

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

NAHVİN TASAVVUFÎ YORUMU:
İBN ACİBE ÖRNEĞİ

MUHAMMED NURULLAH YILDIRIM
2501151489

TEZ DANIŞMANI
DR. ÖĞR. ÜYESİ NECDET YILMAZ

İSTANBUL-2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : MUHAMMED NURULLAH YILDIRIM Numarası : 2501151489
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Danışmanı : DR.ÖĞR.ÜYESİ NECDET YILMAZ
Tez Savunma Tarihi : 26.07.2019 Saati : 14:00
Tez Başlığı : NAHVİN TASAVVUFİ YORUMU: İBN ACİBE ÖRNEĞİ

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF.DR. ALİ BULUT		KABUL
2- DR.ÖĞR.ÜYESİ NECDET YILMAZ		KABUL
3- DR.ÖĞR.ÜYESİ DERYA BAŞ		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF.DR. NECMETTİN GÖKKİR		
2- PROF.DR.AHMET TURAN ARSLAN		

ÖZ

NAHVİN TASAVVUFÎ YORUMU: İBN ACİBE ÖRNEĞİ

MUHAMMED NURULLAH YILDIRIM

Bu çalışmada, İbn Acîbe'nin *el-Futûhatu'l-Kuddûsiyye fî Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye* adlı eseri çerçevesinde nahiv kurallarının tasavvufî olarak nasıl yorumlandığı tesbit edilmeye çalışılmıştır. Bu bakımdan öncelikle nahiv ve tasavvuf terimleri ve bunların diğer ilimlerle ilişkisi anlatılmış, daha sonra nahiv ve tasavvuf ilişkisine geçilmiştir. Bu bağlamda nahiv-tasavvuf ilişkisinin; sûfîlerin tefsir, hadis vb. ilimlerde kendilerine has bir üslûb olan işârî yöntemi nahiv ilmine de yansıtıkları şeklinde olduğu görülmüştür. Nahvin konuları olan kelam, i'rab ve kısımları, fiiller, merfûât, mensûbat, mehfûdat ve bunların kısımları detaylı bir şekilde tasavvufî olarak ele alınmıştır. Bunun da daha çok nahiv terimlerinin kelime manasından yola çıkılarak bir takım tasavvufî manaların kendilerine eklenmesiyle yapıldığı görülmüştür. Ayrıca nahvin tasavvufî yorumu hakkında müstakil olarak ele alınmış eserler tesbit edilmiş, bunların tanıtımı yapılmış, konular anlatılırken yeri geldikçe bu eserlerden de istifade edilmiştir.

Anahtar kelimeler: İbn Acîbe, işârî, nahiv, tasavvuf, yorum.

ABSTRACT

NAHV ISLAMIC MYSTICISM INTERPRETATION: A CASE OF İBN ACİBE

MUHAMMED NURULLAH YILDIRIM

In this study, it is tried to determine how the nahiv rules are interpreted as Sufism within the framework of Ibn Acibe's work named *al-Futûhatu'l-Kuddûsiyye fî Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*. In this respect, firstly the terms nahiv and Islamic mysticism and their relationship with other sciences were explained, then the relationship between nahiv and Islamic mysticism was introduced. In this context, the relationship between nahiv and Islamic mysticism seen that the Sufis reflect the method of Ishari which is a unique style in the commentaries, hadiths etc. to nahiv. The subjects of nahv, kalam, i'rab and parts, verbs, merfûât, mensubat, mehfûdat and their parts are discussed in detail in Sufism. It is seen that this is done by adding a number of mystical meanings to them based on the word meaning of nahiv terms. In addition, independent works about the mystical interpretation of the nahv were determined, they were introduced, and when the issues were explained, these works were also used when necessary.

Key words: Ibn Acibe, ishari, nahiv (Arabic Grammar), sufism, interpretation.

ÖNSÖZ

Yüce Allah, insanlığı karanlıktan aydınlığa, dalaletten hidayete çıkarmak ve onun ahlakıyla ahlaklanabilmek için Kur'ân'ı Kerîm'i göndermiş, onu insanların dilini ve kalbini ıslah etmeye sebep kılmıştır. Her ilim zümresi bu kitabı anlayabilmek için kendilerine has bir takım yöntemler kullanmış, kendi üsluplarıyla üzerinde çalışmış, her biri farklı açıdan Kur'ân'ı Kerîm'i incelemiştir. Bu kitap üzerinde çalışan zümrelerden biri de sûfilerdir. Sûfiler, Kur'ân'ı Kerîm'i incelerken kendilerine has bir yöntem kullanmış, zahirî anlamına batınî birtakım anlamlar yükleyerek Kur'ân'ın mana bakımından anlaşılmasını zenginleştirmişler ve bu yöneme “işârî yöntem” demişlerdir. Sûfiler, bu işârî yöntemi sadece Kur'ân'ı Kerîm'de değil hadis, fıkıh vb. diğer alanlarda hatta günlük olaylarda bile kullanmışlardır. İşte sûfilerin bu işârî yöntemi kullandıkları alanlardan biri de “nahiv ilmi”dir. Şöyle ki; nahiv kurallarını yorumlamışlar ve onlara birtakım işârî manalar yüklemişlerdir. Bu işlemi yapan ve bu konuda müstakil eser yazan ilk sûfinin Abdulkerim el-Kuşeyrî (v. 465/1072) olduğu görülmektedir. Daha sonra İbn Gânim (v. 678/1280) ve İbn Acîbe (v. 1224/1809) gibi müellif sûfiler de Kuşeyrî'yi takip ederek konuyla ilgili müstakil eserler kaleme almışlardır. Biz de bu çalışmada İbn Acîbe'nin eserini merkezimize alarak bu üç eserde nahiv kurallarının nasıl ve ne şekilde yorumlandığını yani nahvin tasavvufî yorumunu tespit ve tahlil etmeye çalışacağız.

Çalışma giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte araştırmanın konusu, amacı, önemi, metodu ve kaynakları üzerinde durulmaya çalışılmıştır.

Nahvin tasavvufî yorumuna girmeden önce nahiv ve tasavvuf ilimlerinin tanımı ve diğer ilimlerle ilişkisinin anahatlarıyla bilinmesi gerektiğinden dolayı birinci bölümde bunlar zikredilmiştir. Aynı bölümde nahiv-tasavvuf ilişkisi kurulmaya çalışılmış ve nahvin tasavvufî yorumuna dair eserlerin tanıtımı yapılmıştır.

İkinci bölümde eseri çalışmanın merkezine konulan İbn Acîbe'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşleri üzerinde kısaca durulmuştur.

Çalışmanın ana bölümünü oluşturan ve esas konunun anlatıldığı üçüncü bölümde her nahiv kuralı kısaca anlatıldıktan sonra İbn Acîbe'nin bu nahiv kuralına getirdiği yorumlar zikredilmiş ve tahlil edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca İbn Acîbe'nin eserinden bir örnek bölüm de tercüme edilerek ek olarak sunulmuştur.

İlmî ve ahlakî olarak yetişmemde büyük gayretler sarf eden değerli babam Seyyid Taha Hocaefendi ve kıymetli abim Yahya Yıldırım hocalarıma, çalışmanın özellikle teknik konularında bana yardımcı olan kardeşim Muhammed Emin Yıldırım'a, bana bir harf bile öğreten ve kendisinden istifade ettiğim bütün hocalarıma ve özellikle çalışmam boyunca bana fikir veren, kapısını sürekli çaldığım halde en ufak bir bıkkınlık göstermeyen, her zaman hoşgörülü ve sabırlı davranan kıymetli tez danışmanım sayın Dr. Öğr. Üyesi Necdet Yılmaz hocama, üzerimde emeği olan bütün dostlara ve aileme teşekkür ederim.

Muhammed Nurullah Yıldırım

İstanbul 2019

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vi
KISALTMALAR LİSTESİ	xii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

NAHİV-TASAVVUF İLİŞKİSİNE GENEL BAKIŞ

1.1. NAHİV	4
1.1.1. Sözlük Anlamı.....	4
1.1.2. Terim Anlamı.....	4
1.1.3. Konusu, Faydası, Kurucusu	5
1.1.4. Nahvin Dinî İlimlerle İlişkisi	7
1.1.4.1. Nahiv-Tefsir	8
1.1.4.2. Nahiv-Kıraat.....	9
1.1.4.3. Nahiv-Hadis	9
1.1.4.4. Nahiv-Fıkıh	11
1.1.4.5. Nahiv-Kelâm	12
1.2. TASAVVUF	12
1.2.1. Sözlük Anlamı.....	12
1.2.2. Terim Anlamı.....	15
1.2.3. Amacı ve Konusu	16
1.2.4. Tasavvufun Dinî İlimlerle İlişkisi	17

1.2.4.1. Tasavvuf-Tefsir	18
1.2.4.2. Tasavvuf-Hadis	20
1.2.4.3. Tasavvuf-Fıkıh	22
1.2.4.4. Tasavvuf-Kelam	23
1.3. NAHİV-TASAVVUF İLİŞKİSİ VE BUNA DAİR ESERLER.....	24
1.3.1. Nahiv-Tasavvuf İlişkisi	24
1.3.2. Nahvin Tasavvufî Yorumu	27
1.3.3. Nahvin Tasavvufî Yorumuna Dair Müstakil Eserler	29
1.3.3.1. Abdulkerîm el-Kuşeyrî'nin <i>Nahvu'l-Kulûb</i> 'u.....	29
1.3.3.2. İbn Gânim el-Makdisî'nin <i>Telhîsu'l-İbâra fî Nahvi Ehli'l-İşâra</i> 'sı.....	31
1.3.3.3. İbn Acîbe'nin el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye fî Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye'si	32

İKİNCİ BÖLÜM

İBN ACÎBE'NİN HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

2.1. HAYATI.....	34
2.1.1. İsmi, Doğumu ve Ailesi.....	34
2.1.2. Eğitim Hayatı ve Mezhebi	35
2.2. ESERLERİ	36
2.3. TASAVVUFÎ KİŞİLİĞİ.....	39
2.3.1. Tasavvufa İntisabı	40
2.3.2. Tasavvufî Konu ve Kavramlar Hakkındaki Görüşleri	41

