906/1500'de inzivaya çekilmesine kadar devam eden bu tartışmalara genellikle bir eleştiriye cevap vermesi, bir görüş veya fetvayı reddetmesi dolayısıyla girmiştir. Çeşitli ilimlere dair meseleler veya intihal suçlamaları yüzünden cereyan eden bu tartışmaların asıl sebebi Suyûtî'nin çağdaşlarını ilmî açıdan hafife alması⁵⁶⁸ ve onları cehaletle suçlamasıdır. Kendini IX./XVI. yüzyılda fıkıh, hadis ve dil ilimlerinde mutlak müctehid seviyesine ulaşan tek kişi ve müceddid olarak kabul eden Suyûtî herkesin ilimde kendisine ihtiyaç duyduğunu belirtmiş,⁵⁶⁹ başkalarının hatalarını eleştirmekten geri durmamıştır.

Onun en meşhur muhalifleri, çağdaşları hakkındaki övgü ve yergilerinde çoğu zaman aşırıya kaçan hadis âlimi Şemseddin es-Sehâvî, Hanefî fakihî İbnu'l-Kerekî, Muhammed b. Abdulmun'im el-Cevcerî, Şemseddin el-Bânî ve Buhârî şârihi Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'dir. Suyûtî'nin özellikle Sehâvî ile anlaşmazlıklarında İbn

⁵⁶⁵ a.g.e., I, 333.

⁵⁶⁶ Şezerât'z-zeheb, X, 76.

⁵⁶⁷ Said Nursî, *Mektubat*, Işık yayınları, İzmir 2001, s. 113.

⁵⁶⁸ ed-Dav'u'l-lâmi', IV, 69.

⁵⁶⁹ Tarzu'l-'imâme, II, 687, 696, 782; ed-Deverânu'l-felekî, I, 409, 419; el-Kullâciyye, II, 958-960, 969.

Ḥacer'le ilişkileri merkezî konumdadır. İbn Ḥacer'in ardından hadis ilminde en önemli isim olduğunu iddia eden Suyûtî, dönemin ileri gelen hadis hâfızlarını küçümseyen Seḥâvî'nin bu tavırlarına son verdiğini söylemekte,⁵⁷⁰ Seḥâvî ise İbn Ḥacer'in vefatından yirmi yıl sonra hadis imlâ meclislerini yeniden başlattığını söyleyen Suyûtî'nin bu iddiasını asılsız saymakta, aynı zamanda onu kendisinin ve İbn Ḥacer'in eserlerinden intihal yapmakla suçlamaktadır.⁵⁷¹ Seḥâvî, İbn Ḥacer'in ölümünün ardından 870/1465-66 yılına kadar elli dokuz hafta hadis imlâ ettiğine göre⁵⁷² bu konuda haklı sayılabilir. Ancak Suyûtî'nin *Şâhibu seyf 'alâ şâhibi hayf* ta ve *el-Kâvî*'de delilleriyle verdiği cevaplar, hakkında yapılan intihal suçlamasının isabetli olmadığını göstermektedir. Seḥâvî'ye göre Suyûtî hocaların derslerini yeterince takip etmediği ve bilgisini kitaplardan elde ettiği için muhakkik sayılmamalıdır. Ayrıca İbn Ḥacer'in başında bulunduğu Mahmûdiyye Kütüphanesindeki kitapları çok iyi bildiğinden, başkalarının muhtevassından haberdar olmadığı bazı eserleri kendisine nisbet etmiştir. Nitekim onun *Lubâbu'n-nukûl*, *'Aynu'l-'işâbe, en-Nuketu'l-bedî'ât*, *el-Medrec ile'l-mudrec*, *Tezkiretu'l-mu'tesî*, *Tuḥfetu'n-nâbih*, *Mâ revâhu'l-vâ'ûn*, *el-Esâs fî menâkıbi Beni'l-'Abbâs*, *Cuz' fî esmâ'i'l-mudellisîn*, *Keşfu'n-nikâb 'ani'l-elkâb*, *Neşru'l-'abîr* gibi kitapları aslında İbn Hacer'den yapılmış intihallerdir.⁵⁷³ Bu suçlamaları kabul etmeyen Suyûtî, Seḥâvî'yi avam tabakasından ve cahil şeyhlerden çokça hadis aldığı için kınamış, ona ait zannedilen hadis kitaplarının çoğunun hocası İbn Hacer'in terekesinden elde edilen müsveddelerden yazıldığını söylemiştir.⁵⁷⁴

Seḥâvî, Suyûtî'nin Mahmûdiyye Kütüphanesi'ni çok iyi bildiğini ve çok çabuk eser telif ettiğini söyler. Suyûtî de Mahmûdiyye Kütüphanesi'nden istifade ettiğini⁵⁷⁵ ve İbn Ḥacer'in yaptığı bu kütüphanedeki 4000 kitaba ait alfabetik fihristi⁵⁷⁶ gördüğünü söylemekte,⁵⁷⁷ hatta vakfiyesine aykırı olduğu halde buradan dışarıya kitap çıkardığı bilinmektedir. Suyûtî bunu meşru göstermek için *Bezlu'l-mechûd fî hizâneti Maḥmûd* adıyla bir risâle telif etmiştir.⁵⁷⁸ Kendisi çok kolay kitap yazmasının sebebini açıklarken eserlerin

⁵⁷⁰ *Tarzu'l-'imâme*, II, 766, 767.

⁵⁷¹ *eḍ-Ḍav'u'l-lâmi*, IV, 68; Suyûtî, *Şâhibu seyf*, (*Şerḥu Maḳâmâtî Celâlidîn es-Suyûtî* içinde), I, 562.

⁵⁷² *Târîhu'n-nûri's-sâfir*, s. 42.

⁵⁷³ *eḍ-Ḍav'u'l-lâmi*, IV, 68.

⁵⁷⁴ *el-Kâvî fî Târîhi's-Seḥâvî*, (*Şerḥu Maḳâmât* içinde), II, 948, 949.

⁵⁷⁵ *et-Taḥadduş*, s. 165.

⁵⁷⁶ Bkz. M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalanî", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 515.

⁵⁷⁷ *el-Kâvî fî Târîhi's-Seḥâvî*, II, 950.

⁵⁷⁸ Bkz. *Bezlu'l-mechûd*, s. 125-136.

muhtevasını iyi tanıdığını, hangi bilgiyi nereden elde edeceğini bildiğini söylemiş; nitekim *Hüsni'l-muhâdara*, *el-Câmi 'uş-şagîr*, *Buğyetu'l-vu'ât*, *el-İtkân* ve diğer birçok eserinde kaynakları zikretmiş, hatta *et-Ta'rif bi-âdâbi't-te'lîf*, *el-Fâriğ beyne'l-muşannif ve's-sâriğ* gibi risâleler yazmıştır. İntihal hususunda kesin bir hükme varabilmek için bir yandan o dönemin telif tarzının dikkate alınması,⁵⁷⁹ bir yandan da Suyûtî'nin eserleriyle başka müelliflere ait eserlerin karşılaştırılması gerekir.

Sehâvî'nin Suyûtî hakkındaki eleştirilerini bazen acımasızca dile getirdiği *ed-Dav'u'l-lâmi'* adlı eserine karşılık Suyûtî *el-Kâvî fi Târihi's-Sehâvî* adlı eserini telif etmiş, Sehâvî de buna cevap olarak *el-İ'lân bi't-tevbîh li-men zemme ehle't-târîh* adlı eseri yazmıştır.⁵⁸⁰

Suyûtî Sehâvî'yi şöyle tanıtmaktadır : “*Ona hadis ilmi sevdirdi. Mısır, Şam ve Hicazlı âlimlerden birçok ilim öğrendi. Çok hata yapmakla beraber hadis tahrîc etti. Hadis dışındaki ilim dallarını iyi bilmez. Sonra, kendini tarih ilmine verdi. İnsanların kişiliklerine dil uzattı. O, böyle yapmakla cerh ve ta'dil yaptığını zannetti. Bu apaçık bir cehalet ve Allah'a iftiradır. Bilakis büyük bir günah işlemiştir. Onun biyografi konusunda söylediklerine iltifat edilmez.*”⁵⁸¹

Abdul'âl Sâlim Mekrem, Suyûtî'nin Sehâvî'ye yönelttiği bu eleştirilere son derece taaccüb ettiğini söyler. O, bu sözlerini söylerken bir etki altında kalmış olabileceğini, kalemini muasırının kişiliğine saldırmaktan koruyamadığını, Sehâvî'yi eleştirirken onun hak yoldan ayrıldığını gösteren hiçbir ilmî delil ortaya koyamadığını ve muasırını tenkit ederken, onun kendisine yönelttiği ciddi eleştirilere karşılık verdiğini belirtir.⁵⁸² Şevkânî, Sehâvî'nin Suyûtî'ye yönelttiği bu ithamları eleştirmiş ve bu iddiaların yersiz olduğunu söyleyerek Suyûtî'yi savunmuştur.⁵⁸³ Adnan Dervîş, Şevkânî'nin Sehâvî'ye verdiği cevapları zikrettikten sonra, akıl ve feraset sahibi olan her insanın Şevkânî'nin Sehâvî'ye karşı Suyûtî'yi savunmasında kullandığı delilleri gördükten sonra Sehâvî'nin iddiasının tutarsız ve sözlerinin geçersiz olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸⁴

⁵⁷⁹ Bu konuda bir açıklama için bkz. *el-Bedru't-tâli'*, I, 333.

⁵⁸⁰ *Şerhu Makâmât*, neşredenin girişi, I, 63.

⁵⁸¹ *Nazmu'l-ikyân*, s. 152.

⁵⁸² Mekrem, s. 96, 97.

⁵⁸³ Geniş bilgi için bkz. *el-Bedru't-tâli'*, I, 330-334; eş-Şek'a, s. 86.

⁵⁸⁴ Adnan Dervîş, “İttihâmu'l-Celâl es-Suyûtî”, *et-Turâsu'l-'Arabî*, XIII/51, Dımaşk 1993, s. 97.

879/1475 yılının Zilkade ayında, Suyûtî, Şemsüddîn Muhammed el-Bânî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdulmun'im el-Cevcerî ve Suyûtî'nin ismini hiç zikretmeden ısrarla cahil lakabını taktığı birinin dâhil olduğu bir grupla uzun sürecek bir münakaşaya girer. Şemsüddîn Muhammed el-Bânî, Suyûtî'nin ders aldığı hocalardan biriydi.⁵⁸⁵ Fakat Suyûtî, bu hocanın diğer hocalardan daha düşük bir ilmî seviyesi olması sebebiyle ondan ders almayı kesmişti. el-Bânî'nin, Suyûtî'ye tavrı almasının sebebi Suyûtî'ye göre babasıyla bu hocasının arasında husumet bulunmasıydı.⁵⁸⁶ el-Cevcerî ile olan anlaşmazlığı daha 869/1464'te Hicaz'da birlikte öğrenim gördükleri senede başlamıştı. Bu ikisi daha sonra Kahire'de aynı kurumların içinde bulundular ve fetvalar verdiler. Ancak bu, kişiliklerinin farklı olmasından dolayı aralarının daha da açılmasına yol açtı. Suyûtî bir mesele üzerinde uzunca düşünmeden fetvâ vermezken el-Cevcerî hiç düşünmeden görüşünü bildirirdi ve bu sebeple zor konulara dair meselelerde yanılırdı.⁵⁸⁷

Cahil diye zikrettiği şahısla arasında bir saygı söz konusu değildi. Suyûtî, hal tercümesinde bu zatın isminden söz etmez ancak çağdaşları kimden bahsettiğini bilir. Bu "cahil" Abdalberr el-Bânî, Celâleddîn el-Bekrî gibi âlimlerden ders alır ve ticaretle meşgul olur, pazarda bir dükkânı vardır.⁵⁸⁸ Ayrıca Suyûtî, *el-Makâmetu'l-Mustanşiriyye* adlı risâlesinde bu zatla ilgili farklı bilgiler de vermiştir. Bu zatın pazarda iş yeri olduğunu ve haram işleyenlerin bulunduğu bölgelere çok uğradığını, günahkâr biri olduğunu vb. pek çok kötü vasfını saymıştır.⁵⁸⁹ Seḥâvî, Suyûtî'nin hasımları arasında Şemsüddîn el-Bânî, Celâleddîn el-Bekrî gibi âlimlerden ders almış ve geçimini İbn Tûlûn Camii'nin yanındaki pazardaki dükkânından sağlayan Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Tûlûnî isimli, Suyûtî'nin tasvirlerine uyan ve Suyûtî'yle devamlı tartışmaya giren bir şahıstan söz etmiştir.⁵⁹⁰ Suyûtî'nin Şemsüddîn et-Tûlûnî ile münakaşalarından biri, 886/1481'de Suyûtî'nin şehir civarında kötü adı olan bazı evlerin yıkımına dair verdiği fetvâdır. Şemsüddîn et-Tûlûnî, bu fetvanın mesnedsiz olduğunu iddia eder ve şehirdeki diğer âlimlere danışır ve onlar Suyûtî'nin fetvâsına muhalefet ederler.⁵⁹¹ Suyûtî, Şemsüddîn et-Tûlûnî

⁵⁸⁵ *et-Taḥadduş*, s. 61.

⁵⁸⁶ *et-Taḥadduş*, s. 168.

⁵⁸⁷ *et-Taḥadduş*, s. 184.

⁵⁸⁸ Bkz. *et-Taḥadduş*, s. 163, 178, 185.

⁵⁸⁹ Geniş bilgi için bkz. es-Suyûtî, *el-Makâmetu'l-Mustanşiriyye*, (*Şerḥu makâmâti Celâlidîn es-Sûyûti* içinde), II, 1056-1081.

⁵⁹⁰ *eḍ-Dav'u'l-lâmi*, VII, 112, 113.

⁵⁹¹ Bu olay hakkında bkz. *et-Taḥadduş*, s. 175, 176.

ile üç talâkla boşanmış birinin nikâhının akit şartlarının birinin eksik olması neticesinde arada bir muhallil olmadan yeniden evlenmesi konusundaki fetvâsı yüzünden başka bir tartışmaya girer. 888/1483'te de kunût dualarındaki bir kelimenin telâffuzu yüzünden tartışılır.⁵⁹²

Suyûtî'nin, el-Cevcerî ile münakaşaları olmuştur. Suyûtî'nin on altı konuda el-Cevcerî ile arasında ihtilaf olmuştur. Hz. Ebû Bekir'in, (r.a) Hz. Peygamberin (s.a.v) en faziletli sahâbîsi olması, İmam Gazâlî'nin yaşadığımız dünyanın yaratılabilecek olanların içinde en iyisi olduğu iddiasının doğru olup olmaması, Peygamberlerin çobanlığı gibi konularda tartışmaları olmuş ve bu konularla ilgili risâleler yazmıştır.⁵⁹³

Suyûtî, *Ṭarzu'l-'imâme, fi't-tefrika beyne'l-meḳâme ve'l-ḳumâme*'sini İbnu'l-Kerekî'yi eleştirmek ve onun ithamlarına cevap vermek için yazmıştır. Risâle, iki âlimin üzerinde münakaşa ettikleri hadis ve nahiv meseleleri üzerinedir.⁵⁹⁴ Suyûtî, İbnu'l-Kerekî'yi eleştirmek ve iddialarına cevap vermek üzere *ed-Deverânu'l-felekî 'alâ İbni'l-Kerekî* adlı bir eser daha yazmıştır.⁵⁹⁵

Suyûtî'nin Kastallânî ile tartışmasının konusu ise Kastallânî'nin onun *el-Mu'cizât, el-Haşa'îş, Ṭayyu'l-lisân ve Mesâliku'l-hunefa' fi vâlideyi'l-Muṣtafâ* adlı kitaplarından intihal yapmış olmasıdır. Kastallânî Suyûtî'ye ağır eleştirilerde bulunmuştur. Fakat bu muhalefeti içten olmamıştır. Şehâvî'nin öğrencisi olduğu için, onun etkisinde kalmıştır. Kendisi âlim, zahid ve sufî meşrep bir zattı. Kişi ilim öğrenme devresinde hocasından etkilenir, kendisinde bir kudret bulunca bağımsızlığa daha yakın bir yol edinir. Nitekim Kastallânî'de durum böyle olmuştur. Uzun süren tartışmalar sonunda hatasını anlamış, Suyûtî'yi hoşnut etmeye karar vermiştir. Yalın ayakla Suyûtî'nin er-Ravza'daki evine gitmiş ve özür dilemiştir. Suyûtî de kendisini affetmiştir. Suyûtî bu konunun ayrıntılarını *el-Fâriḳ beyne'l-muṣannif ve's-sâriḳ ve Şâhibu seyf* adlı eserlerinde anlatmaktadır.⁵⁹⁶

Suyûtî bütün bu tartışmalara, iftiralara ve istihzalara karşı seyirci kalmamış, birçok eserle hasımlarına karşı kendisini savunmuş ve hasımlarına karşı ağır sözler söylemekten, onlara meydan okumaktan da kendini alamamıştır. *el-Keşf 'an mucâvezeti hâzihi'l-umme*

⁵⁹² *et-Taḥadduṣ*, s. 180, 181.

⁵⁹³ *et-Taḥadduṣ*, s. 186, 190.

⁵⁹⁴ Bkz. *Ṭarzu'l-'imâme*, II, 616-817.

⁵⁹⁵ Bkz. *ed-Deverânu'l-felekî*, I, 370-419.

⁵⁹⁶ Bkz. es-Suyûtî, *el-Fâriḳ beyne'l-muṣannif ve's-sâriḳ*, (*Şerḫu Maḳâmâti Celâlidîn es-Suyûtî* içinde), II, 818-815; *Şâhibu seyf*, (*Şerḫu Maḳâmâti Celâlidîn es-Suyûtî* içinde), I, 554-566.

el-elf adlı risâlesinin giriş kısmında hasımlarına şöyle seslenmiştir: “*İnsanlar arasında gezin dolaşın, bakın görün ki avurtlarını şişiren, benimle tartışmak isteyen şu asırda ilimde zirvede olduğumu ve müçtehidlik iddiamı inkar eden, bana, karşı durabileceğini, galip gelebileceğini zannedenle onun taraftarları bir yerde toplansalar, ben de onlara bir üflesem toz duman oluverirler*”.⁵⁹⁷

Bu ifadelerden de anlaşılıyor ki Suyûtî hasımlarıyla mücadelede mütevazı davranmamış ve onları sert bir dille eleştirmiş, kendi ilmî birikimine güvenmiştir.

1.10. SUYÛTÎ VE ESERLERİ ÜZERİNDE YAPILAN ÇALIŞMALAR

Suyûtî'nin öğrencileri Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî *Tercemetu'l-'allâme es-Suyûtî*⁵⁹⁸ ve Abdülkâdir b. Muhammed eş-Şâzelî *Behcetü'l-'âbidîn bi-tercemeti hâfizi'l-'aşr Celâlidîn es-Suyûtî* adıyla onun hakkında biyografiler yazmışlardır.⁵⁹⁹ Çağdaş müellifler de Suyûtî'nin hayatına dair birçok eser kaleme almıştır. *et-Tehadduş* ile ilgili doktora tezi hazırlayan Elisabeth Mary Sartain, *Jalâl al-Din al-Suyûtî* adlı eserinde Suyûtî'nin hayatını anlatmakta, ayrıca içerdiği notlar sebebiyle bu eser, *et-Tehadduş*'ün doğru anlaşılması bakımından önem taşımaktadır. Bu eserin bazı kısımları Hasan Nüreddin tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Sa'dî Ebû Habîb'in *Hayâtu Celâlidîn es-Suyûtî ma'a'l-'ilm mine'l-mehdi ile'l-laḥd* adlı eseri onun hayatını edebî açıdan anlatması yönüyle değerlidir. Suyûtî'nin makâmeleri üzerinde yıllarca çalışan Semîr Mahmûd ed-Derûbî yirmi dokuz makâmeyi *Şerḫu Makâmâti's-Suyûtî* adıyla şerhetmiştir. Ahmed el-Ḥâzindâr ve Muhammed İbrâhim eş-Şeybânî'nin hazırladığı *Delîlu maḥtûḫâti's-Suyûtî ve emâkînu vucûdihâ*, Suyûtî'nin eserlerinin hangi kütüphanelerde bulunduğunu gösteren en kapsamlı çalışmadır. Fakat bu eserin kaynak göstermede ilmî standarda uyulmaması, bazı kitap isimlerinin yanlış okunması, iki kitabın tek kitap gibi verilmesi, Suyûtî'nin fihristlerinin görülmeden hazırlanması ve Brockelmann'dan faydalanılmamış olması gibi kusurları vardır.⁶⁰⁰ Ahmed eş-Şerḫâvî İkbâl'in *Mektebetü'l-'Celâl es-Suyûtî* adlı çalışması da alfabetik olarak sıraladığı Suyûtî'nin eserleri hakkında önemli bilgiler vermesine rağmen

⁵⁹⁷ *el-Keşf 'an mucâvezeti hâzihi'l-umme el-elf (el-Ḥâvî li'l-fetâvî içinde)*, II, 86.

⁵⁹⁸ Bkz. kısmen nşr. el-Bikâ'î, Muhammed Ḥayr, “Maḥtûḫatu tercumeti'l-'allâme es-Suyûtî li Ebî Abdillâh Şemsuddîn Muhammed ed-Dâvûdî”, *ed-Dir'iyye*, III/11-12, s. 369-410.

⁵⁹⁹ Bkz. *Behcetü'l-'âbidîn*, tür. yer.

⁶⁰⁰ Semîr ed-Derûbî, “es-Suyûtî ve risâletuhu: Fihristu mu'ellefâtî”, *Mecelletu macma'i'l-luġâti'l-'Arabîyye el-Urdunî*, Amman 1999, XXIII/56, s. 182.

onun kendi fihristleri görülmeden hazırlanmıştır.⁶⁰¹ Suyûtî'nin tefsir ilmindeki yeri hakkında, Muhammed Yûsuf eş-Şurbâcî Tunus Zeytûne Üniversitesi'nde *el-İmâm es-Suyûtî ve cuhûduhu fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân* adlı doktora tezi (Dımaşk 2001) hazırlamıştır. *el-İtkân*'ın kaynakları üzerine Olaf Tyllack *Die Quellen Des Itqân von Suyûtî* (Münih 1952) ve Kenneth E. Nolin *The 'Itqan' and Its Sources: A Study of 'Al-Itqan fi Ulum Al-Quran' by Jalal al-Din Al-Süyûtî with reference to 'Al-Burhan fi Ulum Al-Quran' by Badr al-Din Al-Zarkashi* (Hartford 1968) isimli doktora tezleri yapılmıştır. Bedî' es-Seyyid el-Laḥḥâm'ın *el-İmâmu'l-Hâfız Celâluddîn es-Suyûtî ve cuhûduhu fi'l-ḥadîs ve 'ulûmihi*, (Dımaşk 1994) Suyûtî'nin hadis ilmindeki yeri hakkında yapılan en kapsamlı çalışmalardan biridir. Suyûtî'nin Arap dili alanındaki yerine dair önemli bir çalışma Ignaz Goldziher'e ait "Zur Charakteristik Gelâl ud-dîn us-Sujûtî's und seiner literarischen Tätigkeit" başlıklı makaledir.⁶⁰² Michael Barry tarafından İngilizceye çevrilen makaleyi J. O. Hunwick ilâve notlar ve düzeltmelerle "Ignaz Goldziher on al-Suyûtî" adıyla yayımlamıştır.⁶⁰³ Tâhir Süleyman Ḥammûde *Celâluddîn es-Suyûtî: 'Aşruhû ve ḥayâtuhû ve âşâruhû ve cuhûduhu fi'd-dersi'l-luġavî* adlı bir çalışma yapmıştır. Eser, 1989'da Beyrut'ta neşredilmiştir. Mustafa Muhammed eş-Şek'a'nın *Celâluddîn es-Suyûtî: Mesîretuhu'l-'ilmiyye ve mebâhişuhu'l-luġaviyye*'si (Kahire 1981) ve Abdul'âl Sâlim Mekrem'in *Celâluddîn es-Suyûtî ve eşeruhû fi'd-dirâsâti'l-luġaviyye* adlı eseri de (Beyrut 1989) Suyûtî hakkında yapılan önemli çalışmalardandır. Muhammed Celâl Şeref, *Celâluddîn es-Suyûtî: Menhecuhû ve ârâ'uhu'l-keâmîyye*'sinde (Beyrut, t.y.) Suyûtî'nin mantık, kelâm ve akaide dair bazı görüşlerini incelemiştir. Adnân M. Selmân, Kahire'de *es-Suyûtî en-naḥvî*, adlı bir doktora tezi hazırlamış, bu çalışma 1976 yılında Bağdat'ta neşredilmiştir. Fen, Edebiyat ve Sanat Derneği ile Mısır Tarih Derneği tarafından 6-10 Mart 1976'da düzenlenen sempozyumun tebliğleri ise Mısır Kültür Bakanlığı tarafından *Celâluddîn es-Suyûtî: Buḥûsun ulḳiyet fi'n-nedve*, adıyla yayımlanmıştır.⁶⁰⁴ Yine Suyûtî'nin ölümünün 500. yıl dönümü münasebetiyle Ezher Üniversitesi ile ISESCO tarafından 3-5 Nisan 1993'te düzenlenen sempozyumun tebliğleri Dr. Muhammed Tefvik

⁶⁰¹ ed-Derûbî, *a.g.m.*, XXIII/56, s. 180.

⁶⁰² Bkz. Ignaz Goldziher, "Zur Charakteristik Gelâl ud-dîn us-Sujûtî's und seiner literarischen Tätigkeit", *Sitzungsberichte der Philosophisch-historischen Classe der Akademie der Wissenschaften*, Wien 1871, LXIX, s. 7-28.

⁶⁰³ Bkz. J. O. Hunwick, "Ignaz Goldziher on al-Suyûtî", *The Muslim World*, Volume 68, Issue 2, A.B.D. 1978, s. 79-99.

⁶⁰⁴ Tebliğ metinleri için bkz. *Celâluddîn es-Suyûtî: Buḥûsun ulḳiyet fi'n-nedve*, Kahire 1978.

Ebû Alî ve Salih Kaşmar tarafından *el-İmâm Celâleddîn es-Suyûtî: Fakîhen ve luğaviyyen ve muhaddîsen ve muctehiden* adıyla yayımlanmıştır.⁶⁰⁵ Ayrıca *et-Turâşu'l-'Arabî* (XIII/51, Nisan 1994) ve *Mecelletu mecma 'i'l-luğati'l-'Arabîyye bi-Dımaşq* (LXVII/4, Ekim 1992) dergileri es-Suyûtî özel sayıları çıkarmıştır.⁶⁰⁶

Suyûtî hakkında Türkiye’de gerçekleştirilen akademik çalışmaların sayısı giderek artmaktadır. 2014 yılı itibariyle Suyûtî’ye dair beş doktora tezi yapılmıştır.

1- Recep Aslan, *Süyûtî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007)

2- İbrahim Hakkı İmamoğlu, *Celâleddin es-Suyûtî ve Kur'ân İlimlerindeki Yeri: el-İtkân Örneği*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011)

3- Harun Bekiroğlu, *el-Burhan ve el-İtkan Adlı Eserlerin Tefsir Metodolojisi Bakımından Değerlendirilmesi*, (Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012)

4- Naim Döner, *Celâleddin es-Suyûtî'nin Mu'tereku'l-aqrân fi i'câzi'l-Şur'ân Adlı Eserinin Kur'ân'ın İcâz Yönleri Açısından Değerlendirilmesi*, (Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013)

5- Osman Yılmaz, *es-Süyûtî'nin Hem'u'l-Hevâmi' Şerhu Cem'i'l-cevâmi' Adlı Eserinin İncelenmesi*, (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, 2014)

Yine Suyûtî ile ilgili olarak çoğu edisyon kritik, tercüme ve eser tanıtımı türünden onyediyi yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.

1- Mahmut Kavaklıoğlu, *Suyuti'nin "el-Behcetü's-seniyye fi'l-esmai'n-Nebeviyye" Adlı Eseri*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989)

2- Mevlüt Karayılan, *Suyûtî'nin Leâli'deki Kaynakları ve Tenkid Metodu*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994)

3- Şahabettin Ergüven, *Celâleddin es-Suyûtî ve Galatatü'l-Avam'ı*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998)

⁶⁰⁵ Tebliğ metinleri için bkz. *el-İmâm Celâleddin Suyûtî: Fakîhen ve luğaviyyen ve muhaddîsen ve muctehiden*, nşr. Muhammed Tevfik Ebû Alî-Sâlih Kaşmar, Dâru't-Takrîb, Beyrut 2001.

⁶⁰⁶ Bkz. *et-Turâşu'l-'Arabî*, XIII/51, Dımaşq 1993; *Mecelletu mecma 'i'l-luğati'l-'Arabîyye bi-Dımaşq*, LXVII/4, Dımaşq 1992.

4- Caner Akdemir, *Suyûtî'nin "Mukadderâtu'l-Kur'ân" Adlı Eserinin Edisyon Kri-tiği*, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000)

5- Recep Tuzcu, *Hz. Peygamber'le İlgili Bazı Halk İnanışlarının el-Hasaisü'l-kübra'daki Dayanakları*, Bu çalışmanın konusu, Suyûtî'nin *el-Hasâ'îşu'l-kubrâ* adlı ese-rinde yer alan ve halk arasında Hz. Peygamber hakkında yaygın yanlış kanaatler oluşma-sına sebep olan bazı rivayetlerdir. (Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002)

6- Ali Böcü, *es- Suyûtî'nin "Şerhu's-sudûr bi şerhi hali'l-mevtâ ve'l-kubûr" Adlı Eseri Bağlamında Kabir Hayatı İle İlgili Hadislerin İncelenmesi*, (Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005)

7- Murat Atasoy, *Süyûtî'nin "Tarihu'l-hulefa" Adlı Eserinin Abbasiler Kısımının Türkçeye Tercümesi ve Değerlendirilmesi*, (Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006)

8- Mustafa Gümüş, *Münâvî'nin Suyûtî'ye İtirazları (Feyzu'l-Kadîr'in II. cildi öze-linde)*, (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007)

9- Mukaddes Çite, *Münâvî'nin Feyzu'l-kadîr Adlı Eserinde Süyûtî'ye İtirazları (III. Cilt)*, (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007)

10- Emel Keleş, *Münâvî'nin Suyûtî'ye İtirazları (Feydu'l-kadir'in dördüncü cildi özelinde)*, (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007)

11- Lokman Yılmaz, *Münâvî'nin Suyûtî'ye İtirazları (Feyzu'l-kadir'in altıncı cildi örneği)*, (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007)

12- Onur Özatağ *Süyûtî'nin Tarihu'l-hulafa Adlı Eserine Göre XI. ve XIV. Yüzyıl-larda Selçuklular (Çeviri ve Değerlendirme)*, (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens-titüsü, 2008)

13- Nasseruddin Mazhari, *Münâvî'nin Suyûtî'ye İtirazları (Feyzu'l-kadîr'in I. cildi özeline)*, (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010)

14- Emine Zengin, *Suyûtî'nin "Edebü'l-fütüya" İsimli Eserinin Tahkiki*, (Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010)

15- Hakan Kaleli, *Celâleddin es-Suyûtî'nin "Târîhu'l-hulefâ" Adlı Eserinin Tercümesi (1-102. sayfalar)*, (Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010)

16- Bülent Korkmaz, *Edebi-tıbbi Makameleri Işığında Suyuti ve Makame Sanatına Katkıları*, (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011)

17- Halil Deniz, *İmâm Süyûtî'nin "et-Taḥbîr fî ilmi't-tefsîr" Adlı Eserinin Ulûmu'l-Kurân Açısından Değerlendirilmesi*, (Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012)

İKİNCİ BÖLÜM

SUYÛTÎ'NİN ARAP DİLİNDEKİ YERİ VE ÇEŞİTLİ GÖRÜŞLERİ

2. SUYÛTÎ'NİN ARAP DİLİNDEKİ YERİ

Arapça, Kur'ân-ı Kerimin dili olması sebebiyle Müslümanlar için çok önemli bir dildir. Ayrıca Peygamber (s.a.v.)'in hadisleri, tefsir, fıkıh, kelam gibi temel İslam bilimlerinin ana kaynaklarının da Arapça olması bu önemi daha da artırmaktadır. Bu bağlamda tüm İslam âlimleri Arapçaya önem vermiş, Arapça konusunda icazet alma gayretine girişmişlerdir. Şümunnî, Kafiyeci ve Seyfeddin İbn Kutluboğa gibi dönemin önde gelen nahivcilerinin öğrencisi olan Suyûtî, ilk icazetini Arap dili öğretimi konusunda almıştır.

Arap dili alanındaki birçok eserden istifade imkânı bulan ve kendisini bu alana veren Suyûtî, lugat, nahiv, sarf, belagat, dil bilimi, nahiv usulü, imla gibi alanlarda çok sayıda eser kaleme almıştır. Suyûtî'nin Arap dili alanındaki en önemli eserlerinden *el-Müz-hir fi 'ulumi'l-luğa*'dır. Suyûtî, hadis rivayetinde kullanılan usul ve terminolojiyi bu eserinde lugat rivayetine uyarlamış, bu arada hadis metodolojisinin dil bilimiyle uyuşmayan yönlerini bırakmıştır. Dil bilimle ilgili rivayetlerin eleştirisiyle ilgili olarak Suyûtî'den önce bu alanla ilgili bir takım çalışmalar bulunmaktadır. Örneğin İbn Cinnî bu konuda önemli eserler vermiş, bundan sonra ise Ebu'l-Berekât Kemâluddîn el-Enbârî (öl. 577/1181) de bu rivayetlerin tenkidine dair esasları tespit etmeye çalışmıştır. Ancak bunlardan sonra fıkıh usulü âlimlerinin ele aldığı bazı konular ile dilcilerin temas ettiği dağınık bilgiler dışında Suyûtî'ye kadar bu alanla ayrıntılı biçimde ilgilenen olmamıştır.⁶⁰⁷ Suyûtî, hadis rivayetindeki katı kıstasların dil alanında uygulanmasının gerekli sayılmadığını, çünkü dilde uydurmaya sevk edecek etkenlerin mevzû hadis üretmeye yöneltecek sebepler kadar çok olmadığını belirtir. Yine Suyûtî, dil bilimle ilgili materyalin kayda

⁶⁰⁷ Hammûde, s. 237, 238; Goldziher, Ignaz, *On the History of Grammar Among the Arabs*, Amsterdam 1994, s. 51, 52.

geçirilmesi (tedvin) esnasında tashîf⁶⁰⁸ ve tahrifin,⁶⁰⁹ dil malzemesinin doğrudan kitaplardan öğrenilmesi nedeniyle ortaya çıktığına dikkat çeker ve bundan sakınmanın yolunun hadis rivayetinde olduğu gibi bilgilerin hocadan dinlenerek (semâ yoluyla) alınması olduğunu belirtir.⁶¹⁰ Böylece Hadis yöntembiliminin dil biliminde de uygulanmasının gerekliliğine dikkat çeker. Bazı araştırmacılar *el-Müzhir*'deki bilgilerin önceki âlimlerin eserlerinden aktarıldığını ileri sürmüşse de Suyûtî bu nakilleri dikkatli ve bilinçli bir şekilde yapmış, özenle planlayıp eserinde en doğru yere yerleştirmiştir. *el-Müzhir* ayrıca günümüze ulaşmayan pek çok eserin ihtiva ettiği birçok önemli bilginin günümüze ulaşmasını sağlaması açısından da ayrıca önemlidir.⁶¹¹

Suyûtî'nin nahiv konusundaki çalışmaları bu alanın bütün yönlerini kapsayacak kadar geniştir. Suyûtî nahvin tarihi, yöntembilimi, içeriği, talimi (didaktik) veya uygulama esasları alanında eserler vermiştir. Bu eserler yalnız konu bakımından değil şekil bakımından da zengin bir çeşitlilik arz etmektedir. Bu yönüyle kendisi İbn Hişam'dan sonra Mısır'da yetişmiş en önemli nahiv âlimi olarak kabul edilmektedir.⁶¹² Suyûtî'nin nahiv alanındaki önemi, nahiv konusundaki görüşlerinden çok bununla ilgili telifleriyle ön plana çıkmaktadır. Bu alanda kaleme aldığı çok sayıdaki eseri daha sonraki araştırmacıların temel kaynakları arasında yer almıştır. Teliflerinin önem arz eden özelliklerinden biri de kaybolmuş birçok kitaptan yapılan nakilleri günümüze taşımış olmasıdır.⁶¹³

Dil âlimi olduğu kadar fıkıh, fıkıh usulü ve hadis âlimi olan Suyûtî bu ilimlerin yöntemlerini dile uygulamıştır. *el-Müzhir* adlı eserinde hadis ilminin metotlarını dil bilimine uygularken *Hem 'u'l-hevâmi* ve *el-İktirâh fî 'ilmi uşuli'n-naḥv* adlı eserlerinde fıkıh

⁶⁰⁸ Tashîf, birbirine benzeyen harflerden oluşan kelimelerin nokta veya hareketlerinin değiştirilerek yazılması anlamında kullanılan terimdir. Bkz. Emrullah İşler, "Tashîf", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 128-129.

⁶⁰⁹ Tahrîf: İki şekilde yorumlanması mümkün olan bir sözü bir tarafa çekmek, (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "ḥrf" md.), kelimenin veya sözün anlamını benzer anlamlarla değiştirmek (*Lisânu'l-'Arab*, "ḥrf" md.) gibi mânalara gelir.

⁶¹⁰ Sedat Şensoy, "Süyutî, (Arap Dili ve Edebiyatı), *DİA*, XXXVIII, 201.

⁶¹¹ Süleyman Tülücü, "el-Müzhir", *DİA*, XXXII, 252.

⁶¹² Hammûde, s. 379, 380.

⁶¹³ Selmân, s. 677, 678.

usulünü nahiv usulüne, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-naḥv* adlı eserinde fıkıh ilminin metodlarını nahiv ilmine uygulamıştır.⁶¹⁴ Aslında “*el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*”⁶¹⁵ daha önce fakihlerin çalıştıkları bir alan olup aynı ad altında bu alanla ilgili eserler vermişlerdir. Suyûtî'nin aynı adla fıkıh ilminde de bir eseri bulunmaktadır. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'n-naḥv* adlı eserini telif ederken Tacuddin es-Subkî'nin fıkıh ilmine dair *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* adlı eserini örnek almıştır. Suyûtî'nin fıkıh ilminin metodunu uyguladığı bir başka eseri de *es-Silsile* adındaki eseri olup bunda Rüknu'l-İslâm el-Cüveynî (öl.438/1047)'nin fıkıh ilmine dair *Silsiletu'l-vâsıl* adlı eserini esas kabul etmiştir.⁶¹⁶ Onun *el-İktirâh* adlı eseri, nahiv usulüne önemli bir katkı niteliğindedir. Kendisinin de belirttiği üzere Suyûtî, bu çalışmasıyla söz konusu ilmi yeniden düzenleyerek daha sistematik ve kapsamlı hale getirmiştir. Bazı araştırmacıların ileri sürdüğü gibi nahiv ilmi usulünü ilk ortaya koyan kimse olduğunu iddia etmemiş⁶¹⁷ sadece bu eserinde sergilediği düzenleme, temellendirme ve bölümlemenin ilk defa kendisi tarafından uygulandığını belirtmiştir.⁶¹⁸ Zaten Suyûtî, bu eserin mukaddimesinde İbn Cinnî'nin *el-Ḥaşâ'iş* adlı eseri ile nahiv usulünde ilk müstakil eser olan Kemâluddîn el-Enbârî'nin *Luma'u'l-edille*, nahivde cedel ilmine dair *el-İgrâb fi cedeli'l-i'râb* ve Basra ve Kûfe dilcileri arasında tartışma konusu olan meselelere dair *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-hilâf* adlı eserlerinden faydalandığını açıkça söylemiştir.⁶¹⁹ Bu eserini telif ederken kaynakları titizlikle seçmiş, aktardığı bilgileri usulîlikle kullanmış ve telifini yeni bir tarzda ortaya koymaya çalışmıştır.⁶²⁰ Suyûtî'nin nahiv usulünde İbn Cinnî ve Kemâluddîn el-Enbârî'den farkı, onun bu ilmin konusunu daha kesin çizgilerle belirlemiş ve hedeflerini daha iyi tayin etmiş, daha güzel bir çerçevede düzenlemiş ve öncekilerin ihmal ettiği bazı konuları da ilave etmiş olmasıdır.⁶²¹ Suyûtî, kendinden önceki bilgileri derlemiş olmakla birlikte bunları daha düzenli biçimde tasnif ve tertip etmiş olmasıyla nahivciler arasında takdir toplamıştır. Genellikle Suyûtî'nin nakillerde titiz davranması nahiv tarihi incelemeleri bakımından önem taşır.⁶²²

⁶¹⁴ eş-Şek'a, s. 161.

⁶¹⁵ İslâm hukukundaki küllî kaideleri, benzer meselelerin tâbi olduğu ortak veya farklı hükümleri açıklamayı konu alan ilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adı. Bkz. Mustafa Baktır, “el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir”, *DİA*, İstanbul 1995, XI, 456-457.

⁶¹⁶ eş-Şek'a, s. 236, 239, 240.

⁶¹⁷ eş-Şek'a, s. 159.

⁶¹⁸ *el-İktirâh*, s. 2.

⁶¹⁹ *el-İktirâh*, s. 2 vd., eş-Şek'a, s. 222-224.

⁶²⁰ eş-Şek'a, s. 224; Şensoy, “Süyûtî, (Arap Dili ve Edebiyatı), *DİA*, XXXVIII, 201.

⁶²¹ *Ḥammûde*, s. 379.

⁶²² *Selmân*, s. 678, 679.

Suyûtî'nin en çok etkilendiği ve eserlerinden nakilde bulunduğu nahivciler, *el-El-fiyye* adlı eseriyle tanınan gramer, sözlük ve kıraat âlimi İbn Mâlik et-Tâî, Endülüslü dil âlimi ve müfessir Ebû Hayyân el-Endelûsî ve dil âlimi İbn Hişâm en-Nahvî'dir. Onun *Cem 'u'l-cevâmi'* adlı eseri, bazı ilave ve düzenlemelerle İbn Mâlik'in *et-Teshîl* ve Ebû Hayyân'ın *İrtişâfu 'd-đarab* adlı eserlerinin özeti mahiyetindedir.⁶²³ Suyûtî ayrıca etkilediği veya eserlerini kaynak olarak kullandığı kişilerin eserlerine şerh ve haşiyeler yazmıştır. *el-Behcetü 'l-marđiyye fi şerhi 'l-Elfiyye*, *el-Vefiyye fi 'htişâri 'l-Elfiyye*, *es-Seyfu's-şakîl 'alâ şerhi 'bni 'Akîl*, *Şerhu şevâhidi 'l-Muğni*, *el-Fethu 'l-ķarîb hâşiye 'alâ Muğni 'l-lebîb* bunlardan bir kaçıdır.

Suyûtî'nin eserleri aynı zamanda Endülüs nahiv âlimleri hakkında önemli başvuru kaynağı niteliğindedir. Zira onun teliflerinde Batalyevsî (öl.521/1127), İbnu't-Tarâve (öl. 528/1134), İbn Ĥarûf en-Nahvî (öl.609/1212), Ebû Alî Şelebîn el-Kebîr (öl.645/1247), İbn 'Uşfûr el-İşbilî (öl.669/1270), İbn Mâlik et-Ṭâ'î ve Ebû Ĥayyân el-Endelûsî gibi nahivcilerin görüşlerine geniş ölçüde yer verilmiştir.⁶²⁴

Suyûtî'nin nahivde takip ettiği metot, genel itibariyle Basra ekolüne meyleden müteahhirîn nahiv âlimlerinin seçme ve tercih etme yöntemiyle, sema, kıyas ve ihticâc gibi konularda onların metoduyla benzerlik arz etmektedir. Fer'î meselelerde ise delilini kuvvetli bulduğu görüşü benimsemekte ve bazen Basra, bazen de Kûfe ekolünü tercih etmektedir. Bu da genel çerçeve ile Bağdat ekolü ve bunun devamı olan Mısır ekolünün metodunu yansıtmaktadır. Bu metodunu *Hem 'u'l-hevâmi'* adlı eserinde görmek mümkündür.⁶²⁵

Suyûtî'nin edebî yönü, eserlerinin mukaddimelerinde, bazı ülkelerin sultanlarına yazdığı mektuplarında ve en önemlisi otuz civarındaki makamesinde⁶²⁶ kendini gösterir. Arap edebiyatında makâme türünün ilk örneklerini veren şair ve kâtip Bedüzzeman el-

⁶²³ Bkz. *Hem 'u'l-hevâmi'*, I, 18; Selmân, s. 679.

⁶²⁴ Selmân, s. 679, 680.

⁶²⁵ Daha geniş bilgi için bkz. Osman Yılmaz, *es-Süyûtî'nin Hem 'u'l-hevâmi' şerhu Cem 'i'l-cevâmi' Adlı Eserinin İncelenmesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Çanakkale 2014, s. 70, vd.

⁶²⁶ Makâme: Hayalî bir kahramanın başından geçen olayların hayalî bir hikâyeci tarafından dile getirildiği kısa hikâyeler serisinden (makâmât) meydana gelen edebî tür ve bu konuda yazılan eserlerin ortak adı. (Geniş bilgi için bkz. Şevkî Dayf, *el-Makâme*, 3. Baskı, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1973, s. 7, vd.; Ĥannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi 'fi târihi 'l-edebi 'l-'Arabî*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1986, s. 614; Rahmi Er, *Bedü 'z-Zamân el-Hemezânî ve Makâmeleri*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1994, s. 8, vd.; Erol Ayyıldız, "Makame", *DİA*, İstanbul 2003, XXVII, 417-419.)

Hemedânî (öl.398/1008) ve makāme yazarı ve dil âlimi Harîrî (öl.516/1122)'nin makameleri kadar meşhur olmasa da onun makameleri edebî, tarihî ve kültürel bakımdan önemlidir.⁶²⁷ Suyûtî'nin *el-Asyûtiyye*, *el-Cîziyye*, *el-Mısriyye* ve *el-Mekkiyye* adlarını taşıyan ilk dört makamesi büyük ölçüde Bedüzzeman el-Hemedânî'nin ve Harîrî'nin makamelerine benzemektedir. Bunlarda hikâyeyi anlatan bir râvî, olayları yaşayan bir kahraman bulunmakta, kahramanın başından geçen olaylar hikâye tarzında ve sanatlı nesir üslubuyla anlatılmaktadır. Ancak Suyûtî'nin diğer makameleri Bedüzzeman ve Harîrî'ninkilerden farklı olarak birer makale niteliği taşımaktadır. Zira diğer makamelelerinde râvî veya kahramana rastlanmadığı gibi, öncekilerde görülen heyecanlandırma unsurları da söz konusu değildir. Bunlar daha ziyade makaleler, hutbeler, vaazlar şeklinde olup üslubu ağırdır ve anlaşılması güçtür. Bu metinlerde önceki müelliflerde çokça görülen seci, cinas ve tıbak gibi edebî sanatlara bolca yer verilmiştir.⁶²⁸ Suyûtî makamelerinde ilmîni, dile hâkimiyetini, dinî ilimlerde önder olduğunu göstererek bununla övünmek, toplumda baş gösteren bozulmaları ıslah etmek ve hasımlarına hücum etmek gibi toplumsal eleştireldir.⁶²⁹ Bunların arasında Nil'in suyunun azalmasına bağlı olarak ortaya çıkan kuraklık neticesinde fiyatların yükselmesi, Mısır'da yayılan veba hastalığı, sûfilerin toplumdaki konumları, üstü kapalı da olsa dönemdeki idarecilere yönelik eleştiriler, toplumda baş gösteren bazı cinsel sapkınlıklara karşı evliliğe teşvik edici hikâyeler, zekât gibi dinî konularda vaaz ve nasihatler sayılabilir. Suyûtî'nin makameleri eğlendirici olmayıp ahlakî, didaktik ve sosyal eleştirel yönü ağır basan bir niteliğe sahiptir. Ayrıca Mısır bahçelerinin, nehirlerinin ve diğer tabiat güzelliklerinin tasviri gibi edebî ifadeler, fıkıh ve dil bilimine dair meseleler, çeşitli hastalıklar için faydalı olduğuna inanılan şifalı bitkiler ve ilaçlar hakkındaki bilgiler makamelerin diğer konuları arasında zikredilebilir.⁶³⁰

⁶²⁷ Hemedânî ile Harîrî'nin makâmeleri yazdıkları dönemden itibaren büyük rağbet görmüş, çeşitli ülkelerde istinsah edilerek birçok edip tarafından taklit edilmiştir. Özellikle Harîrî'nin makâmeleri Arap belâgatı ve üslûp ustalığının sembolü sayılmış, değerini modern zamanlara kadar korumuştur. (Bkz. R. Drory, "Maqâma", *Encyclopedia of Arabic Literature*, (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 508).

⁶²⁸ Ahmed Emîn Mustafa, *Fennu'l-makāme beyne'l-Bedi' ve'l-Harirî ve's-Suyûtî*, Kahire 1991, s. 202-203, 303-305.

⁶²⁹ *Fennu'l-makāme beyne'l-Bedi' ve'l-Harirî ve's-Suyûtî*, s. 275, 276; Şensoy, "Süyütî, (Arap Dili ve Edebiyatı), *DİA*, XXXVIII, 202.

⁶³⁰ *Fennu'l-makāme beyne'l-Bedi' ve'l-Harirî ve's-Suyûtî*, s. 218-250.

Suyûtî, yaşadığı yüzyıldaki siyasî, sosyal ve kültürel ortamın ve çeşitli hocalardan aldığı farklı ilim dallarına ait eğitimin etkisiyle, kendisini çağdaşlarından ayıran ve sonraki âlimlere örnek teşkil eden özgün, ilmî yönü ağır basan bir şahsiyet olmuştur. Bir araştırmacı için, onun ilmî kişiliğini en iyi gözlemleyeceği ve ortaya çıkaracağı yer şüphesiz eserleridir. Dolayısıyla, eserlerinden, düşüncelerine yer veren çeşitli kaynaklardan, önceki âlimlerle ve çağdaşlarıyla mukayesesinden yola çıkarak, önce dil hakkındaki görüşlerini, ardından nahiv usulü ve dayandığı nahvî delillerini ele alacak, daha sonra da onun Arap dili ve gramerine katkısını farklı açılardan inceleyeceğiz.

2.1. DİLE DAİR GÖRÜŞLERİ

2.1.1. Dilin Tanımı

Belirli bir toplumun konuştuğu sistemin adı olarak kullanılan dil (İng. *Language*, Alm. *Sprache*, Fr. *Langue*; Arp. *Lisân/ اللسان*) için birçok tanım yapılmıştır. Genel olarak dille ilgilenen birçok bilgin kendi düşünce sistemine göre dile ait tanımlamalar getirmişlerdir. Örneğin Yunanlı filozof Platon (Eflatun) dili, “*kendi özel düşüncelerini sesin yardımıyla özne ve yüklemeler aracılığıyla anlaşılabilir duruma getirmek*,”⁶³¹ diye tanımlamaktadır. Modern dilbilimin kurucularından İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure’a göre, bir işaretler (göstergeler) sistemi olan dil, hem dil melekesinin (dil yetisi) toplumsal bir ürünü, hem de bu melekenin bireylerce kullanılabilmesi için toplumun benimsediği zorunlu bir uzlaşılabilir bütündür. Dil melekesinin birey dışında kalan toplumsal bölümünü oluşturan dili, birey ne yaratabilir ne de değiştirebilir. Ancak değişiminde etkin rol oynayabilir. Çünkü dil, varlığını, yalnızca topluluk üyeleri arasında yapılmış, kendiliğinden oluşan bir tür sözleşmeye borçludur.⁶³² Walter Porzig’e göre ise dil “belirli bir grup insanın birbiriyle konuşmasını sağlayan araçların tümüdür.”⁶³³

Dil kelimesinin karşılığı olarak Arapça’da, *lügat ve lisan* olmak üzere iki kelimenin kullanıldığı görülmektedir. *Lügat* (اللغة) kelimesi Kur’an’ı Kerim’de geçmemektedir. *Lisan* (اللسان) kelimesi ise Kur’an’da birden fazla anlamda kullanılmıştır.

⁶³¹ İsa Kayaalp, *İletişim ve Dil*, Ankara 1998, s. 53.

⁶³² Ferdinand de Saussure, *Dilbilim Dersleri*, (çev.: Berke Vardar), İstanbul 1998, s. 38-45 ve 108-109.

⁶³³ Walter Porzig, *Dil Denen Mucize*, (çev.: Vural Ülkü), Ankara 1995, s. 67.

يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

“O gün aleyhlerinde dilleri, elleri ve ayakları yaptıklarına şehâdet edecektir.”⁶³⁴
âyetiyle;

... يَقُولُونَ بِاللِّسَانِ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ ...

“Kalblerinde olmayan şeyi ağızlarıyla söyleyecekler,”⁶³⁵ âyetinde kullanılan “lisân” kelimesi, insanın tat alma ve konuşma organı anlamında kullanılmıştır.

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ

“ve biz her gönderdiğimiz Resulü ancak bulunduğu kavminin diliyle gönderdik”⁶³⁶

وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ

“Andolsun ki biz onların, “Kur’an’ı ona bir insan öğretiyor” dediklerini biliyoruz. İma ettikleri kimsenin dili yabancısıdır.”⁶³⁷

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَأْنِكُمْ

“Yine göklerin ve yerin yaratılışı ile dillerinizin ve benizlerinizin farklı oluşu da O’nun ayetlerindedir.”⁶³⁸ ayetleri ile Şuarâ, 195; Ahkâf, 12 sûrelerindeki ilgili âyetlerde ise iletişim aracı anlamında kullanılmaktadır.⁶³⁹ Ancak;

فَإِذَا ذَهَبَ الخَوْفُ سَلَفُوكُمْ بِاللِّسَانِ حَدَادٍ أَشْحَةً عَلَى الخَيْرِ

“...O korku gidince, hayra karşı pek düşkün adamlar tavrıyla, sizi keskin dilleriyle incitirler.”⁶⁴⁰ ayetindeki dil kelimesi (بِاللِّسَانِ حَدَادٍ -keskin dilleriyle) ise, dilin anlatım şeklini ifade etmektedir.⁶⁴¹

Arap dili ve belâgatının önemli simalarından Ebû Osmân el-Câhiz (öl.255/869) dili, Allah’ın insana vermiş olduğu bir emaneti olarak görmekte, onun sadece insana özgü bir

⁶³⁴ Nûr: 24/24.

⁶³⁵ Fetih: 48/11.

⁶³⁶ İbrâhim: 14/4.

⁶³⁷ Nahl: 16/103.

⁶³⁸ Rûm: 30/22.

⁶³⁹ Bkz. Dücane Cündioğlu, *Anlam’ın Buharlaşması ve Kur’an*, İstanbul 1995, s. 59.

⁶⁴⁰ Rûm: 30/22.

⁶⁴¹ Bkz. el-Ferrâ’, *Me’âni’l-Şur’ân*, II, 339.

meleke olduğunu söylemekte ve onu şöyle tanımlamaktadır: “*Dil, bir toplumun konuştuğu, belirli kuralları olan ve ifadeler ya da cümleler şeklinde birleşen lafızlardır.*”⁶⁴²

İbn Sinân el-Ḥafâcî (öl.466/1073) dili, “*toplumun üzerinde anlaştığı, uzlaştığı ve hemfikir olduğu kelâm*”⁶⁴³ olarak tanımlamaktadır.

İbn Haldûn’a göre dil, konuşan kimsenin amaç ve maksadını anlatmaktan ibarettir. Bu ifade ediş ise dilsel bir eylemdir. Dolayısıyla bu dilsel eylemi gerçekleştiren organda yerleşik bir melekenin olması gerekir ki bu da lisandır ve her toplumun kendi ıstılahlarına (uzlaşmalarına) göre oluşmaktadır.⁶⁴⁴

İbnu’l-Hâcib (öl.646/1249) dili şu şekilde tanımlar: “*Dil, bir mânâ (anlam) için tayin edilmiş her lafızdır.*”⁶⁴⁵

el-İsnevî (öl.772/1370)’ye göre dil, çeşitli anlamlar için belirlenmiş (ortaya konulmuş) lafızlardan ibarettir.⁶⁴⁶

İbnu’l-Hâcib ve İsnevî’nin yaptıkları dil tanımında lafız, anlam ve adlandırma (vaz‘) kavramları dikkatimizi çekmektedir.

Suyûtî ise dilin tarifini yaparken İbn Cinnî’nin tarifıyla başlar. O şöyle der: “Dil, her milletin maksadını, gayesini ve düşüncesini anlattığı seslerden meydana gelen konuşma düzenidir.”⁶⁴⁷ İbn Cinnî’nin yaptığı bu tanıma göre dil sese dayalı bir sistemdir. Sözlü olmayan diğer iletişim vasıtaları tanımın dışında bırakılmıştır. Toplumun bireyleri, düşüncelerini, duygularını, istek ve arzularını kaynağı ses olan, sözcüklerden oluşan ibarelerle muhataplarına aktarırlar. Dolayısıyla dil, insanların birbirleriyle iletişimde bulunma ihtiyacından doğmuştur. Bu sebeple de toplumsal bir olgudur. Yani ancak bir toplum içinde doğup gelişebilir.

Bu tanımlardan yola çıkarak, her toplumun kendi bireyleri arasındaki iletişim vasıtası olarak kullandıkları dili şu şekilde tanımlayabiliriz: *Dil, insanlık tarihinin herhangi*

⁶⁴² el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Kitâbu’l-hayevân*, nşr. Abdusselam Muhammed Hârûn, Beyrut 1969, I, 348.

⁶⁴³ el-Ḥafâcî, İbn Sinân, *Şirru’l-fesâha*, nşr. Abdülmüteâl es-Sâidî, Kahire 1953, s. 78.

⁶⁴⁴ İbn Haldûn, *Muḳaddime*, II, 367.

⁶⁴⁵ İbnu’l-Hâcib, *Muhtaşaru münteha’s-su’l ve’l-emel fi’ilmeyi’l-uşûl ve’l-cedel*, nşr. Nezâr Hamâdü, Beyrut 2006, I, 220; *el-Müzhir*, I, 8.

⁶⁴⁶ *el-Müzhir*, I, 8.

⁶⁴⁷ *el-Müzhir*, I, 7-8; *el-Ḥaşâ’iş*, I, 33.

*bir dönemde, belli bir topluluğun bireyleri arasında, duruma göre düzenlenip telaffuz edilen bir anlatım ve anlaşma aracıdır.*⁶⁴⁸

2.1.2. Dillerin Kaynağı Meselesi

Dillerin kaynağı problemi felsefenin, tarihî sert münakaşalarla dolu meselelerinden biri olmuştur. Tarihî arka planına dönmeden onu ele alıp incelemek mümkün değildir. Dillerin kaynağı meselesi geçmiş asırlara uzanır. Bu mesele Yunanlılarla başlar, ortaçağ boyunca devam eder, kesin bir sonuca ulaşmadan içinde yaşadığımız modern çağa kadar gelir. Belirtilen çağda bu konudaki araştırmalar metafizik bir karakter kazanmaya başlamış olup, çağdaş dilbilimciler, kesin ve bilimsel bir görüşe ulaşmanın imkânsızlığı nedeniyle ilgili problem hakkında araştırma ve tetkikten el çekme durumuna gelmişlerdir.

Suyûtî, *el-Müzhir* adlı eserinin girişinde dilin tanımı ve doğuşuyla ilgili görüşleri ve bunların kapsamını ele almış, İslam düşüncesinde dilin kaynağı meselesiyle ilgili bilgileri derleyerek yer yer değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu konuda şüphesiz konuyla ilgilenen herkes, kendi bilgi ve tecrübesine, meslek ve meşrebine bağlı olarak yorumlar yapmış ve bu sorulara cevap vermiştir.⁶⁴⁹

Arap dilbilimcileri arasında dilin kaynağı konusuyla ilgili olarak taraftar bulan dört temel teori bulunmaktadır. Bu teoriler şunlardır: Vahiy ve ilham (*tevkîfî*) teorisi; uzlaşma ve anlaşma (*ıştılâhî*) teorisi; birleştirici teori ve bu üç teorinin herhangi birisine taraftar olma noktasında çekimser kalan (*tevakkûf eden*) teori.

Vahiy ve ilham (tevkîf) teorisi: Bu teoriye göre dil tevkîfidir, yani vahiy ve ilhama dayanır. Başka bir deyişle dil insanoğluna Yüce Allah tarafından öğretilmiştir. Bu tezin ilk defa Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî (öl.324/935-36) tarafından dile getirildiği kabul edilmektedir. Dilin vahye dayandığı görüşünün ilk temsilcisi olarak Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî kabul edilse dahi, dilin kaynağını tartışan ilim adamlarından Ebu'l-Hasan Eş'ârî ile Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl.321/933)'in yaşadığı dönemden önce bu görüşün kelim ilmi içerisinde tar-

⁶⁴⁸ Bkz. Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul 1977, s. 1; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara 1995, s. 55; a.mlf., *Anlambilim, Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Ankara 1998, s. 13; Özcan Başkan, *Bildirişim İnsan Dili ve Ötesi*, İstanbul 1988, s. 205.