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN ACÎBE'NİN NAHİV KURALLARINA GETİRDİĞİ TASAVVUFÎ YORUM

3.1. KELAM VE KISIMLARI.....	46
3.1.1. İsim.....	47

3.1.2. Fiil	48
3.1.3. Harf.....	48
3.2. İ'RÂB VE KISIMLARI	49
3.2.1. Ref'	52
3.2.2. Nasb.....	55
3.2.3. Hafd	57
3.2.4. Cezm.....	59
3.3. FİİLLER	60
3.3.1. Mâzî.....	61
3.3.2. Muzârî.....	62
3.3.3. Emir	63
3.4. MERFÛÂT	64
3.4.1. Fâil.....	64
3.4.2. Nâib-i Fâil	65
3.4.3. Mübtedâ-Haber	66
3.4.4. كان'nin ismi.....	67
3.4.5. إِنَّ'nin haberi.....	69
3.4.6. Tevâbi'	70
3.4.6.1. Sıfat.....	70
3.4.6.2. Atf.....	71
3.4.6.3. Te'kîd.....	72
3.4.6.4. Bedel	73
3.5. MENSÛBÂT	74
3.5.1. Mef'ûl	75
3.5.1.1. Mef'ûlu Bih	75

3.5.1.2. Mef'ûlu Mutlak (Mastar)	75
3.5.1.3. Mef'ûlu Fih (Zarf)	76
3.5.1.4. Mef'ûlu Min Eclih	77
3.5.1.5. Mef'ûlu Ma'ah	77
3.5.2. Hâl	78
3.5.3. Temyîz	79
3.5.4. İstisnâ	80
3.5.5. Münâdâ	81
3.6. MEHFÛDAT	82
3.6.1. Mehfûd Bi'l-Harf	82
3.6.2. Mehfûd Bi'l-İdâfe	84
SONUÇ	85
KAYNAKÇA	87
EKLER: KİTAPTAN ÖRNEK BİR KISMIN TERCÜMESİ	95

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Fak.	: Fakültesi
Hız.	: Hazreti
İfav	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları
İÜİFD	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ktp.	: Kütüphane
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nr.	: Numara
nşr. haz.	: Neşre hazırlayan
r.a.	: Radıyallahu anh
sad.	: Sadeleştiren
s.a.v.	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
s.	: Sayfa
Sos. Bil. Ens.	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
SÜİFD	: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	: Tercüme

thk.	: Tahkik
tsh.	: Tashih
t.y.	: Tarih yok
Üni.	: Üniversitesi
v.b.	: Ve benzeri
v.d.	: Ve diğerleri
Yay.	: Yayınevi
yay. haz.	: Yayına hazırlayan
y.y.	: Yayın yeri yok

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Sûfiler, tefsir ilminde kullandıkları işarî yöntemi nahivde de kullanmışlardır. İşte bu çalışmanın asıl konusunu sûfilerin nahiv kurallarına getirmiş oldukları işarî yorumlar oluşturmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuda şu üç kitap telif edilmiştir:

1. Abdulkerim el-Kuşeyrî (v. 465/1072), *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*.
2. İbn Gânim İzzuddin Abdusselam (v. 678/1280), *Telhîsu'l-İbâra fî Nahvi Ehli'l-İşâra*.
3. İbn Acîbe (v. 1224/1809), *el-Futûhâtü'l-Kuddûsiyye fî Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*.

Bu bağlamda hemen hemen bütün nahiv konularını ele almasıyla diğerlerinden daha kapsamlı ve günümüze daha yakın olması hasebiyle İbn Acîbe'nin eseri, araştırmanın asıl konusunu teşkil etmektedir. Aynı zamanda konunun daha iyi anlaşılabilmesi ve konuya hazırlık olması açısından nahiv ve tasavvuf kavramlarının açıklanması araştırmanın tâlî konusunu oluşturmaktadır. Eserini ele almamız hasebiyle İbn Acîbe'nin hayatı da araştırmamızın bölümlerinden birini oluşturmaktadır.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Nahiv ve tasavvuf ilimlerinin diğer ilimlerle ilişkisi ve bağlantısı bilinen bir husus iken birbirleriyle olan ilişkileri pek bilinmeyen hatta akla bile gelmeyen bir durumdur. Dolayısıyla bu konuda akademik olarak bir çalışmanın yapılmadığı görülmüştür. Bu bakımdan nahvin tasavvufî yorumu yapılarak bir nevi nahiv-tasavvuf ilişkisinin var olduğunun ortaya çıkarılma ihtiyacı hissedilmiştir. Her ne kadar Ramazan Muslu'nun, “*Kuşeyrî'nin Dilbilgisi İlmine Dair Tasavvufî Yorumu*” ve Ali Fahri Doğan-Hülya Küçük'ün, “*Sufî Kalplerin Nahvi: Abdulkerim el-Kuşeyrî'nin Er-Risale fî'n-Nahvi'l-Muevvel Adlı Eseri*” adlarında iki makale var olsa bile bunlar kitap tanıtımı şeklinde olmuştur. Bu yüzden bu araştırma, nahvin

tasavvufî yorumunun detaylı bir şekilde ele alındığı ilk akademik tez çalışması olma niteliği taşımaktadır.

Araştırmanın amacı, bu konuyu akademi dünyasına kazandırmanın yanında nahiv ilmine bir renk ve derinlik kazandırmak, nahiv okuyucusunun ufkunu açmak ve ona farklı bir bakış açısı kazandırmak, madalyonun diğer yüzünü göstermek; tasavvuf ilmiyle iştigal edene ise tasavvufun her ilimle bir şekilde bağlantılı olduğunu ortaya koymaktır.

III. ARAŞTIRMANIN METODU

Araştırmada öncelikle nahiv kuralları ve tasavvuf terimleri okuyucunun nahiv ve tasavvuf ile ilgili alt yapıya sahip olduğu var sayılarak kısaca açıklanmış, daha sonra nahiv kurallarına getirilen işarî yorumlar aktarılmış, yer yer tahliller yapılmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte kapalı olduğu düşünülen bazı tasavvufî terimler de dipnotta açıklanmış, klasik eserlerdeki yerlerine işaret edilmiştir.

Ayrıca konular ele alınırken daha kapsamlı olmasından dolayı başlıkların belirlenmesinde İbn Acîbe'nin eseri esas alınmış, nahvî terim ve konular anlatılırken bunlar önce nahivsel, daha sonra tasavvufî olarak incelenmiştir. Bütün nahiv konularını ele almamış olsalar da Kuşeyrî ve İbn Gânim'in eserlerinden de yeri geldikçe istifade edilmiş, böylelikle bu eserler birbirleriyle karşılaştırılmıştır.

Konular ele alınırken mümkün olduğunca sade ve anlaşılır bir dil kullanılmaya özen gösterilmiştir. Bununla beraber iki ilmi karşılaştırmak bir kapalılığı da beraberinde getirmiştir.

IV. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Çalışmanın asıl kaynaklarını Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, İbn Gânim İzzuddin Abdusselam'ın *Telhîsu'l-İbâra fî Nahvi Ehli'l-İşâra* ve İbn Acîbe'nin *el-Futûhâtü'l-Kuddûsiyye fî Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye* adlı eserleri oluşturmaktadır. Nahiv ile ilgili konular, İbn Acîbe'nin eseriyle aynı sistemi takip ettiğinden Ahmed b. Hasan el-Çarperdî (v. 746/1346)'nin talebesi ve onun *el-Muğnî* adlı eserine şerh yazan Muhammed b. Abdurrahman el-Meylânî (v. h. 811)'nin *Şerhu'l-Muğnî* ve Muhammed Muhyiddin (v. h. 1393)'e ait İbn Âcurrûm (v. 723/1323)'un farklı bir şerhi olan *Tuhfetu's-Seniyye*'si başta olmak üzere orta dönem

klasik nahiv eserlerinden istifade edilmiştir. Tasavvuf ile ilgili konularda ise başta Kelâbâzî (v. 380/990)'nin *et-Taarruf*'u, Serrâc (v. 378/988)'in *el-Luma*'ı, Kuşeyrî (v. 465/1072)'nin *er-Risale*'si, Hücvirî (v.465/1072?)'nin *Keşfu'l-Mahcûb*'u Sühreverdî (v. 632/1234)'nin *Avârifü'l-Maârif*'i olmak üzere klasik tasavvuf eserlerine başvurulmuştur. Tasavvuf terimlerinin açıklanmasında da Süleyman Uludağ'a ait *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* kullanılmıştır. Ayrıca ihtiyaç duyuldukça nahiv ve tasavvuf ilimlerinin diğer ilimlerle ilişkisini konu edinen akademik tez ve makalelere de müracaat edilmiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM

NAHİV-TASAVVUF İLİŞKİSİNE GENEL BAKIŞ

Nahvin tasavvufî yorumuna geçmeden önce nahiv ve tasavvuf kavramlarının açıklanmasının konunun daha iyi anlaşılması ve esas konuya hazırlık olması açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bu bağlamda, burada öncelikle nahiv ve tasavvuf kavramlarının sözlük ve terim anlamları açıklanacak, bu ikisinin dinî ilimlerle ilişkisine değinilecek, ardından nahiv-tasavvuf ilişkisine dair tespit edebildiğimiz eserlerin tanıtımı yapılacaktır.

1.1. NAHİV

1.1.1. Sözlük Anlamı

Nahiv kelimesi, ن ح و harflerinden türemiş bir isim olup “yol, taraf, yönelme, çevirme, miktar, çeşit, benzer, gibi, örnek” manalarına gelir.¹ Aşağıdaki şiirde nahiv kelimesinin farklı manaları verilmiştir:

نَحَوْتُ نَحْوَ دَارِكَ يَا حَبِيبِي لَقِيتُ نَحْوَ أَلْفٍ مِنْ رَقِيبٍ
وَجَدْتُهُمْ مَرِيضًا نَحْوَ كَلْبٍ تَمَنَّوْا مِنِّي نَحْوًا مِنْ زَبِيبٍ
وَهُمْ مِنْ نَحْوِ عَبَادِ الصَّلَيبِ نَحَوْتُ خُلْدِي فِيكَ يَا حَبِيبِي

Evinin tarafına yöneldim ey sevgili bin kadar gözcüyle karşılaştım

Onları köpek gibi hasta buldum benden bir çeşit yiyecek istediler

Onlar haça tapan kabiledendi bakışımı sana çevirdim ey sevgili²

Bu şiirde nahiv, “taraf, yönelme, kadar (miktar), gibi (benzerlik), çeşit, kabile, çevirme” manalarında kullanılmıştır.

1.1.2. Terim Anlamı

Nahiv ilmi, İslamî ilimlerin anlaşılması bakımından önem arz ettiğinden

¹ Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr el-İfrikî el-Mısırî, **Lisânu'l-Arab**, Dâru Sadr, Beyrut 1410/1990, XV, 309-310; Mevlüt Sarı, **el-Mevârid**, İpek Yay., İstanbul t.y., s. 1492.