⁶⁴⁹ Bu konudaki Arap dilcilerinin IV./IX. yüzyılın başlarından IX./XV. yüzyılın başına kadar yapılan tartışmalar ve bu konuda ileri sürülen farklı görüşlerin geniş bir özeti için bkz. *el-Müzhir*, I, 7 vd.

tışıldığı görülmektedir. Daha da önemlisi söz konusu teoriyi tefsirci ve aynı zamanda Kelam ilminde söz sahibi olan Fahrudn er-Rz, Ebu'l-Hasan el-Eş'r, Ebu'l-asm Abdullh b. Ahmed el-Ka'b (l.319/931) ve Eb 'Al el-Cbb (l.303/916)'ye dayandırmaktadır.⁶⁵⁰ İbn Teymiyye (l.728/1328) de Eb Âli el-Cbb'nin öğrencileri olan Eb Hşim ile Eş'r arasında dilin kaynağı konusunda tartışmalar yaşandığını söyler ve Eb Hşim'in dilin *Işılh* olduğunu, Eş'r'nin ise *tevkf* olduğunu söylediğini belirtir.⁶⁵¹

Bununla birlikte İslam düşüncesinde dilin kaynağı ile ilgili olarak "*dil vahy mi? yoksa işılh mi?*" başlığı altında yapılan tartışmalarda bu düşüncenin baş temsilcisi olarak nahiv limi İbn Fris zikredilmektedir. Bu görüşü kesin bir şekilde savunan Müslüman bilginlerden bir diğeri de İbn Hazm el-Endelus (l.456/1064)'dir. Fıkıh ve kelm limi Seyfudn el-mid (l.631/1233) de diğer tezlere nazaran bu tezin daha güçlü olduğunu kabul eder. Suyt ile beraber limlerin çoğunluğu bu görüştedir.⁶⁵²

Ehlisünnet limlerinin kabul ettiği görüşe göre dilin tevkf olduğu, yani Yüce Allah tarafından Hz. Âdem'e öğretildiği kabul edilmektedir. Bu görüşü ileri sürenler, Bakara sresinin 31'inci ayetinde yer alan *وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا* "*Allah, bütün isimleri Âdem'e öğretti.*" ifadesini kendilerine delil saymaktadırlar. Ayrıca İbn Abbs'ın bu ayetin tefsirinde belirttiği "*ayette geçen isimler (esm), insanların birbirleriyle iletişim kurarken kullandıkları hayvan, yer, dağ, ova, deve, merkep gibi kelimelerdir.*" açıklamasını da delil olarak kabul ederler. İbn Fris'e göre tevkf yolla oluşan dil, bir tek seferde değil, zamana ve ihtiyaca bağlı olarak tedric bir şekilde peyderpey vahyedilmiştir.⁶⁵³

Uzlaşma ve anlaşma teorisi: Bu teoriye göre dil Allah tarafından vahiy ve ilham yoluyla öğretilmemiş, insanlar arasında gerçekleşen uzlaşma ve anlaşma sonucu ortaya çıkmıştır. Bu teori, İslam dünyasında Mutezileye mensup bir lim olan Eb Hşim el-Cubb'ye ve Mutezile'ye mensup bazı limlere nispet edilmektedir.⁶⁵⁴ Suyt ise bunu doğrudan Mutezile'ye nispet eder ve konuyla ilgili olarak Mutezil düşüncenin şu şekilde olduğunu nakleder: "*dil, bütünüyle uzlaşmaya (işılh) dayalı bir şekilde gerçekleşmiştir.*

⁶⁵⁰ er-Rz, Fahrudn, *et-Tefsr'l-kebr (Mefthu'l-ġayb)*, Dru'l-fikr, Dmaşk 1981, II, 191.

⁶⁵¹ İbn Teymiyye, *Ktbu'l-mn*, İskenderiye, ty., s. 82.

⁶⁵² Bkz. *el-ktirh*, s. 8 vd.; Ksid Ysir ez-Zeyd, *Fkhu'l-luġati'l-'Arabiyye*, Ammn 2004, s. 38.

⁶⁵³ İbn Fris, *es-Shib*, s. 13-14; *el-ktirh*, s. 9; *el-Müzahir*, I, 8-9.

⁶⁵⁴ *el-ktirh*, s. 9.

Bu görüşlerini lafızların anlam ve müsemmalarına (medlûllerine), aklî delâletlerde olduğu gibi delâlet etmemesine dayandırırılar. Bu düşünceyle dünyada toplumların farklı diller konuşmasına da bir açıklık getirmiş oluyorlar. Eğer dil Allah'ın bildirmesiyle gerçekleşmiş olsaydı, Allah'ın aynı zamanda lafız (sîga) bilgisini, sonra anlam (medlûl) bilgisini, daha sonrada sîganın, anlama delâlet ettiği bilgisini bizim için yaratması gerekirdi. Allah'ın bizim için kendi sıfatlarının bilgisini yaratması halinde ise zatının bilgisini de yaratması caiz olurdu. Allah'ın kendi zatının bilgisini bizim için yaratması durumunda teklif, sorumluluk ve imtihanın bir anlamı kalmazdı.”⁶⁵⁵

Suyûtî'ye göre, bu görüş yanlış bir temel üzerine bina edilmiştir. O, Allah'ın zaruretten dolayı kendi zatının bilgisini yaratmasının caiz olduğunu düşünmektedir.⁶⁵⁶

Birleştirici teori: Bu teori dilin Yüce Allah tarafından öğretildiğini kabul eder. Ancak uzlaşma tezini de reddetmez. Bu teoriye göre dilin insanlar arasında anlaşmayı mümkün kılacak kadarını Allah öğretmiştir. Geri kalan kısmın ise her iki şekilde (tevkîfî ya da ıstılâhî) oluşması mümkündür. Bu teori Ebû İshâk el-İsferâyinî (öl.418/1027) tarafından ortaya atılmıştır.⁶⁵⁷

Ebû İshâk el-İsferâyinî'ye göre dilin insanlar arasında anlaşmayı mümkün kılacak kadarını Allah öğretmiştir. Geri kalan kısmın ise her iki şekilde (tevkîfî ya da ıstılâhî) oluşması mümkündür. Ebû İshâk el-İsferâyinî, görüşünü şöyle ispatlamaktadır: “*Dilin, insanın başkasını uzlaşma ve anlaşmaya davet edecek kadarının ıstılâhî bir şekilde gerçekleşmiş olması, daha önce yapılmış başka bir uzlaşmanın var olması ihtiyacını doğurur ki bu da bizi içinden çıkamayacağımız sonucu olmayan bir teselsüle ve kısır döngüye götürür.*” Suyûtî'ye göre İsferâyinî'nin bu görüşü doğru değildir. Tıpkı lafızların anlamlarını bilmeden kullanan, daha sonra da yapılmış herhangi bir uzlaşmanın varlığı olmadan anne ve babasından öğrenen çocuk gibi, insanlar hemcinsine isimlerin anlamlarını bildirme imkânına sahiptir.⁶⁵⁸

Tevakkûf eden (çekimser) teori: Bu görüş, yukarıda sayılan her üç teoriden hiçbirisinin diğerinden ispatlanabilirlik açısından daha kesin olmadığını savunur. Bu nedenle ilk iki şıkta yer alan dilin vahiy kaynaklı ya da insan ürünü olduğu yönündeki görüşlerin

⁶⁵⁵ *el-Müzhir*, I, 20.

⁶⁵⁶ *el-Müzhir*, I, 21.

⁶⁵⁷ *el-Müzhir*, I, 20; *Fıkhü'l-luğati'l-'Arabiyye*, s. 46-47.

⁶⁵⁸ *el-Müzhir*, I, 20-21.

eşit ihtimalde kabul edilmesi gerektiğini kabul eder. Bu teori yukarıda sayılan tüm tezleri imkân dâhilinde gördüğü ve bu sebeple onlardan herhangi birisini tercih etme noktasında çekimser kaldığı için tevakkûf eden teori adını almıştır.

Bu görüşü dile getiren ilk Müslüman âlim Ebû Bekr el-Bâkıllânî (öl. 403/1013)'dir. Bâkıllânî, insanlar arasında iletişim vasıtası olarak kullanılan dilin kaynağı ile ilgili tartışmalara başlamadan önce kelâm (söz) hakkında çeşitli bilgiler verir. Ona göre kelâm, insanın zihninde yer alan, seslerden meydana gelen harf ve hecelerle dışa yansıtılan anlamdır. Ancak zihindeki anlam işaret, yazı, çizgi vb. simgelerle de ifade edilebileceğini de belirtir.⁶⁵⁹ Bâkıllânî, kelâm hakkında yaptığı bu açıklamalardan sonra dilin kaynağı konusunu ele alır ve bu konuda ileri sürülen teoriler üzerinde farklı görüşler ileri sürmüştür.⁶⁶⁰

Bâkıllânî yukarıda saydığımız tüm görüşleri saydıktan sonra kendi tercihini açıkça belirtir. Onun tercih ettiği görüşe göre bir dili konuşanların tamamı veya bir kısmı bir adı bir nesneye verme hususunda uzlaşabilirler. Ancak Allah, bu uzlaşma öncesinde söz konusu adı söz konusu nesneye vermeyi birisine bildirmiş olması da caizdir. Böylece uzlaşma Allah'ın bildirmesine uygun olmuş olur. Yine farklı dilleri konuşan toplumların nesnelere Allah'ın koyduğu ya da öğrettiği isimden farklı isimler vermesi de imkân dâhilindedir. Ancak bu isim, Allah'ın haram kılıp yasakladığı bir isim ise, bu insanlar Allah'a isyan etmiş olacaklar. Şayet Allah'ın verilmesini yasaklamadığı bir isim ise, Allah'a isyan söz konusu olmayacaktır. Bu durumda bir nesnenin biri Allah tarafından öğretilen diğeri üzerinde uzlaşılan iki ismi olacaktır.⁶⁶¹

İslam düşüncesinde Bâkıllânî'den sonra Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî, Ali Kuşçu ve birçok fıkıh usûlcüsü dilin menşei problemine Bâkıllânî'nin düşüncesiyle paralellik arzederek bir şekilde yaklaşmışlardır.

İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, meşhur eseri *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh* adlı eserinde anlattığına göre bazı usûl bilginleri, dilin tevkîfi olduğu yani insanüstü bir güç tarafından konulduğu görüşündedir. Kimi usûl âlimleri ise dilin ıstılâhî olduğunu yani insanların anlaşılabilirlik yoluyla doğup geliştiğini ileri sürmüşlerdir. Ebû İshâk el-İsferâyînî

⁶⁵⁹ el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd, Beyrut 1993, I, 316.

⁶⁶⁰ Bkz., *et-Takrîb ve'l-irşâd*, I, 319 vd.

⁶⁶¹ Bkz., *et-Takrîb ve'l-irşâd*, I, 320.

ise anlaşmayı sağlayacak kadarının Allah tarafından öğretildiğini geri kalanın ise her iki şekilde oluşabileceğini söylemiştir.⁶⁶²

Cüveynî, söz konusu görüşleri zikrettikten sonra bu görüşlerin tamamının kabule-dilebilir olduğunu net bir şekilde dile getirerek, kendince tercih edilen görüşün bu olduğunu ifade eder. Ona göre dilin Allah tarafından öğretildiğini ispatlamak için herhangi bir delil aramaya ihtiyaç yoktur. Şöyle ki, Allah çeşitli manaları gösterecek kalıp ve sembolleri (sîğa) anlamları için insanları sezgisel bilgilerle donatır. Akıl sahibi insanlar da, bu semboller ve ifade ettikleri anlamları söz konusu bilgiler sayesinde kavrar. Dilin uzlaşma ve anlaşma yoluyla oluştuğu görüşüne gelince, Allah akıl sahiplerinin iradelerini (nefislerini) anlaşma hususunda harekete geçirir. Böylece birisi diğerine istek ve maksatlarını bildirir. Daha sonra kendi arzularına göre anlamları gösteren semboller üretirler. Bu işlemi yaparken de çeşitli işaretlerden faydalanırlar. Bebeklerde aynı şekilde çevrelerinden işittiklerini tekrarlayarak konuşmayı öğrenirler.⁶⁶³

Yukarıda adı geçen ilk iki görüş makul olunca artık Ebû İshâk el-İsferâyinî'nin görüşüne gerek kalmamış olur.⁶⁶⁴ Cüveynî, bize *“Her iki görüşünde caiz olduğunu ispatladınız. Sizi bu iki görüşün birlikte caiz olabileceğine götüren nedir?”* diye sorulacak olursa şöyle cevap vereceğini belirtir. *“Bu akli metotlarla anlaşılabilir. Çünkü caizin vukuu ancak safnakille anlaşılır. Bize göre bu konuda kesin bir nass da bulunmamaktadır. (Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti)⁶⁶⁵ ifadesi her iki görüşe de delil gösterilemez. Çünkü bu ayete göre Allah, dili Hz. Âdem'e direkt öğretmiş olabileceği gibi ilk önce dili var etmiş sonra ona öğretmiş de olabilir.”⁶⁶⁶*

İmamı Gazzâlî de dillerin doğuşu meselesinde hemen hemen Cüveynî'ye benzer şeyler söylemektedir. Gazzâlî konuyu dilin kaynağı (mebde'u'l-luğa) başlığı altında işler. Bu konuda üç farklı görüş olduğunu belirtir. Sonra da bu görüşleri tek tek açıklar. Gazzâlî, bu üç görüşü aktardıktan sonra meselenin cevaz ve vuku şeklinde iki yönünün olduğunu

⁶⁶² el-Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî Rüküddîn, *el-Burhân fî uşûli'l-fikh*, nşr. Abdulazîm İldîb, Câmîatu Katar, Devha 1399, I, 170; *el-Müzhir*, I, 21.

⁶⁶³ el-Cüveynî, *a.g.e.*, I, 170, 171.

⁶⁶⁴ Bkz. el-Cüveynî, *a.g.e.*, I, 170, 171; *el-Müzhir*, I, 21, 22.

⁶⁶⁵ Bakara: 2/31.

⁶⁶⁶ el-Cüveynî, *a.g.e.*, I, 171; *el-Müzhir*, I, 22.

belirtir. Ayrıca Gazzâlî, Hz. Âdem'den önce Allah'ın yarattığı cinlerin veya bir grup me-
leğin uzlaşarak dili meydana getirmiş olabileceğinin de ihtimal dâhilinde bulunduğunu
beyan etmektedir.⁶⁶⁷

Fahreddîn er-Râzî ve kendisine tabi olanlara göre dilin ortaya çıkış gerekçesi insa-
nın tek başına tüm ihtiyaçlarını karşılayamamasıdır. Bunun için yardıma ihtiyacı vardır.
Yardımlaşma da ancak birbirini tanımayla gerçekleşir. Birbirini tanıma da hareket, işaret,
resim, yazı, şekil ve lafız gibi çeşitli vasıtalarla olur. Bu vasıtaların en kolayı, en geneli
ve en faydalısı lafızlardır.⁶⁶⁸

İbn Cinnî, *el-Haşâiş* adlı eserinde “*Dil aslı ilham mı yoksa ıstılâhî mi?*” başlığı al-
tında meseleyi tartışmıştır. İbn Cinnî, meseleye “*bu konu aslında üzerinde inceden inceye,
titiz bir şekilde, derinlemesine düşünülmesi gereken bir konudur.*” şeklinde çarpıcı bir
ifadeyle giriş yaparak okuyucuların dikkatlerini konuya yöneltmiştir. Daha sonra sözle-
rine şu şekilde devam eder: Bununla beraber araştırmacıların çoğu, dilin ıstılâhî yani uz-
laşma ve anlaşma yoluyla olduğu kanaatindedirler.⁶⁶⁹

İbn Cinnî, hocası Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin kendisine bir gün dilin tevkîfî olduğunu
yani yüce Allah tarafından vahyedildiğini söylediğini ve “*Allah, Âdem’e bütün isimleri
öğretti.*” mealindeki ayeti delil gösterdiğini aktarır. Ancak İbn Cinnî, söz konusu ayetin
tartışma konusunu kapsamadığını ve ayette geçen *عَلَّمَ* “öğretti” fiilini *أَقْدَرَ* “güç/yetenek
verdi” fiiliyle tevil ederek ayetin “*Allah, Âdem’e dili ortaya koyma gücü/yeteneği verdi.*”
şeklinde te’vîl edilmesinin mümkün olduğunu ifade eder. Ona göre bu güç ve kabiliyetin
Allah tarafından verildiği ise tartışmasız bir konudur. Dolayısıyla bu ayetin dilin tevkîfî
olduğuna delil olarak ileri sürülemeyeceğini belirtir.⁶⁷⁰

İbn Cinnî’ye göre dilin ortaya çıkışında uzlaşma ve anlaşmanın da mutlak bir rolü
vardır. Bu da şöyle gerçekleşmektedir: İki veya daha çok bilge insan bir araya gelir. Bili-
nen nesnelere ifade etme ihtiyacı duyarlar. Bu nesnelere her birini anlatmak için bir isim
ve lafız üzerinde uzlaşırlar. Bu isim zikredildiğinde isimlendirdiği nesne akla gelir. Böy-
lece diğer nesnelere ayırt edilmiş ve söz konusu nesneyi anlatmak için onu göz önüne

⁶⁶⁷ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ min ‘ilmi’l-uşûl*, nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız, Cidde 1413,
III, 7 vd.; *el-Müzhir*, I, 22, 23.

⁶⁶⁸ *el-Müzhir*, I, 38.

⁶⁶⁹ *el-Müzhir*, I, 10; *el-Haşâiş*, I, 40.

⁶⁷⁰ *el-Müzhir*, I, 10, 11; *el-Haşâiş*, I, 40, 41; M. Yavuz, *a.g.t.*, s. 115, 116.

getirme zorluğu da ortadan kalkmış olur. Kaldı ki bazen fâni ve soyut şeyler gibi göz önüne getiremeyeceğimiz şeyleri anlatma gereği duyarız. Bu durumda “acaba bu isimlendirme işlemi nasıl yapılacaktır?” şeklinde bir soru zihinlere takılmaktadır. İbn Cinnî, bu soruya şöyle cevap verir. Bu bilge insanlar, herhangi bir insana işaret ederek “insan” derler ve bunu tekrarlarlar. Bu lafız işitildiğinde artık canlılardan bildiğimiz insan anlaşılır. Onun gözünü, elini, ayağını ya da başka bir organını adlandırmak istediklerinde aynı işlemi yaparlar. Böylece bu adlar için konulan lafızlar duyulduğunda sadece anlattığı anlam anlaşılır. İlk dilde gerçekleşen bu uzlaşma diğer dillere uygulanır. Böylece Farsça, İbranice, Rumca gibi diğer dillerde gün yüzüne çıkmış olur. Mesela, insan ve baş kelime-leri yerine Farsça’da -merd ve ser- sözcükleri kullanılır. Marangoz, kuyumcu, dokumacı, inşaatçı ve denizci gibi zanaatkârların mesleklerinde kullandıkları aletlerin isimlerini üretirken kullandıkları metot da aynıdır. Ancak başlangıç itibariyle adlandırma işleminin işaret ve müşahede yoluyla olması zorunludur.⁶⁷¹

Dilin kaynağı problemi lafız ile anlam arasındaki ilişki açısından da ele alınmıştır. Lafız ile anlam arasında doğal bir münasebet bulunduğunu savunan görüşün mu‘tezilî bir usûl bilgini olan Abbâd b. Süleyman (öl.250/864)’a ve bazı “ilmu’t-teksîr (‘ilmu’l-cefr)” bilginlerine nispet edildiğini görürüz.⁶⁷² Bu görüşe göre lafız bizâtihi anlama delalet etmektedir. Bu görüşün Abbâd b. Süleyman’a nispeti başta Fahreddîn er-Râzî, Suyûtî, ez-Zerkeşî ve birçok fıkıh usûlcüsü tarafından yapılmaktadır. Sekkâkî, Kazvinî ve Taftazanî söz konusu görüşü herhangi bir nispet yapmadan tartışmaktadır.

Suyûtî, bu konuda Abbâd hakkında Fahreddîn er-Râzî’nin şöyle dediğini nakleder: Lafızlar, bizzat kendileri için konulduğu anlamlara delalet eder. Yani isim ile müsemmâ arasında zâtî bir ilişki vardır. Çünkü lafız ile anlam arasında zâtî bir delâlet ilişkisi olmasaydı herhangi bir lafzın herhangi bir anlam için konulması sebepsiz bir tercih (ترجیح بلا) olurdu ki bu da muhaldir. Ancak ad ile onun gösterdiği anlam arasında bir münâ-

⁶⁷¹ *el-Müzhir*, I, 12, 13; *el-Hasâiş*, I, 44.

⁶⁷² er-Râzî, Fahreddîn, *el-Maḥşûl fî ‘ilmi uşuli’l-fikh*, nşr. Taha Câbir Feyyâd el-‘Alvânî, Dımaşk, t.y., I, 181 vd.; es-Subkî, Tacuddîn, *Raf‘u’l-hâcib an Muhtaşari İbni’l-Hâcib*, nşr. Ali Muhammed Muavvez - Adil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1999, I, 439; ez-Zerkeşî, *Selâsilu’z-zeheb*, nşr. Muhammed el-Muh-târ b. Muhammed el-Emîn eş-Şinkîfî, Kahire 1990, s. 194; *el-Müzhir*, I, 16-17.

sebet kurulduğunda bir sebebe dayanılarak tercih yapılmış ve istenilen gerçekleşmiş olacaktır. Suyûtî, Abbâd'ın görüşünün yanlış olmasının sebebini şöyle açıklar: Lafızlar, bizzat yani kendiliğinden anlamlara delâlet etseydi, diller arasında bir farklılığın olmaması yani dünyada konuşulan bütün dillerin aynı olması ve her insanın bütün dilleri anlaması ve konuşması gerekirdi. Ama vâkıa böyle değildir. Dolayısıyla bu görüş bâtıldır.⁶⁷³

Suyûtî, fıkıh usûlü bilginlerinin Abbâd'tan adlarla onların gösterdiği anlamlar arasında doğal bir ilişki olduğunu naklettiklerini belirtmektedir. Suyûtî'nin naklettiğine göre, Abbâd'a Farsça'da taş anlamına gelen “أذغاغ” kelimesi sorulmuş, o da kelimeyi oluşturan seslerde şiddetli bir kuruluk gördüğünü ve bu sebeple taş anlamına gelebileceğini belirtmiştir.⁶⁷⁴

Müslüman dilbilimciler, Abbâd'ın döneminden çok daha öncesinde lafızlar ile anlamları arasındaki münasebet üzerinde durmuşlardır. Nitekim İbn Cinnî, *el-Hasâiş* adlı eserinde müstakil bir başlık altında konuyu geniş bir şekilde ele almıştır. İbn Cinnî'ye göre adlar ile onların gösterdikleri anlamlar arasındaki ilişki dilin çok ince ve önemli konularından birisidir. İbn Cinnî, aslında bu konuya değinen ilk dilcinin kendisi olmadığını, kendisinden önce Hâlıl b. Ahmed ve Sîbeveyhi gibi dilcilerin de konuyla ilgili görüş belirttiklerini ve birçok dilcinin de bu hususun doğruluğunu dile getirdiklerini ifade etmiştir.⁶⁷⁵

Meselâ, İbn Cinnî'ye göre Hâlıl b. Ahmed bu konuda şöyle demiştir: “Araplar, çekirgenin sesini kesmeden uzatarak ötmesinden dolayı çekirgenin öterken çıkardığı sesi صرصر fiiliyle; şahinin de sesini keserek kesik kesik ötmesi sebebiyle onun ötüşünü صرصر fiili ile ifade etmişlerdir. Bu örnekte görüldüğü gibi çekirge ile şahinin öterken çıkardıkları sesler, bu sesleri mânâ olarak gösteren kelimeler (صرصر - صرصر) içinde yansıtılmıştır.

Sîbeveyhi de “kaynamak” anlamına gelen غليان ve “suyun coşması” anlamına gelen غشيان gibi فعلان vezninde gelen masterların daima hareket ve düzensizlik ifade ettiklerini söylemiştir. Bu örnekte de görüldüğü gibi bu vezindeki masterlarda hareketlerin peş peşe gelmesi, eylemin de aynı şekilde gerçekleştiğini göstermektedir.⁶⁷⁶

⁶⁷³ *el-Maḥşûl fî 'ilmi uşuli'l-fıkh*, I, 183; *el-Müzhir*, I, 16-17.

⁶⁷⁴ *el-Müzhir*, I, 47.

⁶⁷⁵ *el-Hasâiş*, II, 152 vd.

⁶⁷⁶ *el-Hasâiş*, II, 152 vd.; *İktirâh*, s. 11; *el-Müzhir*, I, 48.

Sonuç olarak Suyûtî'ye göre dil, ne insanın bizzat kendisinin ne de tabiatın ihdas ettiği bir üründür. Aksine Allah tarafından yaratılıp kullarına bahşedilmiş bir hediyedir. Bu konudaki dayanak “*Âdem'e bütün isimleri öğretti de sonra onları meleklerle gösterdi*” (Bakara 31) ayetidir. Mezkûr ayet mucibince dil Allah tarafından yaratılmış ve yine onun tarafından kendi ledün ilminden bir ilim olarak Hz. Âdem'e öğretilmiştir. Öte yandan Suyûtî uzlaşma ve anlaşma teorisini dilin doğuşu bağlamında reddederken bu görüşün yanlış bir temel üzerine bina edildiğini, Allah'ın zaruretten dolayı kendi zatının bilgisini yaratmasının caiz olduğunu düşünmektedir.⁶⁷⁷

2.1.3. Suyûtî'nin Dil Alanındaki Çalışmaları

Suyûtî'nin dil ile ilgili eserlerinden bazıları Kur'an'ın dil bilimi açısından incelenmesi alanındadır. Bunun en belirgin örneği Kur'an'ın dil özelliklerine oldukça geniş yer verdiği; kelime ve anlam bilgisi, kelime ve gramer bilgisi ve edebî özellikleri ele aldığı *el-İtkân fi 'ulumi'l-Kur'ân* adlı eseridir. Bu tür teliflerinde aynı zamanda ta'rib⁶⁷⁸ konusunu da inceleyen Suyûtî, Kur'an'da Arapça dışında kelimelerin bulunduğunu dile getirmektedir. Bu görüşüyle ilgili olarak: “*Dünyadaki bütün diller Kur'ân'da mevcuttur.*”⁶⁷⁹ rivayetini delil olarak kullanır. Suyûtî, *el-Müzhir* adlı eserinde Kur'ân-ı Kerim'de yabancı kelimelerin varlığıyla alakalı olarak ihtilafli görüşleri belirttikten sonra, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'ın اليم، الطور، الصراط، القسطنطاس، الفِرْدَوْس، مَشْكَاة، كِفْلَيْن، طه gibi lafızların, menşeleriyle ilgili olarak şöyle dediğini nakletmektedir: “*Bana göre en doğrusu bu iki görüşü de tasdik etmektir. Zira fakihler bu lafızların yabancı menşeli olduklarını söylemişlerdir. Ancak bu lafızlar Arapçaya geçmiş, Araplar da onları ta'rib usulüyle değiştirerek Arapçalaştırmış ve bu lafızlar da Arapça olmuşlardır. Daha sonra da Kur'ân, bu lafızların karışmış olduğu Arapça ile nazil olmuştur. “Bu lafızlar Arapçadır” diyen doğru söylediği gibi; “Arapça değildir” diyen de doğru söylemiştir.*”⁶⁸⁰

⁶⁷⁷ *el-Müzhir*, I, 21.

⁶⁷⁸ Ta'rib; Yabancı lafız ve sigaların, Arap dil felsefesi ve ölçülerinin gerektirdiği şekilde dizgi ve düzenlemelerinin yapılarak, harflerin sıfatları ve telaffuzlarında Arapçanın kaide ve kurallarına uyularak bazı işlemlerin yapılmasına yani yabancı olan bu lafız ve sigaları, Arapçaya alıp kabul etmeye denir. (bkz. Müştâk Abbâs Ma'n, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi fihri'l-luğa*, Beyrut 2001, s. 67; *Kâmûs-i Türkî*, “ta'rib” maddesi, s. 421.)

⁶⁷⁹ es-Suyûtî, *el-Muhezzeb fimâ vağa'a fi'l-Kur'ân mine'l-muarreb*, nşr. et-Tihâmî er-Râcî el-Hâşimî, *Sundûku ihyâi't-turâsi'l-İslâmî*, Mağrib, t.y., s. 61; *el-İtkân*, III, 937.

⁶⁸⁰ *el-Müzhir*, I, 269.

Kur'an'da muarreb kelime olmasının hikmeti, Kur'an'ın öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerini ihtiva etmesi ve her şeyi haber vermesidir. Arapların çokça kullandığı, kulağa hoş gelen, hafif olan her dildeki kelimeleri Kur'an kendisi için seçmiştir. Kur'an'ın semavî kitaplara göre üstün olan bir özelliği de yabancı kelimeler kullanmadığı hâlde bütün Arap lehçelerine ait kelimeler olduğu gibi Rumca, Acemce ve Habeşçe gibi birçok dile ait kelimeleri içinde barındırmasıdır. Çünkü Peygamberimiz, bütün insanlığa gönderilmiştir. Dolayısıyla Kur'an her milletin dilini içinde barındırmaktadır. Suyûtî'ye göre bu kelimeler değişikliğe uğrayarak Arapçalaşmış ve bu dilin bir unsuru haline gelmiştir.⁶⁸¹ Suyûtî, *el-Muhezzeb fîmâ vağa 'a fî 'l-Ḳur'ân mine 'l-mu'arreb* adlı eseri ile *el-Mutevekkilî* adlı eserinde muarreb kelimelerin sayısını 117'ye kadar çıkarırken, *el-İtkân* adlı eserinde ise 120 muarreb kelimenin kökünü ve Arapça karşılığını alfabetik sıraya göre vermiştir.⁶⁸²

Suyûtî'nin dil ile ilgili eserleri arasında etimolojik yapılarıyla kelimelerin anlam kaymalarını konu edinen *Risâle fî uşûli 'l-kelimât* adında başka bir eseri daha bulunmaktadır. Bu eserinde bazı kelimelerin ilk manalarını tesbit etmek suretiyle bunların zaman içinde kazandıkları farklı anlamlara dikkat çekmiştir. Onun bu tür değerlendirmeleri, kelimelerin hissî delaletlerinin (somut anlamlar) mücerret delaletlerinden (soyut anlamlar) önce olduğu görüşünü benimsediğini göstermektedir.⁶⁸³ Dilde eş anlamlıların sayısını çoğaltan ve eş anlamlılık sınırlarını genişletenler arasında yer alan⁶⁸⁴ Suyûtî *et-Teberrî min ma'arreti 'l-Ma'arrî* adlı risalesinde kelb (köpek) kelimesinin eş anlamlarının sayısını oldukça çoğaltır, ancak bunlardan bir kısmının sıfat konumunda bulunduğu görülür. Suyûtî'nin belirttiği kelb kelimelerinden bazıları şu şekildedir:⁶⁸⁵

الباقع، الوازع، الزارع، الخيطل، السخام، العرنج، العجوز، الأعقد، الأعنق، الدرّباس، العمّس

⁶⁸¹ Bkz. *el-İtkân*, III, 938; Ḥammûde, s. 192.

⁶⁸² Bkz. *el-Muhezzeb fîmâ vağa 'a fî 'l-Ḳur'ân mine 'l-muarreb*, s. 57 vd.; *el-İtkân*, III, 934-974.

⁶⁸³ Ḥammûde, s. 205-207, 376.

⁶⁸⁴ Ḥammûde, s. 209.

⁶⁸⁵ es-Suyûtî, *et-Teberrî min ma'arreti 'l-Ma'arrî*, nşr. Ebu Usâme el-Mağribî, Mektebetu Nûr, 2009, s. 19-21.

2.1.3.1. Suyûtî'nin Müterâdif (Eşanlımlı) Kelimelerle İlgili Görüşü

Dili zenginleştiren kaynaklardan biri olan terâdüf⁶⁸⁶ lügatte; “*bir kimsenin diğer bir kimsenin terkisine binmesi*”⁶⁸⁷ demektir. İstilahta ise; “*iki veya daha fazla lafzın aynı müsemmayı (manayı) ifade etmesine*” denir.⁶⁸⁸

Bu manasıyla müteradif müştereğin zıddıdır. Mesela لَيْث ve أُسْد arasında bir müterâdiflik söz konusudur.⁶⁸⁹ Burada önemli olan her bir lafzın aynı müsemmaya hakikaten delâlet etmesidir. Yani lafızlardan biri hakiki isim diğeri de mecaz kullanım veya sıfat olursa terâdüf söz konusu olmaz. Kelimeler arasında müteradiflik olup olmama konusunda veya Kur'an-ı Kerim'de müteradif kelimelerin bulunup bulunmadığı konusunda dilbilimciler arasında önemli tartışmalar bulunmaktadır.

Sîbeveyhi, lafızları bir anlamları farklı; lafızları farklı anlamları bir; lafızları ve anlamları bir olan kelimelerin bulunduğunu kabul ederken mütebâyin (zıt anlamlı), müşterek (bir kelimenin birkaç manaya gelmesi) ve müteradif (birden fazla kelimenin aynı anlama gelmesi) kelimeler konusunda⁶⁹⁰ Suyûtî'nin de bu görüşe dâhil olduğunu görmekteyiz.

Başta Ebû Zeyd el-Ensârî (öl.215/830) olmak üzere lügat âlimlerinin çoğunluğu terâdüfün varlığını kabul etmişlerdir. Suyûtî, İbn Hâleveyh'in (öl.370/980), السيف (kılıç) anlamında elli farklı ismi ezbere bildiği ile öğündüğünü aktarır. Rivayete göre Ebû Alî el-Fârisî, Halife Seyfu'd-Devle'nin huzurunda iken İbn Hâleveyh konuyu gündeme getirdiğinde tebessüm ederek “*ben tek bir isim biliyorum o da “السيف” sözcüğüdür*” der.

Bunun üzerine İbn Hâleveyh المُهَنْد الصَّارم، vb. sözcükler nerde kaldı deyince Ebû Alî:

“*Bunlar sıfattır. Galiba hoca sıfatla ismi ayırt edemiyor*” cevabını verir.⁶⁹¹

⁶⁸⁶ Ma'n, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi fihhi'l-luğa*, s. 63.

⁶⁸⁷ Cürçânî, Alî b. Muhammed, *Mu'cemu't-ta'rifât*, nşr. M. Sıddık el-Miñşâvî, Kahire 2004, s. 167.

⁶⁸⁸ Gazzalî, *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, I, 95; *el-Maḥşûl fi 'ilmi uşuli'l-fikh*, I, 253; *el-Müzhir*, I, 402; Maḥallî, Celâluddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Bedru't-tâli' fi ḥalli Cem'i'l-cevâmi'*, nşr. Ebu'l-Fidâ Mürtedâ ed-Dâğîstânî, Beyrut 2005, I, 224; *Mu'cemu't-ta'rifât*, s. 167; Râfîf, Mustafâ Sâdık, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, Mektebetü'l-İmân, Mansura, t.y., I, 161.

⁶⁸⁹ Gazzalî, *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, I, 95.

⁶⁹⁰ Prihartini, Yogya, “et-Terâduf 'inde'l-luğaviyyîn ve'l-uşûliyyîn”, *al-Baro'ah*, vol. 3, Tahun 2012, s. 85, vd.

⁶⁹¹ *el-Müzhir*, I, 405.

Bu guruptaki bazı âlimler ise terâdüfün kabulünü; “*yakın anlamlı olup birbirlerinin yerlerine kullanıldıklarında mananın değişmemiş olması*” şartına bağlamışlardır. Mesela; رَتَّقَ لَمْ الشَّعَثُ “*dağınık işleri toparladı (ıslah etti)*”, أَصْلَحَ الْفَاسِدَ “*bozuk olanı ıslah etti*”, الفَتَّقَ شَعَبَ الصَّدَعِ “*yarığı onardı (ıslah etti)*” cümlelerinde de görüldüğü gibi أَصْلَحَ, لَمْ, رَتَّقَ ve شَعَبَ fiilleri birbirlerinin yerlerine kullanıldıklarında yine de mana bozulmamaktadır. Ancak bu görüşe sahip olanlara göre لَيْثٌ ve أَسَدٌ gibi isimler aynı müsemma için kullanıldıklarında bu lafızlara müterâdif değil; “mütevârid” denir.⁶⁹²

Çoğunluğun bu kabulü karşısında bir gurup âlim terâdüfün varlığını reddetmiştir. Bunlardan İbnu'l-A'râbî ve Şa'leb (öl.291/904) gibi bazı âlimler; “*müterâdif olarak bilinen kelimelerin hiçbirinin diğeri ile aynı manada olmadığı*” görüşünü benimseyerek terâdüfî kabul etmemişlerdir. Onlara göre; “oturmak” manasında olan قَعَدَ ve جَلَسَ lafızları aralarında az da olsa bir fark vardır. Çünkü قَعَدَ “*ayakta duran birinin bu pozisyonundan oturma pozisyonuna geçmesine*”; جَلَسَ ise “*yatan birinin bu pozisyonundan oturma pozisyonuna geçmesine*” denir.⁶⁹³ Ayrıca bu iki lafzın ifade ettikleri “oturma” fiilinin şekli arasında da bir fark vardır.⁶⁹⁴ Çünkü قَعَدَ “*iki uyluğu karın ile birleştirerek her iki eli dizlerinin üzerine koyarak oturdu*”⁶⁹⁵ manasına gelirken; جَلَسَ “*mutlak manada oturdu*” manasına gelir.⁶⁹⁶ Yine Ebû Alî el-Fârisî (öl.377/987) ve İbn Cinnî gibi bazı âlimler ise; “*müterâdif olarak bilinen kelimelerin biri isim, diğerlerinin de onun sıfatları olduğu*”⁶⁹⁷

⁶⁹² Râfiî, I, 162, vd.

⁶⁹³ el-Müzhir, I, 402; Râfiî, I, 161.

⁶⁹⁴ eş-Şâhibî fî Fıkhı'l-luğati'l-'Arabiye, s. 60.

⁶⁹⁵ eş-Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik, Fıkhı'l-luğa ve esrârü'l-'Arabiyye, nşr. Yâsîn el-Eyyûbî, Beyrut 2000, s. 228-229.

⁶⁹⁶ Bkz. Se'âlibî, Fıkhı'l-luğa, s. 228.

⁶⁹⁷ eş-Şâhibî fî Fıkhı'l-luğati'l-'Arabiye, s. 59; Râfiî, I, 151.

görüşünü benimseyerek terâdüf kabul etmemişlerdir. Onlara göre; السَّيْفِ kelimesi “kılıç” manasında bir isim iken; مُهَنْدٌ “Hint kılıcı”, حُسَامٌ ise, “keskin kılıç” manasında⁶⁹⁸ birer sıfattırlar.

Suyûtî'nin naklettiğine göre İbnu'l-A'rabî “aynı anlamı taşıyan sözcükler arasındaki farkı göremiyor olmamız Arapların o farkı bilmedikleri anlamına gelmez”⁶⁹⁹ der.

Suyûtî, Tâcuddîn es-Subkî'nin “bazı âlimlerin terâdüf kabul etmeyerek الإنسان ve البشر kelimelerinde olduğu gibi aralarında terâdüf var zannedilen kelimelerden birinin isim diğerlerinin sıfat olduğunu ileri sürmüşlerdir” dediğini belirtir. Nitekim Tâcuddîn es-Subkî, Se'âlibî ve İbn Fâris'in lafızlarda, Fahrüddîn er-Râzî'nin ise şer'î istilahlarda terâdüf kabul etmediklerini ifade etmiş, onlara muhalif olarak terâdüf kabul ettiğini belirtmiştir.⁷⁰⁰

Ancak Suyûtî, bizzat İbn Fâris'in kendi hattıyla yazılmış mezkûr kitabını gördüğünü ve kitapta “bir şey المُهَنْدُ، السَّيْفِ ve الحُسَامِ gibi birçok isimle isimlendirilir” ibaresini okuduğunu bildirmektedir.⁷⁰¹ Yine Suyûtî, Tâcuddîn es-Subkî'nin görüşünü de benimseyerek müteradif konusunu inkâr eden dilbilimcilere karşı çıkmış, bunun Arapçada olabileceği kanaatinde olduğunu belirtmiştir. Suyûtî, kelimedeki bulunan farklı anlamların kelimedeki eş anlamlılığı ortadan kaldırmayacağı görüşündedir.⁷⁰²

2.2. SUYÛTÎ'NİN NAHİV USÛLÜNE DAİR GÖRÜŞLERİ VE DELİLLERİ

Burada, Suyûtî'nin Nahvin kaide ve kurallarına ait görüşleri gözden geçirilecek; kıyas, semâ' ve icmâ'a bakışı, muttarid-şâz rivayetler hakkındaki tutumu, illet yaklaşımı ve istişhâd meselesi ele alınacaktır. Yine onun dil ekolleri arasındaki yeri incelenecektir.

⁶⁹⁸ Se'âlibî, *Fıkhu'l-luğa*, s. 276-277.

⁶⁹⁹ *el-Müzhir*, I, 400.

⁷⁰⁰ Subkî, Abdulvahhab b. Alî b. Abdilkâfî, *Cem'u'l-cevâmi'*, I. Baskı, Beyrut 2012, I, 236-237.

⁷⁰¹ *el-Müzhir*, I, 403-404.

⁷⁰² Prihartini, Yogia, “et-Terâduf 'inde'l-luğaviyyîn ve'l-uşüliyyîn”, *al-Baro'ah*, s. 89.

Nahiv usulünün kural ve kaideleri, büyük ölçüde fıkıh usulünden yararlanılarak tespit edilmiştir. Nahvin delilleri, II/VIII. asrın sonlarında bazı Basralı dil âlimlerinin dikkatini çekmiş, kıyas ve illetler gibi konular hakkında kitaplar telif edilmiştir. Dil bilimi ve gramerdeki önemine binaen bu konular, III/IX. asırda Basra ve Kûfe dil ekollerine mensup dilciler tarafından daha da geliştirilmiştir. Bunda, aynı yüzyılda görülen fıkıh ve fıkıh usulü üzerindeki çalışmaların da büyük etkisi olmuştur. Bu tarzda gelişen etki, IV-V/XI. yüzyılda derlenmiş olan eserlerin tertip ve tasnifinin yanı sıra, *vâcib*, *memnû*, *hasen*, *kabîh* ve benzeri hadis ve fıkıh alanlarındaki kavramlar ve terminoloji nahiv bilimi alanına girmiştir. Böylece nahvin yöntemi diyebileceğimiz *uşûlu'n-nahv*, bir bilim dalı halinde asırlar boyunca gelişerek IX/XV. yüzyılın sonlarında, gerek isim ve gerekse tertipli bir içerik olarak Suyûtî'nin *el-İktirâh* adlı eseriyle nahiv alanına kazandırılmıştır.

Şüphesiz bir ilmin en önemli unsuru, onu diğer ilimlerden ayırarak sınırlarını belirleyen tanımıdır. Mantık ilminde belirtildiği üzere tanım, “*efradını câmi, ağyarını mâni*” olacak şekilde tanımlanmalıdır. Bu bağlamda İbnu'l-Enbârî, nahiv usulünün tarifini veren ilk dilci olarak bilinir. Ona göre nahiv usulü; nahvin usul ve furuunun kendilerinden istinbat edildiği delillerden ibarettir.⁷⁰³ İbnu'l-Enbârî'nin fıkıh usulüne bağlı olarak yaptığı bu kısa tanımından sonra, nahiv usulünün esas tarifini bu ilmi sistemleştiren Suyûtî yapmıştır. Suyûtî nahiv usulünü “*Nahvin kaynaklarını (el-edille) delil oluşu cihetiyle icmali delillerden, bu delillerin nasıl kullanılacağını ve delili getirenin durumunu inceleyen bir ilimdir*”⁷⁰⁴ şeklinde tanımlar. Görüldüğü gibi tanımda murâb ve mebnîlik gibi özel konulara inmeden Kur'ân-ı Kerim, hadis ve icmâ gibi kaynaklardan icmali bir şekilde hükümler çıkarmak, bu hususta takip edilecek metodlar ve bunu gerçekleştirecek kişide bulunması gereken şartlar vb. gibi konular bulunmaktadır. Suyûtî, nahiv usulünün tanımını verdikten sonra bunu ayrıntılarıyla ele alır. O, ilim kelimesinden “*sanat*”ı kastettiğini belirtmektedir.

Suyûtî, bazı nahivcilerin kitaplarında bu konuya temas ettiklerini belirtmekle beraber, okuyucunun karşısına daha disiplinli ve belirgin bir tasnifle çıktığını söylemektedir. Bunda büyük ölçüde başarılı olduğu görülen Suyûtî, yine bu sahada daha önce yazılmış eserlerden faydalanmıştır. Özellikle Bağdat'ta yetişmiş büyük gramerci İbn Cinnî'nin

⁷⁰³ İbn Enbârî, Ebu'l-Berekât 'Abdurrahmân, *Luma' el-edille*, nşr. Sa'îd el-Afgânî, Dımaşk 1957, s. 80.

⁷⁰⁴ Bkz. *el-İktirâh*, s. 5.

(öl.391/1000)⁷⁰⁵ elimizde sahanın mevcut ilk büyük eseri *el-Ḥaşâ'îş*'i ile aynı şehirde yetmiş büyük dil ve edebiyat âlimi İbnu'l-Enbârî'nin⁷⁰⁶ *Kitâbu'l-luma'* ile *el-İğrâb'* onun sık sık başvurduğu kitaplar olmuştur.⁷⁰⁷

Nahvin kaynakları konusuna hasredilmiş olmakla birlikte, farklı birçok konuyu da ihtiva eden *el-Ḥaşâ'îş*, Suyûtî'nin en çok istifade ettiği kitapların başında gelmektedir. Suyûtî, *el-İktirâh* adlı eserinde pek çok yerde kendisinden nakillerde⁷⁰⁸ bulunduğu *el-Ḥaşâ'îş*'te yer yer istidratların (konu dışına çıkma) bulunması, nahiv usulü biliminin yeni ortaya çıkmış olmasına bağlanmaktadır. Gerçekte Suyûtî, *Ḥaşâ'îş*'ten, konu ile alakalı olanları almış, bunlara bazen lügat, Arapça ilimler ve fikhın kaynaklarına dair eserlerden çıkardığı parçaları da ilave etmiştir. Bunları fikhın kaynaklarına (uşûlu'l-fıkh) dair eserlerin tertibine uygun şekilde bab ve fasıl olarak ele almış, fikh ve hadise ait terminolojiyi kullanarak bir plan yapmıştır.⁷⁰⁹ Ancak Suyûtî'nin yararlandığı fikhın kaynaklarına dair eserlerin arasında Faḥruddîn er-Râzî (öl.606/1210), Muḥammed b. Maḥmûd el-İşbahânî (öl.668/1269) ve Aḥmed b. İdrîs el-Ḳarâfî (öl.684/1285) gibi kendi dönemine yakın âlimlerin kitapları da bulunmaktadır.

Suyûtî'nin bu türdeki eserlerden istifade edişi yadırganmamalıdır. Esasen nahiv ile fikh arasında bu tarz bir münasebetin çok daha gerilere, hatta her iki ilmin kaynakları üzerinde çalışıldığı döneme kadar uzandığı anlaşılmaktadır. Fikhın kaynaklarından hükümler çıkarmakta takip edilecek yolları gösteren ilk eserin imâm-ı Şafî'î (öl.204/819) tarafından telif edilen *er-Risâle* olduğu kabul edilir. Gerçekten de eş-Şâfî'nin, bugün elimizde bulunan *er-Risâle* adlı eserinde görüldüğü üzere daha II/VIII. asrın sonlarında fikhta hükümlerin çıkarılma usullerini koyduğu görülür. Onun bu başarısı, şüphesiz ki fikh tetkiklerinin, yaşadığı devreye kadar ki gelişmelerinin bir meyvesiydi. Bu ilmin furûna dair eserler, daha mezhep mensuplarının ilk talebeleri tarafından telif edilmişti. Bu arada eş-Şâfî'nin Rakka'da Hârûn er-Reşîd (hilâfeti 170-193/786-809)'in huzurunda birlikte sohbetlere katıldığı Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (öl.189/804) fikha değerli eserler kazandırmıştı. eş-Şâfî, Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe (öl.150/767)'nin

⁷⁰⁵ Hayatı ve eserleri için bkz. *GAL*, I, 131; *suppl.*, I, 191-193; *el-Ḥaşâ'îş*, neşredenin girişi, I, 5-73.

⁷⁰⁶ Hayatı ve eserleri için bkz. *GAL*, I, 334; *suppl.*, I, 494, 495.

⁷⁰⁷ İbrâhîm Refîde, *en-Nahv ve kutubu't-tefsîr*, Trablus 1980, I, 87-89.

⁷⁰⁸ Bkz. *el-İktirâh*, s. 35, 36, 37, 59, 60.

⁷⁰⁹ Bkz. *el-İktirâh*, s. 3.

talebeleri arasında en velûdu olan eş-Şeybânî'nin eserlerini kendisi için istinsah ettirmiştir. Aynı zamanda dile ait geniş ve güvenilir bilgisi ile de tanınan eş-Şeybânî'nin bu eserleri, nahvin kaynakları ile meşgul dilcilerin de başvurdukları kitaplardır. İbn Cinnî, eseri *el-Haşâ'îş*'te illetlerin (sebepl) tahsisine dair (باب في تخصيص العلل) açtığı bölümde:⁷¹⁰ “Arka-daşlarımız Muhammed b. Hasan eş-Şaybânî'nin kitaplarından illetleri çıkarıyorlar. Bunları, ifadeleri arasında serpilmiş halde bulmaktalar. Bunlar dikkat ve titizlikle toplanabilmektedir. Onun hiçbir sözünde illetleri açıkça yazılı bulamazsın...”⁷¹¹ diyerek bunu dile getirmektedir.

Basralı ve Kûfeli dil âlimlerinin, çalışmalarıyla *kıyâs*'a meşru bir hüviyet kazandırdıkları II./ VIII. asrın ikinci yarısı, Arap edebiyatının diğer sahalarında da büyük eserlerin yazıldığı bir dönemdir. Dil âlimleriyle aynı ölçüde olmasa bile, konulara göre telif ettikleri eserlerini kaleme alırken *kıyâs*'a başvurma ihtiyacını duymuşlardır. Daha bu asrın ilk yarısında konulara göre yazılmaya başlanan fikhî eserler⁷¹² asrın ikinci yarısında yerlerini, içlerinde *kıyâs*ın daha da önem kazandığı, hatta başlı başına bir konu haline geldiği görülen eserlere bırakırlar. Fikhî, münferit ve müşahhas konular yığını olmaktan çıkarak, külli kaidelere bağlı bir ilim haline getiren Ebû Hanîfe ile bu yolu inkişaf ettiren öğrencileri İmâm-ı Zufer (öl.158/775), Ebû Yûsuf (öl.182/798) ve özellikle eş-Şeybânî fikhin kaynaklarının, İmâm-ı Şâfi'nin elinde bir ilim konusu olmasını sağladılar. İmâm-ı Şâfi'î, fikh sahasındaki üstünlüğünün yanı sıra, Arap şiirine hâkimiyeti ile de tanınmıştı. Edebiyatla uğraşanlar ona gelir, huzurunda şiir okurlar, o da bunları açıklardı.⁷¹³

İbn Cinnî, nahiv sahasında yazılmış olan *el-Mekâyis* adlı esere temas etmektedir. İbn Cinnî'ye göre bu eser mikyaslarla ilgili küçük bir kitaptır.⁷¹⁴ Bu münasebetle zikrettiği İbn Serrâc (öl.316/928)'ın *Uşûlu'n-nahv* adlı eseri ise konu ile alakalı çok az şey içermektedir.⁷¹⁵ *el-Haşâ'îş* adlı eserinde bütünüyle gözden geçirildiği zaman, Suyûtî'nin bu eser hakkındaki fikrini haklı görmemek mümkün değildir. Gerçekte geniş istidratların

⁷¹⁰ Bkz. *el-Haşâ'îş*, I, 144-166.

⁷¹¹ *el-Haşâ'îş*, I, 163.

⁷¹² Bkz. *GAS*, I, 398.

⁷¹³ *el-Müzhir*, I, 160.

⁷¹⁴ Bkz. *el-Haşâ'îş*, I, 2-3.

⁷¹⁵ *el-Haşâ'îş*, I, 2.

yer aldığı eserde, konu ile doğrudan doğruya alakalı meselelerin sıralanış şekli, okuyucuda tedirginlikler uyandırır. Çeşitli vesilelerle açılan dilin ve nahvin mahiyeti,⁷¹⁶ dilin ilâhî mi yoksa beşerî mi olduğu,⁷¹⁷ Arapçada kullanılan illetlerin (sebepler) kelimelerin ilmindekiler gibi mi olduğu yoksa fıkhîta kullanılanlara mı benzediği⁷¹⁸ ve benzeri meseleler daha çok lengüistiği (dil bilimi) ilgilendirmekte olup, asıl konunun rahat bir şekilde takibine engel olmaktadır. Bütün bu dağınıklıklar, bu ilmin tarihinde zamanla çözülecek ve Suyûtî'nin elinde okuyucuya, konuyu rahat takip imkânı sağlayacaktır.

2.2.1. Suyûtî'ye Göre Nahvin Kaynakları

Nahiv usulüyle ilgili kaynaklara baktığımızda bunların tarihi seyri içerisinde zamanla geliştiğini görürüz. Suyûtî *el-İktirâh* adlı eserinin giriş kısmında nahiv usulünü bir "ilim" olarak tanımladıktan sonra, tanımındaki "ilim" kavramı ile sanatı kastettiğini yukarıda belirtmiştik. Ona göre uşûl'n-nahv "*Nahvin kaynaklarını (el-edille) delil oluşu cihetiyle icmali delillerden, bu delillerin nasıl kullanılacağını ve delili getirenin durumunu inceleyen bir ilimdir*"⁷¹⁹ Tanımın özünü, nahvin icmâlî delilleri, bu delillerin nasıl kullanılacağı ve delili getirenin durumu teşkil etmektedir. Bunlardan delillerin nasıl kullanılacağı, kendisini, mezkûr kaynakların karşı karşıya geldiği hallerde hissettirir.⁷²⁰ Bu kaynaklarla delili getirenin vasıf ve şartları da ayrıca önem taşımaktadır.⁷²¹ Böylece Suyûtî, nahiv usulünün tam anlamıyla "tanımın" tanımına uygun bir tanım getirmeye çalışmıştır. Oysa bu konuya dair eser yazanların ilki ve Basra Ekolünün önemli simalarından olan İbn Serrâc, nahiv ilminin kaynaklarının neler olduğu hususunda herhangi bir şey zikretmemiştir. Ancak o, *Kitâbu'l-uşûl* adlı eserinde sema ve kıyas gibi nahiv usulünün belli başlı iki metodunu genel manada dil kaidelerinin izahında delil olarak kullanmıştır.⁷²² Ondan sonra gelen İbn Cinnî ise herhangi bir tarif vermemiş, İbnu'l-Enbârî ise konuyu fikhin kaynaklarıyla mukayese ederek genel bir tanım ile yetinmiştir.

İbn Cinnî, nahivde semâ, icmâ ve kıyas olmak üzere 3 metot olduğunu kabul etmiştir. İbnu'l-Enbârî ise yine 3 metot olarak fakat farklı bir tertipte nakil, kıyas ve istishab

⁷¹⁶ Bkz. *el-Haşâ'îş*, I, 33, 34.

⁷¹⁷ Bkz. *el-Haşâ'îş*, I, 40-47.

⁷¹⁸ Bkz. *el-Haşâ'îş*, I, 48-95.

⁷¹⁹ Bkz. *el-İktirâh*, s. 5.

⁷²⁰ Bkz. *el-İktirâh*, s. 98-111.

⁷²¹ Bkz. *el-İktirâh*, s. 112-114.

⁷²² İbn Serrâc, *Kitâbu'l-uşûl*, nşr. el-Fetelî, I-II, Necef 1970-1973, I, 35, 56-57.

diye tasnif etmiştir.⁷²³ Suyûtî, İbn Cinnî'nin belirttiği bu üç delile, İbnu'l-Enbârî'nin zikrettiği istihâbi da katarak sayılarını semâ, icmâ, kıyas ve istishab tertibiyle 4'de çıkarır ve akabinde de fikhın kaynaklarında olduğu gibi icma ve kıyâs'ın, semaa istinat zorunluluğunu belirtir.

Ancak hemen ilâve edelim ki Suyûtî, nahiv usulü metotlarında *el-istidlâl bi'l-ağs*, *el-istihsân*, *el-istikrâ'*, *'ademu'n-naẓîr* ve *'ademu'd-delîl* gibi başka bazı tâli deliller de vermiştir.⁷²⁴ Ama *el-İktirâh* adlı eserinde bunları detaylı olarak değil özet şeklinde ele almıştır. Dolayısıyla bu bilgiler birkaç sayfa içinde geçiştirilmektedir.⁷²⁵ Suyûtî'nin yararlandığı metotlar şunlardır:

2.2.2. Semâ Metodu

Nahiv usulünde birinci derecede kabul edilen metot semâ metodudur. Dilin semâ ile öğrenileceğini ileri süren Suyûtî,⁷²⁶ Semâ'ı, "*Fesâhatine güvenilen kimselerin söylediklerinden tespiti yapılan şeylerdir.*" şeklinde tarif eder. Suyûtî bu konuda Kur'ân, hadis ve Hz. Peygamber'in gönderilmesinden önce, peygamberliği esnasında ve muvelledlerin çoğalmasıyla dilin bozulduğu, Hz. Peygamber'den sonraki döneme kadarki devrede Müslüman veya kâfir Arapların, gerek şiir, gerek nesirden ortaya çıkan konuşmalarını kastettiğini belirtir.⁷²⁷ Bu konuda kendisinden nakil yapılan kişinin Müslüman olup olmaması dikkate alınmaz. Zira lügat araştırmalarında önemli olan kişinin diyaneti değil fesahatidir. Semâ'; dile ait materyali, konuşandan direkt olarak almak demektir. Bu noktada rivayet ile semâ' birbirinden ayrılmaktadır. Zira semâ', bir âlimin bizzat kendisinin işittikten sonra rivayet ettikleri ile ilgili bir ıstılâhken; bir âlimin başka bir âlimden, kendinden önceki bir âlim tabakasından, dille alâkalı bir eserden ya da Nahiv kitaplarının birisinden rivayet ettikleri hakkında semâ' değil rivayet ıstılâhı kullanılmaktadır.

Nahiv âlimlerinin kullandığı semâ', dile ait materyali toplamaya verilen önemle birlikte ortaya çıkmakta ve bu da h. II. asra rastlamaktadır. Rivayet ise daha eskidir, hatta Câhiliye Şiiri ile ilgili bazı rivayetler, İslâm öncesi döneme kadar uzanmaktadır.⁷²⁸ Bu

⁷²³ İbn Enbârî, *Luma' el-edille*, s. 81; *el-İktirâh*, s. 5.

⁷²⁴ *el-İktirâh* s. 5.

⁷²⁵ Bkz. *el-İktirâh*, s. 98-101.

⁷²⁶ bkz. *el-Müzhir*, I, 137 v.d.

⁷²⁷ *el-İktirâh*, s. 20.

⁷²⁸ Alî Ebu'l-Mekârim, *Uşûlu't-tefkîri'n-nahvî*, Kahire 2006, s. 33; M. Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İstanbul 2009, s. 58, 59.

hususla Hz. Peygamber'e (s.a.v) kadar belli bir senetle ulaşan kıraate ait nakil ve rivayetlerin de semâ' değil rivayet olduğu belirtilmelidir.⁷²⁹ Bu tarihsel farklılığa rağmen semâ' ile rivayet arasında derin bir bağlantı olduğu da muhakkaktır.⁷³⁰

Biz burada bunları ayrı ayrı ele alacak, bunlarla ilgili olan ve bizzat semâ'ın içerisinde görülen ittihad ve şazz'dan⁷³¹ da bahsedeceğiz.

2.2.2.1. Kur'an'la İstişâd

Arap gramercileri için, nahiv kurallarının tespitinde Kur'an, hiç şüphesiz ilk sırayı almaktadır. Çünkü Kur'an, nahivciler için en güvenilir ve en sağlam kaynaktır.⁷³²

Arapça dilbilgisi kurallarının oluşmaya başladığı dönemlerde yazılan gramer kitaplarının hemen hepsinde, Kur'an ayetleri gramer açısından da ele alınmış ve Kur'an, hem dilin kaynağı kabul edilmiş hem de oluşan kurallara dayanak teşkil eden en sağlam örneklerin (şevâhid) yer aldığı metin olarak kullanılmıştır.⁷³³ Kur'an en fasih ve en belîğ söz kabul edildiğinden onun mütevâtir, şâz ve âhâd kıraatleriyle istişâd edilmiştir.⁷³⁴ Hatta Sîbeveyhi, *el-Kitâb* adlı eserinde nahiv ile ilgili Kur'an-ı Kerim'den üç yüz tane misal göstermiştir.⁷³⁵

Nahiv kurallarının konulmasında, lugatlerin tespitinde ve kelimelerin kullanım şekillerinin gösterilmesinde istişâd yönünden Kur'an-ı Kerim ve onun kıraatleri ilk sırayı almıştır.⁷³⁶ Suyûtî, kıraatların dilde delil olarak kullanılması konusunda şöyle der: “*Kur'an-ı Kerim'in mütevâtir, âhâd ve şâz bütün kıraatleri ile Arapçada istişâd caizdir. Âlimler, kıyasa ters düşmedikçe şâz kıraatlarla bile istişâdın câiz olabileceği konusunda*

⁷²⁹ Mehmet Dağ, *Tarihsel Perspektif ve Problematik Sorgulaması Bağlamında Kıraat İlminde İhticâc Olgusu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2005, s. 184-187.

⁷³⁰ *Uşûlu't-tefkîri'n-nahvî*, s. 33.

⁷³¹ Bkz. *el-İktirâh*, s. 29; es-Suyûtî, Celaleddin 'Abdurrahmân, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv*, nşr. 'Abdu'l-Âl Sâlim Mekrem, I-IX, Beyrut 1985, II, 174; *el-Haşâ'îş*, I, 96.

⁷³² M. Semir Necîb el-Lebedî, *Eşeru'l-Kur'an ve'l-kırâ'ât fi'n-nahvi'l-'Arabî*, Kuveyt 1978, s. 32; M. Hüseyin Alî Yâsîn, *ed-Dirâsâtu'l-lugaviyye 'inde'l-'arab ilâ nihâyeti'l-karni's-şâlis*, Beyrut 1980, s. 348; *Medresetu'l-Kûfe*, s. 51.

⁷³³ Abdulhamit Birışık, “İrâbu'l-Kur'an”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 377.

⁷³⁴ bkz. *el-Haşâ'îş*, I, 32; *Hizânetu'l-Edeb*, I, 9.

⁷³⁵ Corci Zeydan, *Târihu âdâbi'l-lugati'l-'Arabiye*, Beyrut 2011, II, 15.

⁷³⁶ M. Reşit Özbalkıç, *Arap Gramerinde Kur'an ve Hadisle İstişâd*, İzmir 2001, s. 48.

*ittifak halindedirler. Bununla beraber kıyasa muhalif olursa, ona kıyas etmek câiz olmaz. Fakat bizzat bu şâz kelime ile ferdi olarak istişhat edilebilir.*⁷³⁷

Görüldüğü gibi Suyûtî, Kur’ân-ı Kerîm’in, tevâtür, âhâd ve şâz bütün kıraatlerinin nahivde ihticâca elverişli olduğu görüşündedir. Fıkıhta şâz rivayetlerle ihticâcın tartışma konusu olmasına rağmen, nahivciler arasında böyle bir anlaşmazlık yoktur. Suyûtî bu münasebetle II/VIII. asırda yaşamış ‘Âşım (öl.127/744), Hamza (öl.156/772) ve İbn ‘Âmir (öl.118/736) gibi kıraat âlimlerine yapılan tenkitlere karşı onları savunur. Bazı nahivcilerin, onların Arapça bakımından ihticâca elverişsiz kıraatleri bulunduğu, onların lahn yaptıkları yolundaki iddiaları yanlıştır. Suyûtî, “onların kıraatleri mütevatir ve sahih senetlerle sabit olup bu da Arapçada delil olarak kullanılmaları için kâfidir” demektedir.⁷³⁸

Gerçekte Suyûtî’nin bu kanaati, daha önceki nahiv âlimlerince de ifade edilmiştir. Suyûtî, burada Kur’an’da mevcut olduğu iddia edilen bazı gramer hatalarını, yöneltilebilecek sorular şeklinde hatırlatarak, cevaplarını da verir. Ona göre fasih konuşan ve bu konuda ısrarla sebat gösteren Sahabenin dilde lahn yaptıkları tasavvur dahi edilemez. Nerede kaldı ki bu, nazil olduğu şekliyle Hz. Peygamber’den öğrendikleri ve ezberledikleri Kur’an-ı Kerim hakkında olabilsin! Üstelik Sahabenin hepsinin, birlikte aynı hataya düşmeleri nasıl mümkün olur? İşte bu ve daha birçok sebepten dolayı yukardaki iddialar makul değildir. Suyûtî, kendisinden önce birçok âlim tarafından da cevaplandırılmış olan bu hususları esasen *el-İtkân* adlı eserinde bahsettiğinden nahiv usulü alanındaki telifi olan *el-İktirâh*’ta daha fazla işlememiştir.⁷³⁹

2.2.2.2. Hadis’le İstişhâd

Semâ’nın ikinci ana unsuru olan hadis, nahiv usulünde, hakkında çok farklı görüşler ileri sürülen bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Mütekaddim nahivciler Kur’an’ın şâz kıraatleri ve şiir konusunda olduğu gibi bu konuda olumlu veya olumsuz bir görüş belirtmemekle birlikte Hadisle fazla delil getirmemişlerdir. *el-Haşâ’iş*’te çeşitli vesilelerle temas edilen⁷⁴⁰ ve İbnu’l-Enbârî tarafından sadece tevâtüren gelmiş olanları ikinci derecede delil kabul edilen hadis,⁷⁴¹ Suyûtî’nin nazarında üzerinde ciddiyetle durulması

⁷³⁷ *el-İktirâh*, s. 20; *Arap Gramerinde Kur’an ve Hadisle İstişhâd*, s. 50.

⁷³⁸ *el-İktirâh*, s. 21.

⁷³⁹ *el-İktirâh*, s. 22. Ayrıca bkz. *el-İtkân*, II, 491-539.

⁷⁴⁰ bkz. *el-Haşâ’iş*, I, 219, 220, 250, 383, III, 246, 250.

⁷⁴¹ *Luma’ el-edille*, s. 83.

gereken bir meseledir. Suyûtî'ye göre ancak lafzen rivayet edildiği tespit edilen hadislerle istidlâlde bulunulabilir. Ama bu şekilde gelmiş olan hadisler son derece az olup metni kısa olanlardır.⁷⁴²

İbn Mâlik (öl.672/1273) ve er-Rağiy el-Esterâbâdî (öl.688/1287) gibi dilciler hadisle istişhadı câiz görürken, Ebu'l-Hasan b. eğ-Dâî' (öl.680/1279), Ebû Hâyyân gibi dilciler ise bunu caiz görmezler.⁷⁴³ Gerekçeleri ise iki şekildedir: Birincisi hadislerin mana ile rivayeti, ikincisi de hem Basralı hem de Kufeli ilk dilcilerin hadisle istişhadda bulunmamalarıdır.⁷⁴⁴ Buna bir üçüncü neden olarak da ana dili Arapça olmayan ravilerin de hadis rivayetiyle uğraşmaları eklenir. Bunlar, rivayetlerinde bazen kelime eklemişler, bazen çıkarmışlar, bazen de kelimeleri birbiriyle değiştirmişlerdir. Bu nedenle bir kıssayı anlatan tek bir hadisin değişik lafızlarla değişik şekillerde rivayet edildiği görülür.⁷⁴⁵

Gerçekten de Ebû 'Amr b. el-'Alâ el-Mâzenî (öl.154/771), 'Îsâ b. 'Omer eş-Şekâfî, Hâlîl b. Aħmed, Sîbeveyhi gibi ilk Basralı dilcilerle, el-Kisâî, el-Ferrâ', Alî b. el-Mubârek el-Aħmer (öl.194/810), Hişâm eğ-Darîr (öl.209/824) gibi ilk Kûfeli dilciler hadisle istişhadda bulunmamışlardır. Ama bu dilcilerin hadisle istişhadda bulunmamaları, hadis olarak rivayet edilen lafızların bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ağzından çıktığından emin olmamaları nedeniyledir. Şayet bundan emin olsalardı o zaman hadisleri de Kur'an gibi nahiv kuralları için kaynak olarak kullanırlardı.⁷⁴⁶

Gramerde asrının otoritesi sayılan Ebû Hâyyân el-Endelûsî, İbn Mâlik'in *et-Teshîl* adlı eserine yaptığı şerhte, İbn Mâlik'in nahivle ilgili kaideleri hadisle delillendirmesine temas etmiştir. Ebû Hâyyân, bu yola İbn Mâlik'ten başka kimsenin başvurmadığını, hatta nahvi vazeden Basralı ve Kûfeli dilcilerin dâhi bunu yapmadıklarını, bu dil mekteplerine mensup âlimlerle, Bağdat ve Endülüs'te yetişenlerin de aynı şekilde hadisle istişhad etmediklerini belirtir.⁷⁴⁷ Ebû Hâyyân'ın bu sözünden hadisle istişhadda bulunan ilk kişinin İbn Mâlik olduğu anlaşılmaktadır.

⁷⁴² *el-İktirâh*, s. 23.

⁷⁴³ Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, I-XIII, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1997, I, 9; *ed-Dirâsâtu'l-luğaviyye 'inde'l-'Arab*, s. 35.

⁷⁴⁴ *Hizânetu'l-edeb*, I, 9.

⁷⁴⁵ *el-İktirâh*, s. 23.

⁷⁴⁶ Bkz. *el-İktirâh*, s. 23-24; *ed-Dirâsâtu'l-luğaviyye 'inde'l-'Arab*, s. 353-354; Nusrettin Bolelli, "Nahivde Hadisle İstişhad Meselesi", *Maramara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 1993, sayı: 5-6 (1987-1988), s. 166.

⁷⁴⁷ Bkz. *el-İktirâh*, s. 24.

Suyûtî, Ebû Hıyyân'ın bu görüşlerini açıklamak lüzumunu hissetmiştir: “*Mesele- nin bu hâli alışı, şu iki sebepten dolayıdır. Evvelâ râviler mânâ ile rivayeti câiz görmüş- lerdir. Zira mânâ, istenilendir. Zapt eden, hadisin mânâsını zapt etmiştir. Lâfzın zaptı çok nadirdir, hele uzun hadislerde... İkincisi, rivayet edilen hadislerde çokça lahn yer almış- tır. Zira râvilerin birçoğu tabiatıyla Arap olmayanlardı. Arap dilini nahiv yoluyla bili- yorlar, dolayısıyla farkında olmadan lahn yapıyorlardı. Oysa biz Hz. Peygamber'in en fasih konuşan bir kimse olduğunu biliyoruz. Allah bunu ona, hocaya ihtiyaç hissettirme- den öğretmiştir.*”⁷⁴⁸

Ebû Hıyyân'ın bu münasebetle temas edilen şu görüşü ilgi çekicidir: “*Uzun boylu düşündüm, nahiv âlimleri niye içlerinde Müslüman ve kâfir bulunan Arapların sözleriyle istidlalde bulunuyorlar da Buḥârî (öl.256/870), Müslim (öl.261/875) gibi sözlerine güve- nilir kişilerin rivayet ettikleri hadisleri delil göstermiyorlar? Kim onun zikrettiklerini okursa, nahivcilerin niçin hadisle istidlalde bulunmadıklarını anlar.*”⁷⁴⁹ Kahireli nahivci İbnu's-Sâ'ig (öl.776/1374) *Şerḫu'l-cumel*'de ele aldığı bu meseleyi, yani Sîbeveyhi ile diğer nahivcilerin gramerde hadisle istişhatte bulunmayışlarını, hadislerin manaları dik- kate alınarak rivayet edilmelerine cevaz verilisinde görmektedir.⁷⁵⁰

Suyûtî, Ebû Hıyyân ve İbnu's-Sâ'ig'in, İbn Mâlik'in tutumuna karşı tenkitlerini, misaller ve diğer nahivcilerin görüşleriyle takviye ederek, esasen kendisinin de katıldığı bu fikri kabul ettirmek niyetinde olduğunu gösterir.⁷⁵¹

2.2.2.3. Şiirle İstişhâd

Şiirle istişhadı kolaylaştırmak ve bunu daha sağlam esaslara oturtmak maksadıyla dil âlimlerinin, zamanı dikkate alarak yaptıkları tasnifte şairler dört tabakaya ayrılmıştır.⁷⁵²

a- Câhiliyyûn: İslamiyetten önce yaşamış İmru'u'l-Kays, el-A'şâ gibi şairler

b- Muhadramûn: Hayatının bir kısmını câhiliye bir kısmını da Sadru'l-İslâm döne- minde yaşamış Lebîd ve Hassân gibi şairler

⁷⁴⁸ a.g.e., s. 25.

⁷⁴⁹ a.g.e., s. 25.

⁷⁵⁰ a.g.e., s. 26.

⁷⁵¹ Bkz. *el-İktirâh*, s. 26-27.

⁷⁵² Bkz. *Hizânetu'l-edeb*, I, 5, 6; Çetin, Nihad, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1973, s. 5-7.

c- İslâmiyyûn (diğer adıyla el-Mutekaddimûn): İslamiyetin ilk döneminde yaşamış Cerîr ve el-Ferezdağ gibi şairler

d- Muvelledûn ve Muḥdeşûn: Üçüncü tabakadan sonra gelenlerdir

Suyûtî, *el-İktirah* adlı eserinde böyle bir tasnif vermez, fakat *el-Müzhir* adlı eserinde⁷⁵³ İbn Reşîk el-Ḳayravânî (öl.463/1071)'nin görüşlerini naklederek yukarıdakinden farksız bir tasnif kabul etmektedir. Bu tasnifin yanında üçüncü bir tasnif daha vardır ki bunun diğerlerinden farklı tarafı Muvelledûn ve Muḥdeşûn diye anılan dördüncü gurubun, Muvelledûn, Muḥdeşûn (Ebû Temmâm, el-Buhturî gibi) ve Muteahḥirûn (el-Mute-nebbî vs.) adıyla üç ayrı tabakaya ayrılmasıdır. Bu arada bazı müelliflerin kendi devirlerinde yaşamış olan şairleri 'Aşriyyûn diye adlandırdıkları da görülür.⁷⁵⁴

İlk iki tabakayı teşkil eden Câhiliyyûn ile Muḥadramûn zümresine mensup şairlerin şiirleriyle dilde ve Arapça ilimlerde istiḥhadda ittifak vardır.⁷⁵⁵ Yine Muvelled ve Muḥdes'lerin şiirleriyle dilde delil getirilemeyeceği hususunda da ittifak vardır.⁷⁵⁶

Üçüncü zümreyi oluşturan ve İslâmiyyûn adını alan şairlerin şiirleriyle istiḥhadda farklı görüşler vardır. 'Abdulḳâdir el-Bağdâdî bunların şiirleriyle istiḥhadda bulunulabileceği kanaatindedir.⁷⁵⁷ Şiirleri delil olarak sayılabilecek son şair İbrâhim b. Hermâ'dır (öl.150/767). Şiirleriyle istiḥhad edilemeyeceği hususunda ittifak olan dördüncü tabakadaki (Muvelledûn, Muḥdeşûn) şairlerin ilki Beşşâr b. Burd'dur. Şiirleri hakkındaki bu genel kanaate rağmen, Sîbeveyhi'nin, Beşşâr b. Burd'un hicvinden çekindiği için zaman zaman bazı şiirleri ile delil getirdiği rivayet edilmiştir.⁷⁵⁸ Ancak Alman şarkiyatçı Johann Fück, Sîbeveyhi'nin, Beşşâr'dan korktuğu için onun bir beytiyle istiḥhatta bulunduğu şeklindeki rivayeti kabul etmez ve *el-Kitâb*'ta Beşşâr isminin geçmediğini söyler. Buna ilaveten de *el-Ağânî*'deki⁷⁵⁹ bir rivayete dayanarak Beşşâr'ın dilinden korkan kişinin el-Aḥfeş olduğunu belirtir.⁷⁶⁰

⁷⁵³ Bkz. *el-Müzhir*, II, 489.

⁷⁵⁴ *el-Müzhir*, II, 488. Daha fazlası için bkz. *Eski Arap Şiiri*, s. 5-7.

⁷⁵⁵ *el-İktirâh*, s. 20; *Hizânetu'l-edeb*, I, 6.

⁷⁵⁶ *el-İktirâh*, s. 37.

⁷⁵⁷ *Hizânetu'l-edeb*, I, 6.

⁷⁵⁸ Bkz. *el-İktirâh*, s. 38; *Hizânetu'l-edeb*, I, 8.

⁷⁵⁹ Ebu'l-Ferec el-İşfehânî, *el-Ağânî*, nşr. Semîr Câbir, Beyrut, t.y., III, 206.

⁷⁶⁰ Johann Fück, *el-Arabîyye dirâsât fi'l-luğa ve'l-lehecât ve'l-esâlib*, (çev.: Ramazan Abdu't-Tevvâb), Kahire 1980, s. 61.

Muvelledûn ve Muḥdeşûn şairlerin rivayet şartlarına uygun şekilde naklettikleri şiirler, delil olarak alınabilir. Mesela Zemaḥşerî, bir meselede daha sonra yaşamış olan şair Ebû Temmâm Ḥabîb b. Evs⁷⁶¹ (öl.231/845)'in sözünü şâhit olarak göstermekte ve ayrıca “*O, şiiri ile dilde istiḥatta bulunulmayan muhdes bir şairse de Arapça ilimlerde bir âlimdir. Söylediğini, rivayet ettiği şey mesabesine koy!*” demektedir.⁷⁶²

Suyûtî'ye göre söyleyeni bilinmeyen bir şiir veya nesir ile ihticacta bulunulamaz.⁷⁶³ Yine Suyûtî, eğer “*Bana sözüne güvenilir olan zat anlattı*” denilirse, bunun tercih edilebileceğini belirterek Sîbeveyhi ve Yûnus b. Ḥabîb (öl.182/798) gibi nahivcilerin de bu şekilde hareket ettiklerini söyler.⁷⁶⁴

Suyûtî, şiir hususunda naklettiği şu bilgilere de yer verir: “*Hz. Ömer'in (r.a) şöyle dediği rivayet edilmiştir: Şiir, bir zamanlar daha sıhhatli ve geçerli olup ilmi olmayan bir topluluğa aitti. İslâmiyet geldi. Araplar cihatla, İran ve Bizans'a gazâlarla uğraşarak şiir ve rivayetiyle ilgilenemediler. Ancak İslâmiyet yayılıp, fetihler gelişerek Araplar şehirlere yerleşince şiir rivayet etmeye başladılar. Fakat bu sırada derlenmiş bir divana veya yazılmış bir kitaba sahip değildiler. Bunları telif ettikleri zaman, kimileri eceliyle, kimileri de savaşta ölmüş bulunuyordu. Neticede şiirin daha azını muhafaza ettiler, çoğu kaybolmuştu.*”⁷⁶⁵

Suyûtî, II./VIII. asrın büyük dil âlimi Ebû 'Amr b. el-'Alâ'nın bu konuda şöyle dediğini nakleder: “*Arapların söylediği (şiirlerin) pek azı size gelebilmiştir. Bol miktarda gelmiş olsaydı, zengin bir ilim ve çokça şiir ulaşmış olurdu.*”⁷⁶⁶ Hammâd er-Râviye (öl.155/771)'ye isnat edilen şu bilgi hayli dikkat çekicidir: “*en-Nu'mân b. Münzir kâtiplerine emretti, kendisi için Arapların şiirleri yazıldı. Bunlar tomarlar halindeydi. Sonra bunları beyaz köşkünde gömdü. el-Muhtâr b. Ebî 'Ubeyd (öl.67/687) vali olunca, kendisine: Köşkün altında bir hazine var denilince o da orayı kazdı ve o şiirleri çıkardı. İşte Kûfelilerin, şiiri, Basralılardan daha iyi bilmeleri bu yüzdendir.*”⁷⁶⁷

⁷⁶¹ Hayatı hakkında bkz. GAS, II, 551-558.

⁷⁶² ez-Zemaḥşerî, Ebu'l-Ḳasım Cârullâh Maḥmûd, *el-Keşşâf 'an-ḥakâiki't-Tenzîl*, I-VI, Riyad 1998, I, 207. Ayrıca bkz. *el-İktirâh*, s. 37; *Hizânetu'l-edeb*, I, 7.

⁷⁶³ *el-İktirâh*, s. 38.

⁷⁶⁴ Bkz. *el-İktirâh*, s. 39, 40.

⁷⁶⁵ *el-İktirâh*, s. 33.

⁷⁶⁶ *el-İktirâh*, s. 33.

⁷⁶⁷ *el-İktirâh*, s. 33. Ayrıca bkz. *Eski Arap Şiiri*, s. 23.

Suyûtî'ye göre esas olan zaman değil, şiirin dil kurallarına uygunluğudur. Zemahşerî'nin yukarıdaki sözünü ve uygulamasını aktarması kendisinin de aynı görüşte olduğunu akla getirir.

2.2.2.4. Arap Kelâmıyla İstishâd

Semâ metodunun diğer bir kaynağı *Kelâmu'l- 'Arab'*tır. Bu husus, bir takım problemleri ihtiva etmekle birlikte istişhad konusunda önemlidir. Suyûtî bu konuda da İbn Cinnî'nin konuyla ilgili *el-Haşâ'îş* adlı eserinin muhtelif yerlerinde⁷⁶⁸ belirttiği konuyla ilgili görüşlerini toplamış ve bunları daha tertipli ve düzenli bir şekle sokmuştur. *el-İktirâh* adlı eserinde *Kelâmu'l- 'Arab'* adıyla açtığı bölümde, sadece sözlerine güvenilir fasih Arapların sözlerinin ihticâca (delil getirmeye) elverişli olduğunu belirtir. Suyûtî, zaman olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v) bi'setinden önceki devreyi başlangıç almış ve bunu, içinde risâlet devresi de dâhil olmak üzere, müvelled ve muhdes şairlerin ortaya çıktığı döneme kadar getirmiştir. Suyûtî bu bakımdan önce meşhur Türk filozofu Fârâbî'nin (öl.339/950) *el-Elfâz ve'l-hurûf* adlı eserindeki şu görüşlerini nakleder: “*Kendilerinden Arap dili nakledilen ve bu hususta sözlerine güvenilen Arap kabileleri Kays, Temim ve Esed kabileleridir. Arapçanın büyük bir kısmı bunlardan alınmış ve az kullanıldığı için anlamı müphem kalmış garip kelimelerle, i'rab ve tasrif (cümle ve kelime bilgisi) konusunda bu kabilelere güvenilmiştir. Daha sonra Huzeyl kabilesi ile Kinâne ve Tayy kabilelerinin bazı kolları gelir. Bu hususta diğer kabilelerden dil alınmamıştır. Kıscası hadarî olanlardan (köy ve şehir gibi yerleşme merkezlerinde oturanlar) asla alınmamıştır. Diğer milletlerin sınırlarına yakın yerlerdeki çöl sakinlerinden de alınmamıştır. Bundan dolayı Mısırlılara ve Kıptilere komşu oldukları için Lahm ve Cuzâm'dan; Suriye'ye yakın olduğu için Kuzâ'a, Gassân ve 'ÿyâd'dan; Yunanlılara yakın olduğu için Tağlib ve Nemir'den; Nabt ve İranlılara komşu olduğu için Bekr kabilesinden; Hind ve İranlılarla karışık halde Bahreyn'de yaşadıkları için 'Abdulkays kabilesinden de dil alınmamıştır. Yine Hint ve İranlılarla karışıklarından Ummân'daki Ekd kabilesinden ve Hint ve Habeşlilerle bir arada bulduklarından dolayı Yemen halkından; içlerinde oturan milletlerin tacirleriyle bir arada buldukları için Benû Hanîfe ile Yemame'deki Şakîf ve Tâ'if halkından da dil alınmamıştır.*”⁷⁶⁹

⁷⁶⁸ bkz. *el-Haşâ'îş*, I, 114, II, 29.

⁷⁶⁹ *el-İktirâh*, s. 27-28.

Kendilerinden dil aktarılan ve dil çalışmalarında dilleri delil olarak kabul edilen kabileleri tespit edip bunlardan dili aktaran ve bunu bir bilim haline getiren ise Arap merkezleri içerisinde sadece Basra ve Kûfe şehirleridir. Bu nedenle Basra ve Kûfe ekolleri dil çalışmalarında önemli bir konuma sahiptirler.⁷⁷⁰

Kaynak olarak kabul edilen dil materyalinin sahipleri olan kabilelerin toplumsal, ahlakî ve psikolojik yapıları da ortaya konmuştur. Buna göre bunlar çobanlık, avcılık ve hırsızlık yapan toplumlardır. Yine bunlar psikolojik bakımdan oldukça güçlü, acımasız, son derece vahşi, sert tavırlı, yanlarına yaklaşılmaz, galip gelmeyi isteyen, fakat yenilmeyi istemeyen, krallara asla boyun eğmeyen, zillete ve ayağa düşmeyi kabul etmeyen⁷⁷¹ bir karaktere sahiptirler.

Fasih ve güvenilir olan Arapların söylediklerinden delil getirme konusu Farabî'den sonra İbn Cinnî'nin de dikkatini çekmiştir. Dil numunelerinin, bedevîlerden alındığı gibi şehirlilerden de sağlanamayacağı konusuna ayırdığı bölümde⁷⁷² bunun sebebini, köy ve şehirlerde oturanların dillerinin bozulmasına bağlamaktadır. Ancak bu hususta katı düşünmemekte, eğer dillerinin fesahatine devam ettiği kanaati hâsıl olursa, delil olarak alınabileceğini ilâve etmektedir. Dolayısıyla İbn Cinnî'ye göre önemli olan, dilin bozulup bozulmamasıdır. Aynı şekilde, dilleri bozulan bedevîler de dil araştırmacılarının gözünde itibardan düşebilirler. Yaşadığı IV/X. asırda bu görüşle hareket edildiğini belirten İbn Cinnî'nin "*Fasih konuşan bir bedevîye hemen hemen rastlayamıyoruz*"⁷⁷³ şeklindeki şikâyetini anlamak zor olmamalıdır. Nitekim Suyûtî de bu hususa temas ederek⁷⁷⁴ İbn Cinnî'nin bu ifadelerini eserine almıştır. Suyûtî, bu meseleyi *el-Müzhir* adlı eserinde de işlemiştir.⁷⁷⁵

Farabî'den naklen Suyûtî'nin dile getirdiği ve İbn Cinnî'nin de *el-Haşâ'îş* adlı eserinde işlediği bu kıstaslar klasik dönem dilbilimcileri arasında büyük çapta kabul görmüş ve bunlara riayet etmeyenler tenkit edilmiştir. Nitekim İbn Mâlik (öl.672/1273), Mısır'a

⁷⁷⁰ Bkz. *el-İktirâh*, s. 28.

⁷⁷¹ Bkz. *el-İktirâh*, s. 28.

⁷⁷² bkz. *el-Haşâ'îş*, II, 5.

⁷⁷³ *el-Haşâ'îş*, II, 5.

⁷⁷⁴ bkz. *el-İktirâh*, s. 35.

⁷⁷⁵ bkz. *el-Müzhir*, I, 209-211.

yerleşmiş Lahm ve Cuzâm ile Suriye'ye yerleşmiş ve çoğu Hıristiyan olan Gassân kabilesinin lehçelerine dayandığı için, kendisinden bir asır kadar sonra yaşamış olan ve devrinin en büyük dil âlimi kabul edilen Ebû Hıyyân el-Endelûsî'nin acı tenkitlerine maruz kalmıştır.⁷⁷⁶ Yabancılarla temas, dilin bozulmasında büyük bir amil sayıldığından Cahiliye Döneminde yaşamış olmasına rağmen, yabancılarla temas halinde olduğu için, birçok şairin şiirleri delil sayılmamıştır. Umeyye b. Ebi's-Salt (öl. 10/632), 'Adiy b. Zeyd el-İbâdî (öl.102/721) ve el-A'sâ (öl.8/629) bunlardan birkaçıdır.⁷⁷⁷ Ama İmam-ı Şâfiî, III./VIII. asrın başlarında vefat etmesine rağmen, dış tesirlerden uzak kabileler arasında yetişmiş olması nedeniyle sözleri dilde delil olarak kabul edilmiştir.⁷⁷⁸

Bu arada kendisine: *“Hiç bir Arap şairi yok ki, şiirinde hoşla gitmeyen ve şüphe ile karşılanan bir kelime bulunmasın. Fakat senin şiirinde şüphe edilecek hiç bir şey yok”* denildiğinde, *“Ben Benû 'Akîl'in fasih 80 şeyhi arasında doğdum ve yetiştim. İçlerinde yanlış bir kelime bilen hiç kimse yoktu. Hanımlarının yanına girdiğimde, onları daha çok fasih konuşuyor görüyordum. Bu durumda ben nasıl olur da hata yaparım?”* diyen şair Beşşâr b. Burd (öl.167/783) hatırlanmalıdır.⁷⁷⁹

Arap kelâmıyla istişhad konusunda genelde dilciler arasında bir ihtilaf yoktur. Ancak ister kişi ister kabile seviyesinde olsun, kendilerinden rivayette bulunulanlarla bunu gerçekleştiren ravilerde bulunması gereken bazı şartların bulunması hakkında dilciler tarafından değişik görüş ve kanaatler ortaya atılmıştır. Bu konuda takip edilecek usul ve prensipler hususunda özellikle Basra ve Kûfe ekollerine mensup dilciler arasında hararetli tartışmalar olmuştur. Kûfe ekolüne mensup dilciler Arap kelâmıyla istişhad konusunda Basralılara göre daha müsamahakâr davranmışlar ve dil malzemesini aldıkları sahayı geniş tutmuşlar. Bu nedenle de Basra dilcileri tarafından şiddetle eleştirilmişlerdir. Basralılar bu konuda daha titiz davranmış, rivayette buldukları şair ve kabileleri sınırlı tutmuşlardır.

⁷⁷⁶ *el-İktirâh*, s. 28.

⁷⁷⁷ bkz. Sa'îd el-Afgânî, *Fî uşûli'n-nahv*, s. 25.

⁷⁷⁸ bkz. *el-İktirâh*, s. 29.

⁷⁷⁹ bkz. Sa'îd el-Afgânî, *Fî uşûli'n-nahv*, s. 25, 26.

2.2.2.5. Semâ'da İttirâd ve Şâz Konusu

Kelâmu'l-'Arab konusunda değişik ve sayıca kabarık özelliklerin bulunması Suyûtî'yi, bunları *el-Furû'* adı altında 14 meselede gözden geçirmeye zorlamıştır.⁷⁸⁰ Suyûtî, ilk “mesele”de, diğerleri için de söz konusu olabilecek kapsamlı bir husus, semâ'a dayalı olarak intikal eden malzemenin diğerleri karşısındaki durumu ile kullanılıştaki hal-lerini işlemiştir.

Bu şekilde derlenmiş malzeme muttarid ve şâz olmak üzere iki kısımda toplanır. Suyûtî, burada İbn Cinnî'nin bu kelimelerin ifade ettiği anlamlara dair aşağıdaki izahlarına yer verir. Buna göre; “ط ر د” kökü, birbirini takip ve devam etme anlamını ifade eder; atlıların birbirlerini takip etmeleri gibi. “ش ذ د” kökü ise farklı ve ayrı oluş anlamındadır. Bu aslî manalar, daha sonra sözler ve sesler hakkında kullanılmış; konunun mütehasısları, i'rab gibi nahvin farklı konularında, aynı özellikleri gösterenlere “muttarid”, dil kurallarına, yaygın kullanıma, kıyasa aykırı olan kelime ve yapılara da “şâz” demişlerdir. Arapça'da geçer nitelikteki kelimeler “muttarid” şeklinde anılıp dilde ideal yapı ve kelimeler diye kabul edilmiş, dil kurallarının oluşturulmasında bunlar temel alınmış,⁷⁸¹ bunların dışındaki kullanımlar şâz sayılmıştır. Meselâ bazı şiirlerde “أَجَلَّ” kelimesinin idgam kuralına aykırı olarak “أَجَلَّلَ” biçiminde yer alması şâzdır.⁷⁸² Kıyasa ve kurala aykırılığın bir kelimenin fesahatini bozup bozmayacağı konusunda dilciler arasında tam bir görüş birliği yoktur. Bunun sebebi Kur'an'da da⁷⁸³ genel dil kurallarıyla açıklanamayacak kelimelerin bulunmasıdır. Bu ittirad ve şâz oluş hâli şu 4 şekilde görülür:

1- Kıyas ve kullanımda muttarid (kurala bağlı) olanlar: Kelamda istenilen ve tasvib edilen şekil budur. Örneğin *فَامَ زَيْدٌ* (*Zeyd ayağa kalktı*), *ضَرَبْتُ عَمْرًا* (*Amr'i dövdüm*), *مَرَرْتُ*

⁷⁸⁰ *el-İktirâh*, s. 29-41.

⁷⁸¹ *el-Hasâ'is*, I, 97.

⁷⁸² *el-Müzhir*, I, 187.

⁷⁸³ Mesela *سُرِر*'in “*karyola, divan*” çoğulu olarak *سُرُر* kelimesi gibi. (Hicr: 15/47)

بِسَعِيدٍ (Said'e uğradım) misallerinde olduğu gibi Kıyas ve kurala aykırı bir durum bulunmamaktadır.

2- Kıyasa uygun, fakat kullanımı bulunmayan veya nâdir kullanılan yapı ve kelimeler: يَدْرُ (yalnız/tek bırakır) ve يَدَعُ (bırakır, terk eder) fiillerinin mâzi kiplerinin, kıyasen mümkün olduğu halde kullanılmaması gibi. Bu iki fiilin mazi şekillerinin Araplar tarafından kullanılmadığı belirtilmektedir. Bundan dolayı bu fiillerin mazi şekillerinin kullanılması şaz sayılmıştır.

Yine مَكَانٌ مُبْتَلٍ (münbit bir yer) deyişi kıyasa uygun olmasına rağmen her zaman bu şekilde kullanılmaz. Bunun yerine daha ziyade aynı anlamda مَكَانٌ بَاقٍ şekli tercih edilir. Bununla birlikte bu kullanım tarzı şâzdır.

3- Dilde kullanılmakla birlikte hiçbir dil kuralına bağlanamayan yapı ve kelimeler: اِسْتَحْوَذَ الْجَمَلُ (deve abandı), اِسْتَصَوَّبْتُ الْأَمْرَ (durumu kabul ettim) misallerinde olduğu gibi. Bu örneklerde kıyasa uyularak bunlardaki “vâv” harflerinin elife dönüşmesi (nakl ve kalb) gerekirdi. Ancak hiç bir zaman اِسْتَحَادَ ve اِسْتَصَبْتُ şeklinde kullanılmadıkları için kullanılış itibariyle muttarid, kıyas bakımında şaz durumuna düşmüşlerdir. Bu tarz bir kullanılış şekli sadece bu fiillere özgü olduğundan bu türdeki diğer fiiller bunlara kıyas edilemez.⁷⁸⁴

4- Teoride ve pratikte karşılığı olmayan veya dilde sadece istisnaî olarak bulunan yapı ve kelimeler: Meselâ مَصُونٌ ثَوْبٌ (muhafaza edilmiş bir elbise), فَرَسٌ مَقُودٌ (sürülmüş bir at) ve رَجُلٌ مَعُودٌ مِنْ مَرَضِهِ (hastalığından dolayı ziyaret edilmiş bir adam) misallerinde yer alan مَصُونٌ، مَقُودٌ ve مَعُودٌ kelimelerinde olduğu gibi.⁷⁸⁵ Aslında ecvef olan bu ism-i mefûller i'lâl kuralına göre مَصُونٌ، مَقُودٌ ve مَعُودٌ olması gerekirken, vâv harfinin varlığıyla

⁷⁸⁴ el-Kitâb, IV, 399; el-Hasâ'îş, I, 97-99; el-İktirâh, s. 30. Diğer örnekler için bkz. el-Müzhir, I, 230-233.

⁷⁸⁵ el-İktirâh, s. 29-30.

birlikte kullanılmışlardır. Bunlara bakarak, ecvef fiillerden benzeri şekiller yapmak câiz olmadığı gibi, bu kelimeler adı geçen bu kalıpların dışında da kullanılması şaz sayılmıştır.⁷⁸⁶

Duyulan şeyin tek (benzersiz) bir şey oluşu halinde, kabul edilip kendisiyle delil getirilip getirilemeyeceği de önem arz etmektedir. Bu hususta da İbn Cinnî'nin görüşlerini özetleyen Suyûtî, bu tür kelimeleri ferd (*el-mesmû 'u'l-ferd*) olarak nitelemiş ve bu şekilde bulunan lafızları üç farklı durumda mütalaa etmiştir:

1- Dile ait bu malzeme, dil müfredatı içerisinde bir benzeri olmayıp ancak Arapların geneli tarafından kabul görülüyor ise bu kelime makul sayılır. Bu durumda bu kelime delil sayılır ve ittifakla buna kıyas yapılır.⁷⁸⁷ Bu durumda Suyûtî “ferd” olarak nitelendirdiği şâz kelimeyi, Arapların geneli tarafından kabul edildiği takdirde dile ait ve yaygınlık kazanmış bir materyal olarak görmektedir.

2- Suyûtî, “ferd” olan kelimeyle Araplardan yalnız bir kişi tarafından telaffuz edilmiş olan kelimeyi kastetmektedir. Bu kişi başkalarının söylediğinden farklı bir şekilde kelimeyi söylemiştir. Suyûtî'nin naklettiğine göre İbn Cinnî; “*Bu durumda kişinin haline bakılır. Diğer sözlerinde fasih ise ve söyledikleri kıyasa uygunsa, hoş karşılanır ve fesadına hükmedilmez*” demekte ve şöyle devam etmektedir: “*Eğer denilse ki bunu nereden elde etti? Kendi kendine söylüyor olamaz mı? Bu durumda şöyle cevap verilir: Bu, unutulmuş, izi silinmiş pek eski bir lehçeden nakledilmiş olabilir.*”⁷⁸⁸

Suyûtî, bu bilgilerden sonra ikinci durumu yine İbn Cinnî'nin görüşüyle izaha devam eder: “*Kendisinden cumhura muhalif sözler işitilen ve fakat kıyasa uygun konuşan fasih kimse niçin dinlenilmesin? Ama o: mefûlün ve muzâfun ileyhine refî, fâilin cerri yahut nasbı gerekir gibi şeyler söyleser, tabiatıyla reddedilmesi gerekir. Çünkü o, bu son durumda, hem kıyasa hem de semâa aykırı hareket etmiş olmaktadır. Kendisinden bu yanlış sözün işitildiği kimse, sözlerinde zayıf ve hata yapmaya alışkın biri ise, rivayet ettiği şey, çok eski bir lehçeye de uysa, kabul edilmez.*”⁷⁸⁹

⁷⁸⁶ Bkz. *el-Haşâ'îş*, I, 97-100; *el-İktirâh*, s. 30; *el-Müzhir*, I, 227-230.

⁷⁸⁷ *el-İktirâh*, s. 32.

⁷⁸⁸ *el-İktirâh*, s. 32; *el-Haşâ'îş*, II, 25.

⁷⁸⁹ *el-İktirâh*, s. 33, 34.

3- Söylenen şeye ne uygun ve ne de muhalif bir şey duyulmamıştır. Suyûtî bu durumda da İbn Cinnî'nin görüşlerini nakletmekle iktifa etmektedir: Söyleyen kimsenin fasîh olduğu anlaşılırsa söylediğinin kabul edilmesi gerekir. Zira o bunu pek eski bir lehçeden almış olabileceği gibi, ilk olarak irticalen de söylemiş olabilir. Nitekim Arap edebiyatında recez şairi olarak tanınan ve bu tarzın en büyük mümessili olan⁷⁹⁰ Ru'be b. el-'Accâc (öl.145/762)⁷⁹¹ ve babası el-'Accâc'ın⁷⁹² duymadıkları ve kendilerinden önce kimsenin söylemediği şeyleri irticalen söyledikleri rivayet edilir.⁷⁹³

2.2.2.6. Değişik Lehçelerle İstişâd

Arap kelamıyla istişâd konusunda önceki dilcilerin üzerinde fazla durmadığı bir husus da değişik lehçelerin bu konuda delil olup olamayacağı hususudur. Esasında lehçeler, aralarındaki farklara rağmen, delil sayılırlar.⁷⁹⁴ Suyûtî, bu kanaatini, *el-İktirâh*'ın altıncı bölümünde de tekrarlamıştır.⁷⁹⁵ Dilin, genel manada yerleşik Araplardan alınmayacağı ve derlenemeyeceği konusunda İbn Cinnî'nin görüşüne katılır. Ancak bir şehir halkının, fesahatini devam ettirdikleri, dillerinin herhangi bir şekilde bozulmadığı bilinirse, onlardan istifade edilmelidir. Aynı şekilde göçebelerin dillerinin bozulması halinde de, dil malzemesi alınmayacağı tabiidir. Bu arada Suyûtî, İbn Cinnî'nin şu sözünü genel bir hüküm olarak aktarmaktadır: “*Günümüzde buna göre hareket edilmelidir. Çünkü günümüzde fasîh bir bedevî göremiyoruz.*”⁷⁹⁶ Yani Suyûtî bununla tedvinin ya da dil materyalinin toplandığı ilk dönemlerde dil açısından çok sağlıklı görülen bedevîlerin, kendisinden yaklaşık 4,5 asır önce yaşamış İbn Cinnî döneminde dahi fasih konuşmadıklarını dile getirir. Dolayısıyla Suyûtî, kendi döneminde veya kendinden önceki dil çalışmalarında, dil materyalinin “bedevî-hadarî” ayırımına göre değil, bizatihi dilin sağlıklı olup olmamasına göre alınması gerektiği görüşündedir.

Fasih konuşan bir bedevînin aynı kelimeyi farklı iki şekilde kullanması halinde ne yapılmalıdır? şeklindeki meselede de Suyûtî, İbn Cinnî'nin şu görüşlerini nakletmiş ve benimsemiştir: “*Eğer bu iki şekil aynı derecede kullanılıyorsa, mezkûr bedevînin kabilesi bu iki biçimi benimsemiş demektir. Zira Araplar bazen vezin ihtiyacı veya sözlerine*

⁷⁹⁰ bkz. *Eski Arap Şiiri*, s. 67.

⁷⁹¹ Hayatı hakkında bkz. *GAS*, II, 367-369.

⁷⁹² Hayatı hakkında bkz. *GAS*, II, 366-367.

⁷⁹³ *el-İktirâh*, s. 34.

⁷⁹⁴ *a.g.e.*, s. 35.

⁷⁹⁵ *a.g.e.*, s. 104.

⁷⁹⁶ *el-Haşâ'îş*, II, 5.

zenginlik kazandırmak için bu şekilde bir davranışta bulunurlar. Söz konusu iki kelimedenden sadece birisinin doğru olabileceği de düşünülebilir. Yahut eski bir kabileden alabileceği ikinci kelimenin zamanla kullanılmaya başlandığı da hatıra gelebilir. Eğer bu iki kelimedenden biri, diğerinden daha çok kullanılıyorsa, az kullanılanın sonradan kullanıldığı, çok kullanılanınsa asıl tercih edilecek kelime olduğu kabul edilmelidir.⁷⁹⁷

Suyûtî, *el-İktirâh* adlı kitabının semâ'a ayırdığı ilk bölümü *Fasl* adını verdiği bir kısım ile bitirir. Suyûtî, bu bölümde Fahreddîn er-Râzî'nin fikhın kaynaklarına dair meşhur olan *el-Maḥşûl* adlı eserindeki görüşlerini özetlemektedir. Ayrıca Muhammed b. Mahmûd el-İşbahânî (öl.668/1269) ile Aḥmed b. İdrîs el-Ḳarâfî (öl.684/1285)'nin görüşlerinden de istifade etmiştir. Bu kısımda üzerinde durulan esas konu, dilin nasıl öğrenildiğine dairdir. Suyûtî, *el-Müzhir* adlı eserinde⁷⁹⁸ de işlediği bu konuya burada daha fazla yer vermiş olduğu gözükmemektedir. Genelde temel İslam bilimleri için kaçınılmaz olarak görülen dil, nahiv ve sarfın öğrenilmesi, Suyûtî'ye göre de farzı kifayedir. Zira şer'î hükümlerin öğrenilmesi ittifakla vacip kabul edilmiştir. Delilleri bilinmeden hükümlerin öğrenilmesi imkânsız olduğu için, önce bunlar bilinmelidir. Kaynakların Kur'an ve hadis olduğu, bunların da Arapça olarak yazılmış olması göz önüne alınırsa, hükümlerin kaynaklar sayesinde, kaynakların da dil, nahiv ve sarf vasıtasıyla öğrenebileceği meydana çıkar.

Dilin öğrenilmesi ya birçok durumda olduğu gibi nakille ya da bu yolla elde edilen malzeme üzerinden hareketle vaz' edilmiş olan kaide ve kurallar (istinbat) ile sağlanır. Bu konuyla ilgili aktarılan rivayet (nakil) *tevatür* ve *âḥâd* olabilir. Her iki durumda da açıklanması gereken bazı hususlar vardır.

Suyûtî, *tevatür* ve *âḥâd* konuları için *el-Müzhir* adlı eserde⁷⁹⁹ geniş bir bölüm ayırmıştır. Suyûtî tevatürü, sayıları yalan söylemekte ittifaklarına imkân olmayacak derecede çok olan bir topluluğun rivayeti şeklinde tanımlar. Buna Kur'an'ı, bu şartla rivayet edilmiş hadisi ve Arapların sözlerini örnek olarak verir. Suyûtî'ye göre tevatür, nahvin güvenilir önemli bir kaynağıdır.⁸⁰⁰ Ancak buna rağmen tevatür konusunda bazı ihtilafli görüşler vardır. Bunlardan biri şu husustur: Arap dilinde en yaygın ve en fazla kullanılan bazı

⁷⁹⁷ *el-İktirâh*, s. 36.

⁷⁹⁸ Bkz. *el-Müzhir*, I, 57, 115.

⁷⁹⁹ Bkz. *el-Müzhir*, I, 113-124.

⁸⁰⁰ *el-Müzhir*, I, 113.

kelimeler üzerinde dahi farklı görüşler ileri sürülmektedir. Meselâ bazıları الله lafzının İbranice, bazıları da Süryanice olduğunu kabul eder. Arapça olduğunu kabul edenler ise bunun müştak olup olmadığı konusunda kendi aralarında anlaşamamaktadırlar. Aynı durum الزكوة، الصلوة، الكفر، الإيمان gibi kelimeler için de söz konusudur. En çok tanınan ve kendilerine en fazla ihtiyaç duyulan kelimeler böyle olursa, diğerlerinin durumu kendiliğinden anlaşılır. Suyûtî, bu durumda dil ve gramerde tevatür imkânsızdır diyenlere karşı Zemaḥşerî'nin şu cevabı verdiğini aktarır: *“Her ne kadar الله lafzı ile zatının mı, kendisine ibadet edilen varlık oluşunu mu yoksa yaratmaya kâdir bulunuşunun mu kastedildiğini bilmiyorsak da biz bununla gerçekten kendisine ibadet edilen yüce varlığın ifade edildiğine inanıyoruz. Diğer kelimeler için de aynı husus düşünülebilir.”*⁸⁰¹

İkinci husus, Zemaḥşerî'nin çağdaşları olan dil, nahiv ve sarf âlimleri için geçerli olan tevatür, daha önce yaşamış ilim adamları ile Zemaḥşerî'den sonraki ilim adamları için de söz konusu olup olamayacağıdır. Zemaḥşerî bu konuda, dile ait malzemeyi rivayet eden kişiden isteyebileceğimiz şeyin, bunu güvenilir bir kitaba yahut âlime isnat etmesi olabileceğini söylemektedir. Diğer bir husus da Hâlıl b. Ahmed, Ebû ‘Amr b. el-‘Alâ, el-Eşma‘î gibi eserlerinden dil öğrenilen kişilerin münferit şahıslar oldukları, bunların hata etmeyecek masum kimseler olamayacakları için bunların da rivayetlerinin tam bir güven ifade etmeyeceğidir. Zemaḥşerî'nin bu hususta verdiği cevap ilgi çekicidir: *“Şurasını katiyetle biliyoruz ki rivayet edilen kelimeler bütünüyle yalan değildir. İçlerinde doğru olanlar da vardır. Fakat ele aldığımız her bir kelimenin, doğru olarak rivayet edildiğini kesinlikle bilmemize imkân yoktur.”*⁸⁰² Bu hususta el-İşbahânî'nin tamamlayıcı görüşlerini de ilâve eden Suyûtî, naklin ikinci kısmı olan âḥâd'a geçer.

Suyûtî, naklin, tek bir kişinin rivayet ettiği bu şekli konusunda yine Zemaḥşerî'nin görüşlerini sıralamaktadır. Suyûtî'ye göre âḥâd'ın, beraberinde getirdiği meseleler daha da fazladır. Her şeyden önce bunu rivayet edenler tenkide maruz kalmışlardır. Şöyle ki nahiv ve dil sahasında yazılmış olan eserlerin asılları Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı eseri ile

⁸⁰¹ *el-İktirâh*, s. 43.

⁸⁰² *el-İktirâh*, s. 42-44.

Halil b. Ahmed'in *Kitâbu'l-'ayn* adlı eseridir. *el-Kitâb* ve müellifi Sîbeveyhi ile ilgili olarak Kûfeli dil âlimlerinin yaptıkları tenkitler vardır. Basralı dil âlimlerinin en büyüklerinden olan el-Mubberred bile Sîbeveyhi'nin bu eseri için müstakil bir kitap yazmıştır. Halil b. Ahmed'in *Kitâbu'l-'ayn* adlı eseri hakkında da hemen hemen bütün dil âlimlerinin tenkitleri mevcuttur.⁸⁰³ İbn Cinnî, *el-Haşâ'iş* adlı eserinde⁸⁰⁴ büyük ediplerin birbirlerini tenkitleri hakkında bir bölüm ayırmış, diğer bir bölümü, bedevîlerin dilinin, yerleşmiş Araplarinkinden daha doğru olduğunu göstermeye tahsis etmiştir.⁸⁰⁵ İbn Cinnî'nin buradaki amacı Kûfelilerin yaptıkları tenkitleri belirtmektir. Ayrıca diğer bir bölümde⁸⁰⁶ sadece İbni Aḥmer el-Bâhilî'nin⁸⁰⁷ şiirlerinde yer alan kelimeleri toplamıştır. Usul âlimleri, tek kişinin rivayet ettiği haberleri, fıkıhta “*delil sayılır*” nazarıyla bakarak delil göstermişler. Fakat bunu dil alanında delil saymamışlardır.⁸⁰⁸

Suyûtî, bu hususlarla ilgili olarak el-İşbahânî ile el-Ḳarâfî'nin de görüşlerini kaydettikten sonra Zemahşerî'nin şu cevabını kaydeder: “Dil, nahiv ve sarftaki malzemeler tevatür ve maznun (şüpheli olan) olmak üzere iki kısma ayrılır. Tevatür olarak aktarılan kelimelerin geçmiş zamanlarda da bugünkü anlamları ifade etmek üzere kullanıldıklarını kabul etmek zorundayız. السماء “gökyüzü”, الأرض “yer” kelimeleri daha önceleri de aynı anlamda kullanıldıklarını kabul etme mecburiyeti vardır. الماء “su”, الهواء “hava”, النار “ateş” vb. kelimeler de böyledir. Fail, her zaman merfû, mef'ul her zaman mansub, muzâfun ileyh her zaman mecrur olmuştur. Maznûn'a gelince, bunlar nadir kelimelerdir ve âhâd haberlerle öğrenilir. Kur'an'ın kelimelerinin çoğu, nahvi ve sarfi tevatür yoluyla intikal etmiş olup, içinde âhâd yoluyla gelmiş çok az şey vardır.”⁸⁰⁹

Suyûtî, fikhın kaynaklarına dair eserlerden faydalanarak kaleme aldığı bu bölümü *semâ*'ın başına yerleştirebilirdi. Tam aksine, bu konuyu nahvin önemli sayılan kaynağı-

⁸⁰³ Suyûtî bu hususta *el-Müzhir* adlı eserin de geniş bilgi vermektedir. Bkz. *el-Müzhir*, I, 76-91.

⁸⁰⁴ Bkz. *el-Haşâ'iş*, III, 282- 309.

⁸⁰⁵ Bkz. *el-Haşâ'iş*, II, 5-10.

⁸⁰⁶ Bkz. *el-Haşâ'iş*, II, 21-28.

⁸⁰⁷ Nadir kelimeler kullanmakla tanınan bu şair için bkz. *GAS*, II, 195-196.

⁸⁰⁸ Ayrıca bkz. *el-Müzhir*, I, 117-118.

⁸⁰⁹ *el-İktirâh*, s. 47; ayrıca bkz. *el-Müzhir*, I, 118.

nın gözden geçirilmesinden sonraya bırakmış ve daha da dikkati çeken bir davranışta bulunarak bu bölümü yazdıktan sonra, İbnu'l-Enbârî'nin *Luma' el-edille* adlı eserinde yazdıklarını gördüğünü söylemiş ve onun sekiz fasılda bu hususta verdiği bilgileri özetlemiştir.⁸¹⁰

2.2.3. İcmâ' Metodu

Nahvin tespitinde kendisine itibar edilen delillerden birisi de icmâ'dır. Aslında fıkıh usulünün kitap ve sünnetten sonra üçüncü delili olan icmâ', lugatte bir şeye azmetme, yönelme, bir şeyi sağlamlaştırma ve bir araya getirmedir.⁸¹¹ Fıkıh usulünde ise fakihlerin herhangi bir zamanda şeri bir hüküm üzerinde ittifak etmeleridir.⁸¹²

Nahiv usulünde ise icmâ meselesine ilk defa İbn Cinnî *el-Haşâ'îş* adlı eserinde değinmiştir.⁸¹³ Suyûtî de kıyas ve semâ'a verdiği önemi icmâ'a da vermiştir. *el-İktirâh*'ın ikinci bölümü, Basra ve Kûfe dil mekteplerine mensup dilcilerin, kendi mevzularıyla ilgili bir meselede görüş birliğine vardıkları anlamına gelen *icmâ'* metoduna ayrılmıştır.⁸¹⁴ Suyûtî, burada da İbn Cinnî'nin görüşlerine yer vererek, İcmâ'ın, nass'a veya nass'a kıyasla yapılmış bir şekle muhalif olmadıkça delil olma vasfını muhafaza ettiğini belirtir.⁸¹⁵

İcmâ'ın temelinde, Hz. Peygamber'in (s.a.v): *“أُمَّتِي لَا يَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ”* *“Ümmetim bir dalâlet üzerinde ittifak etmez”*⁸¹⁶ hadisi yatmaktadır. İbn Cinnî'ye göre bu hadis, doğrudan şer'î konulardaki icmâya işaret etmektedir. Bu nedenle bunun mutlak manada dile uygulanması söz konusu değildir. Zira nahiv ilmi bu dilin istikra'ı neticesinde ortaya çıkmıştır.⁸¹⁷ Suyûtî, İbn Cinnî'ye katılarak bu istikra esnasında kendisine doğru bir illet ve açık bir delil getirilen herkesin kendi nefsinin el-Halîl'i ve kendi düşüncesinin Ebû 'Amr'i olduğunu belirtir. Yani kendisine doğru bir illet ve açık bir delil getirilen kişinin Halîl b. Ahmed'e ihtiyacı olmayacağı gibi, kendi düşüncesinin bir ürünü olarak açık bir delil elde eden kimse de Ebû 'Amr b. el-'Alâ'ya muhtaç olmaz. Suyûtî bu görüşüyle nahivdeki icmânın doğruluğu ve ona uyma mecburiyetinin şer'î icmâda olduğu gibi mutlak olmadığına işaret etmektedir.

⁸¹⁰ Bkz. *el-İktirâh*, s. 47-49.

⁸¹¹ Bkz. *Lisânu'l-'Arab*, (جمع maddesi), I, 678.

⁸¹² Abdülkerîm Zeydân, *el-veciz fi uşûli'l-fikh*, Müessesetu Kurtubâ, t.y., s. 179.

⁸¹³ Bkz. *el-Haşâ'îş*, I, 189.

⁸¹⁴ *el-İktirâh*, s. 50-54.

⁸¹⁵ *el-Haşâ'îş*, I, 189; *el-İktirâh*, s. 50.

⁸¹⁶ Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, Dâru İhyâi'l-kutubi'l-Arabiyye, t.y., II, Fiten, 8 (3950).

⁸¹⁷ Bkz. *el-Haşâ'îş*, I, 189-190; *el-İktirâh*, s. 50.

Suyûtî icmâ'ya muhalefet edilebileceğini belirtir. Mesela Suyûtî kendi zamanına kadar gelen bütün dilcilerin *هَذَا جُحْرٌ ضَبٌّ خَرِبٌ* “*bu, kertenkelenin yıkık yuvasıdır*” ibaresindeki *خَرِبٌ* kelimesinin *ضَبٌّ* kelimesinin yanında yer almasından (civar) dolayı mecur olduğu yolundaki icmalarına muhalefet etmiştir. Çünkü ona göre bu ibarenin doğrusu *هَذَا جُحْرٌ* şeklinde olup *هَذَا جُحْرٌ ضَبٌّ خَرِبٌ* şeklinde olup *هَذَا جُحْرٌ* kelimesi hazfedilmiş ve muzafun ileyh onun yerine geçmiştir. Daha sonra da bu merfu zamir *خَرِبٌ* kelimesinde müstetir kılınmıştır. *خَرِبٌ* sıfatı aslında *جُحْرٌ* kelimesinin sıfatı ise de, muzafın hazfî nede niyle *ضَبٌّ* kelimesinin sıfatı konumuna geçmiştir. Suyûtî bunu böyle düşünmenin bu ibareyi şazz saymaktan daha doğru bir yol olduğunu ifade ederek Kur'an'da binden fazla konuda bunun gibi durumun olduğunu belirtir.⁸¹⁸

Suyûtî'ye göre Arapların icmâsı da geçerlidir.⁸¹⁹ Her ne kadar usûl bakımından iki mezhebin icmâsı bu bağlamda kabul edilse de nahiv eserlerinde farklı icmâ olguları da vardır. Suyûtî, *Hem 'u'l-hevâmi'* adlı eserinde görüşlerine yer verdiği müelliflerin ve kendisinin belirlediği icmâları nakletmektedir. Suyûtî, bu eserinde sadece Basra ve Kûfe ekollerinin değil aynı zamanda Arabın ve nahivcilerin icmâlarına da yer vermiştir.⁸²⁰

2.2.4. Kıyas Metodu

Nahv usulü delillerinin üçüncüsü olan kıyas lügatte, bir şeyin miktarını başka bir şeyle tayin ve takdir etmek anlamındadır.⁸²¹ Fıkıh usulü ıstılahı olarak kıyas, illetlerindeki müştereklik dolayısıyla hakkında şer'î nass bulunmayan bir hüküm hakkında, şer'î nass bulunan başka bir duruma göre hüküm çıkarmaktır.⁸²² Nahivde kullanılan kıyas, bir illete binaen menkul olmayanın menkul olana hamledilmesidir.⁸²³ Suyûtî, İbnu'l-Enbârî'den

⁸¹⁸ *el-İktirâh*, s. 50, 51.

⁸¹⁹ *el-İktirâh*, s. 51.

⁸²⁰ Nahivcilerin icmâları için bkz. *Hem 'u'l-hevâmi'*, I, 24, 71; II, 199; III, 172, 229; Arapların icmâları için bkz. I, 104; III, 431; İcmâ'a muhâlefet için bkz. I, 372.

⁸²¹ Bkz. *Lisânu'l-'Arab*, (قاس) maddesi), V, 3793.

⁸²² *el-Vecîz fî uşûli'l-fıkh*, s. 194.

⁸²³ *Fî uşûli'n-naḥv*, s. 78.

naklen, kıyası “*nakledilmemiş olanın, nakledilen benzerine hamledilmesi ve buna göre kullanılması*” şeklinde tarif eder. Bu yüzden kıyasın nahivde kullanılan delillerin en büyüğü olduğunu belirterek bütünüyle kıyasa dayanan nahvin “*Arapların sözlerinin araştırılarak çıkarılan kıyaslar ilmidir*” şeklinde tarif edildiğini söyler.⁸²⁴ Bu işte, *fer‘* bir illetten ötürü *asl* olana hamledilir.⁸²⁵ Suyûtî, bu konuyu *el-İktirâh* adlı eserinde, önemine binaen geniş bir şekilde gözden geçirir. Suyûtî, Kıyasın bu önemini, kısımlarına geçmeden önce, diğer ilimlerdeki durumuyla mukayese ederek anlatmaya çalışır. Nahivde *el-Mustevfi* adlı eseriyle tanınan Kemâluddîn Ebû Sa‘îd ‘Alî b. Mes‘ûd’un görüşleri, meseleyi ve kıyasın nahivdeki önemini ortaya koymaktadır. “*Her ilmin bir kısmı sema ‘a ve metinlere, bir kısmı kıyasa, bir kısmı da diğer bir ilme dayanır. Meselâ fikhın bir kısmı Kur‘ân-ı Kerîm ve hadis-i şerîfe, bir kısmı da istinbat ve kıyasa dayanmaktadır. Tıbbın bir kısmı tecrübeden, diğer bir kısmı da başka bir ilimden beslenir. Astronomi bir taraftan matematiğe diğer taraftan rasatlarla müşahedeye dayanır. Mûsikînin büyük kısmı hesaptan çıkar. Nahvin ise bir kısmı, bedevî Araplardan alınan dil malzemesinden, bir kısmı da fikir ve düşünmeyle elde edilenlerden sağlanır.*”⁸²⁶ İbnu‘l-Enbârî’nin bu husustaki ifadeleri daha da belirli ve kesindir. Ona göre nahivde kıyas inkâr edilemez. Zira nahvin tamamı kıyasla kurulmuştur. Bu bakımdan tarifinde, “*Arapların sözlerinin incelenmesinden çıkan kıyaslar ilmidir*” denilmiştir. Yine Suyûtî’nin naklettiğine göre İbnu‘l-Enbârî şöyle demektedir: “*Kıyası inkâr eden, nahvi inkâr etmiş olur. Âlimler arasında onun mevcudiyetini kesin delille inkâr eden birini bilmiyoruz. Kıyasın varlığı şuna dayanır: Biz nahiv âlimleri, bedevî Arap: كَتَبَ زَيْدٌ (Zeyd yazdı) derse, cümlede yer alan bu كَتَبَ fiilinin Amr, Bişr ve Erdeşir gibi sayılamayacak kadar isme de isnat edilebileceğine hükmederiz. Bu sayılamayacak kadar olan isimlerin nakledilerek belirtilmesi imkânsızdır. İsimlerin ve fiillerin önüne gelen ve ref, nasb, cer ve cezm eden amiller için de aynı şey söylenebilir. Bu amillerden her biri sayılamayacak kadar isim ve fiilin önüne gelebilir ki bunları ayrı ayrı zikrederek nakletmek imkânsızdır. Eğer kıyasa cevaz verilmeyip sadece kullanımda olanlar ile yetinilseydi, birçok mânâ nakil (rivayet) olmadığından ifade edilemez bir halde kalırdı. Bu da ilm-i vaz’ın hikmetine aykırı olurdu...*”⁸²⁷

⁸²⁴ *el-İktirâh*, s. 55.

⁸²⁵ Muhammed ‘Îd, *Uşûlu‘n-nahvi‘l-‘Arabî*, Kahire 1989, s. 68.

⁸²⁶ *el-İktirâh*, s. 55.

⁸²⁷ *el-İktirâh*, s. 56; *Luma‘ el-edille*, s. 95 vd.

İbnu'l-Enbârî'nin, kıyasa karşı çıkan nahiv âlimi bulunmayacağını belirtmesiyle birlikte, Arap nahvi tarihinde bu konuya farklı yaklaşmış ya da bunu değişik şekillerde değerlendirmiş gramercilerin varlığını görmekteyiz. Böyle bir fark Basra ve Kûfe dil mekteplerine mensup dilciler arasında daha da aşikârdır. Esasen söz konusu dil mekteplerinin teşekkülünde, dil âlimlerinin başta kıyas olmak üzere nahvin metotları karşısındaki tutumlarının büyük bir payı bulunduğu bilinmektedir. Önemi böylece belirmiş olan kıyas, bilhassa Basra dil mektebinin üzerinde titizlikle durduğu bir metottur.

Klâsik kaynaklarda kıyası ilk kullanan kişinin 'Abdullâh b. Ebî İshâk el-Hâdramî (öl.117/735) olduğu belirtilir.⁸²⁸ Suyûtî, el-Hâdramî hakkında "*Nahvi dallara ayırıp ona kıyası tatbik etti*" şeklinde bir bilgi aktarır. el-Hâdramî'nin kıyası çok kullanan şahıs olarak bilinmesinin nedeni, dil çalışmalarında "*kıyası, kurallı olguları belirleme ve onları, dışına çıkılmayacak ölçüler olarak kabul etmesinden*" kaynaklanmaktadır.⁸²⁹ Ondan sonra 'İsâ b. 'Omer eş-Şekâfî, Ebû 'Amr b. el-'Alâ' ve el-Halîl b. Aḥmed gibi dilciler, kıyasa büyük önem vermiştir. Yûnus b. Ḥabîb, Nahivde kıyası ön plana çıkaranlardan sayılmış,⁸³⁰ el-Kisâ'î de Nahvi, "*Uyulması gereken bir kıyas*"⁸³¹ diye tanımlamıştır.

el-Halîl ve öğrencisi Sîbeveyhi ile birlikte kıyas, yeni bir döneme girmiştir. el-Halîl, tümevarım yoluyla kullandığı kıyasla, Nahve yeni açılımlar getirmiş, tespit ettiği esaslarla dilin tamamını kapsayacak bir "kanunlaştırmaya" gitmiştir.⁸³² Kısacası farklı kelimelerdeki aynı özellikleri bir temele dayandırmış, bu anlamdaki kıyası dilde ve özellikle Nahivde vazgeçilmez hâle getirmiştir.⁸³³ İbn Cinnî, el-Halîl için; "*Grubunun önderi ve kıyasın örtüsünü kaldıran kişi*"⁸³⁴ demekle onun, kıyası her dilciye tanıttığını kastetmektedir. Bu anlamıyla kıyas, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ında, ortak özelliklere sahip konuların belli başlıklar altında toplanmasında da görülmektedir.⁸³⁵

Nahiv usulü âlimlerine göre kıyasın gerçekleşmesi için dört temel unsurun bulunması gerekir. Bu unsurlar şunlardır:

⁸²⁸ *Ṭabaqātu'n-nahviyyîn*, s. 31; *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 12-13; *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s. 26; *İnbâhu'r-ruvât*, II, 104-105; *el-Muzhir*, II, 398; *Buḡyetu'l-vu'ât*, II, 42; *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, s. 53.