² Muhammed b. Abdurrahim el-Ömerî el-Meylânî, **Şerhu'l-Muğnî**, thk.: Mehmet Can, Şefkat Yay., İstanbul 2016, s. 11.

dolayı, İslam'ın ilk dönemlerinde sarf, i'lâl, idğam, hemz ve kıraat farklılıklarını toplayarak geniş bir alanı kapsayacak şekilde kullanılmıştır. İlimler konularına göre tasnif edilip birbirlerinden ayrıldıktan sonra nahiv ilmi de daha özel manada kullanılmıştır. Bu bakımdan nahiv, terim olarak “İ'râb (kelimenin sonunun değişmesi) ve binâ (kelimenin sonunun değişmemesi) bakımından kelimenin sonunun durumunu inceleyen kurallı bir ilimdir”³ veya “Cümleler ve cümleleri oluşturan lafızların sağlamlık ve bozukluk bakımından durumlarının incelendiği ve bilindiği ilimdir”⁴ şeklinde tanımlanmıştır.

Nahiv ilmine, isnad gibi kelimeler arası ilişkileri incelemesinden dolayı i'râb ilmi de denir. Zira i'râb nahvin özünü ifade eder. Türkçede cümleyi öğelerine ayırmanın önemi ne ise nahivde de cümleyi i'râb yapmak o önemdedir. Nitekim Hz. Peygamber'in “Kur'ân'ı i'râb edin, anlaşılması zor kelimelerini (garâib) araştırın”⁵ buyurması, Kur'ân'ı Kerîm'i harekeleyen Ebû Esved ed-Düelî (v. 69/688)'nin bu işe ‘Kur'ân'ın i'râb edilmesi’ sözünü kullanması⁶ i'râbın önemini ortaya koymaktadır.

1.1.3. Konusu, Faydası, Kurucusu

Nahiv ilminin konusu kelime ve kelam,⁷ yani sözcükler ve sözcüklerden meydana gelen cümledir. Nahiv ilminin tanım ve konusundan anlaşılacağı üzere nahiv, kelimenin sonuyla ilgilenir. Kelimenin sonunun hangi sebeplerden dolayı değişebildiği, değişiyorsa nasıl ve ne olarak değiştiği bu ilmin konusudur. Bu açıdan âmiller de bu ilmin konusuna girer. Çünkü kelimenin sonu, başına gelen bir âmilden dolayı değişir. Kurallara uygun olarak değişiyorsa kelime sağlam, kurallara uygun olarak değişmiyorsa bozuk kabul edilir.

İ'rab kelimesinin lügat manası göz önünde bulundurulduğunda, nahiv ilminin faydası anlaşılmaktadır. İ'rab kelimesi sözlükte birkaç manaya gelir. “Ortaya

³ el-Meylânî, **Şerhu'l-Muğnî**, s. 13; Ebû Recâ Muhyiddin b. Abdulhamid, **Sebilü'l-Hudâ alâ Şerhi Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ**, thk.: Abdulcelil el-Atarbekrî, Mektebetu Dâri'l-Fecr, Dımaşk 1422/2001, s. 19.

⁴ Muhammed Süleyman Abdullah el-Aşkar, **Mu'cemu Ulûmi'l-Lügati'l-Arabiyye**, Müessesetu'r-Risâle, 2001s. 416.

⁵ Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî, **el-Musannef fi'l-Ahadîs ve'l-Âsâr**, Bombay 1399/1979, VI, 116; Ebû Abdillâh en-Nisâbü'rî, **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn**, Beyrut 1422/2002, II, 477; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Beyrut 1414/1994, II, 427.

⁶ İsmail Durmuş, “Nahiv”, **DİA**, XXXII, 301.

⁷ Ebû Reça Muhyiddin, **Sebilü'l-Hudâ alâ Şerhi Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ**, s. 19.

çıkarmak, beyan etmek” bunlardan birisidir. Nahiv ilmi de lafızlardan manaları ortaya çıkarır. Böylece nahiv, lafzın manaya delaleti faydası vermiş olur. İ’rab kelimesi sözlükte “bozukluğu gidermek” manasına da gelir. Nahiv ilmi de yanlış kullanımlardan dolayı kelimeye meydana gelebilecek bozuklukları giderir. Bu bakımdan nahiv ilmi bozukluğu gidermesi bakımından yemekteki tuza benzer. Tuzsuz yemeğin tadı nasıl yoksa nahiv öğrenilmeksizin okunan ilimde de tat yoktur. İ’rab kelimesinin sözlükteki bir başka anlamı ise “sözü hoş olan, sözü sevilen”dir. İ’rab kelimesinin bu anlamını esas aldığımızda nahvin faydası şu olmaktadır: Kelimeler kurallara uygun olarak telaffuz edildiğinde güzelleştiğinden, konuşma esnasında bu konuşma muhataba hoş gelir.⁸

Özetle nahvin üç ana faydası vardır. Birincisi, lafızlardan manalar çıkarır. Kelimenin sonundaki hareketin durumuna göre kelimedden manayı izhar eder. İkincisi, kelimenin telaffuzundaki bozukluk ve yanlışlıkları yok eder. Üçüncüsü de, lafzı güzelleştirir. Böylece kelime ve cümleye bir ahenk katmış olur.

Nahiv ilminin kurucusunun Hz. Ali (v. 40/661) ve Ebû Esved ed-Düelî olduğu konusunda ihtilaf olmakla beraber genel kabule göre Ebû Esved ed-Düelî’dir. Hz. Ali’nin kurucu olduğunu kabul edenlere göre “Nahiv” ismini de o vermiştir.⁹ Şöyle ki; bir adam Hz. Ali’nin yanında **أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ** **اورسوله** ¹⁰ kelimesinin hareketini yanlış okur. Ve “Allah ve Resûlü müşriklerden uzaktır” şeklindeki mana “Allah müşriklerden ve resûlünden uzaktır” şekline dönüşür. Bunun üzerine Hz. Ali adama “**أَنْحُ**” yani “nahiv öğren” der.¹¹ Kimine göre de “**أَنْحُ**” lafzını Ebû Esved ed-Düelî kullanmıştır.¹² Daha sonra Hz. Ali’nin talebesi olan Ebû Esved ed-Düelî Kur’ân’ı Kerîm’i harekelemesinin yanında nahvin temel kurallarını oluşturmuştur.¹³

Başka rivayete göre ise Ebû Esved ed-Düelî, Hz. Ali’ye çocuğunun dil hatası yaptığı şikâyetinde bulunmuş, Hz. Ali de ona isim, fiil ve harfin tanımını yazdırarak

⁸ Hasan b. Ahmed b. Abdullah, **Hâşiyetu Câmi’i’l-Fevâid alâ Halli’l-Meâkid bi-Şerhi Metni’l-Kavâid fi’l-İ’rab**, Mektebetu Seyda, Diyarbakır 2010, s. 22-23.

⁹ Durmuş, “Nahiv”, **DİA**, XXXII, 301.

¹⁰ Tevbe 9/3.

¹¹ Ebû Recâ Muhyiddin, **Sebîlü’l-Hudâ alâ Şerhi Katri’n-Nedâ ve Belli’s-Sadâ**, s. 19.

¹² İbn Manzûr, **Lisânu’l-Arab**, XV, 310.

¹³ Durmuş, “Nahiv”, **DİA**, XXXII, 301.

“وَأَنْحُ عَلَى هَذَا النَّحْوُ” (bu şekilde devam et) diyerek bu ilmin kurulmasına öncülük etmiştir.¹⁴

Ebu Esved ed-Düeli'nin kurucu olduğunu kabul edenlerde Hz. Ali'nin ona enne (harf-i müşebbeh bi'l-fiil) konusu, idâfe, imâle, atıf ve na't gibi bazı temel esasları öğretmesi ve yol göstermesi veya “Fail merfû'dur, mef'ûl mensûb'tur, mudâfu ileyh mecrûr'dur” demesi sonucu bu ilmi kurduğunu ifade etmektedirler.¹⁵

1.1.4. Nahvin Dinî İlimlerle İlişkisi

Tüm İslamî ilimlerin kaynağı Kur'ân'ı Kerîm ve hadîs-i şerîflerdir. Bu her iki kaynağın dili de Arapça'dır. Dolayısıyla bu kaynakların doğru anlaşılması Arapçanın bilinmesine bağlıdır. Nahiv ilmi de Arapça kelimelerin ve cümlelerin durumunu incelemektedir. Bu durumda Kur'ân'ı Kerîm ve hadîs-i şerîflerin anlaşılmasında nahiv ilmi vazgeçilmezdir. Hatta Kur'ân'ı Kerîm ve hadîs-i şerîf ilmiyle uğraşanların nahiv ilmini öğrenmelerinin farz-ı ayn olduğunu söyleyenler de vardır.¹⁶ Zira manayı değiştirecek en ufak hareke değişikliği küfre götürebilmektedir. İsrail oğullarının İncil'deki bir harf ile küfre düşmeleri de bu kabildendir. Şöyle ki; “يا عيسى أنت نبي” (Ey İsa sen peygambersin ve seni ben doğurttum) şeklinde şeddeli olarak okunması gereken cümleyi “يا عيسى أنت نبي وأنا ولدتك” (Ey İsa sen peygambersin ve sen benden doğdun/oldun) şeklinde ¹⁷ şeddesiz okuyarak tahrife ve küfre düşmüşlerdir.¹⁸

Nahvin İslam'ın kaynaklarını anlamadaki önemi hakkında Asmaî (v. 216/831) şöyle demektedir: “İlim talebesi hakkında en korktuğum şey nahvi bilmediği takdirde ‘men kezebe aleyye müteammiden ...’ hadisinin hükmü altına

¹⁴ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Acîbe el-Hasenî, *el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye fi Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*, s. 18, thk: Abdusselam el-Umrânî el-Hâlidî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2015.

¹⁵ Ebû Recâ Muhyiddin, *Sebîlü'l-Hudâ alâ Şerhi Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, s.19; Durmuş, “Nahiv”, *DİA*, XXXII, 301.

¹⁶ Ebû Recâ Muhyiddin, *Sebîlü'l-Hudâ alâ Şerhi Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, s.10.

¹⁷ İncil'in her ne kadar Arapça olmadığı İbranice olduğu bilirse de burada anlatılmak istenen nahvin önemidir. Ayrıca bu durum İncil'in Arapçaya tercüme edilmiş nüshalarında da gerçekleşmiş olabilir.