⁸²⁹ *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, s. 53.

⁸³⁰ Bkz. *Buḡyetu'l-vu'ât*, II, 365.

⁸³¹ *Mu'cemu'l-udebâ'*, XIII, 191; *İnbâhu'r-ruvât*, II, 267.

⁸³² a.g.e., s. 54.

⁸³³ *Arap Dili Grameri Tarihi*, s. 61.

⁸³⁴ *el-Haşâ'îş*, I, 361.

⁸³⁵ *el-İktirâh*, nâşirin mukaddimesi, s. 26.

- a- Kendisine kıyas edilen asıl (mağîsun aleyh)
- b- Kıyaslanan fer‘, (mağîs)
- c- Hüküm
- d- İlet (kıyası mümkün kılan husus)

Suyûtî, bunu, İbnu’l-Enbârî’nin şu örneği ile açıklar: “*Fâili zikredilmeyenin merfû okunuşunu göstermek üzere yapılacak şu kıyasta bu dört unsur görülmektedir: Nâibu’l-fâil, kendisinden önce gelmiş bir fiilin isnat olunduğu isimdir. Şu halde, fâil gibi onun da merfû olması lâzım gelir. Burada asıl, yâni kendisine benzetilen fâil’dir. Fâili zikredilmeyen isim, kıyaslanan fer‘ olarak bulunmakta; hüküm ref, illet de fiile isnat olarak yer almaktadır.*”⁸³⁶

Suyûtî, kıyasın bu dört unsuruna *el-İktirâh* adlı eserinde ayrı ayrı fasıllar ayırmıştır. İlk faslın konusu olan kendisine kıyas edilen (el-aşl), şaz olmamalı ve kıyas için gerekli olan özelliklerin dışında kalmamalıdır.⁸³⁷ Suyûtî burada, kıyasa çok önem veren Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin, “*nesirde olduğu gibi nazımda da eskilere (mutekaddimûn) başvurulmasına ve ancak mutekaddimûn tarafından tatbik edilmiş olan zarurî hallerin kullanılabilmesine*” dair görüşüne yer vermektedir. Daha sonra da zarureti hafifletici durumlar konusunda İbn Cinnî’nin şu görüşünü ekler: “*Eskiler, şiirlerini irticalen söyledikleri için karşılaştıkları zaruretler, bizimkinden daha ciddîdir. Dolayısıyla daha mazurdurlar.*”⁸³⁸ Ancak Suyûtî, bu son görüşe katılmadığını, kadim şiirin bütünüyle irticalen söylenmediğini, içlerinde Muvelled şairler gibi hareket edenlerin de bulunduğunu belirtir. Cahiliye Dönemi şairlerinden Züheyr b. Ebî Sulmâ⁸³⁹ ile Ebû Hâfşa Mervân b. Süleymân⁸⁴⁰ gibi şairleri buna örnek gösterir.⁸⁴¹ Suyûtî’ye göre şaz olan bir şeye kıyas yapılmaz. Ama bu keyfiyet, kıyas konusu da olmamalıdır. Şaz olan وذر، وددع gibi fiiller, kıyasa elverişli değildir, ama benzerleri olan وزن ve وعد fiilleri kullanılmaktadır.⁸⁴² Kendisine kıyas yapılanın

⁸³⁶ *el-İktirâh*, s. 56.

⁸³⁷ *el-İktirâh*, s. 57.

⁸³⁸ *el-Haşâ’iş*, I, 324.

⁸³⁹ Hayatı hakkında bkz. *GAS*, II, 118-120.

⁸⁴⁰ Hayatı hakkında bkz. *GAS*, II, 382.

⁸⁴¹ *el-İktirâh*, s. 57, 58. Ayrıca bkz. *Eski Arap Şiiri*, s. 22-23.

⁸⁴² *el-İktirâh*, s. 58.

çokça kullanılır oluşu da önemli değildir. Az kullanılan ve fakat kıyasa uygun bir şeyde asılın yerini alabilir.⁸⁴³

Arapçada kıyasın yapılış biçimi;

1. Fer'in asl'a kıyası,
2. Asl'ın fer'e kıyası,
3. Birbirine benzeyen iki unsurun birinin diğerine kıyası,
4. Birbirine zıt olan unsurların birinin diğer zıddına kıyası şeklinde görülür.

Birinci ve üçüncü şekildeki kıyas, kıyas edilenle kıyaslanan arasındaki eşitlik dolayısıyla *kiyâsu'l-musâvî* diye adlandırılır. İkinci şekildeki kıyasa *kiyâsu'l-evlâ'*, dördüncü şekildeki kıyasa da *kiyâsu'l-edven* denilir. Örneğin “زوج” kelimesinin çoğulunun nadir de olsa “زوجة” şeklinde yapılması, fer'in asla kıyâsına bir örnektir.⁸⁴⁴ Mânâ benzerliği bakımından asl'ın fer'e hamli şeklindeki kıyas (*kiyâsu'l-evlâ'*) için örnek ise ism-i fâilin ameli, türetildiği fiilin ameline kıyâsen elde edilmiştir. Bu kıyâsta ism-i fâil makîstir. Sıfat-ı müşebbehenin ameli de ism-i fâile kıyâsen elde edilmiştir. Bu kıyâsta ism-i fâil asıldır.⁸⁴⁵ Arada benzerlik ilişkisi kurularak kıyasın gerçekleştiği üçüncü şekil, lafzî veya manevî benzerlik şeklinde iki kısımdır. İlki isim olan “حاشا”nın lafzen harf olana kıyâs edilerek mebnîliğinin ortaya konması gibidir.⁸⁴⁶ İkincisine örnek de muzâri fiili nasb eden “أن”ın mana itibariyle masdariye “ما”sına benzemesinden hareketle yapılan kıyâstır. “ما” muzâri fiilde hareke değişikliğini gerektirmediğine göre “أن”ın de amelinin ihmal edilmesi câiz olur.⁸⁴⁷ Birbirine zıt olan unsurların birinin diğer zıddına kıyası şeklinde son şekle örnek olarak marifelik ve nekrelük arasında kurulan ilişkiyi gösterebiliriz. Nitekim marifelik edatı olan “ال” takısının aslı, belirtilen bir görüşe göre sadece “ل” harfidir. Buna

⁸⁴³ *el-İktirâh*, s. 58.

⁸⁴⁴ Bkz. *Hem'u'l-hevâmi'*, III, 319.

⁸⁴⁵ Bkz. *Hem'u'l-hevâmi'*, III, 53,72.

⁸⁴⁶ Bkz. *Hem'u'l-hevâmi'*, II, 214.

⁸⁴⁷ Bkz. *Hem'u'l-hevâmi'*, II, 284.

göre nekrelîğin gösterilmesi tek bir harfle gerçekleşmektedir ki o da tenvîndir. Bu nedenle marifeliğin de bu şekilde olması gerekir. Zira bir konu benzerine kıyâs edilebildiği gibi zıttına da kıyâs edilebilir.⁸⁴⁸ Bu hususta daha birçok örnek kaydeden Suyûtî, esasında İbn Cinnî'nin görüş ve misallerini bazı değişiklikler ve açıklamalarla aktarır.⁸⁴⁹

Kıyaslanan (el-fer‘) ile ilgili en önemli mesele, bu yolla elde edilen şeklin, Arapça kabul edilip edilmeyeceği hususudur. Burada el-Mâzinî (öl.249/863), Ebû ‘Alî el-Fârisî ve İbn Cinnî'nin, kıyas neticesi ortaya çıkan şeklin Arapça olacağına dair müspet görüşlerini kaydeden Suyûtî, Ebû Bekr b. es-Serrâc'ın, iştikak'ın⁸⁵⁰ faydasına dair fikrini de ilâve eder. Zira ona göre iştikak, dilin kıyasla tespiti için başvurulmuş bir yoldur.⁸⁵¹

Kıyasın üçüncü unsuru olan hüküm (el-hukm) şu iki önemli konuyu da beraberinde getirmektedir: Sadece Arapların kullanmalarıyla sabit olmuş bir hükümle kıyasta bulunulabilir. Fakat burada “*acaba kıyas ve istinbat yoluyla sabit olan şeyle de kıyas câiz midir?*”⁸⁵² şeklinde bir soru akla gelebilir. Bu durumda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı nahivciler, bu halde bulunan hükme, delil gösterilirse, ittifaka varılmış bir hüküm nazarıyla bakarak, kıyasta yer alabileceğini kabul etmişlerdir. Bazıları da “*ihtilâflı hüküm, başkası için fer mesabesinde, nasıl olur da asıl düşünülür?*” diyerek itirazda bulunmuşlardır.⁸⁵³

Kıyasın dördüncü unsuru olan illet, *el-İktirâh* adlı eserde etraflıca ele alınmıştır. Kendinden önceki âlimlerin görüşlerine bolca yer veren Suyûtî, bu konuda İbn Cinnî'nin görüşlerini şöyle nakleder: “*Nahivcilerin illetleri, hukuk âlimlerinkinden ziyade kelâm âlimlerinkine yakındır. Zira nahiv âlimleri, hisse müracaat ederler. Söyleyişin rahatlık ve güçlüğünü ileri sürerler. Oysa fikhin illetlerinde böyle bir şey yoktur. Fıkıhta, mutlak hâkim Allah'ın hükümleri, bazılarının sebebi hikmeti anlayamadığı halde kabul edilir. Yalnız illet aramada, fakih gibi gramerci de bazen müşkül durumda kalabilir. Böyle bir durumda fakih bu İlâhî bir emirdir der. Gramerci ise bu işitilen şekildir gibi bir izaha başvurur.*”⁸⁵⁴

⁸⁴⁸ Bkz. *Hem ‘u’l-hevâmi*, I, 256-258.

⁸⁴⁹ Krş. *el-Haşâ’iş*, I, 303, 304.

⁸⁵⁰ İştikak hakkında geniş bilgi için bkz. *el-Haşâ’iş*, II, 133 vd.; *el-Müzhir*, I, 346 vd.; Sa’îd el-Afgânî, *Fî uşûli’n-nahv*, s. 130-158.

⁸⁵¹ Bkz. *el-İktirâh*, s. 63.

⁸⁵² *el-İktirâh*, s. 64.

⁸⁵³ *el-İktirâh*, s. 63, 64.

⁸⁵⁴ Bkz. *el-Haşâ’iş*, I, 48 vd.; *el-İktirâh*, s. 65.

Kıyasın dördüncü unsuru olan illet, birçok açıdan bölümlere ayrılmıştır. Bu sahada görüşü kaydedilen Ebû ‘Abdillâh el-Ḥuseyn b. Mûsâ ed-Dineverî el-Celîs’e göre nahiv âlimlerinin başvurdukları illetler;

a- Arapların ifadelerine ve onların (dil) kanunlarına uyanlar

b- Hikmetlerini ve gayelerinin doğruluğunu ortaya çıkararak diye iki ana bölümde toplanabilir.⁸⁵⁵ İlk kısımdaki deliller fazla olup en çok tanınanlar 24 tanedir. Bunları teker teker ele alan ve misallerini de veren Suyûtî, el-Celîs’in ikinci çeşit illetlere temas etmediğini kaydederek bu eksikliği İbnu’s-Serrâc’ın görüşüne müracaat ederek, şu şekilde tamamlar: Nahiv âlimlerinin başvurdukları illetler iki çeşittir:

a- “*Her fâil merfûdur, her mef’ul mansuptur*” gibi Arapların (gramerdeki) ifadelerine dayananlar.

b- Nahivcilerin “*Fâil niçin merfûdur, mef’ûl niçin mansuptur?*” şeklinde sordukları sorularda ifadelerini bulan ve “*illetu’l-‘ille* (sebebin sebebi) diye adlandırılanlar”.⁸⁵⁶

Suyûtî, İbnu’s-Serrâc’ın “*illetu’l-‘ille* diye adlandırdığının, sadece sözde kaldığını belirterek gerçekte bunun bir izah, tefsir ve illetin manasını tamamlayan bir şey olduğunu söyler.⁸⁵⁷ Suyûtî, İbn Cinnî’nin bu konuya *el-Ḥaşâ’iş* adlı eserinde temas ettiğini naklederek İbn Cinnî’nin bu konudaki görüşlerini verir. İbn Cinnî’ye göre Nahivcilerin illetleri, kelâm âlimlerinininkinden sonra ve fakat fakihlerinkinden öncedir.⁸⁵⁸ Bu husus kabul edilirse, nahiv âlimlerinin başvurduğu illetlerin iki çeşit olduğu görülür:

1. Kendilerinden vazgeçilemeyecek olanlar. Bu durumda kelâm âlimlerinin illetlerine benzerler. Kendisinden önce mevcut olan zamme dolayısıyla elif’in vâv yahut önünde yer alan kesre dolayısıyla yâ’ya çevrilmesi gibi.

2. İstenilmediği halde kabul görenler. Bunlar da fakihlerin illetlerini andırırlar. Tellafluza güç olmasından dolayı kesre’den sonra gelen vâv’ın yâ’ya çevrilmesi gibi.⁸⁵⁹

⁸⁵⁵ *el-İktirâh*, s. 66.

⁸⁵⁶ *el-İktirâh*, s. 69.

⁸⁵⁷ *el-İktirâh*, s. 69.

⁸⁵⁸ Bkz. *el-Ḥaşâ’iş*, I, 48 vd.

⁸⁵⁹ *el-İktirâh*, s. 70, 71.

Suyûtî, illetlerin çeşitleri hakkındaki bu görüşlerden sonra, illeti bizzat ilgilendiren hususları ele alır. Bunların başında *hüküm*'ün, nassın olduğu bir yerde nasla mı yoksa illetle mi sabit olduğu meselesi yer alır.⁸⁶⁰ Suyûtî'ye göre illet, bazen basit olabileceği gibi, mürekkep te olabilir. İletin şartı, *asl*'a dair hükümü gerektirici olmasıdır.⁸⁶¹ Bir mesele iki illetle izah edilebileceği gibi iki hüküm tek bir illetle de açıklanabilir.⁸⁶² İletin bu çeşitli özellikleri, Suyûtî'yi bu bahsi oldukça geniş tutmağa sevk etmiştir.⁸⁶³

2.2.5. İstishâb

İstishâb aslında bir fıkıh usulü terimi olup, sabit olan bir şeyin sabitliğinin veya aksinin devam etmesidir. Mesela belirli bir zamanda hayatta olduğu bilinen bir kişinin, vefatına dair bir delil ortaya çıkmadığı sürece onun hayatta olduğuna hükmedilmesi bir istishâbtır.⁸⁶⁴ Nahiv usulünde ise kelimeyi, başka bir delil bulunmadığı müddetçe, bulunduğu şekilde bırakıp kullanmaktır.⁸⁶⁵ Suyûtî, nahiv usulü delillerinden dördüncüsü olarak *el-İktirâh*'nda istishâba yer vermiştir.⁸⁶⁶

İstishâb, daha çok İbnu'l-Enbârî'nin fikirleri kaydedilerek ele alınmıştır. Bu arada, en zayıf kaynaklardan biri olarak kabul edilen istishâb hakkında müspet görüşler de yine İbnu'l-Enbârî'den gelmektedir.⁸⁶⁷ İbnu'l-Enbârî istishâbın, zikredilen deliller kadar kuvvetli olmasa da yine zaman zaman kendisine müracaat edilen muteber delillerden biri olduğunu ifade etmiştir.⁸⁶⁸ Mesela nahivcilerin sıkça kullandıkları asliyet meselesi bir istishâbtır. Nitekim onlar, aksi ortaya çıkmadığı sürece isimlerde asıl olanın murablık, fiillerde de mebnilik olduğunu söylemeleri ve bunun üzerine bir takım usul ve kaideler koymaları tamamen istishâba dayanılarak yapılan delillendirmelerdir. Yine İbnu'l-Enbârî, Basralı dilcilerin, *harflerde asıl olanın müfret olmasıdır* kaidesi gereğince كَمْ edatının

⁸⁶⁰ *el-İktirâh*, s. 71.

⁸⁶¹ *el-İktirâh*, s. 72, 73.

⁸⁶² *el-İktirâh*, s. 75-76.

⁸⁶³ Bkz. *el-İktirâh*, s. 78-95.

⁸⁶⁴ Bkz. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*, s. 267.

⁸⁶⁵ Bkz. *el-İktirâh*, s. 96; *Luma' el-edille*, s. 141.

⁸⁶⁶ Bkz. *el-İktirâh*, s. 96-97.

⁸⁶⁷ *el-İktirâh*, s. 97.

⁸⁶⁸ Bkz. *Luma' el-edille*, s. 141.

mürekkebe bir kelime olmadığını söylemelerinin istishâba istinaden ortaya konan bir husus olduğu kanaatindedir.⁸⁶⁹ Suyûtî, dilcilerin kelimeleri başka bir delil olmadığı sürece, içinde buldukları halde bırakma esasına dayanarak birçok meseleye izah getirdiklerini söyleyerek istishâbın nahiv usulündeki önemine işaret etmiştir.⁸⁷⁰

2.2.6. İstihsân

Nahiv usulünün ikinci derecede önemi haiz delilleri arasında en dikkat çekici olanı istihsândır. Esasında bir fıkıh usulü terimi olan istihsân, açık bir kıyastan kapalı bir kıyasa meyletmek veya genel bir kaideden cüzi bir meseleyi istisna etmektir.⁸⁷¹ Yine “güzel ve yerinde bularak karar verme” anlamına gelen istihsân delil olmadaki zayıf vasfına rağmen, istidlâlde imkân ve serbestlik tanınması bakımından dikkat çekmektedir. *el-İktirâh*’ın dördüncü bölümünü sırasıyla istishâb ve muhtelif şekillerde istidlale⁸⁷² ayıran Suyûtî, istihsân⁸⁷³ ve istikrâ⁸⁷⁴ gibi delilleri de gözden geçirir. Suyûtî, bu konuda İbn Cinnî’nin görüşüne yer verir. Ona göre istihsân, zayıf bir delil olmakla birlikte istidlâlde bir çeşit serbestlik ve kolaylık vermesi bakımından önemlidir.⁸⁷⁵ Mesela *الْفَتْوَى* (*fetva*) ve *التَّقْوَى* (*takva*) gibi kelimelerde son harf olan yâ’lar, vâv harfine dönüştürülmüştür. Aslında buradaki bu işlemi gerekli kılacak kuvvetli bir delil yoktur. Ancak bunun sebebi, isimle sıfat arasındaki farkı belirtmek içindir ki bu da her bakımdan kuvvetli bir sebep değildir. Zira Araplar isimle sıfat arasında böyle bir farkı her zaman gözetmemişlerdir. Yine *حَسَنٌ - حَسَانٌ* (*güzel, hoş*), *جَبَلٌ - جِبَالٌ* (*dağ*) kelimelerinin çoğullarında sıfat ile isim arasında şekil bakımından bir fark gözetilmemiştir. Dolayısıyla bazı kelimelerde istihsân olarak rivayet edilen bu illet, failin merfu, mefulün de mansup okunmasını gerektiren illet kadar kuvvetli değildir. Aksi halde isimle sıfat arasında bu farkın her yerde gözetilmesi gerekirdi.⁸⁷⁶

⁸⁶⁹ Bkz. *el-İktirâh*, s. 96; İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât, *el-İnsâf fî mesâ'li'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, nşr. Cevdet Mebrûk Muhammed, Kahire 2002, 257, 258.

⁸⁷⁰ Bkz. *el-İktirâh*, s. 97.

⁸⁷¹ Bkz. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*, s. 231. Çeşitli mezhepler arasındaki farklı telâkkileri için bkz. Rudi Paret, “istihsân”, *İA*, V/2, 1217-1219.

⁸⁷² Bkz. *el-İktirâh*, s. 98-102.

⁸⁷³ Bkz. *el-İktirâh*, s. 100-101. İstihsân örnekleri için bkz. *Hem 'u'l-hevâmi'*, II, 217; III, 250.

⁸⁷⁴ Bkz. *el-İktirâh*, s. 102. İstikrâ örnekleri için bkz. *Hem 'u'l-hevâmi'*, I, 22, III, 47, 440.

⁸⁷⁵ Bkz. *el-Haşâ'îş*, I, 133.

⁸⁷⁶ Bkz. *el-İktirâh*, s. 100, 101; *el-Haşâ'îş*, I, 133, 134.

2.2.7. İstidlâl

Nahiv usulünün tali delillerinden biri de bir hükmün isbatı veya nefyi hususunda illetin beyan edilmesidir. Suyûtî bunu nahiv usulünün delillerinden biri olarak *el-İktirâh*'ın beşinci bölümünde zikretmiştir. İstidlâl'in *el-istidlâl bi'l-'aks*, (aksiyle delillendirme), *el-istidlâl bibeyâni'l-'ille* (sebebi açıklayarak delillendirme), *el-istidlâl bi 'ademi'd-delîl* (delilin olmayışı ile delillendirme), *el-istidlâl bi'l-uşûl* (bir şeyi asıllıkla delillendirme), *el-istidlâl bi 'ademi'n-naẓîr* (benzeri olmadan delillendirme) gibi muhtelif şekillerinin gözden geçirildiği beşinci bölümde de İbnu'l-Enbârî'nin görüşlerinin hâkim olduğu hemen göze çarpar.⁸⁷⁷

a- el-İstidlâl bi'l-'aks (aksiyle delillendirme): Burada daha çok birbiriyle örtüşmesi yahut birbirini yansıtması beklenen iki tekilden birisinin bunu gerçekleştirememesi durumudur. Örneğin haber şeklinde gelen zarf ve mecrûrun amili hakkında ihtilâf edilmiştir. Sahih olan görüşe göre bu durumdaki haberin amili mukadderdir. İbn Hârûf'a göre bu amil bizatihi mübtedanın kendisidir. İbn Ebi'l-'Âfiye (öl.583/1187)⁸⁷⁸ bu görüşü Sîbeveyhi'ye nisbet etmiştir. Sîbeveyhi'ye göre mübteda burada ref değil nasb şeklinde amel etmiştir. Zira bu durumda haber manada “*evvel*” değildir. Bu görüş herhangi bir delil olmadığı halde yaygın olan görüşe muhalefetinden ve üçüncü bir hususa ihtiyaç duyulmaksızın kelâmın nâsıb ve mansûbtan meydana gelmesinin gerekliliğinden dolayı reddedilmiştir. Kûfeliler ise, bu zarfın hilaf üzere mübtedanın gayrısı olmakla mansup olduğunu iddia etmişlerdir.

Örneğin “*زَيْدٌ أَخُوكَ*” cümlesinde kardeş Zeyd'in bizzat kendisidir. “*زَيْدٌ خَلَقَكَ*” cümlesinde ise haber Zeyd'in kendisi değildir. Haberin mübteda'ya muhalefeti neticesinde nasb şeklinde amel etmiştir. Bu görüş manen muhalefetin, fiil olmadan isimlere has kılınamayacağından dolayı reddedilmiştir. Doayısıyla mübteda bu durumdaki bir haberin amili olamaz. Buna göre mübteda ve haberde ref amelinin görülmesi için mübteda ve haberin manen birbirleriyle örtüşmeleri, birbirlerini yansıtmaları gerekmektedir. Ancak burada haber manen mübteda'yı yansıtmadığından Kûfeliler'e göre farklı bir amel tezahür etmiştir ki o da nasbtır.⁸⁷⁹

⁸⁷⁷ *el-İktirâh*, s. 98, 99.

⁸⁷⁸ Hayatı hakkında bkz. *Buğyetu'l-vu'ât*, s. 154-155.

⁸⁷⁹ *Hem'u'l-hevâmi*, I, 321; *el-İnşâf fi mesâ'li'l-hilâf*, s. 202, 203.

b- el-İstidlâl bi beyâni'l-'ille (sebebi açıklayarak delillendirme): İletin varlığı ya da yokluğundan dolayı bir meselenin lehinde veya aleyhinde hüküm ortaya çıkaran bir akıl yürütme biçimi şeklinde ifade edilebilir. Örneğin müzari fiilin murebliği hakkında icmâ' vardır. Ancak irâbı konusunda farklı illetler ortaya konmuştur. Basralılar, bunu tahsis ve mübhemlik bakımından isme benzemesine dayandırmaktadırlar. Zira müzari fiil, şimdiki ve gelecek zaman için uygun bir fiildir. Bunlardan birine bazı nedenlerle tahsis edilebilir. Nitekim isim nekra iken bir belirsizlik ve kapalılık hâkim iken marife yapılmakla tahsis edilmiş olur. Bu hususta bir diğer görüş ise aralarındaki benzerlikten dolayı her ikisinin başına ibtidâ lâm'ının gelebilmesi yönündedir. Bu nedenle müzarinin murebliği benimsendiği gibi emir ve mazi ile isim arasında böyle bir bağlantı kurulamadığından dolayı onlarla ilgili mureblik düşüncesi gelişmemiştir. Bu iki benzerlik üzerinden ifade edilmeye çalışılan husus, müzari fiilin murebliğini isimdeki bir özelliğe binâen kabul etmektir. Suyûtî ikinci benzerliği reddetmektedir. Bu da illetin beyanının, bir hükmün yokluğu için kullanılmasına örnektir. Doğru olan, benzerlik konusunda başa lâm'ın gelmesine itibar edilmemesidir. Zira lâm, tıpkı sîn ve benzerlerinin müzari fiili gelecek zamana has kıldığı gibi, müzari fiili şimdiki zamana tahsis eden irâb tahakkuk ettikten sonra gelmiştir.⁸⁸⁰

c- el-İstidlâl bi 'ademi'd-delîl (delilin olmayışı ile delillendirme): Bir hükmün nef-yine dayanak olabilecek bir delilin bulunmaması halinde o hükmün doğru kabul edilmesi gerekir. Mesela kelimenin dört çeşit, irâbın da beş çeşit olmamasının delili, bu hususta bir delilin bulunmamasıdır. Şayet kelimenin çeşitleri dört ve irâbın da beş olsaydı, bu durum dilcilerin araştırmaları neticesinde mutlaka ortaya çıkardı. Ne var ki hiç bir zaman kelime çeşitlerinin dört, irâbın beş olduğu hususunda bir delil elde edilememiştir.⁸⁸¹

d- el-İstidlâl bi'l-uşûl (Bir şeyi asıllıkla delillendirme): Nahiv usulünde sık kullanılan delillerden biri de asıllıkla istidlâl'dir. Mesela irâb işaretleri arasında ref, diğerlerine nazaran daha asıldır. Dolayısıyla müzari fiilin başında nasb ve cezm edatlarından biri olmadığından ötürü merfu olduğunu söylemek asla muhalefet etmektir. Aksi halde ref'in, mertebe bakımından nasb ve cezm'den sonra geldiğinin kabul edilmesi gerekecektir. Çünkü fail, mefulden önce geldiği gibi ref, fail'in sıfatıdır, nasb ise mefulün sıfatıdır. Bu

⁸⁸⁰ *Hem 'u'l-hevâmi*, I, 66.

⁸⁸¹ *el-İktirâh*, s. 98.

nedenle ref, nasb'tan önce gelir. Cezm'de de durum aynıdır. Bu itibarla müzari fiilin nasb veya cezm edatlarından soyutlandığı için merfu olduğunu söylemek, asla muhalefet etmektir.⁸⁸²

e- el-İstidlâl bi 'ademi'n-naẓîr (Benzeri olmadan delillendirme): Bu, yaygın bir şekilde görülen istidlâl biçimidir. Kullanımı ise verilen bir düşüncenin iptali içindir. Örneğin el-Mâzinî, س ve سوف'nin müzari fiilin önüne geldiğinden dolayı merfu okunduğunu söyleyenlere karşı çıkar. Ona göre böyle bir durum söz konusu değildir. Suyûfî, bunu bir benzerinin bulunmayışıyla istidlâl olarak kabul eder ve el-Mâzinî'ye hak verir. Çünkü müzari fiilde lâm harfiyle birlikte bir amilin amel ettiği görülmemiştir. Hâlbuki وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ (Şüphesiz, Rabbin sana verecek)⁸⁸³ ayetinde سوف'nin önünde lâm harfi gelmiştir. Dolayısıyla müzari fiillerde amel eden diğer amillerde bunun bir benzeri görülmediğinden sîn ve sevfe'nin müzari fiillerde amel olmaları söz konusu değildir.⁸⁸⁴

2.3. SUYÛTÎ'NİN DİL EKOLLERİ İÇERİSİNDEKİ YERİ

2.3.1. Basra Ekolü Hakkındaki Görüşleri

Suyûfî, Mısır ekolüne mensup olmasına rağmen Basra ve diğer ekollerden alıntılar yapmıştır. O sadece nakillerde bulunmamış veya onların görüşüne katılmamış, aynı zamanda kabul ettiği veya muhalefet ettiği durumları da açıkça belirtmiştir. Geniş kültüründen ve bilgi birikiminden güç almıştır. Bu da eserlerinde kendisini belirgin bir şekilde göstermektedir. Nitekim dil üzerine ince düşünmüş, müşkül sorunları ortadan kaldırmada yüksek nakil gücünü kullanmış ve en kuvvetli tercihi kabul etmiştir. Hüküm verirken geçerli deliller ileri sürmüştür. Nahivde mutaassıp davranmamıştır. Aksine Kûfe ve Basra ekolleri arasında orta yolu tutmuştur. İstişhadda en iyi olanı sonra ta'lil ve ihticacta iyi olanı tercih etmiştir.

Suyûfî, dile ait konularda kendisinin, Basra, Kûfe, Bağdad, Endülüs ve Mısır ekollerine mensup nahivcilerin görüşlerini içeren *Hem 'u'l-Hevâmî'* adlı eserini telif ederken

⁸⁸² *el-İktirâh*, s. 99; *Luma' el-edille*, s. 132, 133.

⁸⁸³ *Duhâ*: 93/5.

⁸⁸⁴ *el-İktirâh*, s. 99.

yaklaşık yüz eserden faydalanmıştır.⁸⁸⁵ Bunlar arasında belki de en önemlisi Ebû Hayyan'ın *İrtișâfu'd-đarab* adlı eseridir. Suyûtî, bu kitabında daha çok kendi dönemine kadarki görüşlerine katıldığı nahivcileri verir.

Suyûtî'nin, Basra ekolünden katılıp kabul ettiği görüşleri, Kûfe ekolünden kabul ettiği görüşlerden daha fazladır. Suyûtî'nin Basra ekolünden kabul ettiği bazı görüşlerini şöyle sıralayabiliriz.

2.3.1.1. Esmâ'i Sittenin İrâbı ve Vezni

Suyûtî altı ismin irâbı konusunda birçok görüş zikretmiştir. En meşhur olan ilk görüşe işarette bulunmuştur. O da bu harflerin kendilerinin irap alameti oluşudur. Bu harfler, harekelerin yerine kullanılmıştır. Bu, Basra ekolünden Kûtrub, ez-Ziyâdî ve ez-Zeccâcî'nin, Kûfe ekolünden Hişâm'ın görüşüdür. En doğru olanı ikinci görüştür ki, Sîbeveyhi, el-Fârisî ve Basralıların birçoğu bu görüştedir. Onlara göre altı isim harflerde mukadder bir hareke ile murabtırlar. Biri diğerine tabi olmuştur. قَامَ أَبُوكَ cümlesinin aslı قَامَ أَبُوكَ'dir. Bâ'nın harekesi vâv'ın harekesine tabi olmuştur. Damme vâv üzerine ağır olduğundan hazfedilmiştir. رَأَيْتُ أَبَاكَ cümlesinin aslı رَأَيْتُ أَبَاكَ'dir. Vâv kendinden öncekine uymuş ve fetha almıştır. Sonra elife kalbolmuştur. مَرَرْتُ بِأَيْبِكَ cümlesinin aslı مَرَرْتُ بِأَيْبِكَ'dir. Bâ'nın harekesi vâv'ın harekesine uymuş مَرَرْتُ بِأَيْبِكَ olmuştur. Vâv üzerine kesra ağır olduğundan hazfedilmiştir. Kendisi sakin öncesi esre olduğundan yâ'ya dönüşmüştür.⁸⁸⁶

Suyûtî, bu görüşe katılmış, irâbın aslının zahir veya mukadder harekeyle olduğunu kabul etmiştir. Benzerinin olmasıyla beraber takdir mümkün ise değiştirilmez.⁸⁸⁷

Nahivciler altı ismin vezni konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Basralılar فَعَلَ vezninde olduğunu söylemişlerdir. Delilleri ise tesniyelerinin vâv ile gelmeleridir.

⁸⁸⁵ *el-Medârisu'n-naḥviyye*, s. 363.

⁸⁸⁶ *Hem'u'l-hevâmi*, I, 125, 126; Ebû Hayyân el-Endelusî, *İrtișâfu'd-đarab min lisâni'l-'Arab*, I-V, nşr. Receb Osmân Muhammed, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1998, II, 836.

⁸⁸⁷ *Hem'u'l-hevâmi*, I, 124; Selmân, s. 569, 570.

Sîbeveyhi, el-Ḥalîl ve Basralıların çoğu bu görüştedir. el-Ferrâ' ise, فَعْلٌ vezninde; Ebû Hayyân ise, حَمٌّ، أَخٌ، أَبٌ ve دُو'nun فَعْلٌ vezninde فُو'nun ise فُعْلٌ vezninde olduğunu zikreder.⁸⁸⁸

Suyûtî, Basralıların görüşüne katılarak فَعْلٌ vezninde olduklarını kabul eder. فُوكٌ konusunda onlara katılmaz. Onun فُعْلٌ vezninde olduğunu söyler. Bu konuda şöyle der: “*En doğru görüş Basralıların görüşüdür. Bu isimlerin vezni فَعْلٌ'dir. Delili ise cemilerinin فُعْلٌ vezninde gelmeleridir. Ancak فُوكٌ فَعْلٌ veznindedir.*”⁸⁸⁹

2.3.1.2. Maksur, Memdud İsimlerin Sonlarının Hazfî

Maksur isim, beş harfli olunca tesniyelerinde sondaki elif hazfedilir. خَوَزْلَانٌ: خَوَزْلَى gibi. Memdud isimlerde ise kelime uzun olduğunda elif ve hemze hazfedilir.

قَاصِعَاءٌ: قَاصِعَانٌ، عَاشُورَاءٌ: عَاشُورَانٌ، حَنَفَسَاءٌ: حَنَفَسَانٌ، قَرَفَصَاءٌ: قَرَفَصَانٌ، بَاقِلَاءٌ: بَاقِلَانٌ gibi.

Küfeliler de buna kıyas etmişlerdir. Basralılar ise bu kullanımın azlığından dolayı men etmişlerdir. Suyûtî ise onlara katılmış, sahih olana kıyas edilmemeli ve sema ile yetinilmelidir demiştir.⁸⁹⁰

2.3.1.3. Cemi Müzekker-i Sâlim'in Müenneslik Tâ'sını Almaması

Nahivciler, ister aslen müennes olanlara ad olarak konulamayan Ahmet ve Ömer gibi isimler olsun, isterse daha önce müenneslere ad olup sonra müzekkerlere ad olan isimler olsun, cemi müzekker olarak çoğul yapılabilmesi için müenneslik tâ'sını almama şartını ileri sürmüşlerdir. Eğer bir adam Zeynep veya Selma diye isimlendirilirse, aslına itibarla وَنٌ ile çoğul yapılırlar. Ancak أختٌ، طلحةٌ، مسلماتٌ gibi kelimeler erkekler için

⁸⁸⁸ Bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, III, 364, 366, 597.

⁸⁸⁹ *Hem 'u'l-hevâmi'*, I, 133.

⁸⁹⁰ *Hem 'u'l-hevâmi'*, I, 148. Ayrıca bkz. *el-İnşâf fî mesâ'li'l-ḥilâf*, s. 612.

alem (özel isim) olsa da ون ile çoğul yapılmazlar. Basralılara göre te ile çoğul yapılırlar.

Suyûtî de bu konuda Basralılara katılır.⁸⁹¹

2.3.1.4. Muzmar ve Zamir Terimleri

Basralılar أنت، نحن، أنا، إياه، هو، gibi zamirler için muzmar ve zamir terimlerini kullanırlar. Kûfeliler ise meknî ve kinaye terimlerine kullanırlar.⁸⁹² Suyûtî, Basralılara uyarak muzmar ve zamir tabirlerini kullanmıştır.⁸⁹³

2.3.1.5. فَعَلًا'nın Fethasının Aslı

Mazi fiil ضَرَبَا'da olduğu gibi elife isnad edildiğinde buradaki fetha mazinin aslından mı yoksa kazandırılmış mı? sorusuna Basralılar onun mazinin asıl fethası olduğu cevabını verirler. Suyûtî de bu görüştedir. Ferrâ' ise bunun eliften dolayı kazandırılmış olduğu görüşündedir.⁸⁹⁴

2.3.1.6. أَنَا'nin Aslı

Suyûtî'ye göre أَنَا'nin aslı أَنٌ'dir. Buradaki elifin zaid olduğu görüşündedir. Çünkü nûn'un meftuh olması hâ-i sekte'de olduğu gibi vakıf yaparken harekenin beyanı için elif eklenmiştir.⁸⁹⁵ Bu nedenle Câhiliye döneminin cömertliğiyle ünlü şairi Hâtim et-Tâî (öl.578[?])'in هَذَا فَزْدِي أَنَّهُ sözündeki gibi onun peşine gelmiştir.⁸⁹⁶ Basralılara göre vasıl halinde elif hafzedildiğinden buradaki elif zamir değildir. Kûfeliler dilde vasıl halinde

⁸⁹¹ Hem 'u'l-hevâmi', I, 150; el-İnşâf fî mesâ'li'l-hilâf, s. 34.

⁸⁹² el-İnşâf fî mesâ'li'l-hilâf, s. 77; İbn Ya'îş, Muvaşfakuddîn Ya'îş b. 'Alî, Şerhu'l-muşaşşal, Mısır, t.y., III, 84.

⁸⁹³ Hem 'u'l-hevâmi', I, 190; Sîbeveyhi, el-Kitâb, II, 5, 6, 350.

⁸⁹⁴ Hem 'u'l-hevâmi', I, 193; İrtişâfu'd-đarab, II, 913.

⁸⁹⁵ Hem 'u'l-hevâmi', I, 201.

⁸⁹⁶ Yani هَذَا فَصْدِي أَنَّهُ (bu benim kan akıtmamdır.) demektir. Bkz. Lisânu'l-'Arab, V, 3408 فزد maddesi; Cemâluddîn b. Nubâte el-Mışrî, Serhu'l-'uyûn fî Şerhi risâleti'bni Zeydûn, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-fikri'l-'Arabî, Kahire 1964, s. 115-116.

elifin isbatı deliliyle bunun zamir olduğunu savunurlar. أَنَّهُ deki hâ'nın elife bedel olduğunu söylerler.⁸⁹⁷

2.3.1.7. Zamir-i Şan

Suyûtî Basralılara uyararak قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (*De ki: O, Allah birdir.*)⁸⁹⁸ ayetindeki zaminin şan zamiri olduğunu söyler. Bu zaminin, müzekker olunca *zampir-i şân*, müennes olunca da *zampir-i kıssa* olduğunu belirtir. Zamir-i kıssa'ya da şu ayeti örnek verir.

فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارِ الَّذِينَ كَفَرُوا (*birden, inkâr edenlerin gözleri donakalır!*)⁸⁹⁹ Kûfeli dilciler *mechul zamir* terimini kullanırlar.⁹⁰⁰

2.3.1.8. Zamir-i Fasl

İsim cümlesinin iki ögesi mübteda ile haber arasına giren zamire Basralı Dilciler fasıl zamiri adını verir, bunun için Kûfeli dilciler ise sonraki kelimenin haber olmasını sağladığı için imâd zamiri terimini kullanırlar. Suyûtî, إِنَّ هَذَا هُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ (*Şüphesiz bu (İsa hakkında söylenenler), doğru haberlerdir.*)⁹⁰¹ ayeti ve benzeri ayetlerde olduğu gibi هُوَ zamininin zamir-i fasl olarak isimlendirilmesi konusunda Basralılar gibi düşünmektedir. Basralılar, “Çünkü o, mübteda ile haber arasındaki bir fasıldır” derler. Yine bu zaminin haber ile sıfat arasında bir fasıl olduğu söylenmektedir. Başka bir görüş de haber ile tabi' arasında bir fasıl olduğu yönündedir. Buradaki fasıl ikinci kelimenin haber olduğunu, tabi' olmadığını açıklamaktadır. Suyûtî de buna katılır ve كُنْتَ أَنْتَ النَّائِمُ örneğinde olduğu gibi zaminin herhangi bir niteleme yapmadığını belirtir.⁹⁰²

İbn Ya'îş de Basralıların kullandığı fasıl zamiri terimine karşılık Kûfeli dilcilerin imâd zamiri terimini kullandıklarını söyler. Bu konuyla ilgili olarak İbnu'l-Enbârî de 103.

⁸⁹⁷ *Hem 'u'l-hevâmi*, I, 201.

⁸⁹⁸ İhlâs: 112/1.

⁸⁹⁹ Enbiyâ: 21/97.

⁹⁰⁰ *Hem 'u'l-hevâmi*, I, 225, 226; *İrtişâfu'd-darab*, II, 947.

⁹⁰¹ Âli İmrân: 3/62.

⁹⁰² *Hem 'u'l-hevâmi*, I, 227.

mesele olarak fasıl zamirini ele alır. Kûfeliler de imâd zamirinin öncesini te'kîd olarak kabul edildiğini ve öncesinin irâbını aldığını söyler. Basralılar ise fasıl zamirinin irapta mahalli olmadığını ifade ederler.⁹⁰³

2.3.1.9. أَرَأَيْتَكَ Kelimesindeki ت ve ك'in İrabı

Nahivciler *bana haber ver!* anlamındaki أَرَأَيْتَكَ kelimesindeki te ve kâf harflerinin irâbı konusunda farklı görüşler ileri sürerler.⁹⁰⁴

a- Basralı dilcilere göre burada fail ت'dir. ك hitap harfidir. İrapta mahalli yoktur.

b- ت hitap harfidir. ك ise mutabakat için faildir. Ferra' bu görüştedir.

c- ك nasb makamındadır. Kisâ'î bu görüştedir.

Suyûtî ilk görüşte olduğu gibi Basralılara katılır ve failin ت olduğunu söyler.⁹⁰⁵

2.3.1.10. İsm-i Mevsullerin Asılları

Basralılar, الَّذِي ism-i mevsulünün akil ve gayri akillerin müfret-müzekkerleri için kullanılacağı görüşünü savunurlar. Vezni شَجِّع ve عَمِّ kelimelerinde olduğu gibi فَعْلِ veznindedir. الَّتِي ism-i mevsulü de aynı şekilde müfret-müennesler için kullanılır. Bunların asılları لَدِي ve لَتِي'dir. Lâm ve ta asıldır. Bunların başına lafzı güzelleştirmek için ال takısı eklenmiştir.

Kûfeliler ise şöyle derler: الَّذِي'de asıl olan ذ; الَّتِي'de ise asıl olan sadece ت'dir. Her ikisi de sakindirler. İlleti ise şiiirde ve tesniyede ي'nin düşmesidir. Asıl olsalardı düşmezdi.

Yine lâm harfî ise sakin olan zâl ve tâ'nın kolay telaffuz edilebilmesi için getirilmiştir.⁹⁰⁶

⁹⁰³ Hem 'u'l-hevâmi', I, 227; Şerhu'l-mufaşşal, III, 110; el-İnşâf fi mesâ'li'l-hilâf, s. 567.

⁹⁰⁴ Hem 'u'l-hevâmi', I, 251, 252; İrtişâfu'd-darab, II, 981.

⁹⁰⁵ Hem 'u'l-hevâmi', I, 248.

⁹⁰⁶ Hem 'u'l-hevâmi', I, 267; Şerhu'l-mufaşşal, III, 139-142; el-İnşâf fi mesâ'li'l-hilâf, s. 535.

Suyûtî, Basralıların görüşüne katılarak لَدِي'nin aslının لَدِي ve لَتِي'nin aslının ise لَتِي olduğunu, ال takısının lazım olarak ya da marifelik için getirildiğini söyler.⁹⁰⁷

2.3.1.11. مَنْ'den Sonraki Aid Zamiri

Sıla cümlesinde mevsule dönen bir zamirin olması gerekir. مَنْ ve benzerlerinin sila cümlesi, cemi zamiri olduğunda bazılarında lafzın gözetilmesi caiz iken bazılarında ise mananın gözetilmesi caizdir. Suyûtî, وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ, “İnsanlardan bazıları da vardır ki, inanmadıkları halde «Allah’a ve ahiret gününe inandık» derler.”⁹⁰⁸ ayetinde olduğu gibi en iyisinin lafza hamledilmesi, sonra manaya hamledilmesini tercih eder. Basralı dilcilere göre وَقَعَدَ وَمَنْ قَامَتْ وَمَنْ sözünde olduğu gibi iki cümle arasında fasıla olmadan önce manayla, sonra lafızla başlamak caizdir.⁹⁰⁹

Kûfeliler مَنْ يَقُولُونَ فِي غَيْرِ شَيْءٍ وَ يَنْظُرُونَ فِي أَمْرِنَا قَوْمًا sözünde olduğu gibi ancak iki cümle arasında fasıla olursa, önce mana ile sonra lafızla başlamayı caiz görürler.⁹¹⁰

2.3.1.12. Haber Olarak Kullanılan Zarfların Amili

Haber müfred olduğu gibi cümle, câr-mecrûr ve zarf da olabilir. Zarf olan haberin amili konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bu bağlamda Basralılar haber olarak gelen zarf, mukadder bir fiil veya mukadder bir ism-i fâil ile mansup kılındığını kabul ederler.⁹¹¹

Dolayısıyla زَيْدٌ مُسْتَقَرٌّ أَمَامَكَ veya زَيْدٌ اسْتَقَرَّ أَمَامَكَ ifadesinin takdiri زَيْدٌ أَمَامَكَ şeklindedir.

Zarfin مُسْتَقَرٌّ anlamındaki mukadder bir ism-i faille mansûb olduğunu iddia eden Basralılar tezlerini şöyle desteklemektedirler: Fiil takdir etmektense ism-i fail takdir etmek daha iyidir. Çünkü ism-i fâil, harf-i cerrin müteallak olabildiği isimlerdendir. İsim asıl fiil ise

⁹⁰⁷ Hem ‘u’l-hevâmi’, I, 267.

⁹⁰⁸ Bakara: 2/8.

⁹⁰⁹ Hem ‘u’l-hevâmi’, I, 284; İrtişâfu’l-d-ğarab, II, 1026.

⁹¹⁰ Hem ‘u’l-hevâmi’, I, 284; İbn ‘Uşfûr, Ebû Hasan ‘Alî, Şerhu’l-cumel, I-III, Beyrut 1998, I, 139.

⁹¹¹ Hem ‘u’l-hevâmi’, I, 321; Şerhu’l-mufaşşal, I, 90.

fer'dir.⁹¹² Suyûtî, birçok meselede olduğu gibi bu konuda da açıklama yapmadan Basralılara katılır ve “*haberde kullanılan zarf ve mecrur konusunda farklı görüşler vardır. Sahih olan mukadder bir amildir.*” der.⁹¹³

Kûfeliler ise bu zarfın hilaf üzere mübtedanın gayrısı olmakla mansup olduğunu iddia etmişlerdir. Kûfeliler görüşlerini şöyle kanıtlamaya çalışırlar: Haber mana itibariyle mübtedanın aynısıdır. Bu bağlamda *زَيْدٌ قَائِمٌ* ve *زَيْدٌ قَائِمٌ* denildiğinde *قَائِمٌ* kelimesinin; *زَيْدٌ أَمَامَكَ* ve *زَيْدٌ أَمَامَكَ* kelimesinin kendisidir. Ancak *زَيْدٌ أَمَامَكَ* ve *زَيْدٌ أَمَامَكَ* denildiğinde önceki örneğin aksine *زَيْدٌ* kelimesinin, *أَمَامَكَ* ise *زَيْدٌ* kelimesinin aynısı değildir. Dolayısıyla haber ve mübteda anlam bakımından birbirinden farklı olunca ikisinin arasını ayırmak için zarf hilâf üzerine mansûb kılınmıştır.⁹¹⁴

2.3.1.13. Zarf ile Câr-Mecrûr Hakiki Haber Değildir

Suyûtî, el-Fârisî ve İbn Cinnî'nin zarfın hakiki haber olduğunu, amilinin ise tamamen unutulmuş olduğunu söylediklerini belirtir. Yine İbni Keysân'ın gerçekte haberin amilinin mahzûf olduğunu yani mukadder olduğunu, zarfın haber diye isimlendirilmesinin mecazî olduğu görüşüne sahip olduğunu söyler. İbni Mâlik'in de bu konuda İbni Keysân gibi düşündüğünü belirterek onların bu görüşlerine katılır.⁹¹⁵ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufaşşal*'da bu görüşü aralarında ihtilaf olmaksızın Basralılara isnat eder ve şöyle der: “*حَدَّثَ، وَقَعَ زَيْدٌ اسْتَقَرَّ عِنْدَكَ* veya *زَيْدٌ فِي الدَّارِ* misallerinde olduğu gibi haber zarf veya câr-mecrûr şeklinde gelirse gerçekte zarf haber değildir. Çünkü ev Zeyd'ten bir şey değildir. Zarf sadece haber yerine geçmiş ve onun yerini almıştır. Bunların takdiri *زَيْدٌ اسْتَقَرَّ عِنْدَكَ* veya *زَيْدٌ فِي الدَّارِ* gibidir. Bu tür haberler ihtilafsız bir şekilde Basralıların görüşüdür.”⁹¹⁶

⁹¹² *el-İnşâf fi mesâ'li'l-hilâf*, s. 203; *Şerhu'l-mufaşşal*, I, 90.

⁹¹³ *Hem 'u'l-hevâmi*, I, 321.

⁹¹⁴ *el-İnşâf fi mesâ'li'l-hilâf*, s. 202, 203.

⁹¹⁵ *Hem 'u'l-hevâmi*, I, 321.

⁹¹⁶ *Şerhu'l-mufaşşal*, I, 90.

2.3.1.14. Zarfın Mübtedanın Zamirine Hamli

Basralılar, öne geçsin veya geçmesin zarf veya câr-mecrûrda mübtedaya dönen merfu bir zamirin bulunduğunu söylerler. Asıl olan bu zamirin mukadder olarak haberde hakiki olmasıdır. Hazfedildiğinde ise yerine geçtiği zarf veya mecrur olan isme geçer. زَيْدٌ مُسْتَقَرٌّ كَائِنٌ ve زَيْدٌ مُسْتَقَرٌّ عِنْدَكَ عَمَرُو فِي الدَّارِ فِي عِنْدَكَ misallerinde takdir edilen زَيْدٌ مُسْتَقَرٌّ عِنْدَكَ veya كَائِنٌ olduğunda مُسْتَقَرٌّ ve كَائِنٌ kelimelerinde mübtedaya dönem bir zamir bulunur. el-Ferrâ'ya göre ise sadece tehir edildiğinde zamir olur. Öne geçtiğinde zamir olmaz.⁹¹⁷

Suyûtî ise Basralıların görüşüne katılarak müştak gibi zarfın mübtedanın zamirine hamledildiğini söyler.⁹¹⁸

2.3.1.15. Haberin Tahir Edilmesinin Gerekliliği

Mübteda, isim cümlesinde kendisi hakkında yargıda bulunulan merfu isim veya isme te'vil edilen sözcük, haber ise onun hakkında verilen yargıdır. Bu yargı müfret olabileceği gibi cümle halinde de gelebilir. Haber cümle olursa, mahallen merfu olduğu kabul edilir. İsim cümlesinin öge diziliminde asıl olan mübtedanın başta, haberin ise ondan sonra gelmesidir.⁹¹⁹ Haberin, cümle başında gelmesi gereken edatlardan olması, hasr/sınırlama anlamını ifade etme, haberde mübtedaya dönen bir zamirin bulunması gibi bazı durumlarda ise mübtedanın önüne geçmesi gerekli görülmüştür. Herhangi bir zorlayıcı neden olmadığı durumlarda haberin mübteda üzerine takdim edilip edilmeyeceği konusu ihtilaflıdır. Basralılar, ister müfret olsun ister cümle olsun haberin mübteda üzerine takdimini câiz görürler. Zira Arapların nesir ve şiirlerinde bu durum çok görülür.⁹²⁰ Bu bağlamda haber mübteda gibi olsa, yani زَيْدٌ أَخُوكَ misalinde olduğu gibi her ikisi de marife olsa, ya da أَفْضَلُ مِنْكَ أَفْضَلُ مِنِّي misalinde olduğu gibi her ikisi de nekra olsa, asıl olana

⁹¹⁷ Hem 'u'l-hevâmi', I, 322; İrtişâfu'd-đarab, III, 1122.

⁹¹⁸ Hem 'u'l-hevâmi', I, 320.

⁹¹⁹ es-Suyûtî, Celâleddîn, el-Meğâliu's-Sa'ide fi şerhi'l-Ferîde, nşr. Nebhân Yasîn Hüseyin, Bağdat 1977, I, 253.

⁹²⁰ İbn Hişâm, Cemaledin b. Yûsuf b. Aḥmed, Evđahu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti'bni Mâlik, I-IV, Dâru'l-Ciyîl, Beyrût 1979, I, 212-216.

uymak gerekir. Yani önce mübteda sonra haber gelmelidir. Çünkü bu durumda her ikisinin de haber olması caizdir. Hangisi öne geçerse o mübteda olur. Ancak lafızda mübtedayı haberden ayıran bir karine olursa, haberin öne alınması caiz olur. أَبُو يُوسُفَ، أَبُو حَنِيفَةَ gibi. Yine Ferazdak'ın şu şiirinde de bu durum görülmektedir. (Tavil Bahri)

بَنُونَا بَنُو أَبْنَائِنَا وَبَنَاتِنَا بَنُوهُنَّ أَبْنَاءُ الرَّجَالِ الْأَبَاعِدِ

Oğullarımızın oğulları, oğullarımız (gibi)dir.

*Kızlarımızın ise, onların oğulları yabancı erkeklerin oğullarıdır.*⁹²¹

Şiirdeki ifadenin takdiri بَنُو أَبْنَائِنَا بَنُونَا *Oğullarımızın oğulları bizim çocuklarımızdır*, şeklindedir. Suyûtî bu konuda Basralılara katılır.

Kûfelilere göre ise müfret haberlerin mübteda üzerine takdimi caiz olmadığı gibi cümle olan haberin de sadr-ı kelim iktiza eden sözcüklerden biri olmaması durumunda mübtedanın önünde gelmesi caiz değildir.⁹²²

2.3.1.16. Vâv-ı ma'iyye'den Sonra Gelen Haberin Hazfi

Basralılar كُئِلٌ رَجُلٌ وَضَيْعُهُ cümlesinde olduğu gibi beraberlik anlamındaki vâv'dan sonra gelen haberin hazfedilmesi gerektiğini savunurlar. Bu cümleden maksat كُئِلٌ رَجُلٌ lindeki sözlerine gelince, bunun açık bir vâv-ı ma'iyye ile gelmesi konusunda Basralılar haberin vucûben hazfedildiğini söylerler. Takdiri ise مَفْرُؤَانِ dir. Kûfeliler ise bunun mübteda olduğunu, habere ihtiyaç duymadığını söylerler.⁹²³

Berberlik anlamındaki vâv'dan sonra gelen haberin hazfedilmesi gerektiği konusunda Suyûtî Basralılara katılır.⁹²⁴

⁹²¹ Hem 'u'l-hevâmi', I, 329; Evdâhu'l-mesâlik ilâ Elfîyyeti'bni Mâlik, I, 206; Şerhu'l-mufaşşal, I, 99; M. Sadi Çögenli-Selami Bakırcı, Şâhid Beyitler Tercümesi, Erzurum 1995, s. 51.

⁹²² el-İnşâf fî mesâ'li'l-hilâf, s. 61.

⁹²³ İrtişâfu'd-ğarab, III, 1090.

⁹²⁴ Hem 'u'l-hevâmi', I, 338; krş. Evdâhu'l-mesâlik ilâ Elfîyyeti'bni Mâlik, I, 226; Şerhu'l-mufaşşal, I, 98.

2.3.1.17. Haberi Mazi Fiil Olan Cümleye كَانَ ve Benzerlerinin Gelmesi

Haberi mazi fiil olan cümlelerin başına صَارَ ve aynı anlama gelenler ile دَامَ، زَالَ ve صَارَ زَيْدٌ عَلِمَ benzerlerinin getirilemeyeceği konusunda nahivciler arasında ittifak vardır. صَارَ زَيْدٌ عَلِمَ denilemez. Çünkü burada fiilin devamlılığı ve haberin zamanına bitişmesi anlaşılır. كَانَ ve benzerlerinin haberi mazi fiil olan cümlelerin başına getirilmesi konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Suyûtî, Basralılar gibi düşünüp buna cevaz verir. Bunun nazım ve nesirde çokça kullanıldığını ileri sürer. Yine “Eğer gömleği yırtılmışsa”⁹²⁵ ve “Eğer bunu söyledimse”⁹²⁶ ayetlerini delil olarak gösterir.⁹²⁷

2.3.1.18. Mef'ûlu ma'ah'ın Âmili

Birliktelik anlamını ifade eden و'dan sonra zikredilen isme mef'ûlu ma'ah denilmektedir. Ancak bu isimden önce fiil veya fiilin harflerini yahut manasını içeren bir kelimenin geçmesi gerekir.⁹²⁸ Mef'ûlu ma'ah'ın amili konusunda ihtilaf edilmiştir. Basralıların çoğunluğuna göre mef'ûlu ma'ah, vâv'ın araya girmesiyle beraber kendisinden önceki fiille mansûbtur.⁹²⁹ Bu fiilin lazım veya müteaddi olması konusunda bir fark yoktur. Çünkü اِسْتَوَى الْمَاءُ وَالْحَشْبَةَ ve جَاءَ الْبَرْدُ وَ الطَّيَالِسَةَ، اَعْجَبَنِي اِسْتِوَاءُ الْمَاءِ وَالْحَشْبَةَ gibi örneklerde olduğu gibi her ne kadar bu mefûlun faili lâzım olsa da و harfiyle güçlendirilerek isme müteaddi kılınmış ve onda mansûb amelini yapmıştır. Kûfelilere göre, hilâf üzere

⁹²⁵ Yûsuf: 12/26.

⁹²⁶ Mâide: 5/116.

⁹²⁷ Hem 'u'l-hevâmi', I, 360, 361.

⁹²⁸ Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-şadâ, Beyrut 1994, 382.

⁹²⁹ Hem 'u'l-hevâmi', II, 176; Şerhu'l-mufaşşal, II, 48; İrtişâfu'd-đarab, III, 1484; el-İnşâfî mesâ'li'l-hilâf, s. 206.

mansûbtur.⁹³⁰ Çünkü *إِسْتَوَى الْمَاءُ وَالْحَشْبَةُ* cümlesinde fiilin *إِسْتَوَى الْمَاءُ* denilerek tekrar edilmesi hoş karşılanmamıştır. Zira odun su gibi kıvrımlı olmaz ki su gibi düzleşsin. Bundan dolayıdır ki mef'ûlu ma'ah hilaf/ilk sözcükten farklı olmasına bağlı olarak mansûb kılınmıştır. *إِسْتَوَى* gibi önde geçen fiillerin bu çeşit isimlerde amel etmeyen lazım fiillerden olmasını da Kûfîler tezlerine delil olarak öne sürerler.⁹³¹ Suyûtî Basralılar gibi düşünmüş ve mef'ûlu ma'ah'ın kendisinden önceki fiil veya benzeri ile mansûb olduğunu söylemiştir.⁹³²

2.3.1.19. Fiil ve Mastardan Hangisi Diğerinden Türemiştir Meselesi

Sîbeveyhi, “*Füller, isimlerin oluşlarının lafzından alınan misallerdir*”⁹³³ diyerek fiilin mastardan türediğini söylemiştir. Basralıların hepsi bu görüşe katılmıştır. Çünkü mastardan türeyen fiilin, onun anlamını taşımasının yanı sıra, başka anlamları da taşımasının tabi olması demektir. Ancak aynı zamanda fiil, zaman ve nisbet manalarına da sahiptir. Yine fiildeki kalıpsal çekim özelliği, onun tali, mastarın da asıl olduğuna delalet etmektedir. Mastar ile fiil arasında olan ilişki iştikak ilişkisidir. Bu ilişkinin mahiyeti, iki kelimenin harf sayısı ve düzenlerinin aynı olduğunu görerek, onların anlamlarının da aynı olduğunu bildikten sonra, fiil olan kelimeyi isme götürüp ona göre anlamlandırmaktır.

Kûfeliler ise fiilin mastardan önce olduğunu ve mastarın fiilden türediğini ileri sürmüştür. Kûfeliler, kendi iddialarına şöyle delil getirmeye çalışmışlardır: Fiil, mastarın amili olduğuna göre, fiil asıl, mastar ise talidir. Onlara göre asıl olan talide amel edebilir. Bunun aksi olan, talinin asılda amel etmesi mümkün değildir.⁹³⁴

Suyûtî, bu konuda Basralılar gibi düşünmekte ve onlara katılmaktadır.⁹³⁵

⁹³⁰ *Hem 'u'l-hevâmi*, II, 178; *İrtişâfu'd-ğarab*, III, 1484.

⁹³¹ *el-İnşâf fi mesâ'li'l-hilâf*, s. 207.

⁹³² *Hem 'u'l-hevâmi*, II, 176.

⁹³³ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 12.

⁹³⁴ *el-İnşâf fi mesâ'li'l-hilâf*, s. 192; *İrtişâfu'd-ğarab*, III, 1353; Mustafa Kırkız, “Arap Dilinde Mastar ve Önemi”, *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 15/1, Elazığ 2010, s. 201, 211.

⁹³⁵ *Hem 'u'l-hevâmi*, II, 72.

2.3.1.20. Müzari Fiilin Nasbı

جئتُ لِأَكْرِمَكَ “Sana ikram etmek için geldim” cümlesinde fiili nasb eden âmil, Basralılara göre gizli bir (أَنَّ), Kûfelilere göre (لِ) harfinin bizzat kendisidir. Suyûtî bu konuda Basralılar gibi düşünmektedir.⁹³⁶

2.3.1.21. Tekit Nûnu

Basralılar, şeddesiz te’kîd nûnunun tesniye müennes ve cem‘-i müennese gelmesinin câiz olmadığını يا زَيْنَدَانِ يا أَضْرِبَانِ ve ضَرْبَانِ يا هِنْدَاتِ örneğinde olduğu gibi sadece şeddeli te’kîd nûnunun gelebileceğini söylerken, Kûfeliler, أَفْعَلَانُ ve أَفْعَلْنَا نُ şeklinde bunun câiz olduğu görüşündedirler.⁹³⁷

Suyûtî ise, Yûnus b. Ḥabîb ve Kûfelilerin hilafına Basralılara katılarak bu iki yerde sakın nûn getirilmesini, eliften sonra sakın harf geldiği için iki sakının bir arada kullanılmasından dolayı câiz görmemiştir.⁹³⁸

2.3.2. Suyûtî’nin Basralılara Muhalefeti

Suyûtî, birkaç konuda Basralılara muhalefet etmiştir. Ancak bunu açıkça belirtmemiş sadece iki konuda muhalefetini açıkça dile getirmiştir.

2.3.2.1. İstisnada Oran

Müstesnâ ile müstesnâ minh arasındaki oran konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bazıları istisnâ edilen kısmın, yarıdan az olması gerektiğini savunmuşlardır. İstisnâ’da, az çoktan, çok da daha fazlasından ve yarısı kalan yarısından istisnâ edilebilir.⁹³⁹ Dil âlimleri, müstesnâ minh’te bulunan her şeyin tamamının istisnâ edilmesinin (istisnâ el-müs-tağrik) caiz olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Basralılar, müstesnâ’nın müstesnâ minh kadar ya da daha fazla olmasını caiz görmezler. Bunun yarısından daha az olması

⁹³⁶ Hem ‘u’l-hevâmi’, II, 298; el-Medârisu’n-naḥviyye, s. 249.

⁹³⁷ Hem ‘u’l-hevâmi’, II, 515; el-İnşâf fî mesâ’li’l-hilâf, s. 522; İrtişâfu’l-d-ḍarab, II, 664.

⁹³⁸ Hem ‘u’l-hevâmi’, II, 515.

⁹³⁹ Muhammed el-Antâkî, el-Muḥîṭ fî aşvâti’l-‘Arabiyye ve naḥviha ve şarfiha, Beyrut, t.y., II, 334.

gerektiğini ileri sürerler.⁹⁴⁰ Suyûtî bu görüşe muhalefet etmiş ve istisnanın eşit (istiṣnâ'u'l-musâvî) olmasının caiz olduğunu söylemiştir.⁹⁴¹

2.3.2.2. Atf Harfleri

Suyûtî, el-Kisâî'ye uyarak *أُولَا* ve *مَيِّ*'nin atf harfi olduğunu belirtmiştir. *مَرَزْتُ بِرَيْدٍ*

sözünü de delil olarak ileri sürer.⁹⁴²

2.3.3. Kûfe Ekolü Hakkındaki Görüşleri

Daha önce de söylediğimiz gibi Suyûtî Mısır ekolüne mensup olmasına rağmen Basra ve diğer ekollerden alıntılar yapmıştır. Suyûtî'nin, Kûfe ekolünden katılıp ta kabul ettiği görüşleri, Basra ekolünden kabul ettiği görüşlerden azdır. Bunu Basra ekolünün görüşlerinin Mısır'da, Kûfe ekolünün görüşlerine oranla daha fazla yayılmış olmasına bağlayabiliriz. Suyûtî'nin, Kûfe ekolünden kabul ettiği bazı görüşlerini şöyle sıralayabiliriz.

2.3.3.1. Mübteda ve Haberin Âmili

Basra ve Kûfe ekollerinin tartışmalarının bir kısmı âmil eksenslidir. *عَمِلَ* kelimesinden türemiş ism-i fail kalıbında gelmiş olan âmil kavramı, sözlükte etki eden anlamına gelir. Terim olarak ise, cümle içerisinde herhangi bir görev üstlenmiş kelimenin sonunun belirli bir şekil üzere (irâb) okunmasını gerekli kılan lafızdır.⁹⁴³ Arap dilinin en temel unsurlarını teşkil ettiğinden olsa gerek, Abdulkâhir Cürçânî gibi âlimler müstakil avamil kitapları yazmışlardır.

Mübteda, takdirî veya lafzî olsun her çeşit âmilden soyutlanarak kendisine isnad yapılan merfû isimdir.⁹⁴⁴ Haber ise isnad yoluyla hüküm verilmiş isimden bahseden cümle veya müfred merfû isimdir.⁹⁴⁵ Mübteda ve haberin ise neyle merfû olduğu tartışmalıdır. Basralılara göre mübteda, her ne kadar lafzî âmillerden soyutlanma anlamına

⁹⁴⁰ *İrtişâfu'd-ḍarab*, III, 1500.

⁹⁴¹ *Hem'u'l-hevâmi*, II, 199.

⁹⁴² *Hem'u'l-hevâmi*, III, 187; *İrtişâfu'd-ḍarab*, IV, 1979, 1980.

⁹⁴³ et-Tehânevî, Muhammed 'Alî, *Keşşâfu'ş-şulâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*, I-II, nşr. Ali Daḥrûc, Beyrut 1996, II, 1160.

⁹⁴⁴ *İrtişâfu'd-ḍarab*, I, 1079; es-Suyûtî, *el-Me'âli'u's-sa'ide fi şerhi'l-ferîde*, I-II, nşr. Nebhân Yâsîn Hüseyin, Bağdat 1977, I, 253.

⁹⁴⁵ *İrtişâfu'd-ḍarab*, I, 1085.

gelmiş olsa da ibtida ile merfûdur.⁹⁴⁶ Çünkü nahiv ilminde âmiller ateşin odunu yakmasında görüldüğü gibi sözcükler üzerinde hissi amel yapmazlar. İcma ile irâb belirli yerlerdeki delalet ve belirtilerdir. Delalet bir şeyin varlığıyla olabileceği gibi yokluğuyla da mümkündür. Haber konusunda ise bu ekol mensupları arasında ihtilaf vardır. Bazılarına göre ibtida ile bazılarına göre hem mübteda hem ibtida ile bazılarına göre ise sadece mübteda ile haber merfû olur. Haberin ibtida ile merfû olduğunu iddia edenlere göre ibtidâ mübtedada amel edince كَانٌ ve benzeri lafzî amillerdeki gibi haberde de amel etmesi gerekir. Dolayısıyla burada mübteda üzerine dâhil olan lafzî amiller üzerine kıyas yapılmıştır.⁹⁴⁷ Hem ibtida hem de mübteda ile merfû olduğunu kabul edenlere göre ise haber ibtida ve mübtedadan sonra gelir. Mübteda hiçbir zaman ibtidâdan ayrı düşünülemez. Haber ise ancak mübtedâ ile varlığını sürdürebilir. Dolayısıyla her ikisinin onda âmîl olması gerekir.⁹⁴⁸

Kûfe ekolüne göre ise mübteda haberi, haber ise mübtedayı ref' eder. Çünkü mübteda habersiz, haber ise mübtedasız olmamaktadır. Söz ancak ikisiyle tamamlanabilmektedir.⁹⁴⁹ Dolayısıyla hiçbir zaman onlardan birinin diğerinden ayrılamaması ve sürekli birbirlerini gerektirmeleri sebebiyle mübteda ve haber karşılıklı birbirlerini merfû kılarlar. Aynı zamanda her birinin hem âmîl hem de mamul olması konusunda da herhangi bir sakınca yoktur. İbn Cinnî ve Ebû Hayyân bu görüştedir. Suyûtî de bu görüşe katılmaktadır.⁹⁵⁰

2.3.3.2. Şiir Zaruretinde Munsarif Olanı Sarftan Menetmenin Cevâzı

Kûfelilere göre şiir zaruretinde munsarif olan kelimeyi sarftan menetmek caizdir. Basralılara göre ise bu durumda munsarif bir kelimeyi sarftan men etmek caiz değildir. Suyûtî, Kûfelilere katılarak onların görüşlerinin sahih olduğunu belirtir.⁹⁵¹

2.3.3.3. Sonu **ويه** ile Biten İsimlerin Tesniyesi

Nahivciler, bir kelimenin tesniye veya cem-i müzekker sâlim yapılabilmesi için se-kiz şart öne sürerler. Bunlardan biri de **سيويه** ve **نفظويه** gibi ile biten kelimelerin tesniye

⁹⁴⁶ *el-Meâtîli 'u's-sa'ide*, I, 256.

⁹⁴⁷ İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât Abdurrahmân b. Muhammed, *Esrâru'l-'Arabîyye*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn, Beyrut 1997, s. 60.

⁹⁴⁸ *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-hilâf*, s. 42.

⁹⁴⁹ *el-Meâtîli 'u's-sa'ide*, I, 256; *Hem 'u'l-hevâmi*, I, 311.

⁹⁵⁰ *el-Meâtîli 'u's-sa'ide*, I, 256; *el-Haşâ'îş*, I, 18; Selmân, s. 574.

⁹⁵¹ *Hem 'u'l-hevâmi*, I, 122; *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-hilâf*, s. 397.

yapılamayacağıdır. Yine بَعْلَبِكْ gibi bileşik kelimelerin de tesniye olamayacağını belirtirler. Kûfeliler ise bileşik kelimelerin tesniye ve cemi yapılmalarına cevaz verirler. İbn Hişâm el-Haḍravî ve Ebu'l-Huseyn gibi âlimler de onlara katılırlar. Bazı âlimler ise وِیْه ile biten kelimelerin tesniye ve cemi yapılmasına cevaz verirler. Suyûtî de Kûfelilere katılır ve onların görüşünü belirttikten sonra da bunun ihtiyarî olduğunu söyler.⁹⁵²

2.3.3.4. Mecrur Zamire Atf

مَرَزْتُ بِكَ وَ زَيْدٍ “Sana ve Zeyd’e uğradım” cümlesinde olduğu gibi Kûfe ekolü ve Basra’dan Kuṭrub, Yûnus b. Ḥabîb ve Aḥfeş’e göre mecrur zamire atf yapmak caizdir. Çünkü bu tür kullanımlar, hem Kur’ân’da hem de Arapların sözlerinde mevcuttur. Şu ayet buna örnek verilebilir. “...Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz ve akrabalık haklarına...”⁹⁵³ Bu ayette وَالْأَرْحَامَ kelimesi kurrâdan Hamza’nın kıraatinde mecrur olarak okunmuştur. Bir başka ayet ise;

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُنلَىٰ عَلَيْكُمْ *“Senden kadınlar hakkında fetva istiyorlar. De ki, onlara ait hükmü size Allah açıklıyor: kendileri için... size okunan ayetler...”*⁹⁵⁴ ayetidir. Bu ayetteki مَا mecrurdur.

Basra ekolüne göre ise mecrur zamire atfetmek caiz değildir. Çünkü câr ve mecrur aynı konumdadır. Mecrur zamir harfi cerre bitişiktir, ondan ayrılmaz. Dolayısıyla mecrur zamire bir kelimeyi atfetmek onu harfi cerre atfetmek demektir. Bir ismin harf-i cerre atfi ise caiz değildir. Ancak مَرَزْتُ بِكَ وَ زَيْدٍ cümlesinde olduğu gibi cer harfini tekrar ederek atf yapılabilir.⁹⁵⁵

Suyûtî, Kûfelilerin görüşüne katılarak şöyle der: “Mecrur zamire, harfî cer iade edilmeksizin atf yapıp yapılamayacağı hususunda ihtilaf edilmiştir. Basra ulemasının

⁹⁵² Hem ‘u’l-hevâmi’, I, 141; İrtişâfu’l-d-darab, II, 552.

⁹⁵³ Nisâ: 4/1.

⁹⁵⁴ Nisâ: 4/127.

⁹⁵⁵ Hem ‘u’l-hevâmi’, III, 189; el-İnşâf fi mesâ’li’l-hilâf, s. 371-374; İrtişâfu’l-d-darab, IV, 2013.

çoğu bunun yapılamayacağı görüşündedir. Kûfe uleması, Hamza'nın kiraatine göre okunan Nisa sûresi 1. ayetini buna misal getirmişlerdir. Tercihimiz, Arap dilinin nazım ve nesrinde çokça kullanıldığından, bunun caiz olduğu şeklindedir. Basra ulemasının görüşüne katılmaktan ziyade, delillere bağlı kalmayı tercih ederiz.”⁹⁵⁶

2.3.3.5. Şibhi Cümle Olduğunda Sılanın Mamulünün Önüne Geçmesi

Basra ekolü mensupları, sılaya muteallak zarf ile car ve mecrurun mevsulun önüne geçmesini caiz görmezler. Fakat Suyûtî'nin de desteklediği Küfe ekolü mensupları bunu kesin olarak caiz görürler.⁹⁵⁷

2.3.3.6. Aidi Hazfedildiğinde أَيُّ Kelimesinin İrabı

Kûfe âlimlerine göre لَأَضْرِبَنَّ أَيُّهُمْ أَفْضَلَ “Onların hangisi faziletliyse onu döveceğim.” cümlesinde olduğu gibi الذي manasında olup da sıra cümlesi ile aid hazfedilince أَيُّهُمْ mu-rab olur. أَيُّهُمْ kelimesi, öncesinde gelen bir fiil ile mansub olur.

“Sonra her milletten, rahmân olan Allah'a en çok âsi olanlar hangileri ise çekip ayıracağız.”⁹⁵⁸ ayeti buna delil olarak gösterirler. Bu ayette أَيُّهُمْ kelimesi Hârûn el-Kâri' ve Mu'âz el-Herrâ'ya göre mansubdur.

Basra ekolüne göre ise damme üzerine mebnidir. Ğassân b. Va'le'nin şu beyti de delil olarak gösteriliyor: (Mütekarib bahri)⁹⁵⁹

إِذَا مَا لَقَيْتَ بَنِي مَالِكٍ فَسَلِّمْ عَلَى أَيُّهُمْ أَفْضَلَ

Mâlik oğullarına rastlarsan, onların en üstün olanına selam ver.

⁹⁵⁶ *el-İtkân*, IV, 1334; *Hem 'u'l-hevâmi'*, III, 189.

⁹⁵⁷ *Hem 'u'l-hevâmi'*, I, 287; *el-Medârisu'n-naḥviyye*, s. 364.

⁹⁵⁸ Meryem: 19/69.

⁹⁵⁹ *Hem 'u'l-hevâmi'*, I, 295; *Şâhid Beyitler Tercümesi*, s. 20, 21.

Aid varsa murab olacağı konusunda da icma vardır. *لَا ضَرِيْنَ أَيْهُمْ هُوَ أَفْضَلُ* cümlesinde olduğu gibi kıyas mebni olmasını gerektirir. Çünkü istifham ve ism-i mevsul konumundadır.⁹⁶⁰ Suyûtî de bu konuda Kûfelilerin, Hâlıl b. Aḥmed ve Yûnus'un görüşlerine katılır.⁹⁶¹

2.3.3.7. ليس nin Haberinin ليس'ye Takaddüm Etmesinin Caizliği

Kûfe mektebi, el-Müberred, ez-Zeccâc, İbn Serrâc, es-Sîrâfî, el-Fârisî ve İbn Mâlik, ليس'nin haberinin kendisinden önce gelmesinin caiz olmadığı görüşündedirler. Çünkü ليس kelimesi بِئْسَ نِعْمَ، عَسَى، كَانَ gibi mutasarrıf bir fiil değildir. Bundan dolayı bunlara kıyaslanıp da haberi önce gelir denemez. ما da böyledir. ليس gibi şimdiki zaman olumsuzluk ifade eder. Onun da haberi takaddüm etmez.

Basralılara göre ise ليس'nin haberinin ليس'den önce gelmesi caizdir. Delil olarak; *“Bilesiniz ki, kendilerine azap geldiği gün, bir daha onlardan uzaklaştırılacak değildir.”*⁹⁶² ayetinde ليس'nin haberi olan يَوْمَ يَأْتِيهِمْ ibaresi ليس'den önce geçmiştir, diyorlar.⁹⁶³ Suyûtî de Kûfelilerin görüşüne uygun olarak ليس'nin haberinin kendisinden önce gelmesinin caiz olmadığı görüşündedir.⁹⁶⁴

2.3.3.8. مِنْ Harf-i Cerinin Zaman İçin Kullanılıp Kullanılmayacağı

Kûfelilere göre مِنْ, hem zaman hem de mekân için kullanılır.

⁹⁶⁰ Hem 'u'l-hevâmi', I, 295; el-İnşâf fi mesâ'li'l-hilâf, s. 572-575; İrtişâfu'd-darab, II, 1017, 1018.

⁹⁶¹ Hem 'u'l-hevâmi', I, 294.

⁹⁶² Hûd: 11/8.

⁹⁶³ Hem 'u'l-hevâmi', I, 373; el-İnşâf fi mesâ'li'l-hilâf, s. 138-140.

⁹⁶⁴ Hem 'u'l-hevâmi', I, 372.

“İlk günden takvâ üzerine kurulan mescit (Kuba Mescidi) içinde namaz kılman elbette daha doğrudur.”⁹⁶⁵ ve

“Cuma günü namaza çağırıldığı (ezan okunduğu) zaman”⁹⁶⁶ ayetleri buna delildir.

Basra ekolüne göre ise مِنْ’in zaman hususunda kullanılması caiz değildir. Çünkü مِنْ mekân için vaz‘ edilmiştir, مُدْ’ün zaman için vaz‘ edildiği gibi.⁹⁶⁷ Suyûtî de Kûfelilere katılarak mutlak olarak hem zaman hem de mekân için kullanılır, der.⁹⁶⁸

2.3.4. Kûfe Ekolüne Muhalif Olduğu Görüşleri

Suyûtî Kûfelilere birçok konuda muhalefet eder. Muhalif olduğu bazı görüşleri şunlardır.

2.3.4.1. كَلَّا ve كَلْنَا Kelimeleri Lafzen Müfret Mânen Tesniyedir

Kûfelilere göre كَلَّا ve كَلْنَا kelimeleri hem lâfzen hem de manen tesniyedir. كَلَّا kelimesinin aslı كَلٌّ’dür ve ل harfî tahfif edilmiştir. Sonra da tesniye alameti olarak zaid bir ا ilave edilmiştir. Basralılara göre ise كَلَّا ve كَلْنَا kelimeleri lâfzen müfrettir. Manen ise tesniyedir.⁹⁶⁹ Basralılara göre elifin hazfî zarurîdir. Suyûtî de Kûfelilere muhalefet ederek her ikisinin lafzen tesniye olmadığını, aslının كَلْ olduğunu belirtir. “Her iki bağ da vermiş”⁹⁷⁰ ayetini ve Ferazdağ’ın şu sözünü örnek olarak verir. (Basit Bahri)⁹⁷¹

كَلَاهُمَا حِينَ جَدَّ الْجُرِّيِّ بَيْنَهُمَا قَدْ أَفْلَعَا وَكَلَّا أَنْفَيْهِمَا رَابِي

⁹⁶⁵ Tevbe: 9/108.

⁹⁶⁶ Cuma: 62/9.

⁹⁶⁷ Hem ‘u’l-hevâmi’, II, 376; el-İnşâf fi mesâ’li’l-hilâf, s. 315-140; İrtişâfu’l-darab, IV, 1718, vd.

⁹⁶⁸ Hem ‘u’l-hevâmi’, II, 376.

⁹⁶⁹ Hem ‘u’l-hevâmi’, I, 138; el-İnşâf fi mesâ’li’l-hilâf, s. 355.

⁹⁷⁰ Kehf: 18/33.

⁹⁷¹ Hem ‘u’l-hevâmi’, I, 138; Şâhid Beyitler Tercümesi, s. 44.

“Aralarında yarış uzun sürünce (atların) her ikisi de (çok koşmadan dolayı) burunları şişmiş olarak yarışmayı terk ettiler.”

Suyûtî’ye göre bunlar tesniye ifade eden, marife olan her kelimeye lafzen ve manen daima muzaftırlar.⁹⁷²

2.3.4.2. Nekra Asıl Marife Fer‘dir

Basra ve Kûfe ekolleri nekra’nın mı asıl olduğu ya da marife’nin mi asıl olduğu konusunda ihtilafa düştüler. Basralılara göre nekra asıldır. Marife ondan bir parçadır. Yani ondan oluşmuştur. Zira isimlerde asıl olan nekra değildir. Çünkü marifelikleri olmayan birçok nekra vardır. Kûfelilere göre marife asıldır. Nekra ondan bir parçadır. Çünkü zamirlerde olduğu gibi isimlerde asıl olan marifeliktir. مَرَزْتُ بَرِيدٍ وَزَيْدٍ آخِرٍ misalinde olduğu gibi marifelikleri nekralığından önce biliniyor.⁹⁷³

Suyûtî Basralılara uyararak Kûfelilere muhalefet etmiş ve nekra’nın asıl olduğunu söylemiştir.⁹⁷⁴

2.3.4.3. Sözüün Başında Gelen Ef‘âl-i Kûlûb’un İlgası

Bu konuda Basra ve Kûfe ekolleri ihtilaf etmişlerdir. Basralılar sözüün başında gelen ef‘âl-i kûlûb’un amel ettirilmemesini kabul etmezler. ظَنَنْتُ زَيْدًا قَائِمًا denilemez. Burada fiile amel ettirilmeli ve ظَنَنْتُ زَيْدًا قَائِمًا denilmelidir. Eğer Arap kelamının başında gelirse amel etmemesi vehmi doğurur. O zaman bir zamir-i şan takdir edilmelidir. Ancak hepsinde amel etmesi daha iyidir. Kûfeliler ise bu fiillerin amel etmemelerini caiz görmekte beraber amel etmelerinin daha iyi olduğunu söylerler.⁹⁷⁵ Suyûtî bu konuda da Kûfelilere muhalefet eder.⁹⁷⁶

⁹⁷² *el-İtkân*, III, 1148.

⁹⁷³ *Hem ‘u’l-hevâmi*, I, 186; *İrtişâfu’l-d-ğarab*, II, 907.

⁹⁷⁴ *Hem ‘u’l-hevâmi*, I, 185.

⁹⁷⁵ *Hem ‘u’l-hevâmi*, I, 491; *İrtişâfu’l-d-ğarab*, IV, 2108.

⁹⁷⁶ *Hem ‘u’l-hevâmi*, I, 489, 490.

2.3.4.4. Kendisinden Sonra Hikâye Edilen Cümlede Mana قَالٌ'ye Katılmaz

قَالَ اِنِّي عَبْدُ اللَّهِ “Çocuk: Ben, Allah’ın kuluyum dedi.”⁹⁷⁷ ve قُولُوا اٰمَنَّا “Biz inandık deyin.”⁹⁷⁸ ayetlerinde olduğu gibi cümle قَالٌ'den sonra anlatılır. Şu durumda çağırdım, seslendim ve okudum gibi çağırma ve seslenme anlamında olan قَالٌ'ye manası dâhil edilir mi? Basralılar bunu kabul etmeyip, cümlelerin gizli olan bir قَالٌ ile hikâye edilen şeyden sonra olduğunu söylerler. Şu ayetlerle de buna açıklık getirirler:

اِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا قَالَ رَبِّ dedi,⁹⁷⁹;

وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ “Nuh Rabbine dua edip dedi ki: Ey Rabbim!”⁹⁸⁰ İbn Mâlik de bu doğrultuda görüş belirtmiştir. Kûfeliler, İbn ‘Uşfûr, İbnü’s-Sâig ve Ebû Hayyân söz anlamında hikâye etmeyi caiz görürler.⁹⁸¹ Suyûtî bu konuda Kûfelilere muhalefet etmiş ve işitildiği gibi cümlenin lafzının hikâye edilmesinin asıl olduğunu belirtmiştir.⁹⁸²

2.3.4.5. Mana İsmi Zaman Zarfı ile Bildirmek

Zaman zarfı ile mana isminden haber vermek caizdir. Dil âlimlerinin icması ile marife olup zamanın bütününe kapsadığında ref' ve nasb etmek caizdir. Asıl olan çoğunlukla nasb edilmesidir. Nekra olduğunda da durum aynıdır. Ancak Kûfeliler ref' edilmesini vacip görürler. Görüşlerini desteklemek için şu ayetleri misal getirirler:

عُدُّوْهَا شَهْرٌ وَرَوَّاحُهَا شَهْرٌ “Sabah gidişi bir aylık mesafe, akşam dönüşü yine bir aylık mesafe”⁹⁸³;

⁹⁷⁷ Meryem: 19/30.

⁹⁷⁸ Bakara: 2/136.

⁹⁷⁹ Meryem: 19/3, 4.

⁹⁸⁰ Hûd: 11/45.

⁹⁸¹ Hem ‘u’l-hevâmi’, I, 502; İrtişâfu’l-d-ğarab, IV, 2129.

⁹⁸² Hem ‘u’l-hevâmi’, I, 501.

⁹⁸³ Sebe’: 34/12.

وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا “Taşınması ile süttten kesilmesi, otuz ay sürer.”⁹⁸⁴ Bunların tümü kapsayıcı olan zarflar olup Kûfelilere göre ref edilmeleri gerekiyor. Basralılar ise ref ve nasbı, فِي harfi cerri ile de cerri caiz görürler.⁹⁸⁵ Suyûtî, Kûfelilere muhalefet ederek nasbı ve فِي ile cerri caiz görür.⁹⁸⁶

2.3.4.6. İstifham İçerdiğinde Mef‘ûlun bih’in Öne Alınması

Suyûtî, mef‘ûlun bih’in fiilin önüne geçmesini değişik açılardan ele almıştır. مَنْ “ne zaman sundun?” مَتَى قَدَّمْتَ؟ “kiminle karşılaştın?” أَيُّهُمْ لَقِيتَ؟ “kimi gördün?” رَأَيْتَ؟ ve أَيْنَ أَقَمْتَ؟ “nerede ikamet ettin?” gibi istifham içerdiğinde başa geçmesi gerekir. İster istifham kast edilsin, ister şart kast edilsin fark etmez. Basralılar bu görüştedirler. Kûfeliler ise burada istisbat kastedildiğinde başa getirilmesini gerekli görmezler. ضَرَبَ مَنْ مَنَّا “kim kime vurdu?” sözünde olduğu gibi istisbat durumunda amilin başta olmasını savunmuşlardır. Suyûtî, bu konuda Kûfelilere muhalefet etmiştir. Basralılar ise bunun şazz olduğu görüşündedirler.⁹⁸⁷

2.3.4.7. Mendubun Elifinde Fetha Zorunludur

Nüdbe için, “yâ” ve “vâ” edatları kullanılır, ismin de sonuna elif ve (durma anında) elif ile he eklenir. Mendubta (ünlenen) fethalı bir elifin olması ise zorunludur. وَ أَعْمُرُ de-nilemez. وَ أَعْمُرَاهُ demek gerekir. Suyûtî bu konuda Kûfelilere muhalefet eder. Zira Kûfeliler, elifin fethasız olabileceğini savunurlar. Suyûtî ise elifin fethadan müstağni olamayacağı görüşündedir.⁹⁸⁸

⁹⁸⁴ Ahkâf: 46/15.

⁹⁸⁵ Hem ‘u’l-hevâmi’, I, 323; İrtişâfu’l-d-ğarab, III, 1125, 1126.

⁹⁸⁶ Hem ‘u’l-hevâmi’, I, 322.

⁹⁸⁷ Hem ‘u’l-hevâmi’, II, 6; İrtişâfu’l-d-ğarab, III, 1468.

⁹⁸⁸ Hem ‘u’l-hevâmi’, II, 51; es-Silsîlî, Ebû Abdullah Muhammed b. ‘Îsâ, Şifâu’l-‘alîl fi îdâh li’t-Teshîl, nşr. Abdullah Alî el-Huseynî, Mekke 1986, II, 823.

2.3.4. 8. Soru Edatı كَمْ'in Temyizi

Basralılar كَمْ عَبْدًا مَلَكَتْ؟ "kaç kölen var?" cümlesinde olduğu gibi soru edatı كَمْ'in temyizinin müfret ve mansup olduğunu söylerler. Çünkü soru edatı كَمْ istifham hemzine bitişmiş adet makamındadır. Böylece mürekkep aded gibi olmuştur. Müfret ve mansup olma hususunda bu sayıların temyizi gibi olmuştur. Zira bu sayıların temyizi müfredmansuptur. Kûfeliler bunun temyizinin cemi gelebileceğini söylemişlerdir. Kem-i haberiye de caiz gördükleri gibi كَمْ غِلْمَانًا لَكَ؟ şeklinde çoğul gelmesine cevaz verirler. Ahfeş, eğer bir topluluk veya sınıf hakkında soru soruluyorsa, cemi caiz görür. كَمْ غِلْمَانًا لَكَ؟ diye sorulduğunda bundan kasıt كَمْ عِنْدَكَ مِنْ هَذِهِ الْأَصْنَافِ؟ dir. Bu konuda Basralılar temyiz ancak müfret olabileceğini ileri sürerler. Cemi gelmesini düşündüklerinde bu durumda temyizi mahzup olarak kabul ederler.⁹⁸⁹

Suyûtî, Kûfelilere ve Ahfeş'e bu konuda muhalefet ederek كَمْ'in temyizinin müfret ve mansup olduğunu söylerler.⁹⁹⁰

2.3.4.9. Şart Edatı إِنْ'in ذِ Manasında Kullanılması

Kûfeliler şart edatı إِنْ'in ذِ manasında kullanılabileceğini ileri sürerler.

وَإِنَّمَا اللَّهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ "Eğer mü'minler iseniz Allah'a karşı gelmekten sakının."⁹⁹¹

لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ "Allah dilerse, siz güven içinde korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz."⁹⁹² ayetlerini delil olarak getirirler.

⁹⁸⁹ İrtişâfu'd-darab, II, 779.

⁹⁹⁰ Hem'u'l-hevâmi, II, 274.

⁹⁹¹ Mâide: 5/57.

⁹⁹² Fetih: 48/27.

Basralılara göre ise şart edatı **إِنْ** kelimesi **إِذْ** anlamında kullanılamaz. Çünkü aslen **إِنْ** şart edatı, **إِذْ** ise zarftır. Aslında bütün edatlar hangi mana için vaz' edilmişlerse, o manaya delalet eder, başka bir harfin ya da edatın yerine kullanılmaz. Basralılar, “*Biz asla bağlıyız, onun için delile ihtiyacımız yoktur, asıldan vazgeçenlerin delil getirmesi gerekir ama sıhhatli bir delilleri yoktur*” derler.⁹⁹³

Suyûtî, Kûfelilere muhalefet ederek şart edatı **إِنْ** kelimesinin **إِذْ** anlamında kullanılamayacağını belirtir.⁹⁹⁴

2.3.4.10. **أَمَّا**'nın Açık İsimde Amel Etmesi

Suyûtî, Kûfelilere muhalefet ederek **أَمَّا**'nın açık isimde amel etmediğini ve mefulü nasb etmeyeceğini belirtmiştir. Zira Kûfeliler, fiil manasında kullanıldığından buna cevaz vermişlerdir. Açık isimlerde mananın amel etmeyeceği söylenmiştir. **أَمَّا زَيْنًا فَعِنْدَهُ عَشْرُونَ** **أَمَّا زَيْنًا فَفَقَائِمٌ** şeklinde kelimelerde muhafaza edilmez. Ancak zarf, mecrur ve hal durumunda uygunluk açısından amel eder. Çünkü bunlar fiil anlamı taşıdıklarından amel ederler.

2.3.4.11. **أَيُّ** Tefsir Edatıdır

“Bu هَذَا عَضَنُفَرٌ أَيُّ أَسَدٌ” **“Yanımda asced yani, altın vardır.”** **عِنْدِي عَسَجْدٌ أَيُّ ذَهَبٌ** gibi cümlelerde Kûfelilere göre **أَيُّ** irapta benzer şeyler arasında kullanıldığında atıf harfi olduğunu ve burada nesâk atfı olduğunu ileri sürerler.

Suyûtî, Kûfelilere muhalefet ederek **أَيُّ** edatının tefsir edatı olduğunu, burada atfı beyan veya bedel olduğunu söyler. Aşağıdaki şiirde de bu durumun olduğunu belirtir.⁹⁹⁵
(Tavil Bahri)

⁹⁹³ *el-İnşâf fî mesâ'li'l-hilâf*, s. 501, 502; *İrtişâfu'd-darab*, IV, 1887.

⁹⁹⁴ *Hem'u'l-hevâmi*, II, 452.

⁹⁹⁵ *Hem'u'l-hevâmi*, II, 489; *İrtişâfu'd-darab*, IV, 1978; *Şâhid Beyitler Tercümesi*, s. 122.

وَتَرْمِينِي بِالطَّرْفِ أَي أَنْتَ مُذْنِبٌ وَتَثْلِينِي لَكِنَّ إِيَّاكَ لَا أَقْلِي

(Sevgilim!) Bana “sen suçlusun” dercesine göz ucuyla bakıyor ve bana darılıyor. Fakat ben sana hiç darılmıyorum.

2.3.4.12. هَلَا Atıf Harfi Değildir

Kûfeliler, هَلَا'nın atıf harfi olduğunu ileri sürerler. Arapların جَاءَ زَيْدٌ فَهَلَا عَمْرُوْهُ ve كُنْتُ زَيْدًا فَهَلَا عَمْرًا cümlelerini örnek gösterirler. Suyûtî, muhalefet ederek doğru olanın bu harfin atıf harfi olmadığını belirtmiş, ref ve nasb olmasının fiilin zamirine göre olduğunu, مَا مَرَرْتُ بِرَجُلٍ فَهَلَا امْرَأَةً cümlesinde cerden kaçınılmasının buna delil olduğunu belirtir.⁹⁹⁶

2.3.4.13. إِلَّا Atıf Harfi Değildir

Kûfeliler إِلَّا'yı atıf harfleri arasında zikrederler.

“Rabbinin dilediği hariç, (onlar) خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ

وَمَا شَاءَ رَبُّكَ”⁹⁹⁷ ayeti kerimesinde وَمَا شَاءَ رَبُّكَ

anlamında olduğunu savunurlar. Basralılar ise إِلَّا kelimesinin istisna edatı olduğunu, atıf harfi olmadığını; istisnanın müstesnayı, müstesna minhten hüküm olarak çıkarmak olduğunu, و ise cem‘ için olduğunu, yani birinci öğeyi ikinci öğeye manen dâhil ettiğini, birini diğerinin anlamında kullanmanın caiz olmadığını iddia ederler.⁹⁹⁸ Suyûtî Kûfelilerin bu görüşüne muhalefet ederek burada atıf olmadığını söylemiştir.⁹⁹⁹

⁹⁹⁶ Hem ‘u’l-hevâmi’, III, 186; İrtișâfu’đ-darab, IV, 1979.

⁹⁹⁷ Hûd: 11/107.

⁹⁹⁸ el-İnșâf fi mesâ’li’l-hilâf, s. 232, 233; İrtișâfu’đ-darab, IV, 1977.

⁹⁹⁹ Hem ‘u’l-hevâmi’, III, 186.

2.3.5. Suyûtî'nin Cumhuriyet'in Görüşlerine Yaklaşımı

Suyûtî, nahivde 32 konuda cumhura katılmış ve bir konuda da muhalefet etmiştir. Burada bir fikir vermesi açısından bunlar arasında önemli gördüğümüz düşüncelerinden bazılarını zikretmekle yetineceğiz.

1- Sülasî olan acem isimlerinin sarfı: Acem (yabancı) isimler üç harfli olduklarında ister شَتْرَ ve لَمَكْ gibi ortası harekeli olsun isterse نُوحْ ve لُوطْ gibi ortası sakın olsun nahiv âlimlerinin çoğuna göre sarftan (cer ve tenvin almaktan) men edilmezler. Bunu İbn Sîrafi, İbn Burhân ve İbn Harûf açıkça ifade etmişlerdir. Suyûtî de onlara katılmıştır. 'Îsâ b. 'Ömer ise böyle bir isimde hem munsarîf olmasını hem de gayrı munsarîf olmasını caiz görmüştür. İbn Kuteybe ve Abdulkâhîr el-Curcânî de bu konuda ona uymuşlardır.¹⁰⁰⁰

2- Ortası sakın iki veya üç harfli müennes ismin munsarîf ya da gayrı munsarîf olmasının cevazı: Sarftan men edilen isimlerden birisi de ister te'nîsi lafzî olsun isterse manevî olsun dişil alemlerdir. Dişile isim olmuş يَدٌ gibi iki harfli manevî müennes; شَمْسٌ، جَمَلٌ gibi aslında ortası sakın ya da فَخْدٌ gibi arızî bir nedenden dolayı ortası sakın, ya da aslı دَوْرٌ iken i'aldan dolayı دَارٌ ortası sakın olup alem olmuş üç harfli müennes isimlerde üç görüş vardır:

- a- Munsarîf ya da gayrı munsarîf olmalarının caiz olması;
- b- Sadece gayrı munsarîf olmaları;
- c- Bir beldenin ismi ise gayrı munsarîf olması, belde ismi değilse gayrı munsarîf olmasının caiz olması.

Suyûtî, aynı zamanda Sîbeveyhi ve cumhurun görüşü olan birinci görüşe uymuştur.¹⁰⁰¹

¹⁰⁰⁰ Hem 'u'l-hevâmi', I, 110; İrtişâfu'd-ğarab, II, 876.

¹⁰⁰¹ Hem 'u'l-hevâmi', I, 113; Sîbeveyhi, el-Kitâb, III, 240; İrtişâfu'd-ğarab, II, 878.

3- اللذَانِ، اللذَانِ، تَانِ، اللذَانِ، اللذَانِ hakiki olarak tesniye ve cem olmaları: Âlimler bir ismin tesniye olabilmesi için sekiz şart zikretmişlerdir. Bu şartlardan biri de حَذَامٍ، كَمٍ، مَنْ ve bunların dışındaki mebni isimlerin tesniye yapılmamasıdır. Çünkü bunlar mebni olunca mebnilikte harflere benzerler. Harfler ise ne tesniye olurlar ne de cem olurlar. Onlara benzeyen isimler de aynı durumdadırlar. Âlimler mebni isimlerden اللذَانِ، اللذَانِ، تَانِ، اللذَانِ، اللذَانِ kelimelerini istisna ederek hakiki tesniye ve bağımsız kipler olduklarını, tesniyeye benzediklerinden amillerle değiştiklerini belirtmişlerdir.¹⁰⁰² Suyûtî de cumhurun görüşüne katılarak اللذَانِ، اللذَانِ، تَانِ، اللذَانِ، اللذَانِ kelimeleri dışındaki mebni isimlerin ne tesniye ne de cemi olacaklarını söyler.¹⁰⁰³

4- Günlerin isimlerindeki ال takısının lemḥ (kelimenin aslında bulunan vasfa işaret) için olması: Cumhura göre günlerin isimleri, içinde vasfiyetin vehmedildiği alemlerdir. العَبَّاسِ، الحَارِثِ isimlerinde gibi ال takısı lemḥ için getirilmiştir. Daha sonra ad olma, vasfiyete galip gelmiş الدَّبْرَانِ (bir yıldız ismi) kelimesi gibi olmuşlar. السَّبْتِ (cumartesi) kesme anlamından، الجمعة (Cuma) bir araya toplanma anlamından türetilmiştir. Diğer isimler ise الواحد (birinci)، الثاني (ikinci)، الثالث (üçüncü)، الرابع (dördüncü) ve الخامس (beşinci) kelimelerinden türetilmişlerdir. el-Muberrred buna karşı çıkmış, bu isimlerin alem olmadıklarını ve ال takısının belirlik için getirildiğini, ال takısı kaldırılınca nekre olduklarını söylemiştir.¹⁰⁰⁴ Suyûtî cumhurun görüşüne katılarak günlerin isimlerinin alem olduklarını, başlarındaki elif-lâm takısının lemḥ için olduğunu söyleyen görüşün daha sahih olduğunu söylemiştir.¹⁰⁰⁵

¹⁰⁰² *İrtişâfu 'd-ḡarab*, II, 551, 552.

¹⁰⁰³ *Hem 'u 'l-hevâmi*, I, 139.

¹⁰⁰⁴ *Hem 'u 'l-hevâmi*, I, 241; *İrtişâfu 'd-ḡarab*, II, 967.

¹⁰⁰⁵ *Hem 'u 'l-hevâmi*, I, 238.

5- İsmi mevsul olan مَا harftir: Suyûtî, مَا ismi mevsulünü harflerden sayar. İsmi mevsullerin bazılarının harf (edat) olduğunu, bunların sıralarıyla beraber tevil edildiklerini ve bunların مَا ve أَنَّ ve benzeri edatlar olduğunu söylemiştir. Suyûtî'nin bu görüşü cumhurun görüşüdür.¹⁰⁰⁶ Muberrred, Mâzinî, Suheyli, İbn Serrâc, Ahfeş ve Kûfelilerden bir gurup âlim buna muhalefet etmiş ve مَا'nın isim olduğunu söylemişlerdir. Zira onlar مَا'nın zamire muhtaç bir isim olduğunu ve الْقِيَامَ الَّذِي مَا يُعْجِبُنِي مَا قُتِّمَتْ denildiğinde bunun الْقِيَامَ الَّذِي تَكْدِيرِهِ olduğunu söylemişlerdir.¹⁰⁰⁷

6- ال takısı الَّذِي ve benzerleri (يَمَن، مَا، ذُو، ذَاتِ) anlamında bir ismi mevsuldür. İsmi mevsullerden bir kısmı da aynı lafız ile eril ve dişil olmak üzere tekil, tesniye ve çoğul için kullanılıyor. Bunlardan biri de ال takısıdır. Cumhura göre ال takısı الَّذِي ve benzerleri anlamında bir ismi mevsuldür. Mâzinî'ye göre harf (edat)'tir. Ahfeş'e göre ise ismi mevsul değil belirlilik takısıdır.¹⁰⁰⁸ Suyûtî bu konuda cumhura katılmış ve bunun bir ismi mevsul olduğunu söylemiştir.¹⁰⁰⁹

7- ال'in sılasındaki ait zamirinin hazfî: الضَّارُّهَا زَيْدٌ هِنْدٌ gibi cümlelerde ال'in sılasındaki ait zamirinin hazfî konusunda birkaç görüş vardır. Cumhura göre bunun hazfedilmesi kesinlikle caiz değildir. Suyûtî de bu konuda cumhura katılmış ve ال'in sılasındaki ait zamiri hazfedilmez demiştir.¹⁰¹⁰

8- Bir mübtedaya birkaç haberin gelmesi: Cumhura göre sıfatlarda olduğu gibi bir mübteda için birden fazla haberin gelmesi caizdir. Bu haberler “Zeydٌ فَقِيهٌ وَشَاعِرٌ وَكَاتِبٌ” *fakih, şair ve kâtiptir.*” cümlesinde olduğu gibi ister atıf harfi ile olsun, isterse;

¹⁰⁰⁶ Hem 'u'l-hevâmi', I, 264, 265.

¹⁰⁰⁷ Hem 'u'l-hevâmi', I, 265; İrtişâfu'd-ğarab, II, 993.

¹⁰⁰⁸ Hem 'u'l-hevâmi', I, 275; İrtişâfu'd-ğarab, II, 1013.

¹⁰⁰⁹ Hem 'u'l-hevâmi', I, 272. Krş. el-İtkân, III, 1032 vd.

¹⁰¹⁰ Hem 'u'l-hevâmi', I, 290; İrtişâfu'd-ğarab, II, 1015.

وَهُوَ الْعَفُورُ الْوَدُودُ ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ “O, çok bağışlayan ve çok sevendir.

*Arş'in sahibidir, çok yücedir. Dilediği şeyleri mutlaka yapandır.”*¹⁰¹¹ ayetlerinde olduğu gibi atıfsız olsun durum aynıdır.¹⁰¹²

Suyûtî, cumhurun görüşüne katılmış ve haberin atıflı ve atıfsız birkaç tane gelebileceğini belirtmiştir.¹⁰¹³

9- *أَنَّ* tahfif edilince amel ettirilip ettirilmeyeceği konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Sîbeveyhi ve bazı Kûfelilerin katıldığı görüşe göre ne açık ne de gizli isimde amel eder. Çünkü diğer mastariyet harflerinde olduğu gibi mühmel mastar harfi hükümünde olur. İkinci görüşe göre *زَيْدًا قَائِمٌ أَنْ عَلِمْتُ أَنْ* cümlesinde olduğu gibi hem açık hem de muzmar isimde amel eder. Bazı Mağripliler bu görüştedir. Cumhurun da katıldığı üçüncü görüşe göre ise muzmar isimde cevazen amel eder. Ancak açık isimde amel etmez. Suyûtî, cumhurun görüşüne katılarak şöyle der: “*أَنَّ* muhaffef gelir ancak üçüncü görüş en doğru olan görüştür. Yani muzmar isimde cevazen amel eder, açık isimde amel etmez.”¹⁰¹⁴

10- Mecerurun nâibu'l-fâil olması: Eğer mecurur, *مَا ضُرِبَ مِنْ أَحَدٍ* cümlesinde olduğu gibi zait olan bir harfi cer ile gelirse nâibu'l-fâil olmasında hiçbir ihtilaf yoktur. Eğer *سِيرٌ* gibi zait olmayan bir harfi cerle gelirse zait harfi cerde olduğu gibi mecurur, mahallen merfu naibu fail olur. Suyûtî, bu görüşü cumhura dayandırmış ve desteklemiştir.¹⁰¹⁵

2.3.6. Suyûtî'nin Cumhura Muhalefeti

Daha önce de belirttiğimiz gibi Suyûtî, cumhura bir konuda muhalefet etmiştir. O da bedelu'l-kull mine'l-ba'z konusudur. Zira cumhur *لَقَيْتُهُ عُدْوَةً يَوْمَ الْجُمُعَةِ* “Onunla Cuma

¹⁰¹¹ Burûc: 85/14, 15, 16.

¹⁰¹² Hem 'u'l-hevâmi', I, 346; Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfîyyeti'bni Mâlik, I, 228.

¹⁰¹³ Hem 'u'l-hevâmi', I, 345.

¹⁰¹⁴ Hem 'u'l-hevâmi', I, 453, 454.

¹⁰¹⁵ Hem 'u'l-hevâmi', I, 520, 522; İrtişâfu'd-ğarab, III, 1336.

günü sabahın erken vaktinde karşılaştım.” cümlesinde olduğu gibi bir bedeli kabul etmezler. Suyûtî ise fasih olarak geldiğini söyleyip bunu kabul etmiş ve cumhura muhalefet etmiştir. Delil olarak *يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا جَنَّاتٍ عَدْنٍ* “*Bunlar, hiçbir haksızlığa uğratılmaksızın cennete, Adn cennetlerine girecekler.*”¹⁰¹⁶ ayetini zikretmiştir. Burada *جَنَّاتٍ* kelimesi *الْجَنَّةَ* kelimesinden bedel olarak irap edilmiştir. O da *bedelu 'l-kull mine 'l-ba 'z'* dır. Anlamı da çok sayıda cennetin olduğu, bir tek cennetin olmadığıdır.¹⁰¹⁷

2.3.7. Suyûtî'nin Diğer Nahivcilerin Görüşlerine Yaklaşımı

Suyûtî, daha önce belirttiğimiz gibi Mısır ekolüne mensup olmasına rağmen Basra ve diğer ekollerden alıntılar yapmıştır. Çoğunlukla nahiv âlimlerinin bir kısmı nahvi meselelerde birbirinden ayrılmışlar, farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Nitekim birçok konuda Basra ve Kûfe âlimleri farklı görüşler ortaya atmışlar. Bundan dolayı nahiv âlimlerinin görüşlerinin çoğu diğerlerinden farklılık göstermiştir. Suyûtî bu meselelerin çoğunu ele almış ve kendi fikrine uygun olanı seçmiştir. Bunu yaparken de delillerini ortaya koymuştur. Bir meselede bazen bir âlimin, bazen de üç veya daha fazla âlimin görüşünü bildirmektedir. Suyûtî, nahivcilerin görüşlerinden kendi açısından mantıklı gördüklerini eserlerinde ele almıştır. Bununla da nahivle ilgili düşüncelerini ispat yolunu seçmiştir.¹⁰¹⁸ Şimdi Suyûtî'nin ekoller dışında kalan bazı görüşlerini zikretmek istiyoruz.

2.3.7.1. عَشْرُونَ ve Benzerleri

Cemi müzekker salimlere ilhak edilen *عَشْرُونَ* ve benzerlerinin, cemi mi yoksa müfred mi? olduğu konusu nahivciler arasında ihtilaflı bir husustur. Suyûtî, bu sayıların cemi olduğunu iddia edenlere, İbn Malik'in sözüyle karşılık vermiştir.

İbn Malik'e göre *عَشْرُونَ* yirmi, *ثَلَاثُونَ* otuz gibi sayılar her ne kadar cemi sîgasında olup *عشر on*, *ثلاث üç* sayılarının çoğuluna benzerseler de, aslında cemi değildirler. Zira

¹⁰¹⁶ Meryem: 19/60, 61.

¹⁰¹⁷ *Hem 'u 'l-hevâmi'*, III, 150; *İrtișâfu 'd-darab*, IV, 1969, 1970; Selmân, s. 585.

¹⁰¹⁸ *el-Medârisu 'n-nahviyye*, s. 365.

عشر ثلاث، gibi sayıların müfretleri olsaydı, Arapçada *cemi* kavramının üçten başlaması sebebiyle, üç tane ثلاث na ثلاثون dememiz gerekirdi. Hâlbuki bu otuz değil, dokuzdur. Bir başka ifadeyle, eğer ثلاثون kelimesi ثلاث kelimesinin çoğulu olmuş olsaydı üç veya beş tane üçlüğe de ثلاثون denilmesi gerekirdi.¹⁰¹⁹

2.3.7.2. Merfûât

Merfûât konusunda failin mi yoksa mübtedanın mı esas öge olduğu hususu da tartışmalı bir konudur. Âlimler bu noktada üç ayrı görüş benimsemişlerdir:

1. Merfûâtta esas olan mübtedadır, fail ise onun fer'idir: Bu görüş Sibeveyhi'ye isnat edilmiştir. Bu görüşü savunanlar gerekçe olarak şunları ileri sürmüşlerdir:

a) Bir cümle mübteda ile başlar, tehir edildiği zaman bile mübtedalığını sürdürür. Hâlbuki fail, takdim edilmesi durumunda failliğini kaybeder ve mübteda olur.

b) Mübteda hem âmil hem de mamul iken, fail sadece mamuldür.

2. Fail asıl, mübteda fer'dir: Bu görüş el-Ĥalîl'e dayandırılmıştır. Bu görüşü savunanlar da şu gerekçeleri temel almışlardır:

a) Failin amili lafzî, mübtedanın ise manevîdir, lafzî amil ise manevî amilden güçlüdür.

b) Failin merfu olma sebebi, mefûlden ayırt edilmesidir. Hâlbuki mübtedada böyle bir şey söz konusu değildir. Zaten irâbın asıl amacı da anlamları birbirinden ayırmaktır.

3. Mübteda da, fail de asıl ögedir: er-Rağî'nin, İbn Serrâc ve Ahfeş'in görüşlerinden etkilenerek sahip olduğu görüş budur. Buradan Suyûtî'nin, er-Rağî'nin tercihlerine de önem verdiği anlaşılmaktadır.¹⁰²⁰

¹⁰¹⁹ *Hem 'u'l-hevâmi'*, I, 154.

¹⁰²⁰ *Hem 'u'l-hevâmi'*, I, 307.

2.3.7.3. كَأَنَّ Konusu

Bilindiği üzere harfi cer, cümle içerisinde kullanıldığı zaman bir müteallak'ının bulunması gerekir. Dolayısıyla كَأَنَّ harfinde bulunan ك harfinin bir şeye taalluk edip etmeyeceği konusu tartışılmıştır. İbn 'Uşfûr ve er-Rağî'ye göre ك harfi أَنَّ ile birleştikten sonra ona ait bir parça olmuş, dolayısıyla herhangi bir taalluk'a ihtiyacı kalmamıştır. Suyûtî, İbn 'Uşfûr ve er-Rağî'nin bu yaklaşım biçiminin isabetli olduğunu ifade etmiştir.¹⁰²¹

2.3.7.4. Alem İsimler

Suyûtî alem'i dört kısma ayırmıştır:

1. Müfred: زَيْدٌ gibi

2. İsnad sahibi alem: تَأَبَّطَ شَرًّا gibi

3. Bileşik alem: سَيِّئُونَهُ، بَعْلَبَكَ، عَشْرَةَ عَشْرًا gibi

4. İzafetli alem: Suyûtî bu kısmın عَبْدٌ، أُمٌّ ve أَبٌّ isimleriyle elde edildiğini zikrederek

أُمُّ كُثُومٍ ve عَبْدُ اللَّهِ örneklerini zikretmiş, ardından er-Rağî el-Esterebâdî'nin künye'ye ابْنُ وُرْدَانَ ve ابْنُ أَوْى isimlerini de ilave ettiğini belirtmiştir. ابْنُ وُرْدَانَ ve ابْنُ أَوْى örneklerindeki gibi.¹⁰²²

2.3.7.5. Mefûlun Tehiri

Suyûtî, mefûlun fiilden sonra gelmesi gereken yerleri sıralarken er-Rağî'nin görüşüne müracaat etmiştir. er-Rağî'ye göre, şayet bir fiile tekid nûn'u eklenecek olursa, mefûlun sonraya alınması kaçınılmaz olur. Zira mansubun zahiren fiile takdiminin nedeni, mefûlun önemine işaret etmek içindir. Eğer öyle olmasaydı; fiil, asıl yeri olan cümlenin başından alınarak mefûlden sonraya konulmazdı. Fiilin tekid edilmesi ise, fiilin önemine dikkat çekmek içindir ki, bu durumda mefûlün geriye alınması zarureti vardır.¹⁰²³

¹⁰²¹ Hem 'u'l-hevâmi', I, 428.

¹⁰²² Hem 'u'l-hevâmi', I, 233, 234.

¹⁰²³ Hem 'u'l-hevâmi', II, 8.

2.3.7.6. Harf-i Cerlerin Adlandırılması

Harf-i cer'lere neden bu adın verildiği konusu da nahivciler tarafından tartışılmıştır. İbn Hâcib'e göre bunun sebebi cer harflerinin, fiillerin anlamını isimlere çekmesidir. el-Esterebâdî ise bu harflerin, cer irâbını ortaya çıkardığı için *harf-i cer* adını aldığını ileri sürmüştür, cezm ve nasb irâblarını ortaya çıkaran harflere *cezm harfleri* ve *nasp harfleri* denmesini de bununla izah etmiştir. Suyûtî'nin, eserinde, el-Esterebâdî'nin bu görüşünden yararlandığı görülmektedir.¹⁰²⁴

2.3.7.7. Kasem Hemzesi

Suyûtî, *kasem harfleri* konusunu incelerken, Ebu Hayyân'ın الله lafzının başına gelen ve kasem harflerinden olan hemzenin, istifham ifade etmediği görüşünü nakletmiş ve el-Esterebâdî'nin görüşünden yararlanmıştır. Ebu Hayyân'ın aksine el-Esterebâdî, bu hemze'nin *istifham* hemzesi olduğunu belirtmiştir.¹⁰²⁵

2.3.7.8. Tağlib

Tağlib'in sözlük manası: Dil mevzuatında delaletleri arasında benzerlik ve münasebet bulunan iki lafızdan birini diğerine tercih etmektir.¹⁰²⁶ Mesela: Hz. Ömer ile Hz. Ebubekir için: العمران = أبو بكر + عمر (el-Ömerân) denmesi gibi.

Burada Ömer ve Ebubekir kelimelerinin delaletleri arasında lafız ve mana bakımından benzerlik ve münasebet söz konusudur. Ömer lafzının telaffuzdaki kolaylığı Ebubekir'e tercih ve tağlib sebebi olmuştur.

Tağlib'in ıstılâhî manası ise; birinin müfredi diğerinden farklı olduğu halde; kolaylık, erkeklik, şöhrat veya önemine binaen iki tekil isimden birinin diğerine galip kılınmasıdır. Bu ıstılah aynı zamanda meâni ilmi tabirlerinden olup, semâî olarak Arap diline girmiş bir dil kuralıdır.¹⁰²⁷

¹⁰²⁴ Hem 'u'l-hevâmi', II, 331.

¹⁰²⁵ Hem 'u'l-hevâmi', II, 392.

¹⁰²⁶ Şevkî Dayf ve arkadaşları, *el-Mu'cemu'l-vasîf*, (غلب) maddesi, dördüncü baskı, Mısır 1425/2004, s. 658.

¹⁰²⁷ Muḥammed Semîr Necîb el-Lebdî, *Mu'cemu muştalaḥati'n-naḥviyye ve's-şarfiyye*, Beyrut 1985, s. 166; Muhammed Said Esbir-Bilâl el-Cundî, *eş-Şâmil: mu'cem fi 'ulûmi'l-luġati'l-'Arabîyye ve*

Dil âlimleri tağlib konusunda, farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazıları; mananın açık kalması koşuluyla üslup ve ifadeye anlam kazandırdığı, kelimenin daha öz kullanılmasına yardımcı olduğu için, tağlibin kıyas yoluyla yapılabileceğini ve kullanım açısından her hangi bir sakıncası olmadığı kanaatini taşımıştır.¹⁰²⁸ Suyûtî'ye göre Araplar aynı cinsten iki ismi bir arada gördüklerinde, dile hafif ve kolay geleni diğerine tağlib ederek ikisini bir lafızla ifade ederlerdi. Ömer'in ismini Ebubekir'e tağlib ederek Ömeran derlerdi.¹⁰²⁹

Suyûtî, tağlib konusunda İbn Sikkît'ten nakillerde bulunarak “*Şöhret veya telaffuz kolaylığından dolayı iki isimden birinin diğerine tağlibi*” ifadesini kullandıktan sonra bu isimleri şöyle sıralar:

العَمْرَان: عمرو بن جابر وعمرو بن جُوَيْيَّة el-‘Amrân: ‘Amr b. Câbir ve ‘Amr b.Cu’eyye

الرَّهْدَمَان: زَهْدَمَ وقيس ez-Zehdemân: Zehdem ve Kays

الأحوصان: الأحموص بن جعفر وعمرو بن الأحوص el-Ahveşân: Ahveş b. Ca‘fer ve ‘Amr

b. el-Ahveş

الأبوان: الأب والأم el-Ebevân: Baba ve Anne, Ebeveyn

الْحَنْتَفَان: الحنتف وأخوه سيف el-Ḥantefân: el-Ḥantef ve kardeşi Seyf (Evs b. Him-

yeri'nin iki oğlu)

المصعبان: مصعب بن الزبير وابنه عيسى el-Mus‘abân: Mus‘ab b. Zubeyr ve oğlu ‘İsâ

البصرتان: البصرة والكوفة el-Başratân: Basra ve Küfe gibi. Basra Küfe'den daha eski

olduğu için, tağlib *el-Başratân* olarak gelmiştir.¹⁰³⁰

Tağlib bazen tamlanan isim olarak gelir. Bu konuda Suyûtî şu misalleri verir:¹⁰³¹

العُرْبَةُ: أحد السبَّاءين Fakirlik: iki zenginlikten birisidir; أحد اليسارين

muştalahaatihâ, Daru'l-‘avde, Beyrut 1985, s. 326; Hikmet Akdemir, *Belağat terimleri ansiklopedisi*, İzmir 1999, s. 320, 321.

¹⁰²⁸ *eş-Şâmil: mu‘cem fi ‘ulûmi’l-luğati’l-‘Arabiyye*, s. 326.

¹⁰²⁹ *el-Müzhir*, II, 190.

¹⁰³⁰ *el-Müzhir*, II, 185, 186.

¹⁰³¹ *el-Müzhir*, II, 185.

sarhoşluktan birisidir; أحد اللحمين اللب: أحد اللبن Süt: iki etten birisidir; أحد الوجهين Saç: iki yüzden birisidir; أحد الهاجيين Rivayet eden: iki taşlayıcıdan birisidir ve أحد الحمية: أحد Perhiz: iki ölümden birisidir.

Görüldüğü gibi, bu tür ifadelerde tamlayan lafız أحد kelimesi olmuştur. Onunla; tesniye olmadan önce, tesniye lafızlarından birine işaret edilmektedir.

2.3.7.9. Müennes Nûnu'na Vikâye Nûnu'nun Gelmesi

Arapların müennes nûnuyla birlikte وَجَدْنِي kelimesini وَجَدْنِي şeklinde kullandıkları görülmüştür. Nahivciler وَجَدْنِي'deki düşen nûnun müennes nûnu mu yoksa vikâye nûnu mu olduğunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Sîbeveyhi, düşen nûnun, müenneslik nûnu olduğunu ileri sürüyor. İbn Mâlik de ona katılıyor. el-Mubberred, İbn Cinnî ve Ebû Hâyyân ise vikâye nûnu olduğunu ileri sürüyorlar. Delil olarak da birinci nûnun fail zamiri olduğunu, dolayısıyla hafzedilemeyeceğini gösteriyorlar. Suyûtî de bu son görüşü desteklemektedir.¹⁰³²

2.3.7.10. Terkipten Önce İsimler

Terkibe girmeden önce isimler konusunda üç görüş vardır. İlk görüşe göre mebnidir. Çünkü ne amil ne de mamul olma konusunda mühmel harflere benzerler. İbn Hâcib bu görüştedir. İkinci görüşe göre mu'rabtırlar. Çünkü terkibe girmeden önce mebniliği gerektiren bir sebep yoktur. Üçüncü görüşe göre isimler cümlelerde terkibe girmeden önce mu'rab veya mebni olmasını gerektiren bir şey olmadığından ne mebni ne de mu'rabtırlar. Suyûtî üçüncü görüşü seçerek Ebû Hâyyân'a katılmıştır.¹⁰³³

¹⁰³² Hem 'u'l-hevâmi', I, 218; el-Medârisu'n-naḥviyye, s. 364; Ahmet Kazım Ürün, "Arap Dili ve Edebiyatı Açısından es-Suyûtî", Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Konya 1994-1995, sy. 9-10, s. 88.

¹⁰³³ Hem 'u'l-hevâmi', I, 69; el-Medârisu'n-naḥviyye, s. 364; Selmân, s.568, 569; Ürün, a.g.m., s. 88.

2.3.7.11. Diğer Konular

Nahivciler *دَرَهُمْ بِحَسْبِكَ* gibi cümlelerde *دَرَهُمْ* haber, *حَسْبِكَ* mübteda, ب harfi ise zaittir şeklinde irâb ederler. Fakat bu cümlenin irâbında Suyûtî'nin hocası Kâfiyeci'ye göre *دَرَهُمْ* öne geçmiş haber, *حَسْبِكَ* da sonra gelmiş mübtedadır. Suyûtî de hocasının bu görüşüne katılır.¹⁰³⁴

كاد konusunda da şunları söylemektedir: Nakıs fiildir. Yalnız mazi ve müzari sigalarının çekimi yapılır. Bu fiil merfu isim alır. Haberi *أَنَّ*'den mücerred olan müzari fiil gelir. Manası *yakın oldu* şeklindedir. Olumsuzluk halinde yakınlık manası kalkar. Olumlu halinde ise yakınlık manası taşır. Bazı kimseler *كاد*'nin olumsuzu haber bakımından olumlu, olumlusu ise haber bakımından olumsuz olduğunu ileri sürer ve bu şekilde dilden dile yayılır. Gerçekte ise o da diğer filler gibidir. Olumsuzu olumsuz, olumlusu olumludur. Ancak fiilin vuku bulması değil, yakınlık manasındadır. Olumsuz şekli de fiilin yakınlığının olumsuzluğudur. Fiilin olumsuzluğu da bir zarurettir. Zira bir işe yaklaşmayan kimse o işi yapmamış demektir. Olumlusu ise fiilin yakınlığının müsbetliliğidir. Fiilin yakın olması gerekmez. *كَادَ زَيْدٌ يَقُومُ* cümlesinin manası “*Zeyd kalkayazdı*” yani kalkmadı şeklindedir. Yine *يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ* ayetinde “*yağı, neredeyse aydınlatacak*”¹⁰³⁵ yani aydınlatmadı, şeklindedir. *لَمْ يَكَدْ زَيْدٌ يَقُومُ* cümlesinin manası ise “*Zeyd neredeyse kalkmayacak, fakat kalktı*” şeklindedir. *لَمْ يَكَدْ يَرِيهَا* “*neredeyse onu dahi göremez.*”¹⁰³⁶ yani gördü; *وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ* “*neredeyse boğazından geçiremeyecektir.*”¹⁰³⁷ yani zorla da olsa geçirecektir,

¹⁰³⁴ *Hem 'u'l-hevâmi'*, I, 308, 309; *el-Medârisu'n-naḥviyye*, s. 364; Selmân, s. 573.