¹⁸ Ebû Recâ Muhyiddin, *Sebîlü'l-Hudâ alâ Şerhi Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, s. 10.

girmesidir. Çünkü Hz. Peygamber yanlış kelimeler kullanmaz, ancak ondan rivayet edilen bilerek olmasa bile yanlış kullanıldığında bu durum yalana girer.”¹⁹

1.1.4.1. Nahiv-Tefsir

Kur’ân-ı Kerîm lafız ve manadan oluşmaktadır. Nahiv ilmi lafzı, tefsir ilmi ise lafzının manaya delaleti ve manadan neyin kastedildiğini incelemektedir. Tefsir ilmi açısından bakıldığında nahvin Kur’ân’ın doğru anlaşılmasında yani tefsir ilminde yeri oldukça önemlidir. Bu durum tefsir yapmaya ehil olan müfessirin şartlarında göze çarpmaktadır ki müfessir olabilmenin şartlarından biri de nahiv ilminin derinlemesine bilinmesidir.²⁰ Bunun yanında nahiv Kur’ân’ın tahlil edilmesinde, ağır terkipleri ve ince manalarının anlaşılmasında önemli bir kaynaktır. Buna bağlı olarak Kur’ân’ın lafızlarını ve terkiplerini inceleyen i’râb’ul-Kur’ân, me’âni’l-Kur’ân gibi konularda eserler kaleme alınmıştır.²¹

Nahiv açısından bakıldığında, Kur’ân’ı Kerîm’in gerek fesahatleri bozulmuş Araplar tarafından gerekse İslam’a yeni girmiş yabancılar tarafından doğru anlaşılması için harekelenmesine ihtiyaç duyulmuştur. Harekelemenin ardından da nahiv kuralları belirlenmeye ve nahiv ilmi tedvin edilmeye başlanmıştır. Harekeleme ve nahiv kurallarının sıkı bir ilişki içerisinde olması, ikisinin de Ebû Esved ed-Düelî tarafından yapılmış olmasındandır. Dolayısıyla nahvin Kur’ân ile ilişkisi sebep-sonuç ilişkisidir. Şöyle ki; nahvin tedvin edilmesinin sebebi Kur’ân’ı Kerîm’i olası kasıtlı veya kasıtsız hatalardan korumaktır. Yani nahvin bir ilim olarak doğmasına Kur’ân sebep olmuştur.²² Bu durum nahvin istişhad (kurallarını delillendirme) konusunda en önemli kaynağının Kur’ân olmasını da beraberinde getirmiştir. Böylece nahiv ilmi kendi kurallarını belirlerken Kur’ân’ın lafzını kaynak olarak kullanır. Kaynak olarak kullandığı Kur’ân’ın doğru anlaşılmasına da nahiv kuralları yardımcı olur. Bu durum nahiv-tefsir ilişkisi ve etkileşimini gözler önüne sermektedir.

Nahiv ve tefsir arasındaki ilişkilerden biri de birbirlerini bozulmadan korumalarıdır. İlâhî vaad ile korunacağı ifade edilen Kur’ân’ın lafzının

¹⁹ Ebû Recâ Muhyiddin, *Sebîlü’l-Hudâ alâ Şerhi Katri’n-Nedâ ve Belli’s-Sadâ*, s. 10.

²⁰ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, İfav, İstanbul 2015, s. 260.

²¹ A. Cüneyt Eren, “Nahiv İlminin Tefsirle ilişkisi ve Birbirlerine Etkisi”, *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi-36*, İstanbul 2000, s. 265.

²² Eren, “Nahiv ilminin Tefsirle ilişkisi ve Birbirlerine Etkisi”, s.263.

korunmasında nahiv ilmi etkili olmuşken, Arapça'nın korunmasında da Kur'ân etkili olmuştur. Arapça'nın kuralları ilk asırdan itibaren konulmamış olsaydı belki de Arapça bugün anlaşılmaz bir hal alacaktı.²³

1.1.4.2. Nahiv-Kıraat

Kur'an-ı Kerim'in lafzıyla ilgilenen ilmin nahiv ilmi olduğuna yukarıda işaret ettik. Bunun yanında Kur'ân'ı Kerîm'in lafzıyla ilgilenen diğer bir ilim de kıraat ilmidir. Kıraat ilmi Kur'ân'ın lafzının biçimsel yapısıyla yani Hz. Peygamber'den rivayet edilen okuyuşuyla ilgilenir. Hz. Peygamber'in hadisinde geçen Kur'ân'ın yedi harf/vecih üzere indirildiğini ifade eden yedi vechi inceler.²⁴ Kıraat ilmi de nahiv ilmi gibi Kur'ân sebebiyle ortaya çıkmış bir ilimdir. Bu bakımdan nahiv ve kıraat birbiriyle bağlantılıdır. Zira Halil b. Ahmed (v. 175/791), Kisâî (v. 189/805), Ferrâ (v. 207/822) gibi ilk dönem nahivcilerin aynı zamanda kıraat âlimleri olduğu görülmektedir. Bunun sonucunda nahiv kitaplarında kurallar anlatılırken konuyla ilgili farklı kıraatlere de değinilmekte ve bunların arası bulunmaya çalışılmaktadır. Bu durum nahiv ile kıraat ilişkisi anlamına gelmektedir.²⁵

1.1.4.3. Nahiv-Hadis

Hadisler senet ve metinden, metin de lafız ve lafzın delalet ettiği manadan oluşmaktadır. İşte bu lafız ve mananın doğru anlaşılmasında nahiv ilmine ihtiyaç vardır. Bunun yanında hadisin manen rivayet edilmesinde râvinin Arap dilinin incelikleri ve kurallarını bilmesi şartı koşulmuştur.²⁶ Ayrıca mevzu hadisleri tespit edebilmenin yollarından biri de hadis diye ortaya atılmış sözün dil kaideleri bakımından bozuk olmasıdır.²⁷ Zira Hz. Peygamber Arapların en fasihidir. Onun sözlerinde yanlış yapma ihtimali yoktur. Dolayısıyla hadisin lafzında olan bir yanlışlık o hadisin mevzu olduğunun en belirgin alameti olabilmektedir. Bu durum nahiv bilmenin hadis ilmindeki önemini ortaya koymaktadır.

²³ Eren, "Nahiv ilminin Tefsirle ilişkisi ve Birbirlerine Etkisi", s. 266.

²⁴ Yedi vecih ile ilgili bilgi için bkz.: Demirci, **Tefsir Usûlü**, s. 118-128.

²⁵ Daha geniş bilgi için bkz.: Yonis İnanç, **Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi** (Basılmamış Doktora Tezi), SÜSBE, Sakarya 2015.

²⁶ Nusrettin Bolelli, "Nahivde Hadisle İstişhad Meselesi", **Marmara Üni. İlahiyat Fak. Dergisi**, sayı:5-6 1987-1988, İstanbul 1993, s. 167.

²⁷ İsmail Lütfi Çakan, **Hadis Usûlü**, İfav, İstanbul 2010, s. 138.

Hız. Peygamber Arapların en fasihi kabul edildiğinden nahvin hadis ilmiyle istişhad konusunda da ilişkisi bulunmaktadır. Ancak hadis ile istişhad konusu nahiv âlimleri arasında ihtilaflıdır. Halil b. Ahmed (v. 175/791), Sibeveyh (v. 180/796), Kisâi (v. 189/805), Ferrâ (v. 207/822), Müberred (v. 286/900) gibi ilk dönem nahiv âlimleri hadis ile istişhadı uygun görmemişlerdir. Zira muhaddisler mana ile rivayeti caiz görmektedirler. Bu durum rivayet edilen hadisin bizzat Hız. Peygamber'in ağzından alınmama ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla rivayet edilen hadis ile Hız. Peygamber'in ağzından çıkan söz arasında eklemeler, çıkarmalar, takdim-tehir veya değışimler olabilmektedir. Bu durumda hadislerin lafızlarının Hız. Peygamber'e ait olduğu kabul edilemez. Ayrıca râvilerin çoğunun Arap asıllı olmamaları ve Arap dilinin inceliklerine hâkim olmamaları, farkına varmadan hadiste lahn (dildeki yanlış) yapmaya sebep olabilmektedir.²⁸

İbn Mâlik (v. 672/1274), İbn Hişam (v. 761/1360), İbn Cinnî (v. 392/1002) gibi nahiv âlimleri ise hadis ile istişhadı reddedenlerin delillerini zayıf görerek istişhadı kabul etmektedirler.²⁹ Zira mana ile rivayetin caiz görüldüğü kabul edilse bile bu durum hadislerin yazıya geçirilmeden önceki birinci asırda söz konusu olmaktadır. Bunun yanında mana ile rivayeti ancak Arap asıllı sahabe, tâbiîn ve büyük imamlar yapabilir ki bunların da Arapçası istişhad bakımından yeterlidir. Ayrıca ilk râviler, rivayetin mutlaka lafzî olması konusunda son derece titiz davranıyorlardı. Râvilerin Arap asıllı olmamalarına gelince, Hız. Peygamber lahn yapmadığından, râvinin de lahn yapmadan rivayet etmesi şarttır. Aksi takdirde Hız. Peygamber'e yalan isnad etmiş olur.³⁰ Bunun yanında lahnden kaçınmak için daha ilk asırda birçok tedbir alınmış, lahn yapanların rivayeti kabul edilmemiştir. Şayet lahn olsa bile dil kurallarına düşkün olan âlimlerin Hız. Peygamber'e isnad edilen böyle bir lahni görmezden gelmesi düşünülemez.³¹ Dolayısıyla sırf bir ihtimalden dolayı Arap dilinin kurallarının istişhadını Arapların en fasihinin sözlerinden mahrum bırakmak uygun olmamaktadır.

²⁸ Bolelli, "Nahivde Hadisle İstişhad Meselesi", s. 166.

²⁹ Ramazan Bezci, **İbn Malik ve Nahiv Metodunda Hadisle İstişhadın Yeri** (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Necmeddin Erbakan Üni. Temel İşlam Bilimleri, Konya 2014, s. 75.

³⁰ Bolelli, "Nahivde Hadisle İstişhad Meselesi", s. 167-168.

³¹ İnanç, **Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat ilişkisi**, s. 60-61.