¹⁰³⁵ Nûr: 24/35.

¹⁰³⁶ Nûr: 24/40.

¹⁰³⁷ İbrâhim: 14/17.

يُفْعَلُ وَمَا كَادَ يُفْعَلُ cümlesi ise “*yapması şöyle dursun, yapmaya yaklaştı*” demektir. Fiilin menfi oluşu, aklen yaklaşmanın menfi oluşunu gerektirir.¹⁰³⁸

Çoğu gramerci لَا أَبَا لَكَ ibaresinde olduğu gibi أَبَا kelimesinin zaid “ل” harfi cerriyle mecrur olan kelimeye muzâf olduğunu ileri sürer, el-Fârisî ise أَبَا kelimesi müfrettir ve kasr için gelmiştir. “ل” harfi cerriyle mecrur olan kısım haberdir, der. Suyûtî de bu görüşe katılarak şöyle der: “*Ben, tevil, ziyade ve hazf bulunmadığı için Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin görüşünü seçtim.*”¹⁰³⁹

Suyûtî, nidâ konusunda da İbn Mâlik’in hemze ile yapılan nidanın çok az olduğunu ileri sürdüğünü, fakat kendisinin hemze ile yapılan üçyüzden fazla nidaya rastladığını, bunun için bu konuda özel bir kitap yazdığını söylemektedir.¹⁰⁴⁰

Suyûtî الْآن kelimesinin aldığı hareke konusunda ileri sürülen değişik görüşleri ortaya koyar. Cumhura göre bu kelime fetha üzere mebni olan bir zarftır. Bazı nahivciler onun murab olduğunu ileri sürerler. Çünkü başına مِنْ harfi cerri geldiğinde mecrur okunduğunu ileri sürerler. Suyûtî de zarf olduğu için mansuptur görüşünü seçer.¹⁰⁴¹

Nahivciler حَيْثُ يَوْمَئِذٍ gibi müphem olan zaman zarfı ve nakıs isimlerin mebni bir kelimeye izafet halinde muzâfun ileyhin aldığı harekeden dolayı muzâfa hareke verilebileceğini ileri sürerler. Suyûtî ise İbn Mâlik’in bu durumda muzâfun ileyhin aldığı harekeden dolayı muzâfa hareke verilemeyeceği görüşüne katılır.¹⁰⁴²

رُبِّ nin ifade ettiği manalar konusunda farklı görüşler vardır. ‘Îsâ b. ‘Ömer, el-Ḥalîl ve Sîbeveyhi gibi birçok nahivci onun daima taklil (azlık) için getirildiğini söylerler. İbn

¹⁰³⁸ *Hem ‘u’l-Hevâmî’, I, 423, 424; el-İtkân, III, 1139, 1140; el-Medârisu’n-naḥviyye, s. 364.*

¹⁰³⁹ *Hem ‘u’l-hevâmî’, I, 462, 465; el-Medârisu’n-naḥviyye, s. 364.*

¹⁰⁴⁰ *Hem ‘u’l-hevâmî’, II, 26; el-Medârisu’n-naḥviyye, s. 365. Bu eser Ḳatru’n-nedâ fî vurûdi’l-hemze li’n-nidâ’ adını taşımaktadır. Bkz. Keşfuz-zunûn, II, 1351.*

¹⁰⁴¹ *Hem ‘u’l-hevâmî’, II, 137; el-Medârisu’n-naḥviyye, s. 365; Selmân, s. 580, 581.*

¹⁰⁴² *Hem ‘u’l-hevâmî’, II, 173 vd.; el-Medârisu’n-naḥviyye, s. 365; Selmân, s. 581.*

Durusteveyh gibi âlimler ise daima teksir (çokluk) için getirilir, görüşündedirler. Suyûtî'nin de desteklediği el-Fârâbî ise çok kere taklil bazen de teksir için getirilir, görüşündedir.¹⁰⁴³

Kûfelilere göre haber eğer sıfat olmayan isim olursa *زَيْدٌ أَخُوكَ* ve *عَمْرُو عِلْمِكَ* örneklerinde olduğu gibi mubtedâya râci bir zamir ihtiva etmesi gerekir. Basralılar ise bir zamir ihtiva etmeyeceğini söylemiştir. Haberin sıfat olması durumunda, *زَيْدٌ قَائِمٌ* misalindeki gibi zamir ihtiva etmesi gerektiği hususunda icmâ vardır.¹⁰⁴⁴ Suyûtî de benzer bir açıklama yaparak “*Haber; müfred, cümle ve şibh cümle olmak üzere üç kısımdır. Şibh cümle, zarf ve mecrûrdur. Müfred; câmid ve muştak diye iki kısımdır. Muştak bir mastardan elde edilen sıfat olup câmid bunun aksidir. Câmidin زَيْدٌ أَسَدٌ misalinde olduğu gibi bir zamire ihtimali söz konusu değildir. el-Kisâ’î muhtemel olabileceğini söylemiştir.*” demiştir.¹⁰⁴⁵

2.4. SUYÛTÎ'YE GÖRE MÜFESSİRİN BİLMESİ GEREKEN KAİDELER

Suyûtî, bir dil âlimi olmasını eserlerine yansıtmış ve *el-İtkân* adlı eserinde tefsirde cümlelerin doğru anlaşılmasına katkıda bulunan sarf ve nahivle ilgili açıklamalara bolca yer vermiştir. Ayetlerin açıklamalarını yaparken nahiv kaidelerini hatırlatarak kelime ve cümlelerin iraplarını yapmış ve bu şekilde ayetin doğru anlaşılmasına ışık tutmuştur. Suyûtî, bir müfessirin bilmesi gereken önemli kaidelerin olduğunu belirtmek için *el-İtkân* adlı eserinin 42. bölümünü buna ayırmıştır. Şimdi bu kaidelerden bazılarını zikretmek istiyoruz.

¹⁰⁴³ *Hem 'u'l-hevâmi*, II, 347, 348; *el-Medârisu'n-naḥviyye*, s. 365; Selmân, s. 583.

¹⁰⁴⁴ *el-İnşâf fi mesâ'li'l-ḥilâf*, 53.

¹⁰⁴⁵ *Hem 'u'l-hevâmi*, I, 312.

2.4.1. Zamirlerle İlgili Kaideler

Suyûtî'ye göre cümlede zamir kullanmanın asıl sebebi, cümleyi kısaltmaktır. Mesela, *أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا*, “Allah, onlar için bir mağfiret ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır.”¹⁰⁴⁶ ayetindeki *هُمْ* zamirinin ifade ettiği kimseleri Cenab-ı Hak açıkça zikretmiş olsaydı, bunun yerine yirmi beş isim vermesi gerekecekti. Mazeret olmadıkça muttasıl zamirden munfasıl zamire dönülmez. Mesela zamirin *إِيَّاكَ نَعْبُدُ* “(Rabbimiz!) Ancak sana kulluk ederiz”¹⁰⁴⁷ ayetinde olduğu gibi ibtida veya *وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ* “Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi, kesin bir şekilde emretti.”¹⁰⁴⁸ ayetinde olduğu gibi *إِلَّا* istisna edatından sonra munfasıl olarak gelmesi, mazeretten dolayıdır.¹⁰⁴⁹

2.4.1.1. Zamirlerin Mercii

Suyûtî, her zamirin mutlaka bir mercii olduğunu söyler. *وَنَادَىٰ نُوحٌ ابْنَهُ* “Nuh oğluna seslendi.”¹⁰⁵⁰ *وَإِذَا أَخْرَجَ يَدُهُ لَمْ يَكَدْ يَرِيهَا* “elini çıkarıp uzatsa, neredeyse onu dahi göremez.”¹⁰⁵² *وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ* “Âdem, Rabbine isyan etti.”¹⁰⁵¹ ayetlerinde olduğu gibi zamir, kendisinden önceki kelimeye uygun olarak gelmiştir.

Yine *إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ* “Adaletli olun; bu, Allah korkusuna daha çok yakışan (bir davranış)tır.”¹⁰⁵³ ayetinde olduğu gibi, muhtevaya uygun olarak gelmiştir. Bu ayetteki *هُوَ* zamiri, *إِعْدِلُوا* manasını ihtiva ettiğinden *الْعَدْلُ* kelimesinin yerini tutmaktadır.

¹⁰⁴⁶ Ahzâb: 33/35.

¹⁰⁴⁷ Fatiha: 1/5.

¹⁰⁴⁸ İsrâ: 17/23.

¹⁰⁴⁹ *el-İtkân fî 'ulûmi 'l-Şur'ân*, IV, 1266.

¹⁰⁵⁰ Hûd: 11/42.

¹⁰⁵¹ Tâhâ: 20/121.

¹⁰⁵² Nûr: 24/40.

¹⁰⁵³ Mâide: 5/8.

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ “Biz onu (Kur’an’ı) indirdik.”¹⁰⁵⁴ ayetinde olduğu gibi zamir, zaruri olarak merciine delalet eder. Bu da Kur’an kelimesidir. Ayetteki inzal zamirinin, zarurî olarak Kur’an kelimesinin yerine geçtiğini gösterir.

فَأَوْحَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى “Musa, birden içinde bir korku duydu.”¹⁰⁵⁵ ayetinde olduğu gibi zamir, cümledeki yerine göre değil, lafzen müteahhir olan kelimeye uygun olarak gelmiştir.¹⁰⁵⁶

Suyûtî’nin belirttiğine göre zamir bazen manası dışında, mezkûr olan lafza raci olur.

وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ

“Bir canlıya ömür verilmesi de, onun ömründen azaltılması da mutlaka bir kitaptadır.”¹⁰⁵⁷ ayeti buna misaldir. Yani, bir başkasına verilen ömür, uzun ömür verilenin ömründen eksiltmez demektir.

Zamir bazen önceden geçen kelimenin bir kısmına raci olur. وَالْمُطَلَّقَاتُ dan sonra وَعُجُولُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ “Eğer kocalar barışmak isterlerse, bu durumda boşadıkları kadınları geri almaya daha fazla hak sahibidirler.”¹⁰⁵⁸ ayeti buna misaldir. Bu ayetteki الْمُطَلَّقَاتُ kelimesi, ric’i talak ile boşanan kadınlara mahsustur, hâlbuki bu kelimeye dönen zamir, hem bunlar, hem de diğerlerine racidir.

Zamir bazen manaya döner. فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ “ölenin iki kız kardeşi varsa.”¹⁰⁵⁹ ayeti buna misaldir. Ayetteki tesniye, zamirin kendisine döneceği kelime, önceden geçmemiştir. Ahfeş burada şu açıklamada bulunur: Ayetteki *kelâle* (babası ve çocuğu olmayan) kelimesi, müfret, tesniye ve cemi manasındadır. Bu yüzden, manaya hamledilerek مِنْ ismi

¹⁰⁵⁴ Kadir: 97/1.

¹⁰⁵⁵ Tâhâ: 20/67.

¹⁰⁵⁶ *el-İtkân*, IV, 1267.

¹⁰⁵⁷ Fâtır: 35/11.

¹⁰⁵⁸ Bakara: 2/228.

¹⁰⁵⁹ Nisâ: 4/176.

mevsulü, yerini tutan cemi zamiri geldiği gibi, aynı şekilde *kelâle*'nin manasına hamledilerek ayetteki zamir, tesniye gelmiştir.¹⁰⁶⁰

Zamir bazen bir şeyin lafzına döner, bu şeyden de cins murat edilir. Suyûtî'nin aktardığına göre Zemaḥşerî;

إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا

“(Haklarında şahitlik ettikleriniz) zengin olsunlar, fakir olsunlar Allah onlara (sizden) daha yakındır.”¹⁰⁶¹ ayetini buna misal getirir. Ayetteki غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا “ister zengin ister fakir olsun” kelimelerinin delaletiyle zamir, zengin ve fakir cinsine racidir. Eğer, sözü söyleyene dönmüş olsaydı, zamir müfret olurdu.

Cümlede bazen iki şey zikredilir, zamir bunlardan birine döner. Bu durumda zaminin mercii, ekseriyetle ikinci kelime olur.

وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَأِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ “Sabır ve namaz ile Allah'tan yardım isteyin. Şüphesiz o (sabır ve namaz), Allah'a saygıdan kalbi ürperenler dışında herkese zor ve ağır gelen bir görevdir.”¹⁰⁶² ayeti buna misaldir. Ayetteki zamir الصَّلَاةِ kelimesine racidir. اسْتَعِينُوا fiilinin mefhumundan hareketle اسْتَعَانَةَ kelimesine raci olduğu da söylenir.

Zamir bazen, tesniye olarak gelir, zikredilen iki husustan birine rücu eder.

يُخْرِجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤَ وَالْمَرْجَانَ “ikisinden de inci ve mercan çıkar.”¹⁰⁶³ ayeti buna misaldir.

İnci ve mercan bunların birinden çıkar.¹⁰⁶⁴

Zamir bazen bir kelimeye bitişik olarak gelir, fakat başka kelimeye ait olur.

¹⁰⁶⁰ *el-İtkân*, IV, 1268.

¹⁰⁶¹ Nisâ: 4/135.

¹⁰⁶² Bakara: 2/45.

¹⁰⁶³ Rahman: 55/22.

¹⁰⁶⁴ *el-İtkân*, IV, 1269.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ
*Andolsun biz insanı, çamurdan (süzülüp çıkarılmış) bir özden yarattık.*¹⁰⁶⁵ ayetindeki insandan Hz. Âdem kastedilmişken;

ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ
*Sonra onu sağlam bir karargâhta nutfe haline getirdik.*¹⁰⁶⁶ ayetindeki zamirden de âdemoğlu kastedilmiştir. Çünkü Hz. Âdem, meniden yaratılmamıştır.

Zamir, bazen birbirine yakın iki manadan birine döner. إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحًى
*sadece bir akşam vakti ya da kuşluk zamanı...*¹⁰⁶⁷ ayeti buna misaldir. Ayetteki zamir, akşamın kuşluğu olmadığından o günün kuşluğuna racidir.

Zamir bazen, görülmeyen hissi bir manaya bağlı olur. Hâlbuki gerçek, bunun aksidir. وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ
*Bir şeyi dilediğinde ona sadece ol! der, o da hemen oluverir.*¹⁰⁶⁸ ayetindeki لَهُ zamiri أمر kelimesine racidir, hâlbuki bu durum henüz gerçekleşmiş değildir. Fakat zuhuru Allah'ın ilminde malûm olduğundan, mevcudiyeti müşahade edilen bir gerçek mesabesinde dir.¹⁰⁶⁹

2.4.1.2. Zamirle İlgili Önemli İki Kaide

a- Suyûtî'ye göre zamirde esas olan, en yakın kelimeye bağlı olmasıdır. Bu yüzden;

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ
*Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. (Bunlar), aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar.*¹⁰⁷⁰ ayetindeki zamirin en yakına dönmesi için, birinci meful tehir edilmiştir, ancak meful, muzaf-muzafun ileyh durumunda olursa, zamir en yakın kelimeye dönmez. Bu durumda zamirde asıl olan, muzafa dönmesidir. Çünkü söz konusu olan kelime, muzaftır.

¹⁰⁶⁵ Mü'minûn: 23/12.

¹⁰⁶⁶ Mü'minûn: 23/13.

¹⁰⁶⁷ Nâziât: 79/46.

¹⁰⁶⁸ Bakara: 2/117.

¹⁰⁶⁹ el-İtkân, IV, 1270.

¹⁰⁷⁰ En'âm: 6/112.

وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا ¹⁰⁷¹“Allah'ın nimetini sayacak olsanız sayamazsınız.”¹⁰⁷¹

ayeti buna misaldir. Zamir bazen da muzafun ileyh'e döner.

“...belki göklerin yollarına erişirim de Musa'nın Tanrısını görürüm! Doğrusu ben onu, yalancı sanıyorum.”¹⁰⁷² ayeti buna misaldir.¹⁰⁷³

b- Dağınıklıktan sakınmak için zamirin, merciine uygun olması gerekir. Bu yüzden bazı alimler “Onu sandığa koy, suya at; su onu sahile bıraksın...”¹⁰⁷⁴ ayetindeki ikinci أَفْذِي fiilinin zamirini tabuta birinci fiildekini ise Hz. Musa'ya göndermiştir. Zemahşerî bu görüşe, Kur'an'ın icazına ters düştüğünden katılmamış, ayetteki zamirlerin Hz. Musa'ya döndüğünü söylemiş, zamirlerden birinin Hz. Musa'ya, diğerinin tabuta gönderilmesini, nazmıyla muciz olan Kur'an'a ters düştüğünden büyük hata saymıştır. Zamirlerin gerçek merciini tespit etmek müfessirin en önemli vazifelerinden biridir, demiştir.¹⁰⁷⁵

2.4.1.3. Fasil Zamiri

Mütekellim, muhatab, gaib, müfred ve benzeri sigalarda, önceki kelimeye uygun olarak merfu sigasıyla gelen zamirdir.

“ve kurtuluşa erenler de ancak onlardır.”¹⁰⁷⁶

“Şüphesiz biz, orada sıra sıra dururuz.”¹⁰⁷⁷ ayetlerinde görüldüğü

gibi, mübtedadın sonra veya aslı mübteda olan kelimedenden sonra gelir. Suyûtî'ye göre fasıl zamirinin irapta mahalli olmayıp cümlede üç ayrı vazifesi vardır.

a- Kendisinden sonraki kelimenin tâbi değil, haber olduğunu bildirir.

¹⁰⁷¹ İbrâhim: 14/34.

¹⁰⁷² Mü'min: 40/37.

¹⁰⁷³ el-İtkân, IV, 1271.

¹⁰⁷⁴ Tâhâ: 20/39.

¹⁰⁷⁵ el-İtkân, IV, 1272.

¹⁰⁷⁶ Bakara: 2/5.

¹⁰⁷⁷ Saffât: 37/165.

b- Cümleyi tekit eder. Bu yüzden Kûfe uleması buna, sözü kuvvetlendirdiği için *di'âme* adını vermişlerdir. Buna dayanarak bazıları, mübtedaya bağlı zamirle, fasıl zaminin birlikte gelemeyeceğini söylemişlerdir.

Bu bakımdan زَيْدٌ نَفْسُهُ هُوَ الْقَاضِيُ “Faziletli olan Zeyd’in kendisidir.” denemez.

c- İhtisas ifade eder. Zemaḥşeri وَأَوْلِيَاكَ هُمُ الْمُؤْمِلِحُونَ ayetinde bu üç mananın mevcut olduğunu zikrederek هم zamiri, sonraki kelimenin sıfatı değil, haber olduğunu, cümleyi tekid ettiğini, haberi mübtedaya tahsis ettiğini ifade eder.¹⁰⁷⁸

2.4.1.4. Kıssa ve Şân Zamirleri

Suyûtî, bu zamire meçhul zamiri adının da verildiğini vurgulayarak İbni Hişâm’ın *el-Muğnî* adlı eserinde, bu zamirin beş yönden kıyasa muhalif olduğunu söylediğini belirtir. Buna göre;

a- Kendinden sonraki ifadeye zaruri olarak döner. Bu yüzden, kendisini tefsir eden cümle veya bir kısmının, önceden gelmesi gerekir.

b- Kendisini tefsir eden ifade, ancak cümle olur.

c- Bu zamir herhangi bir tabiye bağlı kalmaz. Ne tekit eder, ne kendisine atfedilir, ne de kendisinden bedel yapılır.

d- Bu zamirin amili, ya mübteda, ya da mübtedanın önüne gelen amillerdir.

e- Zamir sadece müfred olarak gelir. قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ “De ki: O Allah birdir.”¹⁰⁷⁹ ayeti

bunlara misaldir.

Bu zamirin vazifesi, önceden müphem olarak zikredilip sonra da açıklanan bir sözün yüceliğini ve değerini göstermektir.¹⁰⁸⁰

¹⁰⁷⁸ *el-İtkân*, IV, 1274, 1275.

¹⁰⁷⁹ İhlâs: 112/1.

¹⁰⁸⁰ *el-İtkân*, IV, 1275.

Suyûtî, İbni Hişâm şöyle der: Zamirin, şân zamiri dışında bir zamire hamli mümkün olduğunda, bu zamirin şân zamiri olması gerekmez. Suyûtî, bu yüzden Zemaşşerî'nin إِنَّهُ يَرِيكُمْ "...o sizi görür..."¹⁰⁸¹ ayetinde إِنَّ'nin ismini şân zamiri olarak kabul etmesi, zayıf görülmüştür, der. En doğrusu bu zamiri, ayetteki şeytan kelimesine göndermektir. Bu esası, aynı ayette geçen وَقَبِيلُهُ kelimesinin mansub okunuşu teyit eder. Bu bakımdan şân zamirine atıf yapılmaz.¹⁰⁸²

2.4.1.5. Âkil ve Gayrı Âkil Cemî Kelimelere Ait Zamirler

Suyûtî, akil olan cemi müennes kelimelerin zamiri, ister cemi killet, ister cemi kesret olsun umumiyetle cemi sigasıyla geldiğini belirtir. وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ "Anneler, ... emzirirler..."¹⁰⁸³ ayetinde cemi sigasıyla; أَرْوَاحٌ مُّطَهَّرَةٌ "temiz zevceler."¹⁰⁸⁴ ayetinde ise مُطَهَّرَاتٌ "temiz hanımlar" şekli kullanılmadan müfred sigasıyla gelmiştir.

Akil olmayan cemi müenneslere ait olan zamir, ekseriyetle cemi kesretlerde müfred, cemi killetlerde de cemi sigasıyla gelir. Suyûtî'ye göre bu iki özellik;

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا ... مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ "Allah katında ayların sayısı on ikidir. Bunlardan dördü haram aylardır..."¹⁰⁸⁵ ayetinde bir arada bulunmaktadır. مِنْهَا daki müfred zamir, cemi kesret kelime olan aylara;

فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ "...o aylarda kendinize haksızlık etmeyin..."¹⁰⁸⁶ ayetinde ise, cemi sigasıyla gelen zamir, cemi killet kelime olan أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ terkibine döner.

¹⁰⁸¹ A'râf: 7/27.

¹⁰⁸² el-İtkân, IV, 1276.

¹⁰⁸³ Bakara: 2/233.

¹⁰⁸⁴ Bakara: 2/25.

¹⁰⁸⁵ Tevbe: 9/36.

¹⁰⁸⁶ Tevbe: 9/36.

Suyûtî Ferrâ'nın bu kaide ile ilgili şu latif açıklamada bulunduğunu aktarır. “*On ve onun üstündeki sayılarda temyiz müfred geldiğinden, cemi kesretlerde de müfred, on sayısından önceki sayılarda temyiz cemi sigasıyla geldiğinden, cemi killetlerde de zamir, cemi sigasıyla gelir.*”¹⁰⁸⁷

2.4.1.6. Lafız ve Manaya Göre Kullanılan Zamirler

Lafız ve manaya uygunluğu olan cümlelerde zamirler, önce lafza sonra manaya hamlolunur. Kur'an'da mevcut olan da budur. *“İnsanlardan bir kısmı şöyle der ... hâlbuki onlar iman etmemişlerdir.”*¹⁰⁸⁸ ayetinde zamirler, lafza bağlı olarak önce müfred, sonra da manaya bağlı olarak cemi sigasıyla gelmiştir.

Suyûtî, bu konuda Şeyh Alemuddîn el-‘Irâkî'nin şöyle dediğini belirtir: Kur'an-ı Kerim'de zamirin önce mana, sonra da lafza hamledildiği ancak bir ayette görülür. Bu,

*“Dediler ki: Şu hayvanların karınlarında olanlar yalnız erkeklerimize aittir, kadınlarımıza ise haram kılınmıştır.”*¹⁰⁸⁹ ayetidir. Bu ayette ما'nın manasına hamlen خالصة kelimesi müennes gelmiş, sonra da lafza uyularak محرم kelimesi müzekker gelmiştir.

İbnu'l-Hacib ise, şöyle der: Zamir lafza hamledilirse, bundan sonra manaya hamli caiz olur. Manaya hamledilirse, bundan sonra lafza hamledilmesi zayıf düşer. Çünkü mana lafızdan daha kuvvetlidir. Lafız dikkate alındıktan sonra, zamirin manaya hamledilmesi mümkün olduğu halde kuvvetli manayı dikkate aldıktan sonra zamirin zayıf lafza hamledilmesi, mümkün görülmemektedir.

İbn Cinnî'ye göre zamirin lafza hamlinden sonra manaya hamli caizdir. Maḥmûd b. Ḥamza ise bazı nahiv ulemasının, zamirin lafza hamlinden sonra manaya hamlinin caiz olmadığı görüşünde olduklarını ve nahiv ulemasının üzerinde ittifak ettiği görüşün bu olduğunu söyler.¹⁰⁹⁰

¹⁰⁸⁷ *el-İtkân*, IV, 1276, 1277.

¹⁰⁸⁸ Bakara: 2/8.

¹⁰⁸⁹ En'âm: 6/139.

¹⁰⁹⁰ *el-İtkân*, IV, 1277-1279.

2.4.2. Müzekkerlik ve Müenneslik

Müennes, hakiki ve gayri hakiki olmak üzere iki kısımdır.

a- Hakiki müennes kelimenin fiiline bitişen müenneslik ta'sı, fasıl olmadıkça hazfedilmez. Fasıl olduğunda hazfi caizdir, fasıllar çoğaldıkça hazif de buna bağlı olarak çoğalır. Cemi hali olmadıkça, hakiki müennesle birlikte fiildeki müenneslik ta'sının sabit kalması evladır.

b- Gayri hakiki müennes kelimenin fiildeki müenneslik ta'sının fasıl halinde hazfi yerinde olur, *فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ*, "kime Rabbinden bir öğüt gelir de..."¹⁰⁹¹; *قَدْ كَانَ لَكُمْ* "sizin için bir ibret vardır."¹⁰⁹² ayetleri buna misaldir. Fasıl çoğaldıkça hazfin de çoğalması, cümleye akıcılık kazandırır. *وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ* "Zulmedenleri de o korkunç ses yakaladı..."¹⁰⁹³ ayeti buna misaldir. Fiilde müenneslik ta'sının kalması da uygundur. *وَأَخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ* "...zulmedenleri ise korkunç bir gürültü yakaladı..."¹⁰⁹⁴ ayeti buna misaldir. Her iki özellik aynı sûrede birlikte gelmiştir. Bazı ulema hazfi tercih etmiş, her iki ayetin aynı sûrede bulunması ve Allahu Tealâ'nın önceki ayetteki bu ta'yı hazfetmesini delil göstermişlerdir.

Mübteda ile haber arasında zamir veya ismi işaret gelir, biri müzekker diğeri müennes olursa zamir ve ism-i işaretle müzekkerlik veya müenneslik caiz olur.

قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي "Bu, Rabbimden bir rahmettir, dedi."¹⁰⁹⁵ ayeti buna misaldir. Bu ayette, haber müennes olmasına rağmen mübteda takaddüm ettiğinden, ism-i işaret müzekker gelmiştir. *فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ* "...İşte bu ikisi Rabbinden sana (verilen) iki delildir..."¹⁰⁹⁶ ayetinde, müşarun ileyh olan *اليد* ve *العصا* müennes kelimelerine rağmen, haber

¹⁰⁹¹ Bakara: 2/275.

¹⁰⁹² Âl-i imrân: 3/13.

¹⁰⁹³ Hûd: 11/67.

¹⁰⁹⁴ Hûd: 11/94.

¹⁰⁹⁵ Kehf: 18/98.

¹⁰⁹⁶ Kasas: 28/32.

durumundaki برهان kelimesinin müzekkerliği sebebiyle, ismi işaret müzekker olarak gelmiştir.

Bütün cins isimler, cinsine hamlen müzekker, çokluğa hamlen müennes gelmesi caizdir. *أَعْجَازُ نَخْلِ خَاوِيَةٍ* "...içi boş hurma kütükleri gibi yere serilmiş..."¹⁰⁹⁷ ayeti bu kabilendir. Suyûtî, bu özelliğin, Arap dilinin inceliklerinden biri olduğunu belirtir. Eğer bir kelimenin lazımlî bir hükmü yoksa, Araplar lafzın gereği olan hükmü, dillerinin yapısına bırakmışlardır.¹⁰⁹⁸

2.4.3. İsimlerde Marife ve Nekrelik

Suyûtî, isimlerdeki bu iki özellikten her birinin farklı yerleri olduğunu söyler. Ona göre kelimenin nekre oluşu, değişik sebeplere dayanır.

a- Vahdet bildirir. *وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَى* "*Şehrin öbür ucundan bir adam koşarak geldi.*"¹⁰⁹⁹ ayetinde olduğu gibi *رَجُلٌ* kelimesinin bir tek kişi manasına geldiği görülür.

b- Nev'i bildirir. *هَذَا ذِكْرٌ* "*Bu bir hatırlatmadır...*"¹¹⁰⁰ ayeti buna misaldir. Ayette zikrin bir nevi kastedilir.

c- Tayin ve tarifi mümkün olmayan bir azamet bildirir. *فَأَذِّنُوا بِحَرْبٍ* "...savaşa girdiğinizi bilin..."¹¹⁰¹ ayeti buna misaldir.

d- Çokluk bildirir. *أَيُّنَّا لَنَا لَأَجْرًا* "...muhakkak bize bir ücret vardır değil mi?"¹¹⁰² ayeti buna misaldir. Yani çokça mükâfat demektir.

¹⁰⁹⁷ Hâkka: 69/7.

¹⁰⁹⁸ *el-İtkân*, IV, 1280-1282.

¹⁰⁹⁹ Kasas: 28/20.

¹¹⁰⁰ Sâd: 38/49.

¹¹⁰¹ Bakara: 2/279.

¹¹⁰² Şuarâ: 26/41.

e- Tarifi mümkün olmayacak derecede kişiliğini alçaltma manasında, tahkir bildirir.

“...*Kıyametin ne olduğunu bilmiyoruz, onun bir tahminden ibaret olduğunu sanıyoruz; (onun hakkında) kesin bir bilgi elde etmiş değiliz.*”¹¹⁰³ ayeti buna misaldir. Yani, değeri olmayan hakir bir zandır. Şayet değeri olsaydı, ona uyarlardı.

f- Azlık bildirir. *“Allah’ın rızası ise hepsinden büyüktür...”*¹¹⁰⁴

ayeti buna misaldir. Yani Allah’ın azıcık rızası, cennetten daha değerlidir. Çünkü Allah’ın rızası, her saadetin temelidir.

Suyûtî’nin aktardığına göre Sekkâki, hakikati bildiği halde bilmemezlikten gelmeyi, nekreliliğin sebeplerinden sayar. *“İnsan هل لكم في حيوان على صورة إنسان يقول كذا؟”* cümlesinde olduğu gibi, şahsen tanıdığı halde tanınamazlıktan gelmeyi bu kabilden sayar.

Suyûtî, kelimenin marife oluşunun da çeşitli sebepleri olduğunu söyler. Buna göre;

a- Mütakellim, muhatab ve gaib sigasında gelen zamirler marifedir.

b- İlk bakışta dinleyenin zihninde bizzat kendisi olduğunu hatırlatan alem isimler de marifedir.

c- Kişilere göre tazim veya ihanet kabul edilen kelimeler de marifedir. Yakub (a.s.)’ı İsrail lakabıyla zikretmek, tazimdir.

d- Dinleyenin zihninde canlı olarak belirmesi bakımından daha mükemmel temyizi sağlayan ismi işaretler de marifedir.

e- Dinleyenin ancak hissi bir işaretle temyiz edebileceğini göstermek için kullanılan kelimeler de marifedir.

f- Yakına işaret ederek tahkir manası ifade eden kelimeler de marifedir.

g- Tazim kastıyla uzağı işaret eden kelimeler de marifedir.

¹¹⁰³ Casiye: 45/32.

¹¹⁰⁴ Tevbe: 9/72.

h- Kendinden önce vasfedilenleri zikrettikten sonra buna bağılı olarak gelen ifadenin değeri kazandığını gösteren müşarun ileyh de marifedir.

ı- Kusurunu örtmek, ihanet etmek veya başka sebeplerden dolayı ismini açıkça zikretmekten kaçınmak için, ismi mevsulle ifade edilen isimler de marifedir. Marifelik kendisinden sadır olan fiil veya sözle, الَّذِي ve benzeri ismi mevsullerle gelir. İsmi mevsuller bazen umumîlik ifade etmek için gelir, bazen de ihtisar için gelir.

i- İsim, haricî, zihnî veya hudûrî, ahd'e işaret için, elif lâm'la geldiğinde, marife olur. Hakiki veya mecazî olarak istiğrak ifade eder veya mahiyetini belirtir.

j- İsimler izafetle marife olur. Bu, muzafın değerini artırdığı gibi, marifeliğini en kısa yoldan sağlar.¹¹⁰⁵

2.4.3.1. أَحَدُ Kelimesinin Nekre, صَمَدُ Kelimesinin Marife Oluşu

Suyûtî *أَحَدُ* kelimesinin nekre, *صَمَدُ* kelimesinin marife oluşunun hikmetini şöyle izah etmiştir:

a- Ayette *أَحَدُ* kelimesinin nekre gelmesi, tazim için olduğu kadar, tarifî veya ihatası mümkün olmayan Cenabı Hakk'ın zatına işaret içindir.

b- *كُلٌّ*, *غَيْرٌ* ve *بَعْضٌ* kelimeleri gibi *أَحَدٌ* kelimesine *ال*'in dâhil olması, caiz değildir. Bunun dâhil olması, dil kaidelerine aykırıdır.

c- *هُوَ* kelimesi mübteda, *اللَّهُ* kelimesi de haberdir. Her iki kelime marifedir, hasrı gerektirir. Hasır ifade etmesi, birinci cümleye uygun düşmesi için *اللَّهُ الصَّمَدُ* ifadesinde her iki kelime, marife olarak gelmiştir. *ال*'sız hasır ifade etmesi için ayetteki *أَحَدٌ* kelimesi,

¹¹⁰⁵ *el-İtkân*, IV, 1283-1287.

¹¹⁰⁶ İhlâs: 112/1, 2.

marife olmamış, هُو' nin ikinci haberi durumunda, aslına uygun olarak nekre gelmiştir.

Şayet Lafzatullah mübteda, أَحَدٌ kelimesi de haber kabul edilseydi, şân zamiri olur, tefhim ve tazim ifade ederdi. Bu yüzden, tefhim ve tazim yönünden birinci cümleye benzemesi için, ikinci cümlenin her iki kelimesi marife gelmiştir.¹¹⁰⁷

2.4.3.2. Marife ve Nekrelikle İlgili Diğer Kaideler

Bir cümlede isim iki kere geçerse, Suyûtî, bu ismin dört hali bulunduğunu söyler. Buna göre bu iki isim ya marifedir veya nekredir; ya da birincisi nekre ikincisi marifedir veyahut da bunun aksidir.

a- Şayet her iki isim marife olursa, aslında lâm veya izafet bulunduğunu göstermek üzere, çoğunlukla ikinci isim, birinci ismin aynı olur.

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ “Bizi doğru yola ilet, nimet verdiğin kimselerin yoluna.”¹¹⁰⁸ ayeti buna misaldir.

b- Şayet her iki isim nekre olursa, çoğunlukla ikincisi birincisinden değişik olur. Aksi takdirde, ikincisi marife gelirdi.

c- Şayet birinci isim nekre, ikincisi marife olursa, ikincisi, aralarında bir irtibat bulunduğu birincisinin aynıdır.

d- Şayet birinci isim marife, ikincisi nekre olursa, ikinci ismin tayini, cümledeki karineye bağlıdır.¹¹⁰⁹

2.4.4. Müteradif Zannedilen Aslında Müteradif Olmayan Kelimeler

Suyûtî’ye göre müteradif zannedilen, fakat müteradif olmayan kelimelerden bazıları şunlardır:

الحَشِيَّةُ ve الحَوْفُ kelimeleri: Dilciler, bu iki kelimeyi mana bakımından ayırmakta güçlük çekerler. Şüphe yok ki الحَشِيَّةُ kelimesi korku ifade etmede الحَوْفُ kelimesinden daha

¹¹⁰⁷ el-İtkân, IV, 1288.

¹¹⁰⁸ Fatiha: 1/6, 7.

¹¹⁰⁹ el-İtkân, IV, 1289-1291.

kuvvetlidir. Zira bu kelime Arapların شَجَرَةٌ حَشِيَّةٌ sözlerinden alınmıştır. Anlamı *tamamıyla kurumuş, canlılık alâmetini tamamen kaybetmiş ağaç* demektir. الحَوْف kelimesi ise نَاقَةٌ خَوْفَاءٌ sözlerinden alınmıştır. Manası *hastalıklı deve* demektir. Bu durum bir eksiklik-tir. Aslında tamamıyla ümit kesilmiş değildir. Bu yüzden;

وَيَحْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ “Rablerinden sakınan ve kötü hesaptan korkan kimselerdir.”¹¹¹⁰ ayetinde Allah korkusu الحَشِيَّةُ kelimesiyle ifade edilmiştir.

Ayrıca aralarında şu fark vardır. الحَشِيَّةُ kelimesiyle ifade edilen korku, korkan kimse kuvvetli olsa bile, korkulan şeyin gerçekten büyük olduğunu gösterir. الحَوْف kelimesi ile ifade edilen korku, korkulan, küçük bir şey olsa bile, korkan kişinin zayıflığını gösterir. Bu yüzden ش, خ ve ي harflerinin yer değiştirmesi, azameti ifade eder. Büyük öndere شيخ, kalın yünden yapılan elbiseye حيش denilmesi buna misaldir. Bu bakımdan Allahu Teâlâ hakkında ekseriyetle الحَشِيَّةُ kelimesi kullanılmıştır.¹¹¹¹

الشُّحُّ ve البُخْلُ kelimeleri: Bu iki kelimedenden birincisi, cimriliği ifade etmede diğerinden daha kuvvetlidir. Suyûfî, Râgıb el-İşfahânî'nin, الشُّحُّ kelimesinin hırsla birlikte cimrilik olduğunu söylediğini nakleder.¹¹¹²

¹¹¹⁰ Ra‘d: 13/21.

¹¹¹¹ el-İtkân, IV, 1304.

¹¹¹² Râgıb el-İşfahânî, *Müfredâtu elfâzî'l-Kur‘ân*, nşr. Şafvân ‘Adnân Dâvûdî, Dâru’l-kalem, 1. Baskı, Beyrut 1992, s. 446; el-İtkân, IV, 1304.

السَّبِيل ve الطَّرِيق kelimeleri: Bu iki kelimedenden birincisi, daha ziyade hayır işlerinde kullanılır. الطَّرِيق kelimesinden hayır murat edilmesi ancak, bu kelime ile hayır kastedildiğini gösteren vasıf veya izafetin bulunması gerekir. Râgıb el-İşfahânî, السَّبِيل kelimesini, içinde kolaylık bulunan yol olarak tarif eder ki السَّبِيل kelimesi, الطَّرِيق kelimesinden manaca daha hususidir.¹¹¹³

جَاء ve أَتَى kelimeleri: Bu iki kelimedenden birincisi, madde ve cevherde, ikincisi ise mana ve zamanda kullanılır. Bu yüzden جَاءَ بِهِ حِمْلٌ بَعِيرٍ “Onu getirene bir deve yükü (mükâfat) var...”¹¹¹⁴; وَجَاؤُ عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ “Gömleğinin üstünde sahte bir kan ile geldiler...”¹¹¹⁵; وَجِيَءٌ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ “O gün cehennem getirilir...”¹¹¹⁶ ayetlerinde جَاءَ fiili getirilmiştir. أَتَى أَمْرُ اللَّهِ “Allah’ın emri geldi...”¹¹¹⁷;

أَتَيْهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا “...birden geceleyin veya güpegündüz ansızın ona emrimiz (afetimiz) geliverir...”¹¹¹⁸ ayetlerinde ise أَتَى fiili gelmiştir.¹¹¹⁹

أَمَدٌ ve مَدٌّ kelimeleri: Râgıb el-İşfahânî; hoşça giden şeylerden ekseriya أَمَدٌ fiili kullanılır.

¹¹¹³ Müfredâtu elfâzî'l-Kur'ân, s. 395; el-İtkân, IV, 1305.

¹¹¹⁴ Yûsuf: 12/72.

¹¹¹⁵ Yûsuf: 12/18.

¹¹¹⁶ Fecr: 89/23.

¹¹¹⁷ Nahl: 16/1.

¹¹¹⁸ Yûnus: 10/24.

¹¹¹⁹ el-İtkân, IV, 1305.

وَأَمَدَدْنَا لَهُم بِفَاكِهَةٍ وَحَمِيمٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ “Onlara canlarının istediği meyve ve etten bol bol verdik.”¹¹²⁰ ayeti buna misaldir. Sevilmeyen şeylerde de مَدَّ fiili kullanılır, der.

وَتَمُدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا “ve azabını uzattıkça uzatacağız.”¹¹²¹ ayeti buna misaldir.¹¹²²

سَقَى ve أَسَقَى kelimeleri: Bu iki kelimededen birincisi, külfeti olmayan şeylerde kullanılır. وَسَقَّيْنَاهُمْ مِنْهُمْ شَرَابًا طَهُورًا “Rableri onlara tertemiz bir içki içirir.”¹¹²³ ayetinde olduğu gibi سَقَى fiili cennet şarabı için kullanılmıştır. İkincisi ise, külfetli olan şeylerde kullanılmıştır. لَأَسَقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا “...onlara bol su verirdik.”¹¹²⁴ ayetinde olduğu gibi. أَسَقَى fiili dünyadaki sular için kullanılmıştır.¹¹²⁵

عَمِلَ ve فَعَلَ fiilleri: Birinci fiil zaman isteyen işlerde kullanılır.

يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ “Onlar ona kalelerden... ne dilerse yaparlardı.”¹¹²⁶ ayeti buna misaldir. Zira çeşitli hayvanların, meyvelerin, bitkilerin meydana gelişi, zamana bağlı şeylerdir, bunlarda عَمِلَ fiili kullanılır, فَعَلَ fiili bunun aksine, zamana bağlı olmayan şeylerde kullanılır. أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ “Rabbin fil sahiplerine neler etti, görmedin mi?”¹¹²⁷ ayeti buna misaldir. Bu ayetteki fiil, aniden meydana gelen helakı ifade eder.¹¹²⁸

¹¹²⁰ Tûr: 52/22.

¹¹²¹ Meryem: 19/79.

¹¹²² Müfredâtu el-fâzî'l-Kur'ân, s. 763; el-İtkân, IV, 1306.

¹¹²³ İnsan: 76/21.

¹¹²⁴ Cin: 72/16.

¹¹²⁵ el-İtkân, IV, 1306.

¹¹²⁶ Sebe: 34/13.

¹¹²⁷ Fil: 105/1.

¹¹²⁸ el-İtkân, IV, 1307.

الْفُعُودُ ve الْجُلُوسُ kelimeleri: Birinci kelime, ikincinin aksine uzun zaman bekleme manasındadır. Bu yüzden kalıcı ve lüzumlu olması bakımından قَوَاعِدُ الْبَيْتِ “evin temel-leri” denir, جَوَالِسُ الْبَيْتِ denmez. Aynı şekilde حَلِيسُ الْمَلِكِ “hükümdarın meclis arkadaşı” denilir, قَعِيدُ الْمَلِكِ “hükümdarla devamlı oturan” denilmez. Çünkü padişahın meclisinde az oturmak makbuldür. Bu yüzden devamlılığına işaret için مَقْعَدِ صِدْقٍ “...doğruluk meclisinde”¹¹²⁹ ayetinde قَعَدَ kökünden gelen kelime kullanılmıştır. تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ “...meclislerde yer açın...”¹¹³⁰ ayeti bunun tersinedir. Zira meclislerde geçirilen zaman kısadır.¹¹³¹

الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي الْيَوْمَ ve الْكَمَالُ kelimeleri: Bu iki kelime, اَيُّومَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي “...Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım...”¹¹³² ayetinde, beraberce kullanılmıştır. الْإِتْمَامُ kelimesi temelde mevcut eksikliği gidermek, الْإِكْمَالُ kelimesi ise, asıl olan şeyin tamamlanmasından sonra meydana gelen eksikliği kaldırmak için kullanılır. تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ “...tam on gün...”¹¹³³ ayetindeki كَامِلَةٌ kelimesi, تَامَّةٌ kelimesinden manaca daha uygundur. Çünkü sayının tamamlanması, bilinen bir şeydir. Burada sadece sayının vafında görülen muhtemel eksiklik nefyedilmiştir. تَمَّ fiili, kendinden önceki noksanlığın meydana gelişini bildirir. كَمَلَ fiilinde ise bu husus, söz konusu değildir. Suyûtî Ebû Hilâl el-Askerî'nin; الْكَمَالُ kelimesi, vasfedilen şeylerin bütünü cemedden bir isim,

¹¹²⁹ Kamer: 54/55.

¹¹³⁰ Mücadele: 58/11.

¹¹³¹ el-İtkân, IV, 1307.

¹¹³² Mâide: 5/3.

¹¹³³ Bakara: 2/196.

التَّامُّ ise, vasfedileni tamamlayan parçalara verilen bir isimdir, dediğini nakleder. Bu yüzden kafiyyeye, beytin tamamı denilirken, beytin kemali denilmez. Araplar, bir arada bulunduğundan dolayı, البيتُ بِكَمَالِهِ “evin tamamı” tabirini kullanırlar.¹¹³⁴

الإِعْطَاءُ ve الإِيْتَاءُ kelimeleri: Suyûtî el-Cüveynî'nin şöyle dediğini nakleder: Dil uleması bu iki kelimeyi mana bakımından birbirinden ayırmada güçlük çekmişlerdir. Bana göre aralarında, Kitabullah'ın belagatine dayanan bir fark mevcuttur. Bu fark, الإِيْتَاءُ kelimesinin aldığı meful, الإِعْطَاءُ kelimesinin mefulünden daha kuvvetlidir. Zira الإِعْطَاءُ kelimesinin mefulü mutavaat içindir, أَعْطَانِي فِعْطُوتَ “o bana ihsanda bulundu ben de kabul ettim” denilir, fakat أَتَانِي فَأَتَيْتُ “o bana verdi ben de gittim” denilmez. Ancak أَتَانِي فَأَخَذْتُ “o verdi ben de aldım” şekli kullanılır. Mefulü mutavaat ifade eden fiil, mefulü mutavaat ifade etmeyen fiilden zayıftır. Sözelimi فَطَعْتُهُ فَأَنْقَطَعَ “ben onu kestim o da kesildi” denildiğinde, failin yaptığı iş, yapılan işin kabulüne bağlıdır. Şayet yapılan iş mevcut olsaydı, mefulün varlığından söz edilemezdi. Bu yüzden فَطَعْتُهُ فَمَا انْقَطَعَ “kesmeye çalıştım, fakat kesilmedi.” sözü doğru olur.

فَتَلَّئْتُهُ فَمَا انضربَ “dövdüm o da dövüldü” veya فَمَا انضربَ فَتَلَّئْتُهُ فانضربَ veya فَمَا انقُتِلَ فانقتلَ demek de doğru değildir. Bu fiiller fail tarafından işlendiğinde, mefulü cümledeki yerini alır, fail ise mutavaatı bulunmayan fiilleri yapmakta müstakildir. Bu yüzden الإِيْتَاءُ kelimesi, الإِعْطَاءُ kelimesinden manaca daha kuvvetli olur.¹¹³⁵

¹¹³⁴ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1981, s. 218; *el-İtkân*, IV, 1308.

¹¹³⁵ *el-İtkân*, IV, 1308, 1309.

السَّنة ve العام kelimeleri: Suyûtî, Ragıb el-İşfahânî'nin şöyle dediğini nakleder: Sene kelimesi umumiyetle kıtlık ve sıkıntı içinde geçen seneler için kullanılır. Bu yüzden kıtlık görülen yıllar السَّنة kelimesiyle ifade edilir, bolluk ve refahlı seneler için العام kelimesi kullanılır. Bu bakımdan أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا "...dokuzyüzelli sene..."¹¹³⁶ ayetindeki in-celik, kendiliğinden ortaya çıkar. Bu ayette müstesna العام kelimesi, müstesna minh de السَّنة kelimesiyle ifade edilmiştir.¹¹³⁷

2.4.5. İsim veya Fiille Hitap

Suyûtî, isimle hitabın, sübût ve istimrarı; fiille hitabın ise, teceddüd ve hudusü gösterdiğini belirterek bunlardan birinin diğerinin yerine kullanılmasının doğru olmadığını söyler.

وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ "Köpekleri de mağaranın girişinde ön ayaklarını uzatmış yatmakta idi..."¹¹³⁸ ayeti buna örnek olarak verir. Şayet ayetteki بَاسِط kelimesi yerine يَبْسُط fiili kullanılsaydı, istenilen gaye gerçekleşmezdi. Çünkü kelimenin ayette isim olarak gelmesi, köpeğin ayaklarını uzatarak yattığını ve ayaklarını sık sık değiştirdiğini gösterir. Bu bakımdan بَاسِط şeklinde isim olarak gelmesi, köpektaki bu vasfın devamlı olduğunu ifade etmede, fiille gelmesinden daha manalıdır.¹¹³⁹

2.4.6. Fiilin Teceddüt İfade Etmesine Dair Bazı Esaslar

a- Mazi fiilde teceddütten murat, bir şeyin meydana gelmiş olmasıdır. Müzaride ise bu iş devamlılığını korur, ard arda tekrar eder.

¹¹³⁶ Ankebut: 29/14.

¹¹³⁷ Müfredâtu el-fâzî'l-*Qur'ân*, s. 598; *el-İtkân*, IV, 1310.

¹¹³⁸ Kehf: 18/18.

¹¹³⁹ *el-İtkân*, IV, 1322.

b- Fiilin gizli olması, açık olarak gelmesi gibidir. Bu yüzden, İbrahim (a.s.)'ın selamının, meleklerin selamından daha belîğ olduğu söylenir. *قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ* “*Selam (sana) dediler. O da: (size de) selam dedi...*”¹¹⁴⁰ ayetinde meleklerin selamı mansub, Hz. İbrahim'in selamı ise merfu olarak gelmiştir. *سَلَامًا* kelimesinin mansub olarak gelmesi, gizli bir fiili gerektirir, bu da *سَلَّمْنَا* fiilinin takdiriyle olur. Bu ifade, selamın meleklerden geldiğini gösterir. Bu durumda fiil, Hz. İbrahim'in selamı hilafına, failden sonra gelmiştir. Hz. İbrahim'in selamında *سَلَام* kelimesi, mübteda olarak merfu şekilde gelmiştir. Bu da selamın mutlak olarak sübutunu gerektirir. Cümlenin selamla başlaması, cümle içinde geçen selamdan daha üstündür. Sanki Hz. İbrahim meleklerin selamına mukabelede bulunurken, onların selamından daha güzel bir selamla onları selamlamayı kastetmiştir.

c- İsim, bir şeyin sübutuna, fiil ise bir şeyin teceddüt ve hudûsuna delalet eder. İlmi beyan âlimlerine göre meşhur olan da budur. Suyûtî fıkıhçı ve edip olan Ebu'l-Mu'tarrif b. 'Umeyre (öl.656/1258)'nin, bu görüşe katılmadığını ifade ederek şöyle dediğini nakleder: “*Bu, mesnedi olmayan garip bir iddiadır. Çünkü isim, sadece kendi manasına delalet eder, başkasının manasını tespit etmesi mümkün değildir.*” Suyûtî, bu konuda İbnu'l-Muneyyir'in de şöyle dediğini nakleder: “*Kelamı değişik ifadelerle kullanmak, bir tekel-lüf olmaksızın bazen fiil, bazen de isim cümlesiyle ifade etmek, Arap dilinin özelliklerindedir. Arap diline hâkim olan dilcilerin, maksudun tekit olmaksızın hâsıl olacağına dayanarak fiil cümlesi kullandıklarını görürüz*”.¹¹⁴¹

2.4.7. Masterla İlgili Kaide

Suyûtî, İbnu Atiyye'nin bu konuda şöyle dediğini belirtir: “*Vacip olan emirler, merfu olarak gelen masterla ifade edilir.*” Suyûtî, Bakara sûresi 178. ve 229. ayetlerini buna örnek olarak verir. Mendup emirlerin ise, mansub masterla ifade edildiğini belirterek Muhammed sûresi 4. ayetini örnek olarak gösterir.¹¹⁴²

¹¹⁴⁰ Hûd: 11/69.

¹¹⁴¹ *el-İtkân*, IV, 1324, 1325.

¹¹⁴² *el-İtkân*, IV, 1326.

2.4.8. Atıfla İlgili Kaide

Suyûtî'ye göre atıf üç kısımdır:

a- Lafza atıftır. Atıfta esas olan da budur. Şartı, amilin matufa tevcih edilebilmesidir.

b- Mahalle atıftır. Bunun üç şartı vardır:

1- Gerçekte bu mahallin zahirine atfin yapılabilmesidir. Mesela مَرَرْتُ بِرَيْدٍ وَعَمْرًا

“Zeyd’e ve Amr’e uğradım.” denilmesi doğru değildir. Çünkü مَرَرْتُ زَيْدًا “Zeyd’e uğradım.” demek caiz değildir.

2- Gerçekte bu mahallin, asalet hakkı olmalıdır. Mesela هَذَا الضَّارِبُ زَيْدًا وَ أَخِيهِ “Bu, Zeyd’i ve kardeşini döven adamdır.” demek doğru değildir. Çünkü amel etme şartına haiz olan ismi failin ameli izafet yapılmadan olur.

3- Bu mahalle talip olan bir esasın bulunmasıdır. Mesela إِنَّ زَيْدًا وَ عَمْرًا قَاعِدَانِ “Zeyd ve Amr ayakta duruyor.” demek doğru değildir. Çünkü Amr’ın merfu okunması, mübtedalık durumunda olmasındandır. Hâlbuki cümle إِنَّ ile başladığından, mübtedalık kalkmıştır.

c- Tevehhüm atfıdır. لَيْسَ زَيْدٌ قَائِمًا وَ لَا قَاعِدٌ “Zeyd ne ayakta ne de oturuyor.” cümlesinde قَاعِدٌ kelimesi, لَيْسَ fiilinin haberine ب harfi cerrinin dahil olma tevehhümüne dayanarak, mecrur okunmuştur. Bunun caiz olma şartı, amilin mütevehhem olan kelimeye dâhil olabilmesidir. Tevehhüm atfındaki şartın yerinde oluşu, لَيْسَ’nin haberine çoğu zaman harfi cerrin dâhil olmasıdır. Zuheyr’in şu beytinde bu atıf, mecrur halinde vaki olmuştur. (Tavil bahri)¹¹⁴³

بَدَا لِي أَنِّي لَسْتُ مُدْرِكَ مَا مَضَى وَلَا سَابِقِ شَيْئًا إِذَا كَانَ جَائِيًا

Geçen şeyleri elde edemeyeceğim ve bir şey de gelecek olduğu zaman onu(n önüne) geçemeyeceğim bana apaçık belli oldu.

¹¹⁴³ el-İtkân, IV, 1328. Ayrıca bkz. Şahid Beyitler Tercümesi, s. 115.

Suyûtî, İbn Mâlik'in tevehhümün, galat manasına geldiğini zannettiğini belirterek Ebû Hayyân ve İbn Hişâm'ın işaret ettikleri gibi tevehhümün, bu manada olmadığını söyler. Tevehhüm; kelimenin manaya atfıdır. Araplar zihinlerinde bu mananın matufun aleyhte var olduğunu tasavvur ederek, hata ettiğinden dolayı değil, bu manayı düşündüğünden atfetmişlerdir. Bu yüzden Kur'an'ı Kerim'de bu gibi atflarda söylenecek söz, atfın manaya yapılmasıdır.

Haber cümlesinin, inşa cümlesine, inşa cümlesinin haber cümlesine affedilmesinin caiz olup olmayacağı hususunda, ulema arasında ihtilaf mevcuttur, İlm-i Beyân uleması yanında, İbn Mâlik ve İbn 'Usfûr, böyle bir atfın yapılamayacağını söylemiştir, bu görüşlerini cumhurun görüşü olarak nakletmişlerdir. Kâsım b. Alî es-Saffâr (öl.630/1233) ve bir kısım ulema Bakara sûresi 25. ve Saf sûresi 13. ayetlerini delil göstererek, buna cevaz vermişlerdir.¹¹⁴⁴

2.4.8.1. İsim veya Fiil Cümlesinde Atf

Suyûtî, isim cümlesinin fiil cümlesine, fiil cümlesinin isim cümlesine atf edilmesinin caiz olup olmadığı hususunda ihtilaf edildiğini söyleyerek cumhurun buna cevaz verdiğini, bazılarının da karşı çıktığını belirtir.¹¹⁴⁵

2.4.8.2. İki Amilin Mamulü Üzerine Atfı

Suyûtî, iki amilin mamulleri üzerine atfının caiz olup olmadığı hususunda ihtilaf edildiğini söyler. Suyûtî'nin aktardığına göre Sîbeveyhi'nin meşhur kavline göre bu atf caiz değildir. Muberrred, İbnu's-Serrâc ve Hişâm bu görüştedirler. Ahfeş, Kisâ'î, Ferrâ' ve Zeccâc buna cevaz vermişlerdir.¹¹⁴⁶

2.5. SUYÛTÎ'NİN İRÂB İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

2.5.1. İrâbın Tanımı

İrâb *عرب* sülâsî kökünden türemiş olup *أعرب* rubâî fiilinin mastarıdır. Bu fiil; çeşitli form ve kalıplara dönüştürülüp farklı birçok anlamı ifade sadedinde kullanılmakla birlikte temel olarak bir şeyi açıklamak, izah etmek, beyan etmek, açık ve net ifade etmek, sözü

¹¹⁴⁴ *el-İtkân*, IV, 1327-1331.

¹¹⁴⁵ *el-İtkân*, IV, 1331.

¹¹⁴⁶ Bkz. *el-İtkân*, IV, 1331-1332.

dil kurallarına uygun ifade etmek, bir şeyi izhar etmek anlamlarına gelmektedir. Nitekim *أَعْرَبَ كَلَامَهُ* “Sözünü dil kurallarına uygun ifade etti.” cümlelerindeki mâzi formundaki *أَعْرَبَ* fiili ve *أَعْرَبْ عَمَّا فِي ضَمِيرِكَ* “Aklında geçeni açıkça söyle!” cümlesindeki emir kipinde kullanılan *أَعْرَبْ* fiili mezkûr anlamlarda kullanılmıştır.¹¹⁴⁷ Gerek klasik dönem gerekse modern dönem dilbilimcileri, irâbla ilgili farklı tanımlar yapmışlardır. Özellikle klasik dönemde irâb ve nahiv kavramları birbirine yakın ya da aynı kavramlar olarak algılanıp tanımlar bu algı üzerine inşa edilmiştir. Bunun en önemli sebebi, Arap dilinin tedvin sürecinde irâbın etkin bir rol üstlenmesidir. Zira medeniyetler arasındaki etkileşimin doğal sonucu olarak artan dilsel hatalar özellikle de irâb hataları, filolojik faaliyetlerin başlamanın temel sâiki olmuştur. Bu da doğal olarak irâbı öne çıkartmış, nahivle ilgili yapılan tanımlarda irâb olgusu ana tema olmuştur. Mütেকaddimûn nahiv âlimleri; nahiv ve irâb terimlerini tanımlarken genellikle bu iki terimi birbirinin yerine kullandıkları ve aralarında net bir ayırımı gitmedikleri görülmektedir. Civelek, bu iki terim arasındaki anlam karmaşasıyla ilgili şu tespitte bulunmaktadır: “Bağdat, Basra ve Kûfe gibi dil okullarının her birinin nahvi farklı tanımlamaları, kendi duruşuna uygun bir tanım yapmaları, nahiv kuralları ile irâb arasında karmaşaya yol açmıştır. Bunlar arasında, nahiv tanımını ve kurallarının kapsamını, dilin bütün unsurlarını içine alacak tarzda genişletenler olduğu gibi, bunu sadece kelimelerin son hareketlerini belirtme, yapılarını, iştikakını ve kalıplarını bilmeye sınırlandıranlar da bulunmaktadır.”¹¹⁴⁸

Ünlü Arap dilbilimcisi Sekkâkî (öl.626/1229), nahvi şöyle tanımlamaktadır: “Şunu bil ki nahiv ilmi, asıl manayı elde etmek için Arap kelimelerinde tümevarım yöntemi ile istinbât edilen kıstaslar ve bu dilin temeli olan kaidelerle kelimelerin meydana getirdiği terkiplerin niteliğini bilmeye yönelmendir! Bundaki amaç nitelikle ilgili hatalardan korunmaktır.”¹¹⁴⁹

Suyûtî, İbn Mâlik’in *Şerhu’t-Teshîl*’de irâbı şöyle tarif ettiğini söyler: “Muhakkik âlimlere göre irâb: Kelimenin cümle içerisine girmekle kazandığı manaya dayalı olarak

¹¹⁴⁷ *Lisânu’l-‘Arab*, IV, 2865.

¹¹⁴⁸ Civelek, *Arap Dilinde İ’râb Olgusu*, s. 62.

¹¹⁴⁹ Sekkâkî, Ebû Ya’kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed, *Miftâhu’l-‘ulûm*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1987, s. 75.

sonuna konulan hareke, sükûn veya hareke, sükûnun yerini tutan şeylerdir. Çoğu kere kelimeler, manasının değişmesi yüzünden damme, fetha, kesre gibi hareke değişikliğine uğrar. Bazen de manasının sabit kalması dolayısıyla kelimedede hiçbir değişiklik olmaz, olduğu gibi kalır.”¹¹⁵⁰

Bu tarifte görüldüğü gibi, irâb için mana esas alınmış, hareke değişikliklerine mananın sebep olduğu açıkça ortaya konmuştur.

Suyûtî ise irâb kavramını alışılmış klasik tanımlardan daha işlevsel bir yapıya sokarak onu şöyle tanımlamaktadır: “*İrab, kelimenin cümleye intikal etmeden önceki sükûn halinden, cümleye intikali suretiyle terkib içerisinde gösterdiği yenilenme (teced-düd)dür.*”¹¹⁵¹ Bu tanım, cümlenin cüzlerini oluşturan kelimelerin, terkibî bir ifadeye dönüşükten sonra âmîl-mamûl ilişkisine bağlı olarak hem hareke hem de anlam itibariyle bir değişimin gerçekleştiğini ima etmesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Zira kelimelere istenilen manayı ifade ettirebilmek, cümle ya da ayetlerden kast edilen anlamı bulup çıkarabilmek gramer kaidelerini o cümle veya ayete uygulayabilmeye bağlıdır.

Suyûtî irâbın lügat manasından ıstılah manasına intikali konusunda şunları söylemektedir:

“İbnu Felâh, *el-Muğnî* adlı eserinde irâbın lügat manasından ıstılah manasına intikali konusunda beş vecih ileri sürmüştür.

1 - İstılâhî manadaki irâb, bu kelimenin lügatteki ifade ve beyân anlamından alınmıştır. Rasûlullâh (s.a.v)’in: *وَاللَّيْبُ يُعْرَبُ عَنْهَا لِسَانَهَا* “*Dul, meramını diliyle ifade ve beyan edebilir.*” sözündeki *يُعْرَبُ* beyan manasındadır. İşte irâbın ıstılah manası, bu lügat manasından çıkarılmıştır. Buna göre mana; insan kalbindekileri nasıl ifade ve beyan ederse, irâb da kelimenin manasını öyle beyan eder, demektir.

2 - İrâb, *مِعْدَةُ الْفَصِيلِ* “*midesi bozulmak*” tabirindeki bozuldu anlamına gelen *عَرِبَتْ*’den türetilmiştir. *عرب*’nin başına bir hemze getirilerek *أعرب* elde edilmiştir. Bu

¹¹⁵⁰ *el-Eşbâh ve ’n-nezâir fi ’n-nahv*, I, 175.

¹¹⁵¹ *el-Eşbâh ve ’n-nezâir fi ’n-nahv*, I, 176.

hemze selb ve izale içindir. Buna göre; *أَصْلَحْتُهَا* kelimesi *أَعْرَبْتُهَا* demek olup, mide fesadını selb ve izale ettim, mide bozukluğunu giderip düzelttim demektir. Bu itibarla irâbın manası; sözden mananın karışıklık ve fesadını giderip, mana bozukluğunu yok etmek demektir.

3 - İ'râb, yine *عَرَبَتْ* den türetilmiştir. Ama başına getirilen hemze selb için değil de geçişlilik içindir. Buna göre irâbın manası; kelimeler, önce manaların karışıklığı dolayısıyla bozuk iken, irâb edilince yapılan değişiklik dolayısıyla bozuldu. İrâbla yapılan değişiklik, mana bakımından bir düzeltme ise de, dış görünüş itibariyle bir bozulma ve bir başkalaşmadır. Söz konusu ıstılahî mana, irâbın bu lügavî manasından alınmıştır.

4 - İrâb kelimesinin ıstılahî manası, onun *التَّحَبُّبُ* “kendini sevdirmeye” anlamındaki lügat manasından aktarılmıştır. *عَرُوبُ* kelimesi bu manayı ifade etmektedir. Zira kadın kocasına kendini beğendirdiği zaman o kadına; *عَرُوبُ* denir. Buna göre irâb demek, kadının kocasına kendini beğendirdiği gibi, mütakellimin irâbla kendini dinleyicisine sevdirmesi demektir.¹¹⁵²

5 - İrâb, kişinin Arapçayı konuşması anlamındaki *أَعْرَبَ* den alınmıştır. Çünkü irâbsız mütakellim, Arapça konuşmayan kişi demektir. Zira bozuk dil Arapça değildir. Buna göre mütakellim irâbla, irâbın hakkını vermekle Arap diline mutabakat etmiş olmakta, Arap diline eşdeğer sayılmaktadır.

Bu konuya dair bazı ulema müstakil eserler yazmıştır. Bunlar; Mekki'nin *Müşkilu i'râbi'l-Ḳur'ân*, Ebu'l-Beḳâ el-'Ukberî'nin *et-Tibyân fî i'râbi'l-Ḳur'ân* ve es-Semîn'in *ed-Durru'l-maşûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn* adlı eserleridir. Bunlar arasında Ebu'l-Beḳâ'nın eseri en meşhur, es-Semîn'in eseri geniş ve teferruatlı olması bakımından en değerlisidir. es-Semîn'inin bu eserini es-Sefâḳusî, telhis ederek *el-Mecîd fî i'râbi'l-Ḳur'âni'l-Mecîd* adıyla yeniden yazmıştır. Ebû Ḥayyân'ın *el-Baḥru'l-Muḥîṭ* adlı tefsiri de bu konuyu genişçe ele alan misallerle doludur.¹¹⁵³

¹¹⁵² *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî'n-nahv*, I, 178, 179.

¹¹⁵³ Krş. *el-İtkân*, IV, 1219.

2.5.2. Kur'an'ın İrabı

Suyûtî'ye göre Kur'an'ın irâbını öğrenmenin faydası, Kur'an'ın manasını kavramaktır. Çünkü irâb, manayı açıklığa kavuşturarak konuşanın maksadını anlamaya yardımcı olur. Suyûtî, Kur'an'ı okuyan, ondaki esrarı ortaya çıkarmak isteyen müfessirin, kelimeye, sigasının mübteda veya haber, fail veya meful olup olmadığına, cümlenin kuruluşuna veya cevap cümlesi olup olmadığına dikkat ettiğini belirtir. Suyûtî, bu nedenle müfessirin şu hususlara riayet etmesi gerektiğini savunur.¹¹⁵⁴

1- Müfessirin yapacağı ilk iş, irâbına geçmeden önce kelime veya cümlenin manasını kavramaktır. Çünkü irâb, mananın bir parçasıdır. Bu yüzden bazı surelerin başında bulunan, Allah'ın, ilmini kendisine sakladığı, müteşabihattan saydığımız huruf-i mukattaanın irâbı, caiz değildir. İraba geçmeden önce manayı kavramanın önemi şu örneklerde açıkça görülür:

“...Eğer bir erkek veya kadının, anababası ve çocukları bulunmadığı halde (kelâle şeklinde)...”¹¹⁵⁵ ayetinde geçen كَلَالَةً kelimesinin mansub okunuşu hakkında bazı ulema şöyle der: Kelimenin mansub okunması, kendisinden murad edilenin ne olduğuna bağlıdır. Şayet ölen kimsenin adı ise, hâl makamında olur, يُورَثُ cümlesi de كَانَ'nin haberidir. Veya sıfatı ise, كَانَ tam fiildir. كَانَ nakıs fiil ise, كَلَالَةً kelimesi onun haberidir. Şayet veresinin ismi ise, muzaf takdir edilir. Yani دَا كَلَالَةً demektir. Bu durumda kelime yukarıdaki gibi hâl veya haber olur. Şayet akraba kastediliyorsa, kelime, mefulun lieclih durumundadır.

“...تَكَرَّرَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي”¹¹⁵⁶ ayetindeki الْمَثَانِي kelimesinden Kur'an murad edildiği düşünülürse, من harfî cerri teb'iz manasını taşır. Fatiha sûresi kastedilirse bu harf, cinsi beyan manasını taşır.¹¹⁵⁷

¹¹⁵⁴ el-İtkân, IV, 1219, 1220.

¹¹⁵⁵ Nisâ: 4/12.

¹¹⁵⁶ Hicr: 15/87.

¹¹⁵⁷ el-İtkân, IV, 1220, 1221.

Suyûtî, İbn Hişâm'ın şöyle dediğini belirtir: “*İrapta manayı dikkate almaksızın lafzın zahirine riayet eden pek çok irap erbabı, hataya düşmüştür.*” Buna Hûd sûresinin 87. ayetini delil olarak gösterir.

2- Edebî sanatın gereğine riayet etmesi gerekir, irap eden irâbın sahîh yönüne riayet etse bile, edebî sanatın inceliğine dikkat etmezse, hataya düşmüş olur.

وَتَمُودًا فَمَا أَبْنَىٰ “*Semûd’u da (O helâk etti) ve geriye hiçbir şey bırakmadı.*”¹¹⁵⁸ aye-

tindeki تَمُودًا kelimesini bazı irap ehlinin mukaddem meful kabul etmesi bu türdendir.

Hâlbuki bu irap şekli yanlıştır. Çünkü ayetteki nefîy edatı olan ما'nın sadaret hakkı vardır.

Mâ ba'di makabline amel etmez, aksine عَادًا kelimesine matuf olur veya وَأَهْلَكَ تَمُودًا “*Semudu helak etti*” şeklinde takdiri yapılıdır.¹¹⁵⁹

3- Kaide dışı bir hataya düşmemek için Arapçayı iyi bilmesi gerekir. Ebû Ubeyde'nin كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ “*...Rabbinin seni evinden hak uğruna çıkardığı (zamanki halleri) gibidir.*”¹¹⁶⁰ ayetindeki ك'ı kasem olarak kabul etmesi, bu kabildendir.¹¹⁶¹ İbnu'ş-Şecerî, Mekkî'nin bu konudaki sükûtunu şiddetle tenkit etmiş, ك'ın kasem vavı manasında kullanılmayacağını belirtmiştir. Bu ayetin irâbında en makul olan, mec-ruru ile birlikte mahzuf mübtedanın haber olmasıdır.¹¹⁶²

4- Uzak ihtimallerden, zayıf vecihlerden, şaz lügatlerden kaçınmalı, yakın, kuvvetli ve fasîh manalara bağlı kalmalıdır. İbarede sadece uzak vecih mevcutsa, bunu nakletmekte mazurdur. İfadeyi açıklığa kavuşturmak maksadıyla bütün vecihleri zikretmesi ol-

¹¹⁵⁸ Necm: 53/51.

¹¹⁵⁹ *el-İtkân*, IV, 1222.

¹¹⁶⁰ Enfâl: 8/5.

¹¹⁶¹ Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I-II, nşr. M. Fuâd Sezgin, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1988, I, 240; *el-İtkân*, IV, 1223, 1224.

¹¹⁶² Ebû Muhammed Mekkî, *Müşkilu i'râbi'l-Kur'ân*, I-II, Dâru'l-Beşâir, Dimaşk 2003, I, 345; Hibetullah b. Alî b. Muhammed, *Emâlî İbni'ş-Şecerî*, I-III, nşr. Muhammed et-Tanâhî, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1992, III, 183; *el-İtkân*, IV, 1223, 1224.

dukça güçtür. Suyûtî, ayetler dışında muhtemel manayı beyan ve talebeyi aydınlatma gayesiyle, bütün vecihlerin zikredilmesinin uygun olacağını söyler. Fakat kastedilen, galib zanna dayanıyorsa, bunu Kur'an ayetlerine tatbik edebileceğini belirtir. Şayet, zannı galip mevcut değilse, gerçekten uzaklaşmadan muhtemel vecihleri zikreder.¹¹⁶³

5- Lafızda muhtemel olan bütün vecihleri ihtiva edecek şekilde düşünmelidir.

سَبَّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى “*Rabbinin yüce adını tesbih et.*”¹¹⁶⁴ ayetindeki الْأَعْلَى kelimesi,

رب kelimesine sıfat olabildiği gibi, اسم kelimesinin de sıfatı olabilir.

6- Bablara göre muhtelif şartlara riayet etmesi gerekir. Bu hususlara dikkat etmezse, bab ve şartları karıştırabilir. Suyûtî, bu yüzden Zemahşerî'nin مَلِكِ النَّاسِ إِلَهِ النَّاسِ “*İnsanların melikine, inananların ilahına...*”¹¹⁶⁵ ayetinde, her iki kelimeyi atf-ı beyan kabul etmekle hataya düştüğünü ifade ederek doğrusunun, bu iki kelimenin sıfat olduğunu, çünkü sıfatlarda ismin müştak, atf-ı beyanda ise camid olmasının şart olduğunu belirtir.¹¹⁶⁶

Suyûtî ayrıca ismi işaretin aldığı sıfatın, cins ifade ettiğini, zarf-i mekânın müphem olması gerektiğini ve zamirin sıfatında olduğu gibi atfı beyanın zamir üzerine atfının mümteni olduğunu ileri sürer.¹¹⁶⁷

7- Her terkipte, benzeri terkiplere riayet etmesi gerekir. Aksi halde, cümleyi bir manada alır, benzeri diğer bir cümlede bunun aksi olan başka bir mana kullandığına şahit olur.

İrabında iki vecih bulunan bir ayette, diğer bir kıraat bunlardan birini destekliyorsa, desteklenen irap veçhinin tercih edilmesi gerekir. Bir ayette, bazen muhtemel vecihlerden her birini tercih ettirecek bir husus bulunabilir. Bu durumda, aralarında en uygun olanı tercih edilir.¹¹⁶⁸

¹¹⁶³ *el-İtkân*, IV, 1224.

¹¹⁶⁴ A'lâ: 87/1.

¹¹⁶⁵ Nâs: 114/2, 3.

¹¹⁶⁶ *el-Keşşâf 'an-ḥakāiki 't-Tenzîl*, VI, 468; *el-İtkân*, IV, 1227-1229.

¹¹⁶⁷ *el-İtkân*, IV, 1227-1229.

¹¹⁶⁸ *el-İtkân*, IV, 1229, 1230.

8- Kelimenin yazılışına riayet etmesi gerekir. Bundan dolayı سَلَسْبِيلاً (76. İnsan: 18.) ayetini emir cümlesi, yani سَلَّ طَرِيقًا مُّوَصِّلَةً إِلَيْهَا “Oraya ulaştıran bir yolu sor” şeklinde kabul eden, hataya düşmüştür. Şayet böyle olsaydı, her iki kelime ayrı yazılırdı.¹¹⁶⁹

9- Hem isim, hem de fiil kabul edilebilecek kelimelerde, dikkatli olması gerekir. Bu bakımdan أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا “...bekledikleri süreyi daha iyi hesap ettiğini bilelim.”¹¹⁷⁰ ayetinde أَحْصَى kelimesini ismi tafdil kabul ederek أَمَدًا kelimesini temyiz olmak üzere mansûb okuyan, hataya düşmüştür. Çünkü أَمَدًا kelimesi, sayan değil, sayılandır. أَفْعَلْ veznindeki ismi tafdilden sonra gelen mansub olan temyiz şartı, manada fail olmasıdır. Doğru olan أَحْصَى'nın fiil, أَمَدًا'nın da meful olmasıdır.

10- Aslın veya gerekli bir sebep olmaksızın zahirin dışına çıkmaması gerekir.¹¹⁷¹

11 - Asli ve ziyadeli kelimeleri ayırması gerekir.

12- Kur'an-ı Kerim'de ziyade kelime olduğunu söylemekten kaçınması gerekir. Çünkü ziyade kelimedenden, lüzumsuz kelime olduğu anlaşılabilir. Allah'ın kitabı bundan münezzehtir. Bu yüzden bazı müfessirler bu tabirden sakınarak bunun yerine tekid, sıla ve muḫḫam (siyaka uymayan ziyade lafız) gibi tabirler kullanır.

Suyûtî buna şu ilaveyi de yapar: “Fesahat ve belagat açısından ziyade kelimeye duyulan ihtiyaçla, mezîd kelimeye duyulan ihtiyaç aynıdır. Şayet ziyade kabul edilen kelime terkedilirse cümle, maksut olan manayı ifade etmekle birlikte, edebi güzelliğini kaybedeceğinde şüphe yoktur. Bunu, üstün kalem sahiplerinin eserlerini okuyan, kullandığı ifadenin yerini bilen, kelimenin zevkine eren ilm-i beyan ehli bilir. Bu zevkten uzak nahiv uleması, bu inceliği kavrayamaz.”¹¹⁷²

2.5.3. Mâna - İrab Münasebeti

Suyûtî bu konuda şu görüşlerin ileri sürüldüğünü belirtir.

¹¹⁶⁹ el-İtkân, IV, 1231.

¹¹⁷⁰ Kehf: 18/12.

¹¹⁷¹ el-İtkân, IV, 1232.

¹¹⁷² el-İtkân, IV, 1233, 1234.

a- Aynı kelimedede, mana ve irâb birbirine ters düşebilir. Meselâ bir cümlede mana belirli bir durum gerektirirken, irâb buna engel olduğu gibi, irâba bağlı kalmak da, mananın sıhhatine engel olur. Bu durumda mana sıhhatini sağlamak için, irâbın teviline gidilir. *إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ* “*Elbette o onu döndürmeğe kadirdir. Bütün sırların yoklanacağı gün*”¹¹⁷³ ayeti buna misaldir. Ayetteki *يَوْمَ* zarfı, mana yönünden mastar olan *رَجَعَ* kelimesine bağlı olması gerekir. Fakat mastarla mamulü arasını ayırmak caiz olmadığından, irâb buna engel olur. Bu yüzden mastarın delaletiyle amil durumunda olan bir fiil takdir edilir.

b- Müfessirler arasında, bu *mana yönünden tefsir*, bu da *irâb yönünden tefsir* şeklinde ifade kullanılır. Bu iki ifade arasındaki fark şudur: irâbla tefsirde nahiv kaideleri dikkate alınır, mana tefsirinde ise bu kaidelere uyulmaz.¹¹⁷⁴

2.6. SARF VE NAHİVLE İLGİLİ EDATLAR

Suyûtî *el-İtkân* adlı eserinin kırkıncı bölümünü, müfessirin muhtaç olduğu harf, isim, fiil ve zarf olarak kullanılan edatların manalarına ayırmıştır. Bu edatlardan kast edilen, harfler, isimler, fiiller ve zarflardır. Suyûtî, aralarındaki farklar bakımından bu konunun iyice öğrenilmesinin zaruri olduğunu, çünkü cümlenin manasının ve bundan çıkarılacak hükmün edatlara göre değiştiğini belirtir.¹¹⁷⁵

Konunun önemini ortaya koymak için, Sebe suresi'nin 24. ayetini, Kehf suresi'nin 19. ayetini, Tevbe suresi'nin 60. ayetini örnek olarak vermektedir. Mesela;

وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ “*O halde biz veya siz, ikimizden biri, ya doğru yol üzerinde veya açık bir sapıklık içindedir.*”¹¹⁷⁶ ayetinde geçen *عَلَىٰ* edatı *هُدًى* kelimesinin önüne, *فِي* harf-i cerri *ضَلَالٍ* kelimesinin önüne getirilmiştir. Çünkü hidayette olanın mevkii yücedir, istediği yere bakabilmesi için *عَلَىٰ* ile kullanılmıştır. Dalalette olan kimse

¹¹⁷³ Târik: 86/8, 9.

¹¹⁷⁴ *el-İtkân*, IV, 1235.

¹¹⁷⁵ *el-İtkân*, III, 1004.

¹¹⁷⁶ Sebe': 34/24.

ise karanlıklara dalmış, nereye gideceğini bilmeyen bir kimse olduğu için *فِي* ile kullanılmıştır.¹¹⁷⁷ Bunun gibi birçok anlamsal incelikleri bilmek için Kur'an'da geçen bazı edatları bilmek gerekir. Suyûtî Kur'an'da geçen 113 edatı alfabetik sıraya göre incelemiştir. İlk olarak hemze harfiyle başlamış ve "yâ" nida harfiyle bitirmiştir. Şimdi bu edatlardan bir kaçına yer vermenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

إِذَا edatı: Suyûtî bu edatın iki özelliğinin olduğunu söyler.

a- Ansızın manasında, sadece isim cümlelerinin başında gelir. Cevaba ihtiyaç duymaz, ibtidaî kelâm olarak cümlede yer almaz. Manası istikbale değil, hâle delalet eder. *فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى* "Onu hemen yere attı. Bir de ne görsün, hızla sürünen bir yılan değil mi!"¹¹⁷⁸ ayeti ile Yunus, 21 ve 23. ayetleri buna misaldir. Suyûtî İbnu'l-Hâcib'in şöyle dediğini nakleder: Buradaki ansızın manası, bir şeyin, senin hareketinle, aynı zamanda vukû bulmasıdır. *عَرَجْتُ فَإِذَا الْأَسَدُ بِالْبَابِ* "Evden çıktım, bir de ne göreyim, kapıda aslan!" cümlesinin manası, evden çıkacağım yerde veya sırada, aslanın kapıda bulunması, aslanın çıkacağım yerde bulunması, çıkışıma tam tesadüf etmesidir. Çünkü aslanla karşılaştığım zaman dışında bu yer, bana ait olan bir yerdir. Karşılaşma hali ne kadar birbirine yakın olursa, ansızın karşılaşma durumu da o kadar kuvvetli olur.

Suyûtî, bu manada kullanılan *إِذَا* edatı hakkında ihtilaf edildiğini söyler. Ahfeş'e göre bu manadaki *إِذَا* harftir. İbnu Mâlik de, bunu tercih eder. Muberrred'e göre, mekân zarfıdır. İbn 'Usfûr'un tercihi de budur. Zeccâc'a göre zaman zarfıdır. Zemaşşerî de böyle düşünüyor. Zemaşşerî'ye göre *إِذَا* edatının amili mufacee lafzından müştak, mukadder bir fiildir. İbnu Hişam, nahivcilere göre bu edatı nesbeden, cümlede mevcut olan haber veya mukadder âmildir, der.

¹¹⁷⁷ *el-İtkân*, III, 1004.

¹¹⁷⁸ Tâhâ: 20/20.

b- إِذْ edatı, ansızın manası dışında başka manalara da gelebilir. Umumiyetle, şart manasını içine alarak, istikbal için zarf edatı şeklinde kullanılır, sadece fiil cümlelerinin başına gelir, cevab cümlesine muhtaç olur, ansızın manasına gelen edatının aksine, cümlelerin başında bulunur. Kendisinden sonra gelen fiil ya açıkça zikredilir veya takdir edilir. Cevap cümlesi, ya fiil cümlesi ya başında ف harfi bulunan isim cümlesi, ya da talep ifade eden fiil cümlesi, ya da başına ansızın manasına gelen إِذْ edatının bulunduğu isim cümlesi olur. إِذْ'ın cevabı bazan makablinin (kendinden öncekinin) veya siyak-sibakın delaletiyle mukadder olur.¹¹⁷⁹

إِذْ Edatının Bazı özellikleri

a- Nahivcilere göre إِذْ edatını nasbeden amil, şart cümlesidir. Cumhura göre de إِذْ edatını nasbeden, fiil veya fiile benzeyen cümle şeklinde gelen cevaptır.

b- إِذْ edatı, muzari fiilde olduğu gibi, mâzi, hâl ve istikbal ifade eden durumlarda, istimrâr için kullanılır.¹¹⁸⁰

c- إِذْ edatı, إِنَّ edatının aksine, kesinlik, zan ve vukû çokça olan cümlelerde bulunma özelliğine sahiptir. Çünkü إِنَّ edatı, şüphe, vehim ve vukû nadir olan cümlelerde bulunur.¹¹⁸¹

d- Umumîlik ifade etme bakımından إِذْ ile إِنَّ arasında fark vardır. İbnu ‘Uşfûr şöyle der: إِذْ قَامَ زَيْدٌ قَامَ عَمْرٌو “Zeyd kalkınca Amr da kalkar.” dediğin zaman, Zeyd’in her kalkışında Amr’ın da kalkacağı anlaşılır. Doğru olan da budur. إِذْ ile yapılan şart menfi olursa,

¹¹⁷⁹ *el-İtkân*, III, 1017-1019.

¹¹⁸⁰ *el-İtkân*, III, 1021.

¹¹⁸¹ *el-İtkân*, III, 1022.

cezası vaki olur, **إِنْ** edatında ise, varlığından ümit kesilinceye kadar, ceza vaki olmaz, **إِذَا**'nın cezası ise, şartını takip eder, ne önce, ne de sonra gelir, **إِنْ** ise, bunun aksinedir, **إِذَا** edatı, dahil olduğu kelimeyi cezmetmez, çünkü sadece şart edatı değildir.¹¹⁸²

أَنَّ **Kelimesi:** Suyûtî bu kelimenin iki manaya geldiğini söyler.

a- Te'kid harfidir. Doğru olan, hemzenin kesresi ile okunan **أَنَّ**'nin bir benzeri olup mevsûl harfidir. İsmi ve haberiyle birlikte, masdar manası verilir. Şayet haberi müştak kelime olursa, te'vil edilen masdar kendi lafzından alınır. Kelime camid ise, umumîlik ifade eden **كُونَ** masdarı takdir edilir. Bu durumda te'kid manası taşıması biraz zordur. Zira, kendisiyle yapılan masdar açıkça zikredildiğinde, te'kid ifade etmez. Suyûtî buna şu cevabı verir: Buradaki te'kid, cümleden çevrilen masdara aittir. Bu yüzden, kendisiyle, meksûr okunan **أَنَّ** arasındaki fark ortaya çıkar. Çünkü meksûr **أَنَّ** ile yapılan te'kid, cümlenin hükmüne aittir.

b- **لَعَلَّ** manasında kullanılır.¹¹⁸³

أَوْ **Kelimesi:** Suyûtî, bu kelimenin atıf harfi olduğunu belirtir. Şu manaları vardır:

- a- Konuşanın şüphede olduğunu gösterir.
- b- Dinleyende müphemlik bırakır.
- c- Aralarını birleştirme imkânı olmayan, birbirine atfedilen iki manadan birini seçmede kullanılır.
- d- Aralarına birleştirme imkânı bulunan, birbirine atfedilen iki manayı mubah kılmada kullanılır.
- e- Bu kelime, icmâlden sonra tafsil ifade eder.

¹¹⁸² *el-İtkân*, III, 1023, 1024.

¹¹⁸³ *el-İtkân*, III, 1064.

f- Bu kelime, بَلَّ kelimesi gibi ıdrab (kendinden öncekinin hükmü hilafına hüküm getirmek) manası ifade eder.

g- أو kelimesi, و gibi mutlak cem‘ mana sına gelir.

h- أو kelimesi, el-Ḥarîrî ve Ebu'l-Beḳâ'nın ifadesine göre, yakınlık manası ifade eder. Yakınlık manasının başka bir kelimedenden geldiği ileri sürülerek, bu görüş kabul edilmemiştir.

ı- أو kelimesi, istisna edatı olan إِيَّا ile إِلَى manasında kullanılır. Bu iki manaya gelen أو kelimesinden sonraki muzari fiil gizli أَنْ ile mensûb olur.¹¹⁸⁴

حتى **Kelimesi:** إِلَى gibi bir şeyin son noktasını gösteren harftir. Fakat ikisi arasında bazı farklar vardır. حتى kelimesi ancak gerçek ismi, parçaları bulunan bir şeyin sonunu veya ona bitişik olan kelimeyi cer eder. Kendinden önceki fiil, yavaş yavaş gerçekleşir. حتى kelimesi, bir şeyin başlangıcına dayanmaksızın sonunu bildirir. Kendisinden sonra mukadder أَنْ ile mansûb muzari gelir. Her ikisi birden mecrûr masdar ile te'vil edilir. Bu durumda حتى üç mana da kullanılır.

a- إِلَى harfine müradif olur.

b- Sebep bildiren كَيْ harfine müradif olur.

c- İstisna edatı olan إِيَّا'ya müradif olur.¹¹⁸⁵

¹¹⁸⁴ *el-İtkân*, III, 1067, 1068.

¹¹⁸⁵ *el-İtkân*, III, 1097.

حَيْثُ Kelimesi: Suyûtî bunun mekan zarfı olduğunu söyler. Ahfeş'in şöyle dediğini nakleder: Gaye ifade eden kelimelere benzetilmek suretiyle, zamme üzere mebni olarak zaman zarfı manasında kullanılır. Cümlelere izafe edilmesi, izafet olmamış gibidir. Bu yüzden ez-Zeccâc; *لَا تَرَوْنَهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ* "...sizin onları göremeyeceğiniz yerden..."¹¹⁸⁶ ayetinin irâbını yaparken حَيْثُ'dan sonra gelen cümlelerin muzâfun ileyh olmayıp, حَيْثُ'ya sıra cümlesi olduğunu söyler. Yani حَيْثُ kelimesi, kendisinden sonra gelen cümleye muzaf değildir, onun sılası gibidir.

Bazı dilciler bu kelimeyi mureb kabul ederken, bazıları da iki sakinin bir arada bulunmasından dolayı kesre üzerine, metni tahfif için de fetha üzerine mebni kılarlar. Meşhur olan حَيْثُ kelimesinin tasrif edilmemesidir.¹¹⁸⁷

دُونُ Kelimesi: Bu kelime فَوْق kelimesine zıd mana da, zarf olarak kullanılır. Meşhur kavle göre, fiil gibi çekimi yapılmaz. Bir rivayete göre de çekimi yapılır. Bu kelime bazen, غَيْرِ manasında isim olarak da gelir. Zemaşşeri; "*bir şeyin altında bulunan*" manasına geldiğini söyler. Bu kelime bazen, durumda mevcut farklılık için kullanılır. Meselâ; زَيْدٌ دون عمرو "Zeyd değil Amr" denildiğinde, şeref ve ilim bakımından aralarında fark olduğu anlaşılır. Kelime aynı zamanda daha geniş manada kabul edilerek, haddi aşma, manasında kullanılır.¹¹⁸⁸

رُبُّ Kelimesi: Suyûtî, bu kelimenin harf olduğunu ve hakkında sekiz ayrı görüşün bulunduğunu belirtir.

a- Çoğu ulemanın benimsediğine göre, daima taklîl (azlık) manasında kullanılır.

b- Daima teksîr (çokluk) manasında kullanılır. Hicr sûresi 2. ayeti buna misaldir.

¹¹⁸⁶ A'raf: 7/27.

¹¹⁸⁷ el-İtkân, III, 1100, 1101.

¹¹⁸⁸ el-İtkân, III, 1102, 1103.

c- Çokluk ve azlıkta kullanılması eşittir.

d- Çoğu zaman azlık, bazan da çokluk için kullanılır. Suyûtî de bu görüştedir.

e- Çoğu zaman çokluk, bazen de azlık için kullanılır.

f- Bu kelime, ne çokluk; ne de azlık için kullanılmıştır, aksine isbat harfidir. Manası ifadeden anlaşılır.

g- İftihar konusunda kullanıldığı zaman çokluk, onun dışındakilerde ise, azlık ifade eder.

h- Belirsiz sayılarda azlık veya çokluk manasında kullanılır. Bu durumda önüne ما gelerek cer ameline engel olur ve cümlenin başında bulunur. Bu takdirde, lafız ve mana bakımından, çoğunlukla mazi fiillere dâhil olur. Bazen de muzari fiile dâhil olur.¹¹⁸⁹

س Harfi: Muzari fiile has, manasını istikbale çeviren, onun bir parçası sayılan harftir. Bu yüzden fiile amil olma yönünden tesiri olmaz. Basra uleması; س harfinin istikbale delaleti 'سَوْفَ' göre daha yakın zaman ifade ettiği görüşündedir. İrabla uğraşanlar buna *tenfis* harfi derler. Manası geleceğe ait olduğundan genişleme harfidir. Zira bu harf muzari fiili zaman bakımından hâle bağılıktan çıkarıp, geniş zamanı içine alan istikbale aktarır.¹¹⁹⁰

Bazı âlimler de istikbal değil, devamlılık ifade ettiğini söylemiştir. İbn Hişâm şöyle der: Nahivciler bu görüşe katılmazlar. Devamlılığın bilakis muzariden geldiğini, س harfinin istikbal manasını koruduğunu, devamlılığın ancak istikbalde gerçekleştiğini söylerler. İbn Hişâm ayrıca; Zemaḥşerî'nin şöyle dediğini nakleder: Bu harf arzu veya nefret edilen işte kullanılırsa, bu işin muhakkak gerçekleşeceğini ifade eder. Bu şöyle izah edilebilir: س harfi fiilin husule gelmesinde vaad ifade eder. Vaad veya vaid ifade eden fiile dâhil oluşu, fiilin kuvvetlenmesini, manasının gerçekleşmesini sağlar.¹¹⁹¹

¹¹⁸⁹ *el-İtkân*, III, 1105, 1106; *Hem 'u'l-hevâmi'*, II, 346.

¹¹⁹⁰ *el-İtkân*, III, 1105, 1107; *Hem 'u'l-hevâmi'*, II, 493.

¹¹⁹¹ *el-İtkân*, III, 1105, 1107.

سَوْفَ Kelimesi: Basra ulmasına göre س gibidir. Ancak zaman bakımından daha geniş bir mana taşır. Çünkü bir kelimedede harfin çokluğu, mananın genişliğine delalet eder. Bazı ulemaya göre de, birbirine müradiftir. سَوْفَ kelimesi, başına ل harfi almakla س'den ayrılır.¹¹⁹²

كُلُّ Kelimesi: Kendisine muzaf olan ismin bütün fertlerini içine alan bir isimdir. Ayrıca cemi olarak muarref olan isme muzaftır. Bir de, muarref olan müfredin parçalarına muzaftır.

Kendinden öncekine ve kendinden sonrakine nazaran bu kelime üç şekilde kullanılır.

a- Nekre veya marife bir isme sıfat olarak gelir, bunun kemâline işaret eder. Bu durumda lafız ve mana bakımından kendisine benzeyen zahir bir isme izafesi gerekir.

b- Marife bir kelimeyi te'kid için kullanılır, umumîlik ifade eder. Bu durumda, te'kid edilen kelimeye dönen bir zamire izafe edilmesi gerekir. Ferrâ ve Zemahşeri, bu durumda كُلُّ kelimesinin lafzen izafetten kesilmesine cevaz verirler.

c- Bu kelime, tabi olarak gelmez, aksine, amilin tesirinde kalır. Buna göre, ismi zahire muzaf olduğu gibi olmayabilir de. Nekre bir isme muzaf olduğunda, kendisine dönen zamirde, mananın dikkate alınması gerekir. Marife bir isme muzaf olduğunda müfred ve müzekkerlikte lafzın manasına riayeti caiz olur. Ayrıca izafet terkibine girmeden de gelebilir.¹¹⁹³

لَا Kelimesi: Suyûtî bu kelimenin çeşitli manaları olduğunu söyler.

a- Nefiy ifade eder. Bunun da çeşitleri vardır.

1- Tahsis olmak üzere, cinsin nefyi murad edildiğinde إِنَّ gibi amel eder. Bu durumda kendisine *tebrie lâ'sı* adı verilir. Ancak nasbı, ismi muzaf veya şibh-i muzaf olduğunda ortaya çıkar, aksi halde ismiyle birlikte mürekkeb olur.

¹¹⁹² *el-İtkân*, III, 1105, 1108; *Hem 'u'l-hevâmi'*, II, 493.

¹¹⁹³ *el-İtkân*, III, 1145, 1146; *Hem 'u'l-hevâmi'*, II, 499, vd.

2- كَيْسٌ gibi amel eder. Sebe sûresi 3. ayeti buna misaldir.

3- Atıf edatıdır. Fakat Kur'ân'da bunun misali yoktur.

4- Cevap edatıdır. Kur'ân'da bunun da misali yoktur.

5- Yukarıdaki özellikler dışında kullanılır. Şayet kendisinden sonra gelen cümle isim cümlesi olur, cümle başında marife veya nekre isim bulunur ve amel etmezse, lafzen veya takdîren mazi fiil gelirse, lâ'nın tekrarı vacip olur. Yine kendisinden sonra muzari fiil gelirse, tekrarı vacib olmaz.

ﻻ harfî bazen Bakara sûresi 150. ayetinde olduğu gibi, nasb edatı ile mensubu arasında, bazen de Enfâl sûresi 73. ayetinde olduğu gibi, cezm edatı ile meczûm arasına girer.

b- Bir şeyi terketme talebi için kullanılır, sadece muzari fiilin önüne gelir. İster nehiy olsun isterse dua olsun, fiilin cezmini ve istikbal manasını gerektirir.

c- Zaid olarak te'kid için kullanılır.

Suyûtî'ye göre bunların dışında ﻻ, gayr manasında isim olarak gelir. İrabı, önünde bulunduğu kelimedede görülür.¹¹⁹⁴

لَوْ Kelimesi: Suyûtî bu kelimenin mazi manasında şart harfî olduğunu, şart edatı olan لَـ'nin aksine, muzari fiili maziye çevirdiğini belirtir. İmtina manası ifade etmesi ve bu manayı taşımasında, şu noktalarda ihtilaf edilmiştir, der.

a- Bu harf, hiçbir surette imtina manası ifade etmediği gibi ne şart, ne de cevabın imtinamı ifade eder. İcmaen, imtina ve sübut ifade etmeyen لَـ harfinin, manayı müstakbele çevirdiği gibi, لَوْ harfî de manayı maziye çevirerek cevap cümlesini şart cümlesine bağlar.

¹¹⁹⁴ *el-İtkân*, IV, 1159-1162.

لُو harfinin cevabı, ya لم ile menfi muzari olur, ya müsbet mazi veya ما ile menfi mazi olur. Müsbet mazi olduğunda ekseriyetle önüne ل gelir. Bazan da ل almadan gelir; Menfi mazide umumiyetle ل'sız gelir.

Suyûtî, Zemaḥşerî'nin şöyle dediğini belirtir: لُو جَاءَنِ زَيْدًا لَكَسْوَتَهُ “Zeyd bana gelseydi, onu giydirirdim” ve لُو جَاءَنِ لَكَسْوَتَهُ “Bana Zeyd gelseydi, onu giydirirdim.” sözleri ile لُو أَن زَيْدًا جَاءَنِ لَكَسْوَتَهُ sözleri arasındaki fark şudur. Birinci cümlede لُو'in vazifesi, iki fiili birbirine bağlamak, birinin gerçekleşmesini başka bir mana aramadan diğerine hamletmektir. İkinci cümlede لُو'in vazifesi, iki fiili birbirine bağlamanın dışında ya, elbise giydirme söz konusu olduğunda şek ve şüpheyi nefyeder, ya da giydirilecek olanın sadece Zeyd olduğunu beyan eder. Üçüncü cümle, ikinci cümlede mevcut özelliklerle birlikte لُو'nin sağladığı te'kid manasını, Zeyd'in gelmesini, gelmediği takdirde hakkını kaybedeceğini ifade eder.

لُو harfi, müstakbel manasında şart olarak gelir. Yerine şart edatı إِنَّ'nin de gelmesi mümkündür. Yine bu harf, masdariyet manası taşır. Yerine, hemzenin fethası ile, لُو'nin gelmesi de mümkündür. Bu mana daki لُو, en çok وَد ve benzeri fiillerden sonra kullanılır.

Ayrıca temenni manası da taşır. Yerine, لَيْت'in gelmesi mümkündür.¹¹⁹⁷

2.7. BELAGATTA SUYÛTÎ

Belagat ilminin gerek nazarî kısmına, gerekse uygulamasına yönelik çok sayıda eser veren Suyûtî'nin bu alandaki teliflerini üçe ayırmak mümkündür. Birincisi ‘Ukûdu’l-

¹¹⁹⁷ el-İtkân, IV, 1178-1180.

cumân ve şerhi gibi doğrudan belagat nazariyesine yönelik eserleridir. İkincisi *Mu'tereku'l-akrân fi i'câzi'l-Ḳur'ân*, *el-Itḳân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, *Hem'u'l-hevâmi'*, *el-Müzhir*, *et-Taḥbîr fi 'ulûmi't-tefsîr*, *el-Ḥaşâ'îşu'l-kubrâ*, *en-Nuḳâye* gibi i'cazu'l-Ḳur'ân, ulûmu'l-Ḳur'ân, nahiv, dil bilimi, tefsir, siyer gibi ilimlere dair olup bazı belagat konularını da içermektedir. Üçüncü tür eserler ise belagatın uygulamasına yöneliktir. Bunlardan bazıları *Naẓmu'l-bedî'* gibi belagat ilimlerinden birine, *Cene'l-cinâs* gibi belagat ilimlerinin bir konusuna, *Fethu'l-celil li'l-'abdi'z-zelîl* gibi bazı ayetlerin belagat yönünden incelenmesine ve *Ḳatfu'l-ezhâr* gibi tefsire tahsis edilmiş çalışmalardır.¹¹⁹⁸ Suyûtî'nin belagatta uyguladığı metot, kendi ifadesiyle Arap belâğlerinin zevki selime dayalı metotlarına paralellik arz edip Arap asıllı olmayanların kelimeleri, felsefe ve mantık esaslarına dayalı metodu değildir.¹¹⁹⁹ Bu sebeple onun belagat meselelerini mantık konularından soyutlayarak ele almaya çalıştığı görülür. Mesela *'Uḳûdu'l-cumân fi'l-me'ânî ve'l-beyân*'ı Ḥatib el-Ḳazvînî'nin *Telḥîşu'l-Miftâḥ*'ının manzum şeklidir. *Telḥîşu'l-Miftâḥ* aslında felsefe-mantık ekolüne mensup bir eser olmakla birlikte Suyûtî mantıkî tanım ve tasnifleri dışında bırakarak kendi eserini oluşturmuştur. Suyûtî, belagat konularını önceki kaynaklardan naklediyorsa da özellikle bedî' ilminde kendi görüş ve tesbitlerini ortaya koymuştur. Belagat alanında en ünlü eseri olan *Cene'l-cinâs*'ta cinası on üç türe ayırmış, bunlara birçok şiir ve nesir parçasından örnekler vermiştir. *Fethu'l-celil li'l-'abdi'z-zelîl* adlı risalesinde Bakara sûresinin 257. ayetinde tesbit ettiği 120 belagat özelliğini göstermiştir.¹²⁰⁰

¹¹⁹⁸ Necâh bint Aḥmed ez-Zahhâr, "Mu'ellefâtü's-Suyûtî fi 'ilmi'l-belâğa", *Mecelletu Câmi'âti Ummi'l-Ḳurâ*, Mekke 1424, XVI/28, 1424, s. 873-885.

¹¹⁹⁹ *Ḥüsnü'l-muḥâḍara*, I, 338.

¹²⁰⁰ Şensoy, "Süyütî, (Arap Dili ve Edebiyatı), *DİA*, XXXVIII, 202. Geniş bilgi için bkz. Necâh bint Aḥmed ez-Zahhâr, s. 890, 891, 933-943.

SONUÇ

X./XV. yüzyıl âlimlerinden Suyûtî hakkında çeşitli sözler söylenmiş, kimileri onu intihalle suçlamış, kimileri de onu savunmuştur. Şüphesiz bu tezadın çözüme kavuşturulması önemlidir. Öte yandan, Suyûtî'nin esas kıymetinin asılları kaybolmuş birçok kitaptan alıntı, ihtisar ve cem' yaparak bu metinleri günümüze aktarmasından kaynaklandığı düşüncesinde haklılık payı bulunmakla birlikte özellikle olgunluk döneminde kendine has bir üslûpla şahsî görüşlerini de ifade etmiştir. İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden mektupla gönderilen sorulara cevap yazması, katıldığı tartışmalara dair eserlerinin insanlar arasında merak uyandırması, hocası Kâfiyeci'nin onu her zaman kollaması ve Anadolu'ya giden talebelerinden eserlerini yanlarında götürmelerini istemesi, çeşitli ülkelerden gelenlerin onun yanında uzun süre kalıp eserlerini istinsah etmeleri Suyûtî'nin eserlerinin yayılmasını sağlamıştır.

Suyûtî'nin yazdığı her konuda mümkün olduğunca çok görüşe yer vermesi, eserlerinin mukaddimelerinde o konuda yazılmış önceki eserleri, kendi kitabını onlardan ayıran yönleri, kaynaklarını ve yöntemini belirtmesi onun eserlerinin belirgin özelliklerindedir.

İşte bu sâiklerle yazılan tezimizde, söz konusu hedeflere ulaşmak için öncelikle tali derecedeki birtakım başka konuların açıklığa kavuşturulması gerekliydi. Meselâ, Suyûtî'nin yaşadığı zamanın ve coğrafyanın, hem onun kişiliğine, hem de eserlerine yansıyan taraflarının belirlenmesi bu kabildendir. Tarih kitaplarının kaydettiği kadarıyla o, siyasî açıdan oldukça belirsiz, iç çekişmelerin ve karışıklıkların, mezhep taassubunun had safhada olduğu bir dönemde yaşamıştır. Gerçek olan, siyasî ortamın ilmî faaliyetler ve âlimlerin değeri üzerinde önemli bir etkisinin olmamasıydı. İlmî hareketlilik her döneme göre daha fazlaydı. Âlimler, hem halkın hem de yöneticilerin nezdinde oldukça saygındı.

Söz konusu âlimlerden birisi de Suyûtî'dir. Celâleddîn es-Suyûtî, 849-911/1445-1505 yılları arasında Mısır coğrafyasında yaşamış çok yönlü bir âlimdir. Yaşadığı dönemde Mısır'da Memlûk Devleti hükmediyordu. Memlûk esasen, Orta Asya, Kafkasya ve Sibiryâ'dan köle olarak getirilen Türk ve Çerkezlerin oluşturdukları asker-yönetici sistemidir. Bu sisteme küçük yaşta getirilen köleler asker ocakları olan Tıbaklarda eğitilerek hürriyetlerine kavuşturulmuş ve asker olarak orduda yerlerini almışlar. Ordudaki askerler, kabiliyet ve başarılarına göre ordu içinde rütbelere elde ettiler. Rütbesi olan bir Memlûk,

yönetimde rütbesi oranında söz sahibi olmuştur. Ordunun komutanı aynı zamanda ülkenin sultanı durumundaydı. Bu yönüyle Mısır Memlûk sisteminde sultanlık, sonradan elde edilen bir makamdı.

Mısır Memlûkları, yönetim olarak Eyyubîlerin devamı durumundaydı. Eyyubîlerden entrikalarla yönetimi alan Memlûklar, meşruiyet sorunuyla karşılaşmışlar, Moğollarla yapılan Aynıcâlût Savaşı'na kadar İslam coğrafyasında yenmediği ordu kalmayan Moğolları ilk defa durdurmuşlar ve Müslümanlar arasındaki yığınlığı tersine çevirmişlerdir. Mısır Memlûkları siyasî olarak meşruiyetlerini aşmak için Abbasîlerin yıkılmasıyla birlikte ortadan kalkan halifelik kurumunu yeniden kurmuşlardır. Halifelik Memlûklarda, her sultanın tahta çıkarken izin aldığı, hiç yetkisi olmayan sembolik bir kurum olarak devam etmiştir. Memlûklar hüküm sürdükleri yerlerde camiler, medreseler, hankahlar ve külliyeler inşa ettirmişlerdir.

Celâleddîn es-Suyûtî, ülkenin siyasî, ekonomik ve sosyal çöküntüye uğradığı bir dönem olan Mısır Memlûklarının son döneminde yaşamıştır. Dönemin ilim ve siyaset ilişkileri gereği kırk yaşına kadar saraya yakın görevlerde bulunmuştur. İlmî çalışmalarını birçok kütüphanede devam ettirmiş ve Kahire'de çeşitli medreselerde ve hankahlarda resmî hocalık görevine atanmıştır.

Kırklı yaşlara geldiğinde dönemin sultanı olan Kayıtbay'ın huzurunda gerekli saygıyı göstermemesinden dolayı tüm resmî görevlerinden alınmıştır. Bundan sonra Suyûtî hiçbir resmî görevi kabul etmemiştir.

Küçük yaşta babasını kaybeden Celâleddîn es-Suyûtî, babasının arkadaşlarının yardımıyla eğitim almıştır. Öğrencilik dönemi oldukça başarılı geçmiş ve birçok âlimden çeşitli dersler almıştır. Altı yüz hocadan ders aldığı otobiyografisinde ifade etmiştir. Tefsir, hadis, fıkıh, kelim, edebiyat, nahiv ve tıp alanlarında eğitim almıştır. Mantık ilmiyle uğraşan kişilerin ilmî olarak yetersizliğini görmüş ve hocasından mantık ilminin haram olduğuyla ilgili aldığı fetvayla mantık eğitimini yarıda kesmiştir.

Suyûtî çeşitli zamanlarda yolculuklarda bulunmuştur. Dimyat'a, İskenderiye'ye, daha sonra hacca gitmiştir. Hac dönüşünde birçok alanda ders vermeye başlamış, kurduğu ilim halkasında uzun yıllar ders okutmuştur. Hac dönüşünden kısa bir süre sonra Tolon camiinde hadis imlası geleneğini yeniden başlatmıştır. Fakat ortaya çıkan veba salgını yüzünden bu geleneği bitirmek zorunda kalmıştır.

Celâleddîn es-Suyûtî, döneminde muarızlarıyla ilmî tartışmalara girmiştir. Müctehid olma iddiası, onu sevmeyenler tarafından ağır ithamlarla suçlamalara dönüşmüştür. Sultan Kayıtbay'la yaşadığı problemin bir boyutunu da Suyûtî'nin muarızları oluşturmaktadır. Sultana yakın olan bazı muarızları, hakkında söyledikleri olumsuz kanaatler yüzünden Suyûtî'yle sultanın arasını daha da fazla bozmuşlardır.

Suyûtî, ilim hayatına 500'den fazla eser sığdırmıştır. Hemen her alanda eser vermiştir. Kaç eser yazdığı araştırmacıların tespitlerine göre değişmektedir. Şâzelî, Dâvûdî ve İbn İyâs gibi talebelerinin sayımına göre 529 ile 600; İbnu'l-İmâd, Bağdatlı İsmâil Paşa ve Brockelmann'a göre 500 ile 639 arasında değişmektedir. Çağdaş araştırmacılarından Şerkâvî İkbâl bu sayıyı 725'e çıkarır. Ahmed el-Hâzindâr ile Muhammed İbrahim eş-Şeybânî ise Suyûtî'nin dünya kütüphanelerinde bulunan eserlerinin 981 olduğunu belirtirler. Bu husustaki en kapsamlı listeyi yapan İyâd Hâlid et-Tabbâ' 1194 sayısına ulaşmakta, bunlardan 331'inin matbu, 431'inin yazma, 432'sinin kayıp olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla sağlıklı bir rakam elde etmek güçtür.

Eserlerinin en önemli özelliği, birbirleriyle iç içe olmasıdır. Bir kısım eserleri diğer eserlerinin bir bölümünün müstakil hâle getirilmesinden ibarettir. Kimi eserleri yine kendi kitaplarının özeti veya genişletilmiş hâlidir. Zaman zaman farklı kitaplarındaki belli bölümleri aynen tekrar etmiştir. Bu şekilde fazla kitabın yazılması, kitaplarının özgünlüğünü tartışmalı hâle getirmiştir.

Suyûtî'nin nahiv konusundaki çalışmaları bu alanın bütün yönlerini kapsar. Suyûtî nahiv usulü, nahiv ilminin doğuş sebebi, muhtevası, problemleri ve bu ilmin muhtelif metinler üzerine uygulanması gibi konularda eserler kaleme almıştır. Bu eserler yalnız konu bakımından değil şekil bakımından da zengin bir çeşitlilik göstermekte ve kendisi İbn Hişam'dan sonra Mısır'da yetişmiş en önemli nahiv âlimi olarak kabul edilmektedir. Suyûtî'nin nahiv alanındaki önemi, görüşlerinden ziyade telifleriyle ortaya çıkar. Bu alanda kaleme aldığı çok sayıdaki eser araştırmacıların kaynakları arasında yer almıştır.

Dil âlimi olduğu kadar fıkıh, fıkıh usulü ve hadis âlimi olan Suyûtî, bu ilimlerin metotlarını dile uygulamıştır. *el-Müzhir* adlı eserde hadis ilminin metotlarını dil bilimine uygularken *Hem 'u'l-hevâmi'* ve *el-İktirâh fi 'ilmi usuli'n-nahv* adlı eserlerinde fıkıh usulünü nahiv usulüne, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'n-nahv*'de fıkıh ilminin metotlarını nahiv

ilmine uygulamıştır. Onun *el-İktirâh* adlı eseri nahiv usulüne önemli bir katkı niteliğindedir. Suyûtî, bu çalışmasıyla söz konusu ilmi yeniden düzenleyerek daha sistematik ve kapsamlı hale getirmiştir. Suyûtî, eserinde İbn Cinnî ile Kemâluddîn el-Enbârî'den faydalandığını açıkça söylemiştir. Bu eserinde kaynakları titizlikle seçmiş, aktardığı bilgileri ustalıkla kullanmış ve telifini yeni bir tarzda ortaya koymuştur. Suyûtî'nin nahiv usulünde İbn Cinnî ve Kemâluddîn el-Enbârî'den farkı onun bu ilmin konusunu ve hedeflerini daha derin şekilde idrak etmiş, daha güzel bir çerçevede düzenlemiş ve öncekilerin ihmal ettiği bazı konuları ilave etmiş olmasıdır. Suyûtî, kendinden önceki bilgileri toplayıp onları daha düzenli biçimde ortaya koymasıyla nahivciler arasında şöhret bulmuştur. Yine Suyûtî'nin nakillerde titiz davranması nahiv tarihi incelemeleri bakımından önem taşır.

İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Hayyân el-Endelûsî ve İbn Hişâm en-Nahvî, Suyûtî'nin en çok etkilendiği ve eserlerinden nakilde bulunduğu nahivcilerdir. Suyûtî ayrıca bunların eserlerine şerh ve haşiyeler yazmıştır. Suyûtî'nin eserleri aynı zamanda Endülüs nahiv çalışmaları hakkında önemli başvuru kaynağı niteliğindedir. Zira onun teliflerinde Baţalvevsî, İbnu't-Tarâve, İbn Harûf en-Nahvî, Şelevbîn el-Kebîr, İbn 'Uşfûr el-İşbîlî, İbn Mâlik et-Tâî ve Ebû Hayyân el-Endelûsî gibi nahivcilerin görüşlerine geniş ölçüde yer verilmiştir. Suyûtî'nin kendine has nahiv metodu genel prensiplerde Basra ekolüne meyleden müteahhirin nahiv âlimlerinin seçme ve tercih yöntemiyle örtüşmekte, sema, kıyas ve ihticac gibi konularda onlarla aynı tutumu sergilemektedir. Fer'î meselelerde ise delilini kuvvetli bulduğu görüşü benimsemekte ve bazen Basra, bazen de Kûfe ekolünü tercih etmektedir. Bu metodunu *Hem 'u'l-hevâmi'* adlı eserinde görmek mümkündür.

Suyûtî'nin edebî yönü teliflerinin mukaddimelerinde bazı ülkelerin sultanlarına yazdığı mektuplarında ve en önemlisi otuz civarındaki makamesinde kendini gösterir. Bedfüzzeman el-Hemedânî ve Harîrî'nin makameleri kadar şöhret bulmasa da onun makameleri edebî, tarihî ve kültürel bakımdan önemlidir. Suyûtî'nin makamelerinin üslubu ağırdır ve anlaşılması güçtür. Bu metinlerde önceki müelliflerde çokça görülen seci, cinas ve tıbak gibi edebî sanatlar bolca yer almıştır. Suyûtî makamelerinde ilmini, dile hâkimiyetini, dinî ilimlerde önder olduğunu göstererek bununla övünmek, toplumda baş gösteren bozulmaları ıslah etmek ve hasımlarına hücum etmek gibi hedefleri gözetir.

Suyûtî, *el-Müzhir* adlı eserinin girişinde dilin tanımı ve doğuşuyla ilgili görüşleri ve bunların kapsamını ele almış, İslam düşüncesinde dilin kaynağı meselesiyle ilgili bilgileri derleyerek yer yer değerlendirmelerde bulunmuştur. Onun aktardığına göre Arap dilbilimcileri arasında dilin kaynağı konusunda ilgili olarak taraftar bulan dört temel teori bulunmaktadır. Bu teoriler; Vahiy ve ilham (tevkîf) teorisi, uzlaşma ve anlaşma (ıştîlâh) teorisi, birleştirici teori ve bu üç teorinin herhangi birisine taraftar olma noktasında çekişme kalan (tevakûf eden) teoridir. Suyûtî ile beraber âlimlerin çoğunluğu vahiy ve ilham (tevkîf) teorisini savunurlar. Suyûtî'ye göre dil, ne insanın bizzat kendisinin ne de tabiatın ihdas ettiği bir üründür. Aksine Allah tarafından yaratılıp kullarına bahşedilmiş bir hediyedir.

Suyûtî'nin dil ile ilgili eserlerinden bazıları Kur'an'ın dil bilimi açısından incelenmesi alanındadır. Bu tür teliflerinde ta'rib konusunu da inceleyen Suyûtî, Kur'an'da Arapça dışında kelimelerin bulunduğunu kabul etmektedir.

Nahiv usulünün kural ve kaideleri, büyük ölçüde fıkıh usulünden yararlanılarak tespit edilmiştir. Nahvin kaynakları, II/VIII. Asrın sonlarında Basralı bazı dil âlimlerinin dikkatini çekmiş, kıyas ve illetler gibi konular hakkında kitaplar telif edilmişti. Dilde ve gramerde arz ettikleri önem dolayısıyla bu konular, III/IX. Asırda Basra ve Kûfe dil ekollerine mensup dilcilerin elinde daha da yayılma ve işleme imkânı bulmuştur. Bunda, aynı yüzyılda görülen fıkıh ve fıkıh usulü üzerindeki çalışmaların da büyük yardımları olmuştur. Böylece nahvin yöntemi diyebileceğimiz *uşûlu'n-naḥv*, bir bilim dalı halinde asırlar boyunca gelişerek IX/XV. yüzyılın sonlarında, gerek isim ve gerekse tertipli bir içerik olarak Suyûtî'nin *el-İktirâh* adlı eseriyle nahiv alanına kazandırılmıştır. Suyûtî, bazı nahivcilerin kitaplarında bu konuya temas ettiklerini belirtmekle beraber, okuyucunun karşısına daha disiplinli ve belirgin bir tasnifle çıktığını söylemektedir. Bunda büyük ölçüde başarılı olduğu görülen Suyûtî, yine bu sahada daha önce yazılmış eserlerden faydalanmıştır.

Nahiv usulüyle ilgili kaynaklara baktığımızda bunların tarihi seyri içerisinde zamanla geliştiğini görürüz. Suyûtî *el-İktirâh* adlı eserinin giriş kısmında nahiv usulünü bir "ilim" olarak tanımladıktan sonra, tanımındaki "ilim" kavramı ile sanatı kastettiğini yukarıda belirtmiştik. Ona göre *uşûlu'n-naḥv* "*Nahvin kaynaklarını (el-edille) delil oluşu*

ciyetiyle icmali delillerden, bu delillerin nasıl kullanılacağını ve delili getirenin durumunu inceleyen bir ilimdir”

Suyûtî nahvin semâ, icmâ, kıyas ve istishab tertibiyle 4 kaynağı olduğunu kabul eder. Akabinde de fikhın kaynaklarında olduğu gibi icma ve kıyâs’ın, semaa istinat zorunluluğunu belirtir. Yine nahvin kaynakları bilgisinde *el-istidlâl bi’l-aqs*, *el-istihsân*, *el-istikrâ’*, *‘ademu’n-naẓîr* ve *‘ademu’d-delîl* gibi başka bazı tali deliller de zikretmiştir.

Nahiv usulünün birinci derece kaynağı olarak kabul edilen *Semâ* ile kastedilen, fehâşatına güvenilen kişi ve kaynaklardan nakledilmiş sözlerdir. Buna göre semâ; Kur’an’ı Kerim’i, hadisleri ve dilin bozulmasından önce bize intikal eden nazım ve nesir türündeki Arap kelamını ihtiva eder.

Dilcilerin, nahiv delillerinin tespitinde başvurdukları ana kaynakların başında Kur’an-ı Kerim gelmektedir. Kur’an’ın şeri meselelerde olduğu gibi dil meselelerinde de tartışmasız bir delil olduğu konusunda dilciler arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Suyûtî Kur’an-ı Kerim’in, tevâtür, âhâd ve şâz bütün kıraatlerinin nahivde ihticâca elverişli olduğu görüşündedir.

Semâ’nın ikinci ana unsuru olan hadis, nahiv usulünde karşımıza, hakkında çok farklı görüşler ileri sürülen bir kaynak olarak çıkmaktadır. Hadis, Suyûtî’nin nazarında üzerinde ciddiyetle durulması gereken bir meseledir. Ona göre ancak lafzen rivayet edildiği tespit edilen hadiselerle istidlâlde bulunulabilir.

Semâ metodunun diğer bir kaynağı *Kelâmu’l-‘Arab*’tır. Bu husus, bir takım problemleri ihtiva etmekle birlikte istihsad konusunda önemlidir. Suyûtî, *el-İktirâh* adlı eserinde *Kelâmu’l-‘Arab* adıyla açtığı bölümde, sadece sözlerine güvenilir fasih Arapların sözlerinin ihticâca (delil getirmeye) elverişli olduğunu belirtir. Zaman olarak da Hz. Peygamber’in (s.a.v) bi’setinden önceki devreyi başlangıç almış ve bunu, içinde risâlet devresi de dâhil olmak üzere, müvelled ve muhdes şairlerin ortaya çıktığı döneme kadar getirmiştir. *Kelâmu’l-‘Arab*’ın değişik ve sayıca kabarık özellikleri Suyûtî’yi, bunları *el-Furû’* adı altında 14 meselede gözden geçirmeye zorlamıştır.

Nahiv usulünde ise icmâ meselesine ilk defa İbn Cinnî *el-Hasâ’iş* adlı eserinde değinmiştir. Suyûtî de kıyas ve semâ’da verdiği önemi icmâ’da da vermiştir. *el-İktirâh*’ın ikinci bölümü, Basra ve Kûfe dil mekteplerine mensup dilcilerin, kendi mevzularıyla ilgili bir meselede görüş birliğine vardıkları anlamına gelen *icmâ’* metoduna ayrılmıştır.

Suyûtî, burada da İbn Cinnî'nin görüşlerine yer vererek, İcmâ'ın, nass'a veya nass'a kıyasla yapılmış bir şekilde muhalif olmadıkça delil olma vasfını muhafaza ettiğini belirtir.

Nahv usulü delillerinin üçüncüsü olan kıyas, bir illete binaen menkul olmayanın menkul olana hamledilmesidir. Suyûtî, İbnu'l-Enbârî'den naklen, kıyası “*nakledilmemiş olanın, nakledilen benzerine hamledilmesi ve buna göre kullanılması*” şeklinde tarif eder. Bu yüzden kıyasın nahivde kullanılan delillerin en büyüğü olduğunu belirterek bütünüyle kıyasa dayanan nahvin “*Arapların sözlerinin araştırılarak çıkarılan kıyaslar ilmidir*” şeklinde tarif edildiğini söyler. Bu işte, *fer'* bir illetten ötürü *asl* olana hamledilir. Suyûtî, bu konuyu *el-İktirah* adlı eserinde, önemine binaen geniş bir şekilde gözden geçirir. Suyûtî, Kıyasın bu önemini, kısımlarına geçmeden önce, diğer ilimlerdeki durumuyla mukayese ederek anlatmaya çalışır.