1.1.4.4. Nahiv-Fıkıh

Nahiv ilminin irtibatlı olduğu ilimlerden biri de fıkıh ve fıkıh usûlü'dür. Müctehidlerin, “tafsilî şer’î delillerden istinbat ettiği şer’î-amelî hükümlere” fıkıh³², Müctehidin “şer’î-amelî hükümleri tafsilî delillerinden çıkarabilmesine yarayan kurallar bütününe” de fıkıh usûlü³³ denir. Her ikisinin de tanımında yer alan tafsilî deliller Kur’ân ve Sünnettir ve bu ikisi de Arapçadır. O halde delillerden hüküm istinbat edebilmenin en önemli şartlarından biri Arap diline tam bir şekilde vâkıf olmaktır. Bu da ya İmam Mâlik (v. 179/795) ve İmam Şâfiî (v. 204/820) gibi Arap dilinin parlak simalarının bulunduğu bir muhitte doğup yetişmek ve bu dilin inceliklerini kavramada onlar gibi olmak veya nahiv, sarf, belâgat gibi Arap dili ile ilgili bilgileri nazarî ve tatbikî olarak öğrenmekle gerçekleşir. Nitekim Arap muhitinde doğup yetişmiş olmayan İmam Ebû Hanîfe (v. 150/767) gibi müctehidler bu yolla Arap muhiti içinde yetişenler gibi olmuşlardır.³⁴

Fıkıh ilmi Kur’ân’ın daha çok ahkâm ayetleriyle ilgilenmektedir. Dolayısıyla kelime ve cümlelerin harekeleri değiştiğinde hükümler de değişebilmektedir.³⁵

Kisâi ve Ferrâ gibi bazı âlimler nahiv kurallarına dayanarak fıkıhın fer’i meselelerini çözmüş ve fikhî hükümler ortaya koymuşlardır. Bu konuda dağınık halde bulunan bilgiler el-İsnevî (v. 772/1370) tarafından *el-Kevkebü’l-Dürri fî mâ Yeteharrecü ale’l-Usûli’n-Nahviyye mine’l-Fürû’i’l-Fıkhiyye* adlı eserde toplanmış ve gramer kurallarına dayalı olarak 158 fıkıh meselesine çözüm getirilmiştir.³⁶ Eser, Osman Güman tarafından *Nahiv-Fıkıh Usûlü ilişkisi (el-İsnevî Örneği)* adıyla doktora tezi olarak çalışılmıştır. Bu durum nahiv-fıkıh usûlü etkileşimini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Özetle tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerinde müfessir, muhaddis ve müctehid olabilmenin başlıca şartlarından biri nahiv ilmini derinlemesine bilmektir.

³² Zekiyüddin Şaban, **İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)**, trc.: İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, s. 27.

³³ Şaban, **İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)**, s. 28.

³⁴ Şaban, **İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)**, s. 440.

³⁵ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz: Şükrü Şirin, **Ahkâm Ayetleri Bağlamında Fıkıh-Nahiv İlişkisi - İbnü’l-Arabî’nin Ahkâmü’l-Kur’an Örneği** - (Basılmamış Doktora Tezi), SÜSBE, Sakarya 2016.

³⁶ Durmuş, “Nahiv”, **DİA**, XXXII, 304.

1.1.4.5. Nahiv-Kelâm

Kelâm ilmi, “Allah’ın zatından, sıfatlarından, nübüvvet ve risalete dair konulardan, mebd’ ve mead bakımından yaratılmışların hallerinden İslam kanunu üzere bahseden ilimdir”. Ehl-i sünnet âlimleri kelâmî konularda akli kullanmakla beraber nakle bağlı olmakta ve Mutezile’den farklı olarak nakli, akıldan incelemektedir.³⁷ Naklî kaynaklar Kur’an’ı Kerîm ve hadîs-i şeriflerdir. Bunların tam ve doğru olarak anlaşılması ve bunlardan kelâm konularına delil çıkarılması, dil ilimlerinin, özellikle de nahvin iyi bilinmesine bağlıdır.

Nahiv ve kelâm arasındaki ilişkiye örnek mahiyetinde şu ayet verilebilir: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا “Oysa gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, ‘Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındadır’ derler.”³⁸ Bu ayette müteşâbih ayetlerin te’vilinin sadece Allah tarafından bilineceği ifade edilmektedir. Bu mana وَالرَّاسِخُونَ kelimesindeki “vav” harfinin ibtidaiyye (yeni cümleye başlama) kabul edilmesine göredir. Ancak bu “vav” harfi atıf olarak kabul edildiğinde mana, “Oysa gerçek manasını Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir” şekline dönüşür. Dolayısıyla kelâmın konularından olan müteşâbihatın bilinip bilinmemesi, nahiv kurallarından olan atfın yapılıp yapılmamasına göre belirlenmiş olabilmektedir.

Ülkemizde nahiv-kelâm ilişkisini konu edinen bir akademik çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak yukarıdaki örnekte olan durumun başka hangi kelâmî konularda gerçekleşebileceği, bir araştırmanın konusu olacak konumdadır.

1.2. TASAVVUF

1.2.1. Sözlük Anlamı

Klasik tasavvuf eserlerinde bu kelimenin türü ve kökeni hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Bu yüzden tasavvuf kelimesinin türü ve kökeni hakkında birçok ihtilaf ortaya çıkmıştır. Biz bu ihtilafları Arapça dilbilgisi açısından

³⁷ Bekir Topaloğlu, **Kelâm İlmi Giriş**, Damla Yay., İstanbul 2012, s. 47.

³⁸ Âli İmrân 3/7.

değerlendirmeye gayret edeceğiz. Tasavvuf kelimesinin sûfî kelimesi ile aynı kökten geldiği görülmektedir. O halde sûfî kelimesinin kaynağını tesbit ettiğimizde tasavvuf kelimesinin de kaynağı belirlenmiş olacaktır. Sûfî kelimesinin kökeni hakkındaki ihtimalleri şu şekilde sıralamak mümkündür.

Sûf (صوف): Bazı sûfiler tasavvuf kelimesinin yün manasına gelen sûftan türediğini belirtmişlerdir. Bu açıdan tasavvuf kelimesi “تَفْعُلُ tefa’ul” babından olup “تَصَوِّفُ tesavvefe”nin mastarıdır. Tesavvefenin kökü ise “صُوف sûf” veya “صَاف صاف” sâf³⁹ olarak göze çarpmaktadır. Sûf, yün manasında⁴⁰ olup tasavvuf ehline yün elbise giydiklerinden dolayı “sûfî” denmiştir. Şöyle ki, bir kimse gömlek giydiğinde “تَقْمِسُ takammese” dendiği gibi yün giydiğinde de “tasavvefe” denmiştir.⁴¹

Sufâne (صوفانة): Lafız bakımından sûftan türeme ihtimali olan⁴² ve ‘çöl bitkisi’ anlamına gelen Sufâne kelimesi de sûfîlerin yemeye değer vermeyip genelde bitkisel yiyecekler yemeye dikkat etmelerinden dolayı tasavvuf kelimesinin kökü olabilir.⁴³ Ancak tasavvuf kelimesinin sufânenen türemesi mümkün değildir.

Ehlu’s-Suffe (اهل الصفة): Tasavvuf kelimesinin ashab-ı suffaya nisbet edilerek suffice kelimesinden türeyip suffeye nisbetle sûfî dendiğini söyleyenler de vardır.⁴⁴ Ancak suffeye nisbeti dil açısından imkansızdır. Zira bu durumda sûfî değil, ‘suffî’ olması gerekirdi.

³⁹ Ahmed Ziyad-Mustafa İbrahim, **el-Mu‘cemu’l-Vasît**, Muessesetu’s-Sâdık, Tahran 1380/1960, s. 529.

⁴⁰ İbn Manzur, **Lisânu’l-Arab**, IX, 199.

⁴¹ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf**, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2013 s. 55; Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **el-Lüma’ (İslam Tasavvufu)**, çev. H. Kamil Yılmaz, Erkam Yay., İstanbul 2012 s. 21; Abdülkerim Kuşeyrî, **er-Risâle**, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2012, s. 367; Ali b. Osman Cüllâbî Hucvirî, **Keşfu’l-Mahcûb**, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2014. s. 95; Şihabuddin Sühreverdî, **Avârifü’l-Maârif (Tasavvufun Hakikatleri)**, çev. Abdülvehhab Öztürk, Saadet Yay., İstanbul 2010, s. 76.

⁴² İbn Manzur, **Lisânu’l-Arab**, IX, 200.

⁴³ Ebu’l-Alâ Afîfî, **Tasavvuf İslam’da Manevi Hayat**, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 2012, s. 35; H.Kamil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, Ensar Yayınları, İstanbul 2012, s. 25.

⁴⁴ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf**, s. 55; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s:367; Hucvirî, **Keşfu’l-Mahcûb**, s. 95.

Safâ (صفا): Temiz ve duru manasındaki safâ kökünden türetildiğini söyleyenler sûfilerin zahirî hallerini dikkate alarak kendilerine bu ismi vermişlerdir.⁴⁵ Fakat bu dil kuralları içerisinde uzak bir ihtimaldir, zira safânın nisbeti ‘safâî’ veya ‘safâvî’dir.

Saff-ı Evvel (صف أول): Sûfî kelimesinin Allah’a yakınlıkta ilk sırada bulunanlar manasındaki saff kelimesinden türetildiğini söyleyenler de vardır.⁴⁶ Ama bu da dil kurallarına uymamaktadır. Saffin nisbesi ‘saffî’ şeklindedir.

Sûfetu’l-kafâ (صوفة القفا): Ense saçı, kılı manasına gelen bu kelime sûfilerin dış görünüşlerine önem vermeyip, saç ve başlarına dikkat etmediklerinden kendilerine verilmiştir. Ancak dil kuralları açısından sûfî kelimesinin bundan türemesi mümkün değildir. Zaten bunun nisbesi ‘sûfetî’ veya ‘sûfevî’ şeklindedir.⁴⁷

Sophia: Birûnî, sûfî kelimesi ile Yunanca hikmet manasına gelen sophia arasında bir ilişkinin olabileceği ihtimalinden söz etmektedir.⁴⁸ Ancak bu iki kelime arasında telaffuz benzerliği dışında bir ilişki yoktur.

Camid İsim: Bütün bunların yanında Kuşeyrî, tasavvuf kelimesinin camid (türemiş olmayan) bir kelime olduğunu, bu kelimenin lafız kıyas ve isticakına ihtiyaç duymayacak kadar meşhur olduğunu da ifade etmektedir.⁴⁹

Ayrıca Kelâbâzî, sûfî kelimesinin kökü olarak ileri sürülen bütün görüşlerin lafız itibarıyla farklı olsalar da manalarının aynı olduğunu⁵⁰ söyleyerek bu görüşlerin ortak paydayı ifade ettiklerini dile getirmektedir.

Bütün bu köklerden yün manasında olan hariç hiçbir dilbilgisi kaidelerine uymamaktadır. Dolayısıyla sûfinin, sûf’tan türemiş olduğu, tasavvuf kelimesinin de

⁴⁵ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf**, s. 55; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s:367; Hucvirî, **Keşfu’l-Mahcûb**, s. 95.

⁴⁶ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf**, s. 55; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s:367; Hucvirî, **Keşfu’l-Mahcûb**, s. 95.

⁴⁷ Ebu’l-Alâ Afîfî, **Tasavvuf İslam’da Manevi Hayat**, s.35; Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 25.

⁴⁸ Muhammed b. Ahmed Birûnî, **Tahkîku ma li’l-Hind**, Beyrut 1958, s. 24; Ebu’l-Alâ Afîfî, **Tasavvuf İslam’da Manevi Hayat**, s.36.

⁴⁹ Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 367.

⁵⁰ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf**, s. 59.

bu kelimeden hareketle ortaya çıktığı görülmektedir. Nitekim mutasavvıflar arasında da en fazla kabul gören görüş bu olmuştur.

1.2.2. Terim Anlamı

Tasavvufun terim anlamı hakkındaki görüşler sözlük anlamındaki ihtilaflardan da fazladır. Hatta bu tanımları bine çıkarımlar da vardır.⁵¹ Ve nerdeyse hiçbir sûfinin yapmış olduğu tanım diğeriyle aynı değildir. Bu durum tasavvuf ilminin tecrübî olduğundan kaynaklanmaktadır. Zira her sûfî, tasavvufu kendi içerisinde bulunduğu hâl ve makama göre anlatmakta ve tanımlamaktadır. Tasavvuf ilmine “kâl ilmi değil hal ilmi”⁵² denmesinin de sebebi bu olmaktadır. Yani dil, sûfîlerin içerisinde bulundukları ve tecrübe ettikleri hâl ve durumu ifade etmede ve lafızlara dökmeye yetersizdir. Bu açıdan klasik tasavvuf eserlerinde geçen tanımların bazılarını burada zikretmenin yeterli olacağı kanaatindeyiz. Zira efrâdını câmi ağyarını mâni bir tanıma ulaşmak mümkün değildir.

Muhammed b. Ali el-Kassâb (v. 360/970?) “Tasavvuf, seçkin bir toplulukla birlikte seçkin bir adamdan zuhur eden güzel ahlaktır”⁵³ diyerek tasavvufun ahlakî boyutuna dikkat çekmiştir.

Kendisine tasavvufun ne olduğu sorulan Cüneyd-i Bağdadî (v. 297/909) “fasl ve vasl yani yaratıklarla alakayı kesip Allah ile beraber olmaktır”⁵⁴ diyerek tasavvufun Hakk’a vuslat (ihsan makamı) olduğunu ifade etmiştir.

Ma’rûf-ı Kerhî (v. 200/815-816?)’nin “Tasavvuf, hakikatleri almak ve halkın elinde bulunandan ümit kesmektir”⁵⁵ şeklindeki tanımı sûfinin arif ve zahid olması gerektiğine işaret eder.

Yine Cüneyd-i Bağdadî “Tasavvuf, sulhu olmayan bir savaştır”⁵⁶ diyerek tasavvufun tezkiye yani nefis ile mücahedesine vurgu yapmış, “Tasavvuf, Allah’ı zikir ile vecde gelmek ve sünnete uygun amel etmek”⁵⁷ veya “Tasavvuf bir evdir

⁵¹ Reşat Öngören, “Tasavvuf”, *DİA*, XXXX, 119.

⁵² Mehmet Demirci, “Hal”, *DİA*, XV, 217.

⁵³ Serrâc, *el-Lüma‘ (İslam Tasavvufu)*, s. 23.

⁵⁴ Serrâc, *el-Lüma‘*, s. 24.

⁵⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s: 368.

⁵⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s: 369.

⁵⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s: 369.

kapısı şeriattır” demesiyle de tasavvufun şeriatın uygulaması olduğuna dikkat çekmiştir.

Ebu Bekir eş-Şiblî (v. 334/949)’nin “Tasavvuf, kaygısızca Allah ile beraber bulunmaktır”⁵⁸ şeklindeki tanımı ile Ebu Ali er-Ruzbârî (v. 322/934)’nin “Tasavvuf, kovsa bile sevgilinin kapısı önünde diz çökmek ve oradan ayrılmamaktır”⁵⁹ şeklindeki tanımları tasavvufun Allah’a tam teslimiyet konusundaki titizliğini göstermektedir.

İbn Cellâ (v. 306/918)’nın “Tasavvuf bir hakikattir, onun resmi ve şekli yoktur”⁶⁰ demesi ve tasavvufun “Keşf ve temaşa halidir”⁶¹ şeklinde tanımlanması tasavvufun batınî bir ilim olduğunu göstermektedir.

1.2.3. Amacı ve Konusu

Tasavvufun amacı Allah ve Resûlü’nun ahlakıyla ahlaklanmak, ruhun beden üzerine üstünlüğünü sağlamak kısacası insan-ı kâmil yetiştirmektir.⁶² Bu da insanın nefsini temizleyip onu güzel ahlakla donatmakla mümkün olmaktadır. İşte insanın nefsini nasıl temizleyeceği, nefs-i emmarenin boyunduruğundan nasıl kurtulacağı ayrıca yaratıcısını nasıl tanıyacağı (mârifet-i ilâhiyye) da tasavvufun konusunu oluşturmaktadır.⁶³

Tasavvuf, amel ve ilim olmak üzere iki bölümden ibarettir. Ameli ifade eden ibadet, takva, ihlâs, zühd ve ahlak vb. tasavvufun başlangıcıdır. İlim adı verilen marifet, ilham, keşf, sır, hakikat vb. ise tasavvufun gayesidir. Yapılan riyâzatlar ile sûfinin kalp tasfiyesi sonucunda marifet adı verilen bilgiler onun kalbine doğduğuna göre amel sebep, ilim sonuçtur. Yani amel vasıta, ilim amaçtır. Bu bilgiler, akıl veya nakille öğrenilmeyip sadece keşf ile elde edilir. Tasavvufun amel boyutuna tahalluk, ilim boyutuna tahakkuk da denmektedir. Bunlardan biriyle yetinildiğinde din eksik kalır. Şöyle ki; sadece marifete dayalı, amelsiz ve ibadetsiz bir tasavvuf

⁵⁸ Kuşeyrî, **er-Risâle**, s: 369.

⁵⁹ Kuşeyrî, **er-Risâle**, s: 369.

⁶⁰ Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcub**, s. 100.

⁶¹ Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yay., İstanbul 2012, s. 345.

⁶² Selçuk Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, İfav, İstanbul 2008, s. 55-56. Ayrıca bkz.: Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 58; Kadir Özköse ve diğerleri, **Tasavvuf**, s. 20.

⁶³ Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 57; Kadir Özköse ve diğerleri, **Tasavvuf**, s. 20.

düşünülemeyeceği gibi marifete ulaşmayan ibadet ve zühd de gerçek manada bir tasavvuf değildir.⁶⁴

Kelâbâzî, tasavvufun konularını pratik ve teorik olarak inceler. İbadet, takva, zühd vb. tasavvufun pratik yönüyle, marifet ve ilim ise teorik yönüyle ilgilidir. Ancak o, marifet ve ilim arasında fark bulunduğunu, “aklın varlığının ilimle, ilmin varlığının ise marifetle” olduğunu ifade eder. Marifet ve ilim ayrımıyla ilgili “ilmin, eşyanın zahirî ile ilgili olan bilgi; marifetin ise eşyanın bâtını ve iç yüzünü keşf etmeyle elde edilen bilgi” olduğunu ve Allah’ın ilmi halka, marifeti evliyaya has kıldığını belirtir. Ayrıca tasavvufu “gerçek bilgi” anlamında “hakka’l-yakin” olarak vasıflayıp, onun kesin ve gerçek olma özelliğinden dolayı aklî ve zahirî ilimlerden ayrı olduğunu belirtir.⁶⁵

1.2.4. Tasavvufun Dinî İlimlerle İlişkisi

Tasavvufun müstakil bir ilim olarak teşekkül etmesi kelim, fıkıh vb. diğer ilimlere nazaran her ne kadar daha geç bir dönemde olmuş olsa bile kendine has birtakım ıstılahlarının oluşu tasavvufun müstakil bir ilim olduğunu ispat etmektedir. İlk sûfî müelliflerden sayılabilecek olan Serrâc ve Kuşeyrî bu durum üzerinde durmuş, diğer ilimlerin olduğu kadar tasavvufun da bir meşruiyete sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Hatta Serâc’ın tasavvufu hadis, fıkıh, kelim gibi ilimlerle karşılaştırması ve ilişkilendirmesi onun tasavvufa meşruiyet araması ve onu müstakilleştirmesi çabasının sonucu olarak görülmektedir. Tasavvufu genel olarak diğer ilimlerden ayıran temel noktanın bilgiyi elde etmedeki yönteminin farklılığı olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple Gazzâlî, kesin bilgiye ve hakikate ulaştırıcı yöntemin, sûfîlerin kullanmış olduğu müşahedeye dayalı yöntem olarak görmektedir. Gerçek ve kesin bilgiyi ifade etme yönüyle tasavvufun, zahirî ve aklî ilimlerden bu yönüyle ayrıldığı belirtilmiştir.⁶⁶

Tasavvuf, İslam’ın daha çok manevî tarafı ile ilgilendiğinden hemen hemen bütün İslamî ilimlerle özellikle ana ilimler olan tefsir, hadis ve fıkıh ile iç içedir.

⁶⁴ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 24. (Süleyman Uludağ’ın, Risâle üzerine yaptığı önsözden.)

⁶⁵ Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık**, Kapı Yay., İstanbul 2015, s. 43-44.

⁶⁶ Demirli, **Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık**, s. 44-58.

1.2.4.1. Tasavvuf-Tefsir

Tasavvuf ehline göre Kur'an-ı Kerim'in zahirî manası olduğu gibi batınî manası da vardır. Ve bu batınî manayı Allah istediğine verebilmektedir. Mutasavvıflar batınî manayı kabul ederken Batınîlik gibi bazı fırkaların yaptığı gibi zahirî manayı kabul etmezlik yapmamaktadırlar⁶⁷. Zahirî mananın yanında ayrıca batınî manayı kabul etmekte, Kur'an-ı Kerim'i kendi bakış açılarıyla değerlendirmektedirler. Böylece zahirî mananın batınî manaya işaret ettiğini ifade ettiklerinden yaptıkları yorumlara işarî mana (remzî) demişlerdir⁶⁸. Bunun sonucunda rivayet ve dirayet olan tefsir çeşitlerine işarî tefsiri de ekleyerek Kur'an'ın anlaşılmasına bir derinlik ve zenginlik kazandırmaktadırlar. Nitekim Sülemî (v. 412/1021)'nin *Hakâiku't-Tefsir*'i, Kuşeyrî'nin *Letâifü'l-İşârât*'ı, İsmail Hakkı Bursevî (v. 1137/1725)'nin *Ruhu'l-Beyân*'ı gibi sûfî müfessirlerce kaleme alınmış eserler tefsir literatürünü zenginleştirmiştir.

Buna delil olarak da Kur'an'ın batınî anlamlarının bulunduğu dair birtakım hadislerin rivayet edilmesi⁶⁹ ve işarî tefsirin bizzat ashabın hayatında bulunduğunu ifade etmektedirler. Nitekim Abdullah b. Abbas (v. 68/687-688) Nasr suresinin Peygamber Efendimiz'in vefatının yakınlığına işaret ettiğini ifade etmiştir. Hz. Ömer (v. 23/644) de *الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ* "Bugün size dininizi tamamladım"⁷⁰ ayetini Peygamber Efendimiz'in vefatını haber verdiği şeklinde anladığını söylemiştir.⁷¹

Her İslamî ilim gibi tasavvufun da kaynağı Kur'ân ve sünnettir.⁷² Ancak tasavvuf kaynak olarak kullandığı Kur'ân ve sünneti keşf ve ilham yoluyla yorumlayarak onlardan bir takım manalar çıkarmaktadır.