Suyûtî, Mısır ekolüne mensup olmasına rağmen Basra ve diğer ekollerden alıntılar yapmıştır. O sadece nakillerde bulunmamış veya onların görüşüne katılmamış, aynı zamanda kabul ettiği veya muhalefet ettiği durumları da açıkça belirtmiştir. Geniş kültüründen ve bilgi birikiminden güç almıştır. Nitekim dil üzerine ince düşünmüş, müşkül sorunları ortadan kaldırmada yüksek nakil gücünü kullanmış ve en kuvvetli tercihi kabul etmiştir. Hüküm verirken geçerli deliller ileri sürmüştür. Nahivde mutaassıp davranmamıştır. Aksine Kûfe ve Basra ekolleri arasında orta yolu tutmuştur. İstîshadda en iyi olanı sonra ta'lil ve ihticacta iyi olanı tercih etmiştir.

Suyûtî, dile ait konularda kendisinin, Basra, Kûfe, Bağdad, Endülüs ve Mısır ekolleri mensuplu nahivcilerin görüşlerini içeren *Hem 'u'l-hevâmi'* adlı eserini telif ederken yaklaşık yüz eserden faydalanmıştır. Suyûtî'nin Basra ekolünden katılıp kabul ettiği görüşleri, Kûfe ekolünden kabul ettiği görüşlerden daha fazladır.

Son olarak şunu söylemeliyiz ki; Suyûtî, Mısır ekolüne mensup olmasına rağmen, münakaşalarında ve eserlerinde tarafsızlığını korumaya çalışan, âlimlerin serdettiği farklı görüşleri kendince belirlediği ilmî kıstaslar doğrultusunda yorumlamaya ve değerlendirmeye özen gösteren bir bilim adamıdır. Her yazar, aslında diğer yazarların doğal olarak okuyucusu durumundadır. Suyûtî, yazdığı her kitabında beslediği diğer eserlerin izlerini görmek mümkündür.

Çalışmamızın, Suyûtî ve eserleri ile ilgili çalışmalara hız kazandırmasını umarız.

KAYNAKÇA

- Kur'an-ı Kerim ve Meali, Türkiye Diyanet Vakfı.
- Abbâh, Muhammed el-Muhtâr Veled, *Târîhu'n-nahvi'l-'Arabî*, 2. Baskı, Beyrut 1429/2008.
- Abdullah, 'Abduşşâhib, *el-Bağdâdiyyûn fi'n-nahvi'l-'Arabî*, Kuveyt 1984.
- Âfâku's-şi'ri'l-'Arabî fi'l-'aşri'l-Memlûkî, bkz. Yâsîn el-Eyyûbî.
- Ahbâru'n-nahviyyîn*, bkz. es-Sîrâfî, Ebû Sa'îd.
- Ahmed Emîn Mustafa, *Fennu'l-makâme beyne'l-Bedi' ve'l-Harirî ve's-Suyûtî*, Kahire 1991.
- Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I-III, Kahire 2003.
- Akdemir, Hikmet, *Belağat Terimleri Ansiklopedisi*, İzmir 1999.
- Aktan, Ali, "Memlûklerde Saltanat Değişikliği Usulü", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1990, sayı 9, ss. 270-279.
- _____, "Mısırda Abbâsî Halifeleri", *Belleten*, Ankara 1991, cilt: LV, sayı 214, ss. 613-652.
- Aksan, Doğan, *Anlambilim, Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Ankara 1998.
- _____, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara 1995.
- Alî Yâsîn, M. Hüseyin, *ed-Dirâsâtu'l-luğaviyye 'inde'l-'Arab ilâ nihâyeti'l-ğarnî's-ğâlis*, Beyrut 1980.
- Altan, Çetin, *Memlûkler Devleti'nde Askerî Teşkilat*, İstanbul 2007.
- Âmir Necîb, Mûsâ Nâsır, *el-Hayâtu'l-iktisâdiyye fi Mısr fi'l-'aşri'l-Memlûkî*, Dâru's-şurûk li'n-neşr ve't-tevzi', Mısır 2003.
- Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, bkz. Uğur, Mücteba.
- Anton, M. Heinen, "al-Suyûtî", *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, Nedherlands 1997, s. 928.
- Arap Dili Grameri Tarihi*, bkz. Bakırcı, Selami – Demirayak, Kenan.
- Arap Edebiyatında Kaynaklar*, bkz. Demirayak, Kenan- Çögenli, M. Sadi.
- Arslan, Şükrü, "Celaleyn Tefsirinin İsnadı ve el-Mahallî'nin Bakara Suresinden Yaptığı Tefsir", *EAÜİFD (Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, X, Erzurum 1991, ss. 155-172.

- Aslan, Recep, “Suyûtî’nin Hadis İlmindeki Kadın Hocaları”, *Marife*, Yıl: 11, sy: 3 Kış, Konya 2011, ss. 127-143.
- _____, *Suyûtî’nin Hadis İlmindeki Yeri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara 2007.
- Attâr, Aḥmed ‘Abdulğafûr, *Mukaddimetu’s-Şihâh*, 3. Baskı, Beyrut 1984.
- el-‘Ayderûsî, ‘Abdulkâdir b. Şeyḥ b. ‘Abdillah, *Târîhu’n-nûri’s-sâfir ‘an aḥbâri’l-karni’l-‘âşir*, nşr. Maḥmûd el-Arnâ’ût, Beyrut 2001.
- Aydınli, Abdullah, *Hadis Istilahları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul 1987.
- Ayyıldız, Erol, “Makame”, *DİA*, İstanbul 2003, XXVII, 417-419.
- el-Bağdâdiyyûn*, bkz. Abdullah, ‘Abduşşâhib.
- el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer, *Hizânetu’l-edeb*, I-XIII, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1997.
- el-Bağdadî, İsmâil Paşa, *Hediyyetu’l-‘ârifin esmâu’l-mu’ellifin ve eseru’l-muşannifin*, I-II, İstanbul 1951.
- _____, *İzâhu meknûn*, I-II, nşr. Şerafettin Yaltkaya-Rifat Bilge, İstanbul 1945-47.
- Bakırcı, Selami – Demirayak, Kenan, *Arap Dili Grameri Tarihi*, Erzurum 2001.
- el-Bâkillânî, *et-Taḳrîb ve’l-irşâd*, nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd, Beyrut 1993.
- Baktır, Mustafa, “el-Eşbâh ve’n-nezâir” *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1995, XI, 456-457; 458.
- Başkan, Özcan, *Bildirişim İnsan Dili ve Ötesi*, İstanbul 1988.
- el-Bedru’t-tâli*, bkz. eş-Şevkânî, Muhammed b. ‘Alî.
- Behcetü’l-‘âbidîn*, bkz. eş-Şâzelî, Abdülkâdir.
- Berker. C.H., “Suyût/Asyut”, *İA (İslam Ansiklopedisi)*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, XI, 257-258.
- Bezlu’l-mechûd*, bkz. Suyûtî.
- el-Bidâye ve’n-nihâye*, bkz. İbn Keşîr, Ebu’l-Fidâ.
- el-Bikâ’î, Muhammed Ḥayr, “Maḥtûṭatu tercumeti’l-‘allâme es-Suyûtî li Ebî Abdillah Şemsuddîn Muhammed ed-Dâvûdî”, *ed-Dir’iyye*, Riyad 2000-2001, III/11-12, ss. 369-414.

- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi II (Tabakakatü'l-Müfessirîn)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1960.
- _____, *Hukuku İslamiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1975.
- Birişik, Abdulhamit, "İrâbu'l-Kur'an", *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 2000, XXII, 376-379.
- Bolelli, Nusrettin, "Nahivde Hadisle İstişad Meselesi", *Maramara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5-6, (1987-1988), İstanbul 1993, ss. 165-175.
- Brockelmann, Carl, "Arabistan (Edebiyat)", *İA (İslam Ansiklopedisi)*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1978, I, 535.
- _____, *Gesehichte Der Arabischen Literatur (GAL)*, I-II, Leiden 1943-1949.
- _____, *Gesehichte Der Arabischen Literatur supplementband*, I-III, Leiden 1937-1942.
- Buğyetu'l-vu'ât*, bkz. es-Suyûtî.
- Bulut, Ali, "el-Ferrâ'nın, Me'âni'l-Kur'ân'ında Kullandığı Kûfe Dil Okulu'na Ait Terimler", *OMÜİFD (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, sy. 14-15 Samsun 2003, ss. 323-340.
- el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-hayevân*, nşr. Abdusselam Muhammed Hârûn, Beyrut 1969.
- Celâluddîn es-Suyûtî: Buḥûsun ulḳiyet fi'n-nedve*, (Celâluddîn es-Suyûtî sempozyumu, 6-10 Mart 1976, Kahire), Kahire 1978.
- Cemâluddîn b. Nubâte el-Mısrî, *Serḩu'l-'uyûn fi Şerḩi risâleti'bni Zeydûn*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-fikri'l-'Arabî, Kahire 1964.
- el-Cemel, Süleyman b. Ömer, *el-Futûḩâtu'l-İlâhiyye*, I-VI, Matbaatu'l-Amire, Mısır 1302.
- el-Cenâbî, Ahmed Nasîf, *ed-Dirâsâtu'l-luğaviyye ve'n-naḩviyye fi Mısr*, Mısır 1397/1977.
- el-Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd, *eş-Şihâḩ, Tâcu'l-luğa ve sıḩâḩu'l-'Arabiyye*, I-VI, nşr. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr, Beyrut 1990.

- Ceviz, Nurettin, *Osmanlılar Döneminde Mısır'da Arap Edebiyatı 1517-1798*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Erzurum 2002.
- Civelek, Yakup, *Arap Dilinde İ'râb Olgusu*, Ankara 2003.
- Conrad, Lawrence, "al-Suyûtî", *Dictionary of the Middle Ages* (ed. J. R. Strayer), New York 1988, XI, 520-521.
- el-Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî Rüknuddîn, *el-Burhân fî uşûli'l-fikh*, I-II, nşr. Abdulazîm İldîb, Câmiatu Katar, Devha 1399.
- Cündioğlu, Düccane, *Anlam'ın Buharlaşması ve Kur'an*, İstanbul 1995.
- Cürçânî, Alî b. Muhammed, *Mu'cemu't-ta'rîfât*, nşr. M. Sıddık el-Minşâvî, Kahire 2004.
- Çelebi, Muharrem, "Kutrub", *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, Ankara 2002, XXVI, 494-495.
- Çetin, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1973.
- _____, "Sibeveyhi", *İA (İslam Ansiklopedisi)*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, X, 581.
- Çıkar, M. Şirin, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İstanbul 2009.
- Çögenli, M. Sadi-Bakırcı, Selami, *Şâhid Beyitler Tercümesi*, Erzurum 1995.
- Çubukçu, Asri, "Çakmak, el-Melikü'z-Zâhir", *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1993, VIII, 192-193.
- Dağ, Mehmet, *Tarihsel Perspektif ve Problematik Sorgulaması Bağlamında Kıraat İlminde İhticâc Olgusu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum 2005.
- ed-Dav'u'l-lâmi*, bkz. es-Sehâvî, 'Alî b. Muhammed.
- Delîlu mahtûâtî's-Suyûtî*, bkz. el-Hâzindâr, Ahmed-eş-Şeybânî, Muhammed İbrahim.
- Demirayak, Kenan-Çögenli, M. Sadi, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum 1995.
- ed-Dersu'n-nahvî fî Bağdâd*, bkz. el-Mahtûmî, Mehdî.
- ed-Derûbî, Semîr Mahtûd, "es-Suyûtî ve risâletuhû: "Fihristu mu'ellefâtî, 'ulûmu'l-luğa ve'n-nahv ve'l-belâğa ve'l-edeb ve't-târîh", *Mecma'u'l-luğati'l-'Arabiyye el-Urduniyye*, XXVII/64, Amman 2003, ss. 29-95.

- _____, “es-Suyûtî ve risâletuhû: “Fihristu mu’ellefâtî: el-‘ulûmu’d-dîniyye”, *Mecma‘u’l-luğati’l-‘Arabiyye el-Urduniyye*, XXIII/ 56, Amman 1999, ss. 169-223; XXIII/57, Amman 1999, ss. 99-148.
- _____, *Şerhu maqâmâti Celâlidîn es-Suyûtî*, I-II, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 1409/1989.
- Derviş, Adnân, “İttihâmu’l-Celâl es-Suyûtî”, *et-Turâşu’l-‘Arabî*, XIII/51, Dımaşk 1993, ss. 79-100.
- ed-Deverânu’l-felekî*, bkz. es-Suyûtî.
- Dikici, Recep, “az-Zaccâc’ın Süleymaniye Kütüphanesindeki Yazma Kitâb al-‘Arûz’u”, *AÜİFD (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, c. XXXIII, Ankara 1994, sy. 1, ss. 179-185.
- _____, “es-Suyûtî’nin Hulâsa fi’n-nahv Adlı Eserinin Konya Yusuf Ağa Kütüphanesindeki Yazma Nüshası”, *Yeni İpek Yolu*, (Konya kitabı V özel sayı), Konya 2002, ss. 25-26.
- Döner, Naim, *Celeddîn es-Suyûtî’nin Mu’tereku’l-akrân fi i‘câzi’l-Kur’ân Adlı Eserinin Kur’ân’ın İcâz Yönleri Açısından Değerlendirilmesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Erzurum 2013.
- Drory, R., “Maqâma”, *Encyclopedia of Arabic Literature*, (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 508.
- Duha’l-İslâm* bkz. Ahmed Emîn.
- Durant, Will, *İslam Medeniyeti*, (çev.: Orhan Bahaeddin), Tercüman 1001 temel eser serisi, İstanbul, t.y.
- ed-Dûrî, Abdulazîz, “Bağdat (Genel Bakış)”, *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, IV, İstanbul 1991, 425-433.
- Durmuş, İsmail, “Nahiv”, *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 2006, XXXII, 300-306.
- Ebû Hayyân el-Endelusî, Muhammed b. Yûsuf, *İrtişâfu’d-ğarab min lisâni’l-‘Arab*, I-V, nşr. Receb Osmân Muhammed, Mektebetu’l-Hancî, Kahire 1998.

- _____, *Tezkiretu'n-nuhât*, nşr. 'Afif Abdurrahmân, 1.basım, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1986.
- Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1981.
- Ebû Muhammed Mekkî, *Müşkilu i'râbi'l-Ḳur'ân*, I-II, Dâru'l-Beşâir, Dimaşk 2003.
- Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Fedâ'ilu'l-Ḳur'ân*, nşr. Ahmed b. Abdulvehhâb el-Ḥayyâtî, I-II, Fas 1995.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Ḳur'ân*, I-II, nşr. M. Fuâd Sezgin, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1988.
- Ebu'l-Ferec el-İşfehânî, *el-Ağânî*, I-XXIV, nşr. Semîr Câbir, Beyrut, t.y.
- Ebu'l-Mekârim, 'Alî, *Uşûlu't-tefkîri'n-nahvî*, Kahire 2006.
- Ebu't-tayyib el-Luğavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, nşr. M. Ebu'l-Faḍl İbrâhîm, Kahire 1375/1955.
- el-Edeb fi'l-'aşri'l-Memlûkî*, bkz. Selâm, Muhammed Zağlûl.
- Er, Rahmi, *Bedû'z-Zamân el-Hemezânî ve Makâmeleri*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1994.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998.
- Ergin, M. Cevat, "Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri", *DÜİFD (Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, c. V, sy. 1, Diyarbakır 2003, ss. 40-65.
- Ergin, Muharrem, *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul 1977.
- Esbir, Muhammed Said – el-Cundî, Bilâl, *eş-Şâmil: mu'cem fi 'ulûmi'l-luğati'l-'Arabîyye ve muştalahaṭihâ*, Daru'l-'avde, Beyrut 1985.
- Eski Arap Şiiri*, bkz. Çetin, Nihad.
- el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, bkz. es-Suyûtî, Celaleddîn 'Abdurrahmân.
- Evdâhu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti'bni Mâlik*, bkz. İbn Hişâm, Cemaleddin b. Yûsuf b. Aḥmed.
- el-Fâriḳ beyne'l-muşannif ve's-sârîḳ*, bkz. es-Suyûtî.
- el-Fâḥûrî, Hannâ, *el-Câmi' fi târihi'l-edebi'l-'Arabî*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1986.
- Fennu'l-maḳâme beyne'l-Bedi' ve'l-Ḥarirî ve's-Suyûtî*, bkz. Ahmed Emîn Mustafa.

- Ferdinand de Saussure, *Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, İstanbul 1998.
- el-Ferrâ', Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, I-III, Beyrut 1402/1983.
- Fî uşûli'n-naḥv*, bkz. Sa'îd el-Afgânî.
- el-Fihrist*, bkz. İbnu'n-Nedîm.
- el-Fihrisu's-şâmil li't-turâsi'l-'Arabî*, 'Ulûmu'l-Ḳur'ân, maḥṭûṭâtu't-tefsîr ve 'ulûmih, I-II, nşr. el-Mecma'u'l-melekî, Amman 1989.
- Fuâd Seyyid, "İ'âretu'l-kutub", *Mecelletu ma'hadi'l-maḥṭûṭâti'l-'Arabiyye*, (Mayıs) IV, Kahire 1958, ss. 125-136.
- el-Futûḥâtu'l-İlâhiyye*, bkz. el-Cemel, Süleyman b. Ömer.
- Fück, Johann, *el-Arabiyye dirâsât fi'l-luġa ve'l-lehecât ve'l-esâlîb*, (çev.: Ramazan Abdu't-Tevvâb), Kahire 1980.
- GAL*, bkz. Brockelmann, Carl.
- GAL suppl.*, bkz. Brockelmann, Carl.
- Garcin, Jean-Claude, "Histoire, opposition politique et piétisme traditionaliste dans le Husn al-Muhâdarat de Suyûtî", *Annales İslamologiques*, AnIsl 7, Le Caire 1967, ss. 33-90.
- GAS*, bkz. Sezgin, Fuat.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muḥammed, *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, I-IV, nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız, Cidde 1413.
- el-Ġazzî, Necmeddîn Muḥammed, *el-Kevâkibu's-sâ'ire*, Beyrut 1997.
- Geoffroy, Eric, "al-Suyûtî", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden 1997, IX, 913-916.
- _____, "Suyuti, al-, 'Abd al-Rahman", *Medieval Islamic Civilization An Encyclopedia*, Volume 1, (Ed. Josef W. Meri), Routledge, New York, 2006, s. 784-786.
- Goldziher, Ignace, "Arap Dili Mektepleri", (çev.: Süleyman Tülücü), *EAÜİFD (Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, IX, Erzurum 1990, ss. 329-356.
- _____, *Klasik Arap Literatürü*, (çev.: Azmi Yüksel-Rahmi Er), Ankara 1993.
- _____, "Zur Charakteristik Gelâl ud-dîn us-Sujûtî's und seiner literarischen Tätigkeit", *Sitzungsberichte der Philosophisch-historischen Classe der Akademie der Wissenschaften*, Wien 1871, LXIX, ss. 7-29.

_____, *On the History of Grammar Among the Arabs*, Amsterdam 1994.

Görmez, Mehmet, "Tahrîc", *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 2010, XXXIX, 419-420.

Hadis İstilahları Sözlüğü, bkz. Aydınlı, Abdullah.

Hadis Literatürü, bkz. Kettânî, Muhammed b. Cafer.

el-Ḥafâcî, İbn Sinân, *Şırru'l-fesâha*, nşr. Abdülmüteâl es-Sâidî, Kahire 1953.

el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'ayn*, I-IV, nşr. 'Abdulḥamîd Hindâvî, Beyrut 1424/2003.

el-Hamevî, Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, I-V, Beyrut 1977.

Hamid Vehbî, *Meşâhir-i İslâm*, Mihran yayınları, I-IV, İstanbul 1301.

Ḥammûde, Tâhir Süleymân, *Celâleddîn es-Suyûfî 'aşruhû ve hayâtuhû ve âşâruhû ve cuhûduhû fi'd-dersi'l-luğavî*, Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1989.

el-Ḥareketu'l-luğaviyye fi'l-Endelûs, bkz. Muṭlaḳ, Elbîr Ḥabîb.

el-Ḥaşâ'îş, bkz. İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Osmân.

el-Ḥayâtu'l-iḳtişâdiyye, bkz. Âmir Necîb, Mûsâ Nâşır.

el-Hâzindâr, Ahmed-eş-Şeybânî, Muhammed İbrahim, *Delîlu maḥtûḩâti's-Suyûfî*, Kuveyt 1983.

Hem'u'l-hevâmi', bkz. es-Suyûfî.

el-Herrût, Alî Ḥalef, "İshâmât ve cuhûdu'l-luğaviyyîn el-Endelusiyyîn fi refdi's-sekâfeti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye", *es-Sicillu'l-'ilmî li-nedveti'l-Endelus*, 4. Bölüm, Mektebetu'l-Melik Abdulaziz el-'âmmeh, Riyad 1996, ss. 1-26.

Hibetullah b. Alî b. Muhammed, *Emâlî İbni'ş-Şecerî*, I-III, nşr. Muhammed et-Tanâhî, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1992.

Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, (çev.: Salih Tuğ), I-IV, İstanbul 1980.

Ḥizânetu'l-edeb, bkz. el-Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer.

Holt, P. M., "The structure of government in the Mamluk sultanate", [Memlûk Sultanlığında Devlet Yapısı], (çev.: Samira Korkantamer), *Bellekten*, Ankara 1988, LII, sayı 202, ss. 227-246.

Hukuku İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu, bkz. Bilmen, Ömer Nasuhi.

Hunwick, J. O., "Ignaz Goldziher on al-Suyûtî" *The Muslim World*, Volume 68, Issue 2, A.B.D. 1978, ss. 79-99.

Hüsnü'l-muḥâḍara, bkz. es-Suyûtî.

Ilse Lichtenstädter-Nihad M. Çetin, "Nahiv", *İA (İslam Ansiklopedisi)*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1964, IX, 35.

Irwin, R., "al-Suyûtî (849-911/1445-1505)", *Encyclopedia of Arabic Literature*, II, (Edited by Julie Scott Meisami, Paul Starkey), Routledge, London 1998, s.746.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Osmân, *el-Ḥaşâ'îş*, I-III, nşr. M. 'Alî en-Neccâr, Beyrut 1372/1952.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *eş-Şâhibî fî fıkhu'l-luġati'l-'Arabiye ve süneni'l-'Arab fî kelâmiḥâ*, Beyrut 1997.

İbn Ḥaldûn, 'Abdurrahmân b. Muhammed, *Kitâbü'l-'iber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-ḥaber*, I-VIII, nşr. Ḥalîl Şehâde, Beyrut 2000.

_____, *Muḳaddime*, I-II, nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dimaşk 2004.

İbn Ḥallikân, Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-a'yân*, I-VIII, nşr. İhsân 'Abbâs, Beyrut 1994.

İbn Hişâm, Cemaleddin b. Yusuf b. Ahmed, *Evdâḥu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti'bni Mâlik*, I-IV, Dâru'l-Ciyl, Beyrût 1979.

İbn İyâs, Muhammed b. Aḥmed el-Ḥanefî el-Mısrî, *Bedâi'u'z-zuhûr fî veḳâ'i'i'd-duhûr*, I-V, nşr. Muhammed Mustafa, Daru ihyâi'l-kutubi'l-'Arabiyye, Kahire 1975-1984.

İbn Keşîr, Ebu'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XX, Dimaşk 2010.

İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed, *Lisânu'l-'Arab*, I-VI, Dâru'l-Ma'arif, Kahire, t.y.

İbn Serrâc, *Kitâbu'l-uşûl*, nşr. el-Fetelî, I-II, Necef 1970-1973.

İbn Taġrîberdî, Ebu'l-Mehâsin Yûsuf, *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûkî Mısr ve'l-Ḳâhire*, I-XVI, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn, Beyrut 1992.

İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İmân*, İskenderiye, ty.

İbn 'Uşfûr, Ebû Ḥasan 'Alî, *Şerḥu'l-cumel*, I-III, Beyrut, 1998.

İbn Ya'îş, Muvaffaḳuddîn Ya'îş b. 'Alî, *Şerḥu'l-Mufaşşal*, I-X, Mısır, t.y.

- İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât 'Abdurrahmân b. Muhammed, *el-İnşâf fî mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-naḥviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, nşr. Cevdet Mebrûk Muhammed, Kahire 2002.
- _____, *Nuzhetu'l-elibbâ'*, nşr. İbrâhîm es-Sâmerrâ'î, Ürdün 1405/1985.
- _____, *Luma' el-edille*, nşr. Sa'id el-Afgânî, Dımaşk 1957.
- _____, *Esrâru'l-'Arabiyye*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn, Beyrut 1997.
- İbnu'l-Hâcib, *Muhtaşaru münteha's-su'l ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-uşûl ve'l-cedel*, nşr. Nezîr Hamâdû, Beyrut 2006.
- İbnu'l-'Îmâd, Ebu'l-Felâh 'Abdulḥay, *Şezerâtu'z-Zeheb fî aḥbâri men zeheb*, nşr. Abdulkadir el-Arnaût, Maḥmûd el-Arnaût, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1993.
- İbnu'l-Ḳâḍî, Ebu'l-'Abbâs Aḥmed b. Muhammed, *Durretu'l-ḥicâl fî esmâ'i'r-ricâl*, I-III, nşr. Muhammed el-Aḥmedî Ebu'n-Nûr, Kahire 1392/1972.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb, *el-Fihrist*, nşr. Rıza Teceddud İbn 'Alî, Tahran 1971.
- İbrâhîm Refîde, *en-Naḥv ve kutubu't-tefsîr*, Trablus 1980.
- İkbâl, Ahmed eş-Şerkâvî, *Mektebetu'l-Celâl es-Suyûtî*, Rabat 1977.
- el-İktirâh*, bkz. es-Suyûtî.
- el-İmâm Celâleddin Suyûtî: Fakîhen ve luğaviyyen ve muhaddîsen ve muctehiden*, nşr. Muhammed Tevfîk Ebû Alî-Sâlih Kaşmar, Dâru't-Takrîb, Beyrut 2001.
- İmamoğlu, İbrahim Hakkı, *Celâleddîn es-Suyûtî ve Kur'an İlimlerindeki Yeri (el-İtkân Örneği)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri (Tefsir) Anabilim Dalı, İstanbul 1996.
- İnbâhu'r-ruvât*, bkz. el-Ḳıfî, Cemâluddîn 'Alî b. Yûsuf.
- el-İnşâf fî mesâ'ili'l-hilâf*, bkz. İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât.
- İrtişâfu'd-darab*, bkz. Ebû Ḥayyân el-Endelusî.
- İşler, Emrullah, "Tashîf", *DİA (Diyamet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 2011, XL, 128-129.
- el-İtkân*, bkz. es-Suyûtî.
- el-Ḳalkaşendî, Ahmed b. 'Alî, *Şubḥu'l-a'sâ fî şinâ'ati'l-inşâ'*, I-XIV, Kahire 1914.

- Kallek, Cengiz, “el-Hâvî li'l-fetâvî” *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1997, XVI, 533-534.
- Kandemir, M. Yaşar, “İbn Hacer el-Askalanî”, *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1999, XIX, 514-531.
- Karahan, Abdulkadir, “Suyûtî”, *İA (MEB İslam Ansiklopedisi)*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, XI, 258-263.
- el-Ḳarnî, ‘Abdulḥafız Ferğuli, *el-Hâfız Celâleddin es-Suyûtî imâmu’l-muctehidîn ve’l-muceddidîn fi ‘aşrihi*, el-Hey’etu’l-Mıṣriyyeti’l-‘Amme, Mısır 1990.
- Kâsîd Yâsir ez-Zeydî, *Fıḫhu’l-luğati’l-‘Arabîyye*, Ammân 2004.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife, *Keşfu’z-zunûn ‘an esâmi’l-kutub ve’l-funûn*, I-II, Beyrut, t.y.
- Kavas, Ahmet, “İbn Tolun”, *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1999, XX, 415-416.
- Kayaalp, İsa, *İletişim ve Dil*, Ankara 1998.
- el-Kâvî fi Târîhi’s-Seḥâvî*, bkz. es-Suyûtî.
- Kehhâle, ‘Omer Rızâ, *Mu‘cemu’l-mu’ellifîn*, Muessetu’r-Risâle, Beyrut 1993.
- el-Keşf ‘an mucâvezeti hâzihi’l-umme el-elf*, bkz. es-Suyûtî.
- Keşfu’z-zunûn*, bkz. Katip Çelebi, Hacı Halife.
- Kettânî, Muhammed b. Cafer, *Hadis Literatürü*, (çev.: Yusuf Özbek), İstanbul 1994.
- el-Ḳıfî, Cemâluddîn ‘Alî b. Yûsuf, *İnbâhu’r-ruvât ‘alâ enbâhi’n-nuḫât*, I-IV, nşr. M. Ebu’l-Fadl İbrâhîm, Beyrut 1406/1986.
- Kılıç, Hulusi, “Basriyyûn”, *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1992, V, 117-118.
- _____, “Kûfiyyûn”, *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, Ankara 2002, XXVI, 345-346.
- Kırkız, Mustafa, “Arap Dilinde Mastar ve Önemi”, *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ 2010, sy.15/1, ss. 209-226.
- Kızıltoprak, Süleyman, “Memlûk Sistemi”, *Türkler Ansiklopedisi*, I-XXI, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, V, 320-338.
- Kitâbu’s-sulûk li ma’rifeti duveli’l-mulûk*, bkz. Makrîzî, Ahmed b. ‘Alî.

Koçak, İnci, “Basra ve Kufe Mektepleri”, *Doğu Dilleri*, sy. II/4, Ankara 1981, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Doğu Dil ve Edebiyatları Araştırma Enstitüsü Yayını, ss. 143-155.

Koçyiğit, Talat, *Hadis İstılahları*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1980.

Koprıman, Kâzım Yaşar, “Bahriyye”, *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1991, IV, 512.

_____, “Barsbay”, *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1992, V, 84-85.

_____, “Baybars I”, *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1992, V, 221-223.

_____, “Burciyye”, *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1992, VI, 419-420.

_____, “Memlûkler”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, I-XIV, Çağ Yayınları, İstanbul 1992, VII, 17-525.

_____, “Mısır Memlûkleri (1250-1517)”, *Türkler Ansiklopedisi*, I-XXI, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, V, 99-126.

_____, “Osmanlı-Memlûk Münasebetleri” *Türkler Ansiklopedisi*, I-XXI, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, IX, 470-485.

Kortantamer, Samira, *Bahrî Memlûklerde Üst Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler*, İzmir 1993.

el-Kullâciyye, bkz. es-Suyûtî.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed bin Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, I-XXIV, Lübnan 1427/2006.

el-Lebdî, Muhammed Semîr Necîb, *Eşeru‘l-Kur‘ân ve‘l-kırâ‘ât fi‘n-nahvi‘l-‘Arabî*, Kuveyt 1978.

_____, *Mu‘cemu muştalaha‘ti‘n-nahviyye ve‘ş-şarfîyye*, Beyrut 1985.

el-Lehhâm, Bedi‘ es-Seyyîd, *el-İmâm el-hâfîz Celâleddîn es-Suyûtî ve cuhûduhû fil-hadîs ve‘ulûmihî*, Daru‘l-Kuteybe, Dımaşk 1994.

Les Manuscrits arabes de L’Escorial, I-III, nşr. Hartwig Derenbourg, Paris 1928.

Lewin, B., “el-Asma‘î”, (çev.: Süleyman Tülücü-Mustafa Köse), *Nüşha*, V/18 (Yaz, 2005), ss. 121-128.

- Lewis, Bernard, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, I-IV, (çev.: Hamdi Aktaş), Hikmet Yayınevi, İstanbul 1988.
- Lisânu'l- 'Arab*, bkz. İbn Manzûr.
- Luma' el-edille*, bkz. İbn Enbârî, Ebu'l-Berekât.
- Mağallî, Celâluddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Bedru't- tâli' fî halli Cem' i'l- cevâmi'*, I-II, nşr. Ebu'l-Fidâ Mürtedâ ed-Dâğîstânî, Beyrut 2005.
- Mahmud Es'ad, *İslâm Tarihi-Târîh-i Dîn-i İslâm*, (sad.: Ahmed Lütî Kazancı), İstanbul 1995.
- Mahmûd Şâkir, *et-Târîhu'l-İslâmî, el- 'ahdu'l-Memlûkî*, 5. Baskı, I-XXII, Beyrut 2000.
- Mahmûd, Husnî Mahmûd, *el-Medresetu'l-Bağdâdiyye fî târîhi'n-naħvi'l- 'Arabî*, Beyrut 1986.
- el-Maħzûmî, Mehdî, *ed-Dersu'n-naħvî fî Bağdâd*, 2. Baskı, Beyrut 1407/1987.
- _____, *Medresetu'l-Kûfe*, Kahire 1377/1958.
- Maķrîzî, Ahmed b. 'Alî, *İğâsetü'l-ümme bi-keşfi'l-gümme*, Kahire 2007.
- _____, *Kitâbu'l-mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-ħitat ve'l-âşâr*, I-II, Kahire 1987.
- _____, *Kitâbu's-sulûk li ma'rifeti duveli'l-mulûk*, nşr. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ, Beyrut 1997.
- Ma'n, Müştâk Abbâs, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fî fîkhî'l-luġa*, Beyrut 2001.
- Mecelletu mecma' i'l-luġati'l- 'Arabiyye bi-Dımaşķ*, LXVII/4, Dımaşķ 1992.
- Medârisu'n-naħviyye*, bkz. Şevķî Dayf.
- el-Medresetu'l-Bağdâdiyye*, bkz. Mahmûd, Husnî Mahmûd.
- Medresetu'l-Kûfe*, bkz. el-Maħzûmî, Mehdî.
- Mekrem, 'Abdul'âl Sâlim, *Celâluddîn es-Suyûtî ve eşeruhu fî'd-dirâsâti'l-luġaviyye*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1989.
- Mektebetu'l-Celâl es-Suyûtî*, bkz. İkbâl, Ahmed eş-Şerkâvî.
- Merâtibu'n-naħviyyîn*, bkz. Ebu't-Ṭayyib el-Luġavî.
- Mertoġlu, Mehmet Suat, "Süyûtî (Kur'an ilimleri)", *DİA (Diyânet Vakfî İslâm Ansiklopedisi)*, İstanbul 2010, XXXVIII, 198-201.
- el-Meṭâli'u's-sa'ide*, bkz. es-Suyûtî.

Min târîhi'n-nahv, bkz. Sa'îd el-Afgânî.

Miralay Hüseyin Remzi, *Lugat-ı Osmâniye*, Karahisari Hacı Ali matbaası, İstanbul 1865.

Mişel Âsî, *eş-Şi'r ve'l-bî'e fi'l-Endelûs*, Beyrut 1970.

Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Celâlüddin es-Suyuti ve Merâşidu'l-me'tâli fi tenâsubi'l-mekâti' ve'l-metâli' İsimli Eseri*, Dernekpazarı Köylere Kültür ve Dayanışma Vakfı, İstanbul 1994.

Mu'cemu'l-mu'ellifîn, bkz. Kehhâle, 'Omer Rızâ.

Mu'cemu'l-udebâ', bkz. Yâkût el-Hamevî.

“Mu'ellefâtü Celâlidîn es-Suyûtî el-mahtûta ve'l-mahtû'a”, *et-Turâşu'l-'Arabî*, XIII/51, Dımaşk 1993, ss. 177-196.

Mu'fhimâtu'l-aqrân, bkz. es-Suyûtî.

Muhammed 'Îd, *Uşûlu'n-nahvi'l-'Arabî*, Kahire 1989.

Muhammed b. Hasan b. Akîl Mûsâ, *Mu'tereku'l-aqrân fi i'câzi'l-Şur'ân li'l-imâm Celâli'd-dîn es-Suyûtî: Menhecuhu ve menziletuhu beyne kutubi'l-i'câz*, (Yayılanmamış Doktora Tezi) Ummu'l-Şurâ Üniversitesi, Kısmu'l-kitâb ve's-sünne, Mekke 1416/1996.

Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, Dâru ihyâi'l-kutubi'l-Arabiyye, t.y.

Muhammed Celâl Şeref, *Celâlüddîn es-Suyûtî: Menhecuhû ve ârâ'uhu'l-ke'lâmiyye*, Beyrut, t.y.

Muhammed el-Antâkî, *el-Muhtâf fi aşvâti'l-'Arabîyye ve nahviha ve şarfiha*, Beyrut, t.y.

Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-şadâ*, Beyrut 1994.

el-Muncem fi'l Mu'cem, bkz. es-Suyûtî.

Muṭlaḳ, Elbîr Ḥabîb, *el-Hareketu'l-luġaviyye fi'l-Endelûs*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1967.

Müfredâtu elfâzi'l-Şur'ân, bkz. Râġıb el-İşfahânî.

el-Müzhir, bkz. es-Suyûtî.

en-Nahhâs, Ebû Ca'fer Aḫmed b. Muhammed b. İsmâ'îl, *İ'râbu'l-Şur'ân*, Beyrut 1429/2008.

Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar, bkz. Çıkar, M. Şirin.

Nazmu'l-ikyan, bkz. es-Suyûtî.

Nebhân, Abdu'l-Îlâh, "Celâluddîn es-Suyûtî: izâ'ât tahtiliyye fî sîretih", *et-Tûrâşu'l-Arabî*, XV/57, Dîmaşk 1994, ss. 80-99.

Necâh bint Aḥmed ez-Zahhâr, "Mu'ellefâtü's-Suyûtî fî 'ilmi'l-belâğa", *Mecelletu Câmi'âti Ummi'l-ḳurâ li-'ulûmi's-şerî'a*, Mekke 1424, XVI/28, 1424, s. 865-967.

Neş'etu'n-naḥv ve târihu eşheri'n-nuḥât, bkz. eṭ-Ṭantâvî, Muḥammed.

Nicholson, Reynold Alleyne, *A Literary History of the Arabs*, London 1907, ss. 454-456.

Nu'aymî, Abdulkâdir b. Muhammed, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, I-II, Beyrut 1990.

Nursî, Said, *Mektubat*, Işık yayınları, İzmir 2001.

Nuzhetu'l-elibbâ', bkz. İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât.

Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal, bkz. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı.

Özaydın, Abdülkerim, "Bağdat (Kültür ve Medeniyet)", *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1991, IV, 437-441.

Özbalıkcı, Mehmet Reşit, *Arap gramerinde Kur'ân ve Hadisle İstişâd*, İzmir 2001.

_____, "Cem'u'l-Cevâmi'", *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1993, VII, 345.

_____, "el-Eşbâh ve'n-Nezâir", *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1995, XI, 457-458.

Özbek, Süleyman, "Yakın Doğu Türk-İslam Tarihinin Akışını Değiştiren Bir Meydan Savaşı: Ayn Calud", *Türkler Ansiklopedisi*, I-XXI, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, V, 127-133.

Özkan, Halit, "Süyûtî", *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 2010, XXXVIII, 188-198.

Özkuyucu, Nadir, "Tolunoğulları", *Türkler Ansiklopedisi*, I-XXI, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, V, 15-38.

Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*, İstanbul 1983.

Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, İstanbul 1983.

Porzig, Walter, *Dil Denen Mucize*, (çev.: Vural Ülkü), Ankara 1995.

er-Radî, Muḥammed Ḥasan, *Şerḫu'l-Kâfiye*, I-II, İstanbul 1275/1858.

- Râfî, Mustafâ Sâdık, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, I-II, Mektebetü'l-İmân, Mansura, t.y.
- Râgıb el-İşfahânî, *Müfredâtu elfâzî'l-Kur'ân*, nşr. Şafvân 'Adnân Dâvûdî, Dâru'l-kalem, 1. Baskı, Beyrut 1992.
- Rauf Hotinli, "Bağdat", *İA (İslam Ansiklopedisi)*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, II, 195-213.
- er-Râzî, Fahreddîn, *el-Maḥşûl fî 'ilmi uşuli'l-fıkh*, nşr. Taha Câbir Feyyâd el-'Alvânî, Dımaşk, t.y.
- _____, *et-Tefsirü'l-kebîr (Mefâtîhu'l-ğayb)*, Dâru'l-fıkr, Dımaşk 1981.
- Razûk, Muhammed, "İbn İyâs", *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1999, XX, 97-98.
- Remzî Ba'albakî, "Sıbeveyh'in "Kitâb"ının Eski Bir Kaynağı Var mıdır? ", (çev.: Süleyman Tülücü), *EAÜİFD (Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, sy. X, Erzurum 1991, ss. 292-297.
- Rudi Paret, "İstihsan", *İA (İslam Ansiklopedisi)*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1987, V/2, 1217-1219.
- Rudolf Sellheim, "as-Suyûtî", *Dictionary Of Oriental Literatures*, (ed. Jiri Becka), London 1974, III, 178.
- Sâ'âtî, Yahyâ Mahmûd, "Fihrisu mu'ellefâtî's-Suyûtî el-mensûh fî 'âm 903 h.", *'Âlemu'l-kutub*, XII/2, Riyad 1411/1991, ss. 232-242.
- Sa'dî Ebû Hâbîb, *Ḥayâtü Celâlidin es-Suyûtî ma'a'l-'ilm mine'l-mehd ile'l-laḥd*, Dımaşk 1993.
- eş-Safedî, Şalâhuddîn Ḥalîl b. Aybek, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnâût, I-XXIX, Beyrut 2000.
- eş-Şâhibî fî fıkhî'l-luğati'l-'Arabiye, bkz. İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed.
- Sa'îd el-Afgânî, *Fî uşûli'n-naḥv*, Dımaşk 1994.
- _____, *Min târîhi'n-naḥv*, Beyrut, t.y.
- Şâhibu seyf, bkz. es-Suyûtî.
- Saîd İbrâhîm Mer'î Ḥalîfe, *Celâhuddîn es-Suyûtî ve ârâuhu'l-i'tikâdiyye*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, Kısmu'l-'Akide, Mekke 2000.
- Sakallı, Talat, *Bedruddin Aynî*, Ankara 1995.

- Salahî, Mehmed, *Ḳâmûs-i Osmânî*, İstanbul 1313 rumi.
- Sâlih Yûsuf Ma'tûk, *Bedruddin el-'Aynî ve eṣeruhu fî 'ilmi'l-ḥadîs*, Beyrut 1987.
- Sâmî, Şemseddîn, *Ḳâmûs-i Türki*, Dersaadet 1317 rumi.
- Sarı, Mehmet Ali, "el-İtkân", *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 2001, XXIII, 464.
- Sartain, Elisabeth, *Celâleddîn Suyûtî Hayatı ve Eserleri*, (çev.: Hasan Nureddin), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2002.
- eṣ-Şe'âlibî, Ebû Mansûr Abdulmelik, *Fıḫhu'l-luġa ve esrârû'l-'Arabîyye*, nşr. Yâsîn el-Eyyûbî, Beyrut 2000.
- es-Seḥâvî, 'Alî b. Muḫammed, *Cemâlu'l-ḳurrâ' ve kemâlu'l-ikrâ'*, I-II, nşr. 'Alî Huseyn el-Bevvâb, Mekke 1987.
- es-Seḥâvî, Şemsuddîn Muḫammed b. Abdirrahmân, *eḍ-Ḍav'u'l-lâmi' li ehli'l-ḳarni't-tâsi'*, I-X, Dâru'l-Cîl, Beyrut, t.y.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed, *Miftâhu'l-'ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1987.
- Selâm, Muḫammed Zaġlûl, *el-Edeb fi'l-'aṣri'l-Memlûkî*, I-III, İskenderiye 1970.
- Selmân, 'Adnân Muḫammed, *es-Suyûtî en-naḥvî*, Bağdat 1976.
- Serkîs, Yûsuf İlyân, *Mu'cemu'l-maḥbû'âti'l-'Arabîyye ve'l-mu'arraba*, I-II, Kahire, t.y.
- Sevim, Ali – Yücel, Yaşar, *Türkiye Tarihi*, Ankara 1990.
- es-Seyyid, Seyyid Muhammed, "Evlâdu'n-nâs", *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1995, XI, 525-526.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte Des Arabicshen Schrifttum (GAS)*, Frankfurt 2010.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr, *el-Kitâb*, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârun, Kahire 1988-1996.
- es-Silsîlî, Ebû Abdullah Muhammed b. 'İsâ, *Şifâu'l-'alîl fî idâḥ li't-Teshîl*, I-III, nşr. Abdullah Alî el-Huseynî, Mekke 1986.
- es-Sîrâfî, Ebû Sa'îd, *Aḥbâru'n-naḥviyyîne'l-Basriyyîn*, nşr. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ, Kahire 1985.
- Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, bkz. ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḫammed b. Aḫmed b. 'Osmân.

- Sobernheim (M.), "Memlûkler", *İA (İslam Ansiklopedisi)*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1977, VII, 689.
- Spevack, Aaron, "Jalâl al-Dîn al-Suyûtî", *Essays in arabic literary biography 1350-1850*, (Ed. Joseph E. Lowry, Devin J. Stewart), Wiesbaden 2009, s. 386-409.
- Subkî, Abdulvahhab b. Alî b. Abdilkâfî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, I. Baskı, Beyrut 2012.
- es-Subkî, Tacuddîn, *Raf' u'l-hâcib an Muhtaşari İbni'l-Hâcib*, nşr. Ali Muhammed Muavvez - Adil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1999.
- es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Bezlu'l-mechûd fî hizâneti Maḥmûd*, nşr. Fuâd Seyyid, *Mecelletu ma'hedi'l-maḥtûâtî'l-'Arabiyye*, Kahire 1958, IV/1, ss. 134-136.
- _____, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuḥât*, I-II, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut 1399/1979.
- _____, *ed-Deverânu'l-felekî 'alâ İbni'l-Kereki*, (Şerḥu Maḥâmâti Celâlidîn es-Suyûtî içinde), nşr. Semîr Maḥmûd ed- Derûbî, Beyrut 1409/1989, I, 370-419.
- _____, *ed-Durru'l-mensûr fî tefsîri'l-me'sûr*, I-XVII, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Merkezi hicr li'l-buḥûs ve'd-dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kahire 2003.
- _____, *Esbâb-u vurûdi'l ḥadîs*, nşr. Yahya İsmail Ahmed, (çev.: Necati Tetik), Abdülmecid Okçu, İhtar Yayıncılık, Erzurum 1996.
- _____, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî'n-nahv*, nşr. 'Abdu'l-'âl Sâlim Mekrem, I-IX, Beyrut 1985.
- _____, *el-Fâriḳ beyne'l-muşannif ve's-sâriḳ*, (Şerḥu Maḥâmâti Celâlidîn es-Suyûtî içinde), nşr. Semîr Maḥmûd ed- Derûbî, Beyrut 1409/1989, II, 818-855.
- _____, *el-Ḥavî li'l-fetâvî*, I-II, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1982-1983.
- _____, *Hem 'u'l-hevâmi' fî şerḥi Cem 'i'l-cevâmi'*, I-III, nşr. Aḥmed Şemsuddîn, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1998.
- _____, *Hüsni'l-muḥâdara fî aḥbâri Mıṣr ve'l-Ḳāhire*, I-II, nşr. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm, Kahire, 1967.
- _____, *el-İktirâḥ fî 'ilmi uşûli'n-nahv*, nşr. Ahmet Subhi Furat, İstanbul 1975-1978.

- _____, *el-İstinşâr bi'l-vâhidi'l-Ḳahhâr*, (Şerhu Maḳâmâti Celâliddîn es-Suyûti içinde), nşr. Semîr Maḳmûd ed- Derûbî, Beyrut 1409/1989, I, 225-233.
- _____, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, I-VII, Medine 1426, IV, 1220.
- _____, *el-Kâvî fi Târîhi's-Seḥâvî*, (Şerhu Maḳâmâti Celâliddîn es-Suyûti içinde), nşr. Semîr Maḳmûd ed- Derûbî, Beyrut 1409/1989, II, 933-957
- _____, *el-Kullâciyye*, (Şerhu Maḳâmâti Celâliddîn es-Suyûti içinde), nşr. Semîr Maḳmûd ed- Derûbî, Beyrut 1409/1989, II, 958-971.
- _____, *Lubâbu'n-nuḳûl fi esbâbi'n-nuzûl*, Beyrut 2002.
- _____, *Mâ revâhu'l-esâtîn fi 'ademi'l-meci'î ila's-şelâtîn*, nşr. Mecdî Fethî, Dâru's-şahabe li't-turâş, Tanta 1991.
- _____, *el-Maḳâmetu'l-Mustansiriyye*, (Şerhu Maḳâmâti Celâliddîn es-Suyûti içinde), nşr. Semîr Maḳmûd ed- Derûbî, Beyrut 1409/1989, II, 1056-1081.
- _____, *el-Meṭâli'u's-sa'ide fi Şerhi'l-feride*, I-II, nşr. Nebhân Yâsîn Hüseyin, Bağdat 1977.
- _____, *Mufḥimâtu'l-aḳrân*, nşr. İyaḍ Hâlid eṭ-Ṭabbâ', Dımaşk 1986.
- _____, *el-Muhezzeb fîmâ vaka'a fi'l-Ḳur'ân mine'l-muarreb*, nşr. et-Tihâmî er-Râcî el-Hâşimî, Sundûku ihyâi't-turâsi'l-İslâmî, Mağrib, t.y.
- _____, *el-Muncem fi'l Mu'cem: Mu'cemu şuyuhî's-Suyûti*, nşr. İbrahim Bacis Abdülmeccid, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1995.
- _____, *Mu'tereku'l-aḳrân*, I-III, nşr. Ahmed Şemseddin, Beyrut 1988.
- _____, *el-Müzahir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*, I-II, nşr. Muhammed Ahmed Câde'l-Mevlâ v.dğr., Dâru ihyâi'l-kutubi'l-'Arabiyye, Kahire, t.y.
- _____, *Nazmu'l-'ikyân fi a'yâni'l-a'yân*, nşr. Philip Hitti, Beyrut 1927.
- _____, *er-Red 'ala men aḥlede ile'l-'arz ve cehile enne'l-ictihâde fi külli 'aşrin farz*, nşr. Ḥalîl el-Meys, Beyrut 1983.
- _____, *Şâhibu seyf*, (Şerhu Maḳâmâti Celâliddîn es-Suyûti içinde), nşr. Semîr Maḳmûd ed- Derûbî, Beyrut 1409/1989, I, 554-566.
- _____, "Sihabu'l-işâbe fi'd-da'avâti'l-mustecâbe", (çev.: Y. Ziya Keskin), *Har-ran İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Şanlıurfa 1995, I, 187-206.

- _____, *es-Subulu'l-celiyye fi'l-âbâ'i'l-'aliyye*, nşr. Muhammed Garb, Dâru'l-Emîn, Kahire 1993.
- _____, *Şerhu Elfiyyeti'l-'Irâkî*, nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dimaşk 1998.
- _____, *Tabakâtu'l-huffâz (Zeylu Tezkiretu'l-huffâz li'z-Zehebî içinde)*, Beyrut, t.y., s. 345-384.
- _____, *Takrîru'l-istinâd fi tefsîri'l-ictihâd*, nşr Fuâd Abdulmun'im Aħmed, İskenderiye 1983.
- _____, *Târîhu'l-hulefâ'*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1424/2003.
- _____, *Ṭarzu'l-'imâme*, (*Şerhu Makâmâtî Celâlidîn es-Suyûtî* içinde), nşr. Semîr Maħmûd ed- Derûbî, Beyrut 1409/1989, II, 616-817.
- _____, *et-Teberrî min ma'arreti'l-Ma'arri*, nşr. Ebu Usâme el-Mağribî, Mektebetu Nûr, 2009.
- _____, *Tedribu'r-râvî fi Şerhi Takribi'n-Nevevî*, nşr. Ebû Kuteybe Muhammed el-Fâryânî, Riyad 1415/1994.
- _____, *et-Tehadduş bi ni'metillâh*, nşr. Elisabeth Mary Sartain, Cambridge 1975.
- _____, *Tenâsuku'd-durer*, nşr. Abdulkâdir Aħmed Ata, Beyrut 1406/1986.
- _____, *Tenzihû'l-i'tikâd 'ani'l-hulûl ve'l-ittihâd (el-Havî li'l-fetâvî içinde)*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1983, II, 129-135.
- Şa'rânî, Abdulvehhâb b. Aħmed, *et-Tabakâtu's-suğrâ*, nşr. Abdulkâdir Aħmed 'Atâ, Kahire 1410/1990.
- Şâhid Beyitler Tercümesi*, bkz. Çögenli, M. Sadi-Bakırcı, Selami.
- Şahinoğlu, Nazif, *Sa'di-yi Şirazî ve İbn Teymiye'de Fert ve Cemiyet İlişkileri*, İstanbul 1991.
- eş-Şâmil: *Mu'cem fi 'ulûmi'l-luğati'l-'Arabiyye*, bkz. Esbir, Muhammed Said-el-Cundî, Bilâl.
- eş-Şâzelî, 'Abdulkâdir, *Behcetü'l-'âbidîn bi tercumeti ħâfızı'l-'aşr Celâlidîn es-Suyûtî*, nşr. 'Abdu'l-İlâh Nebhân, Dimaşk 1998.
- eş-Şek'a, Mustafa, *Celâluddîn es-Suyûtî: Mesîretuhu'l-'ilmiyye ve mebâhişuhu'l-luğaviyye*, Kahire 1981.
- Şensoy, Sedat, "Süyutî, (Arap Dili ve Edebiyatı), *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 2010, XXXVIII, 201-202.

- Şeref, M. Celâl, *Celaluddîn es-Suyûfî menhecuhu ve arâ'uhu'l-kelâmiyye*, Beyrut, t.y.
- Şerhu Maķâmâtî Celâliddîn es-Suyûfî, bkz. ed-Derûbî, Semîr Maķmûd.
- Şerhu'l-Mufaşşal, bkz. İbn Ya'îş, Muvaffakuddîn.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. 'Alî, *el-Bedru't-tâli' bi meķâsini min be'di'l-ķarni's-sâbi'*, I-II, Dâru'l-kutubi'l-İslâmî, Kahire, t.y.
- Şevķî Dayf ve arkadaşları, *el-Mu'cemu'l-vasîf*, dördüncü baskı, Mısır 1425/2004.
- Şevķî Dayf, *el-Medârisu'n-naķviyye*, 7. baskı, Dâru'l-ma'arif, Kahire, t.y.
- _____, *el-Maķâme*, 3. Baskı, Dâru'l-Ma'arif, Kahire 1973.
- Şeyh, Abdu's-Settâr, *İbn Hacer el-'Aşkalânî: el-hâfız emiru'l-mu'minîn fi'l-hadis*, Dâru'l-kalem, Dımaşķ 1992.
- Şezzerâtu'z-zehab, bkz. İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh.
- eş-Şi'ru'l-'Arabî eyyâmu'l-Memâlik, bkz. Yûsuf, Hâlid İbrâhîm.
- eş-Şurbecî, Muhammed Yûsuf, *el-İmâm es-Suyûfî ve cuhûduhû fi 'ulûmi'l-ķur'ân*, Dımaşķ 2001.
- Ṭabaķâtu'n-naķviyyîn, bkz. ez-Zubeydî, Ebû Bekr Muhammed.
- eṭ-Ṭabaķâtu's-şuġrâ, bkz. eş-Şâ'rânî.
- eṭ-Ṭabbâ', İyâd Hâlid, *el-İmâm el-hâfız Celâluddîn Suyûfî: Ma'lemetu'l-'ulumi'l-İslâmiyye*, Dâru'l-kalem, Dımaşķ 1996.
- eṭ-Taḥadduṣ, bkz. es-Suyûfî.
- Takkûş, Muhammed Süheyl, *Târîhu'l-Memâlik fi Mısr ve bilâdi's-Şâm*, Beyrut 1999.
- Tanç, Halil İbrahim, *al-Kisâ'î, Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri, Dil ve Gramerle İlgili Görüşleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum 1993.
- eṭ-Taṭâvî, Muhammed, *Neş'etu'n-naķv ve târîhu eşheri'n-nuḥât*, nşr. Dâru'l-maârif, Kahire 1995.
- Târîhu'l-edebi'l-'Arabî (Brockelmann), (çev.: Abdulhalîm Neccâr), 4. Baskı, Kahire 1959.
- eṭ-Târîhu'l-İslâmî, bkz. Mahmûd Şâkir.
- Târîhu'l-hulefâ', bkz. es-Suyûfî.
- Târîhu'n-naķvi'l-'Arabî, bkz. Abbâh, Muhammed el-Muḥtâr Veled.

Târîhu 'n-nûri 's-sâfir, bkz. el-‘Ayderûsî, ‘Abdulkâdir.

Ṭarzu 'l- 'imâme, bkz. es-Suyûtî.

et-Tehânevî, Muhammed ‘Alî, *Keşşâfu ıstılâhâti 'l-funûn ve 'l- 'ulûm*, I-II, nşr. Ali Dahrûc, Beyrut 1996.

Tekindağ, M. C. Şehabeddin, “Berkuk”, *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1992, V, 511-512.

_____, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı*, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yayını, İstanbul 1961.

Temel, Ali Rıza, “Dâvudî, Muhammed b. Alî”, *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1994, IX, 51-52.

Teymûr, Aḥmed, *Kabru 'l-imâm es-Suyûtî ve tahkîki mevzi 'ihi*, Kahire 1346.

Tomar, Cengiz, “Kılıçtan Kaleme: Memlûkler ve Entelektüel Hayat”, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, Özel Sayı, İstanbul 2002, ss. 249-259.

Tural, Hüseyin, “İsâ b. Ömer es-Sekafî”, *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 2000, XXII, 485.

et-Turâşu 'l- 'Arabî, XIII/51, Dımaşk 1993.

Tülücü, Süleyman, “Asmaî”, *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1991, III, 499-500.

_____, “Celâlüddîn es-Suyûtî, Hayatı ve Eserleri”, *Diyanet İlmî Dergi*, XXX/2 (Nisan-Mayıs-Haziran), Ankara 1994, ss. 3-18.

_____, “Ma‘mer b. Müsennâ”, *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 2003, XXVII, 551-552.

_____, “el-Müzhir” *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 2006, XXXII, 251-252.

Türkiye Tarihi, bkz. Sevim, Ali – Yücel, Yaşar.

Uğur, Mücteba, “el-Câmiu's-sagîr”, *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1993, VII, 113-114.

_____, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV. Yayınları, Ankara 1992.

Uludağ, Süleyman, “Hankah”, *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1997, XVI, 42-43.

- Uşûlu't-tefkîri'n-nahvî*, bkz. Ebu'l-Mekârim, 'Alî.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, 2. baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1970.
- Ünver, Mustafa, *Tefsirde Öteki Celâleyn'de İsrâiliyât*, Sidre 2008.
- Ürün, Ahmet Kazım, "Arap Dili ve Edebiyatı Açısından es-Suyûtî", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (1994-1995), Konya 1995, sy. 9-10, ss. 79-92.
- el-vecîz fî uşûli'l-fîkh*, bkz. Zeydân, Abdülkerîm.
- Vefeyâtu'l-a'yân*, bkz. İbn Hallikân, Ebu'l-'Abbâs.
- Yâkût el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, I-XX, nşr. Ahmed Ferîd Rifâ'î, Mektebetu 'Îsâ el-Bâbî, Mısır, t.y.
- Yâsîn el-Eyyûbî, *Âfâku's-ş-ri'l-'Arabî fi'l-'aşri'l-Memlûkî*, Trablus 1415/1995.
- Yavuz, Mehmet, *İbn Cinnî, Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, İstanbul 1996.
- Yavuz, Salih Sabri, "Süyûtî (Kelam)", *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 2010, XXXVIII, 202-204.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "el-Hasâisü'l-Kübrâ", *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1997, XVI, 276-277.
- Yazıcı, Nesimi, *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1992.
- Yıldırım, Enbiya, "Suyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî-Suyûtî Çekismesi Bağlamında)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/2, Sivas 2006, ss. 149-174.
- Yıldırım, Suat, "ed-Dürü'l-Mensûr", *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1994, X, 39.
- Yılmaz, İbrahim, *Panayırlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum 1997.

- Yılmaz, Osman, *es-Süyûti'nin Hem 'u'l-hevâmi' şerhu Cem 'i'l-cevâmi' Adlı Eserinin İncelenmesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Çanakkale 2014.
- Yiğit, İsmail, "Memlûkler (648-923/1250-1517)", *Siyasi-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, I-XIV, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1991.
- _____, "Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", *Türkler Ansiklopedisi*, I-XXI, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, V, 748-458.
- Yûsuf, Hâlid İbrâhîm, *eş-Şi'ru'l-'Arabî eyyâmu'l-Memâlîk*, Beyrut 2003.
- Zambaur, E. V., "Hisbe", *İA (İslam Ansiklopedisi)*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1987, V, 540.
- ez-Zeccâci, Ebu'l-Kâsım 'Abdurrahmân b. İshâk, *el-Îzâh fî 'ileli'n-nahv*, nşr. Mâzin el-Mubârek, Beyrut 1979.
- _____, *Mecâlisu'l-'ulemâ'*, nşr. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1420/1999.
- ez-Zehebî, Muhammed Hüseyn, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, I-III, Kahire 2000.
- ez-Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, I-XXV, nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, 11. baskı, Beyrut 1417/1996.
- ez-Zemaşserî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Maḥmûd, *el-Keşşâf 'an-hakâiki't-Tenzîl*, I-VI, Riyad 1998.
- ez-Zerkeşî, *Selâsilu'z-zeheb*, nşr. Muhammed el-Muhtâr b. Muhammed el-Emîn eş-Şinkîti, Kahire 1990.
- Zeydân, Abdulkerîm, *el-Vecîz fî uşûli'l-fikh*, Müessesetu Kurtubâ, t.y.
- Zeydan, Corci, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiye*, Beyrut 2011.
- _____, *Târîhu't-temedduni'l-İslâmî*, I-III, Kahire 2013.
- Ziriklî, Hayreddîn, *el-A'lâm kâmûs terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-musta'rabîn ve'l-musteşrikin*, 5. Baskı, Beyrut 1980.
- Ziyâde, Muhammed Muştafâ, *el-Mu'errihûn fî Mısr fî'l-karni'l-hâmisi 'aşar el-mûlâdi*, Matba'atu lecneti't-te'lif, Kahire 1954.
- ez-Zubeydî, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan, *Tabakâtu'n-naḥviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, nşr. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm, 2. baskı, Kahire 1984.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Muhammed ÇETKİN
Doğum Yeri ve Tarihi	Bingöl – 03.09.1972
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Arap Dili ve Edebiyatı
Y. Lisans Öğrenimi	Arap Dili ve Edebiyatı <i>Bedruddîn el- 'Aynî ve Resâ'ilu'l-fi'e fî şerhi'l- 'avâmili'l-mi'e'si (2003)</i>
Bildiği Yabancı Diller	Arapça, İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	DİB- İmam-Hatip, Murakıp MEB - Arapça Öğretmenliği
İletişim	
E-Posta Adresi	muhammedcetkin@hotmail.com
Tarih	2014