İlk klasik eserlerden olan Serrâc'ın Lûma'ında, sûfîlerin Kur'ân'ı anlama ve yorumlama konusundaki anlayışlarına genişçe yer verilmiştir. Kur'ân'ı Kerîm'de muhkem ve müteşabih ayetlerin varolduğu, idrak ehli olanların tedebbür, tefekkür ve

⁶⁷ Yunus Emre Gördük, "İşarî Tefsirin Mahiyeti, Meşrûiyeti ve Batınî Yorumdan Farkı", **Marife Dergisi**, yıl:11, sayı:2, s. 38-40.

⁶⁸ Süleyman Uludağ, "İşarî Tefsir", **DİA** XXIII, 424.

⁶⁹ Gördük, "İşarî Tefsirin Mahiyeti, Meşrûiyeti ve Batınî Yorumdan Farkı", s. 23.

⁷⁰ Maide, 5/3.

⁷¹ Gördük, "İşarî Tefsirin Mahiyeti, Meşrûiyeti ve Batınî Yorumdan Farkı", s. 27-28.

⁷² Kur'an'ın tasavvufun kaynağı oluşu hakkındaki görüşler için bkz.: Dilaver Selvi, **Kur'an ve Tasavvuf**, Şule Yay., İstanbul 1997, s. 27-35.

tezekküre ermenin yolunun huzûr-ı kalbden geçtiği zikredilmiştir. Yine Allah kelamının hakkıyla kavranamayacağına, kalb ehlinin Kur'ân'ı anlama konusundaki özelliklerine işaret edilmiştir. Kur'ân'ı Kerîm'in işârî yorumunda da “Allah'ın geri bıraktığını öne çıkarmamak, öne çıkardığını geri bırakmamak” şeklinde bir ölçü koyulmuştur.⁷³

Günümüz bazı akademisyenleri sûfîlerin yaptığı tefsiri, “işârî tefsir” ve “nazarî tefsir” olarak ikiye ayırmanın mümkün olduğunu söylemektedir. Nazarî tefsirde sûfî kendi düşüncesine uygun ayet arar, bulamayınca buna en yakın ayeti uygun bir şekilde te'vil eder, yorumlar. Hatta çıkarılan mana, ayetin zahiriyle tamamen alakasız da olabilir. İbn Arabî ve onun takipçilerinin tefsirleri genelde bu şekildedir. İşârî tefsirde ise, sûfinin geçirdiği riyazatlar sonucu okuduğu ayetin işaret ettiği kudsî manalar kalbinde inkişaf eder. Kalbine doğan bu manalar, ayetin zahiriyle bağdaşabilen ve İslam'ın temel prensiplerine uygun olan manalardır.⁷⁴ Bu yönüyle işârî tefsir, keşf ürünü olup elde edilmesinde aklî çıkarım yoktur.

İşârî tefsir, batnîlik ve hurûfilik ile benzerlik arzettiğinden dolayı tefsir tasniflerinde rivayet ve dirayetten ayrı olarak ‘ikincil tefsir’ ve fer’ sayılmıştır. Yani işârî tefsir, zahirî anlamı inceleyen ve ‘asıl’ kabul edilen rivayet ve dirayet tefsirlerinin onayından geçmesi gereken ve zahir ulema tarafından asıl tefsirler için destekleyici kabul edilen tefsir çeşidi olarak görülmüştür. Ancak yine İbnü'l-Arabî ile birlikte işârî anlam, gerçek ve asıl anlama dönerken âlimlerin yorumları ise fer’ olmuştur.⁷⁵

İşârî tefsirin istismar edilmemesi açısından yapılan tefsirin geçerli olabilmesi için bir takım şartlar konulmuştur. Şöyle ki; işârî tefsirde tamamen zahirî manadan ayrılma kabul edilmemektedir. Ayrıca işârî tefsirin şer'î hükümlere ters olmaması, işârî mananın tek ve asıl mana olduğunun söylenmemesi, yorum yapılırken aşırı zorlamaya gidilmemesi gerekmektedir. Bu açıdan Kur'an bağlamında yapılmamış

⁷³ Serrâc, **el-Lüma'**, s. 73-95.

⁷⁴ Hülya Küçük, **Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş**, Ensar Yay., İstanbul 2015, s. 64.

⁷⁵ Ekrem Demirli, “Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, **Atatürk Üni. İlahiyat Fak. Der.**, Sayı:40, Erzurum 20013, s. 130-133.

yorumlar kutsal kabul edilmeyip reddedilebilmeli, şartlara uygun olarak yapılan yorumlar ise Kur'an'a derinlik kazandırdığı şeklinde kabul edilmelidir.⁷⁶

1.2.4.2. Tasavvuf-Hadis

Tasavvufun Kur'an'dan sonra ikinci kaynağı hadisler, yani Hz. Peygamber'in (sav) sözleri, fiilleri ve yaşama şeklidir. Hatta tasavvufun şekillenmesinde hadislerin, neredeyse Kur'an'dan geri kalmayacak şekilde etkili ve önemli olduğu söylenebilir. Ayrıca tasavvuf ehlinin hadis ilmiyle meşgul olmaları, ilk sûfîlerin çoğunun aynı zamanda muhaddis olması ve sûfîlerin hadisleri şerh konusunda eserler kaleme alması⁷⁷ tasavvuf ve hadis arasında bir ilişki ve yakınlık meydana getirmiştir.⁷⁸

Sûfîler, tefsir ilminde kullandıkları işârî üslubu hadislerde de kullanmışlar, hadisleri yorumlarken zahirî mananın yanında manevî ve batınî manasına da yer vermişlerdir. Örneğin; meşhur sûfî Cüneyd-i Bağdâdî'ye "Sevginiz sizi kör eder" hadisinin manası sorulduğunda "Dünyaya karşı muhabbetiniz sizi ahirete karşı kör ve sağır eder"⁷⁹ şeklinde cevap vermiştir. Yine Şiblî'ye "Ehl-i belâyı gördüğünüz zaman Rabbinizden afiyet temenni ediniz" hadisinin manası sorulduğunda "Ehl-i bela ehl-i gaflettir, Allah'tan gafil olanlardır"⁸⁰ demiştir.

Hadisleri yorumlama ve hakkında fikir beyan etme sahabe hayatında da görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber yanında bulunan sahabe topluluğuna "Hangi ağaç âdemoğluna daha çok benzer" diye sormuştur. İçlerinde bulunan Abdullah b. Ömer "Kalbime hurma ağacı gelmesine rağmen hayâ ettiğim için sustum" demiştir. Nihayet Allah Resûlü bu ağacın hurma ağacı olduğunu bildirmiştir. Bu bakımdan sûfîler, hadisleri anlama ve yorumlamanın, hadislerden hüküm çıkarmanın Allahü Teâlâ'nın gayb hazinelerinden kalplere açtığı ölçüde gerçekleşebileceğini bildirmektedirler.⁸¹

⁷⁶ Muhammed Vehbî Derelî, "İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine", **DEÜİFD**, XXXIV/2011, s. 131-133.

⁷⁷ Hakîm et-Tirmizî (v. 320/932)'nin "*Nevadiru'l-Usûl*"ü, Kelâbâzî'nin "*Bahru'l-Fevâid*"i, Sadreddin Konevî (v. 673/1274)'nin "*Şerhu Hadis-i Erba'in*"i önemli tasavvufî hadis şerhleridir.

⁷⁸ Selvi, **Kur'an ve Tasavvuf**, s. 39-40.

⁷⁹ Serrâc, **el-Lüma'**, s. 134.

⁸⁰ Serrâc, **el-Lüma'**, s. 134.

⁸¹ Serrâc, **el-Lüma'**, s. 135.

Sûfiler, hadislerin sadece lafzının rivayet edilip manasıyla amel edilmemesini eleştirmekte, böylece hadis rivayetine karşı bir tutum sergilemektedirler. Bu tutumlarını riya endişesi, kibir, hadis rivayetinden dünyalık elde etme, hadis rivayetinin mes'uliyeti vb. sebeplerle açıklamışlardır.⁸²

Sûfiler, hadislerin mana yönüne önem verdiklerinden, hadisleri rivayet etme konusunda muhaddisler kadar titizlik göstermemekte, muhaddislerden farklı yöntemler kullanmaktadırlar. Muhaddisler hadisleri aktarırken rivayet zinciri oluştururken, sûfiler rivayet zincirine ihtiyaç duymaksızın keşf veya rüya yoluyla doğrudan Hz. Peygamber'den nakillerde bulunmakta ayrıca hadislerin sıhhati konusunda görüş beyan edebilmekte ve bunları “keşfen sahih hadis” olarak değerlendirebilmektedirler. Rivayet konusundaki tasavvuf ve hadis ilmi arasındaki bu fark zaman zaman iki ilim ehli arasında birtakım tartışmalara sebebiyet vermekte, hadis âlimlerine göre sûfilerin naklettikleri hadisler, hadis kaynaklarında geçmemiş ise zayıf veya uydurma kabul edilmektedir. Ancak tasavvuf gözüyle bakıldığında ise keşf veya rüya yoluyla alınmış olan hadisler, sahih hadis kaynaklarında geçen hadislerle uyumluluk arzettiğinde bu durum o hadisi rivayet edenlerin isabet ettiğini göstermektedir.⁸³

Sûfilerin hadis rivayetinde hadisçilerden ayrıldıkları yönler şunlardır: Rivayetlerde senedi zikretmemeleri, mana ile rivayeti kabul etmeleri, keşf, ilham ve rüya yoluyla hadis rivayet etmeleri, hadisleri te'vil etmeleri, onlara birtakım işaret manalar yüklemeleri, sırlı hadislerin varlığına inanmaları vb. durumlar.⁸⁴

Hadislere birtakım işaret manalar eklemeleri ve keşfen sahih hadisleri kabul etmeleri açısından genel olarak bu iki temel konuda sûfilerin, muhaddislerden ayrıldığı söylenebilir.

⁸² Geniş bilgi için bkz.: Abdullah Aydın, **Tasavvuf ve Hadis**, Seha Neşriyat, İstanbul 1986, s. 135-150.

⁸³ Süleyman Uludağ, “Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi”, **İslamî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi**, 20-21 Mart 2014 İSAV Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, Ensar Yay., İstanbul 2015, II, 1045-1046.

⁸⁴ Bu yönlerin ne olduğu ve sebepleri hakkında geniş bilgi için bkz.: Ahmet Yıldırım, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, TDV Yay., Ankara 2009, s. 44-62.

1.2.4.3. Tasavvuf-Fıkıh

Fıkıh ilmi namaz, oruç, zekât gibi ibadetlerle nikâh, talak, alışveriş, kıyas gibi muamelat konularının zahirini incelerken, tasavvuf ilmi ise zühd, takva, ihlâs gibi batınî haller ile bu konuları ele almaktadır⁸⁵. Yani fıkıh ve tasavvuf bir bütünün iki farklı yapısını konu edinir. Nasıl ibadet ve muamelatın zahirî bir şekli varsa ve bu konuyla fıkıh ilmi ilgileniyorsa aynı şekilde bunların huşû, ihlâs gibi batınî bir şekli ve şartı vardır ki bu konuyla da tasavvuf ilmi ilgilenmektedir. Bu yüzden tasavvuf kitaplarında abdest, namaz, oruç vb. ibadetlerin edeb ve adabıyla ilgili başlıklar açılmış, yapılan fikhî açıklamaların yanına batınî açıklamalar da eklenmiştir.⁸⁶

Sûfiler, bazı fikhî konulara birtakım batınî manalar eklemişlerdir. Sûfilere göre temizlik, zahirî ve batınî olmak üzere iki kısımdır. Abdest ve gusül zahirî temizlik, kalp temizliği batınî temizliktir. Zahirdeki temizliğin bâtındaki temizliğe uygun olması gerekmektedir. Söz gelimi abdestte el yıkandığında, kalbin de dünya sevgisinden yıkanması lazımdır. Ağza su verildiğinde, o ağzın masivanın zikrinden tahliyesi de gerekmektedir. Burna su verilirken şehvetin kokusunun da haram kılınması, yüz yıkanırken her şeyden yüz çevrilip Hakk'a yönelmesi de icap etmektedir. Aynı şekilde baş mesh edildiğinde kişinin işlerini Allah'a teslim etmesi, ayaklar yıkandığında Allah'ın emretmiş olduğu haktan gayrı bir yerde ikame etmemesi gerekmektedir.⁸⁷ Abdeste benzer şekilde namaz, zekât, oruç, hac gibi fıkıh ilminin konusuna giren İslam'ın diğer şartları da sûfiler tarafından yorumlanmış ve bu ibadetlere birtakım batınî anlamlar yüklenmiştir.⁸⁸

Sûfilerin kendi üslublarıyla fikhî konuları açıklaması bazı fukaha tarafından hoş karşılanmamış, böylelikle sûfilere bida'atçılıkla suçlamışlar hatta açıkça düşmanlık yapmışlardır. Sûfiler, dinin, fakihlerin elinde şekilcilik ve kurallar manzumesi haline geldiğini anlamış ve bu durum şeriatı anlama konusunda kendilerini tatmin etmemiştir. Böylece şeriatın zâhirine batınî manalar ekleyerek dinî

⁸⁵ Serrâc, **Lüma'**, s. 22; Hücvîrî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 354; Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 62.

⁸⁶ Serrâc, **Lüma'**, s. 163-200; Hücvîrî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 353-356; Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, s. 351.

⁸⁷ Hücvîrî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 354-355.

⁸⁸ Geniş bilgi için bkz.: Serrâc, **Lüma'**, s. 163-200; Hücvîrî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 355-366; Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, s. 351-420.

konularda kendilerini tatmin etme yoluna gitmişlerdir. İşte şeriat-hakikat, zâhir-bâtın arasındaki fark bu olmaktadır.⁸⁹

Ayrıca sûfiler, fıkıh kavramına “dinin derin ve en ince ayrıntısına ulaşmak, dinde gerçek anlama varmak” şeklinde özel bir anlam da yüklemişlerdir. Onlara göre fıkıh, bir şeyi tam olarak bilme ve idrak etmedir. Bu açıdan tasavvuf, “fıkıh-ı batın”, “gerçek fıkıh”, sûfiler de “gerçek fakih” olarak görülmüştür. Bu manada Hasan-ı Basrî’nin “Hiç gerçek fakih gördünüz mü? Gerçek fakih dünyaya değer vermeyendir” demesi sûfilerin gerçek fakih görülmesinin sonucudur.⁹⁰ Nitekim dünyaya değer vermeyip zühdi bir hayat yaşayanlar sûfilerdir.

1.2.4.4. Tasavvuf-Kelam

Tasavvuf ilmi, konusu itibarıyla kelam ilmiyle de irtibatlıdır. Zira her ikisinin de konusu genel olarak Allah, insan ve kâinattır. Ancak kelam ilmi, Kur’an ve Sünnetin öncülüğünde akıl yoluyla bu konuları incelemekte, tasavvuf ise Kur’an ve Sünnet çizgisinde keşf ve ilham yoluyla bu konuları ele almaktadır.⁹¹

Bunun yanında klasik tasavvuf eserlerinde, kelam ilminin konuları olan tevhid, Allah’ın isim ve sıfatları, melek, peygamber, kader, keramet, mucize vb. konular detaylıca incelenmiştir.⁹²

Sûfilerin itikadî görüşleri genelde Eşarîlik olmakla beraber onlar, amelî konularda fıkıh mezheplerinin görüşlerinin dışına çıkmadıkları gibi hiçbir itikadî konuda da ehl-i sünnetin dışına çıkmamışlardır. Bu yönüyle tasavvuf şeriatın tam ve doğru bir şekilde hayata uygulanmasını ifade etmektedir. Bu durum tasavvufun gerek itikadî gerekse amelî konularda ehl-i sünnet ile tam bir uyum içerisinde olduğu dolayısıyla ona alternatif değil onu destekleyici ve tamamlayıcı olduğunu ispatlamaktadır.⁹³

Özetle tasavvuf ilminin diğer İslami ilimlerden ayrılan temel meselenin bilgi kaynağı meselesine tasavvufun amelî-tatbikî bir ilim olduğunu söylemek

⁸⁹ Ebu’l-Alâ Afifi, **Tasavvuf İslam’da Manevi Hayat**, s. 103-106.

⁹⁰ Demirli, **Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık**, s. 54.

⁹¹ Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 63.

⁹² Bkz.: Kelâbâzî, **Taarruf**, s. 63-123; Kuşeyrî, **Risâle**, s. 83-90.

⁹³ Demirli, **Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık**, s. 42.

mümkündür. Diğer ilimlerde bilgi kaynağı genel olarak doğru haber (Kur'an ve Sünnet) ve akıl (kıyas)'dır. Fizikî alanda akıl yeterliyken metafizik alanda yeterli değildir. Bundan dolayı tasavvuf ehli bilgi kaynağına keşfi de eklemekte, hatta keşfi akıldan öncelemekte, metafizik alanda aklın ve duyu organlarının yetersizliğine vurgu yapmaktadır. Zira diğerlerinde hata payı varken keşif sahibine göre keşifte hata yoktur⁹⁴. Bu yüzden tasavvuf ilmine ilm-i keşf, sûfilere de ehl-i keşf denmiştir. Tasavvuf ilmi ile diğer ilimler arasındaki bu epistemolojik fark zaman zaman zahir ulemanın tasavvufu eleştirmesine yol açmıştır.

1.3. NAHİV-TASAVVUF İLİŞKİSİ VE BUNA DAİR ESERLER

1.3.1. Nahiv-Tasavvuf İlişkisi

Dil ve kalp insanın en önemli iki organıdır. **وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخُطَابَ** “Biz ona hikmet ve hak ile batılı ayıran söz yeteneği verdik”⁹⁵ ayetinde işaret edildiği üzere zikredilen hikmetin yeri kalp, sözün yeri ise dildir. Bu iki özelliğin bir peygamber olan Hz. Davud’a verilmesi, insanı oluşturan en önemli parçaların dil ile kalp olduğunu ve bunların insan için önemini ifade etmektedir. Hatta şairin;

لِسَانُ الْفَتَى نِصْفٌ وَنِصْفٌ فَوَادُهُ فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا صُورَةُ اللَّحْمِ وَالْدَّمِ

Dil kişinin yarısı, kalp diğer yarısıdır, geriye kalan sadece et ve kandır⁹⁶

şeklindeki sözü insanın tamamen dil ve kalpten oluştuğuna dikkat çekmektedir. O halde insana düşen hem dilini hem de kalbini düzeltmesidir. Nitekim “Kişinin kalbi doğru olmadıkça dili de doğru olmaz, dili doğru olmadıkça kendisi de doğru olmaz”⁹⁷ hadîs-i şerîfi dil ve kalbin ilişki ve bağlantısını gözler önüne sermektedir. Nahiv dilin ıslahı ile, tasavvuf ise kalbin ıslahı ile meşgul olmaktadır. Bu bakımdan dilinin ıslahıyla uğraşanlara “ehl-i zâhir” veya “ehl-i ibâre”, kalbinin ıslahıyla uğraşanlara “ehl-i bâtın” veya “ehl-i işâre” denmektedir.⁹⁸

⁹⁴ Süleyman Uludağ, “Keşf”, **DİA**, XXV, 315-316.

⁹⁵ Sad 38/20.

⁹⁶ el-Meylanî, **Şerhu'l-Muğnî**, s. 536.

⁹⁷ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, III, 198.

⁹⁸ İzzüddin Abdusselam b. Ahmed b. Gânim b. Ali el-Makdisî eş-Şafîî, **Telhîsu'l-İbâra fî Nahvi Ehl'il-İşâra**, thk. Halid Zehrî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, s. 21; İbn Acîbe, **el-Futûhatu'l-Kuddûsiyye**, s. 4.

Daha önce nahiv ilmine i'rab ilmi de dendiğini ve i'rabın “fesadın giderilmesi” ve “lafzın güzelleştirilmesi” anlamlarına geldiğini söylemiştik. İ'rab kelimesi göz önüne alındığında da tasavvuf ile bir ilişki içerisinde olduğu görülmektedir. Şöyle ki; Allah insana her şeyi tam ve düzgün olarak fitraten vermiş ve **فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا** “Allah’ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sımsıkı tutun”⁹⁹ ayeti ile bu fitratın kesinlikle değiştirilmemesini emretmiştir. Bu açıdan fıkıh ilminde insanın bedeninde bile gereksiz estetik, dövme yaptırma gibi her türlü değişim yasaklanmıştır. Yani insanın hem zâhirî hem de bâtinî açıdan değişim ve dönüşümden sakınması gerektiği belirtilmiştir. Ancak insanın en büyük düşmanı olan şeytan, **وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغَيِّرَنَّ خُلُقَ اللَّهِ** “Yine onlara emredeceğim de Allah’ın yarattığını değiştirecekler”¹⁰⁰ ayetinde ifade edildiği üzere insanı bozmaya yemin etmiştir. Dolayısıyla her açıdan mükemmel olarak yaratılan insan şeytanın oyun ve hileleriyle fitratını değiştirme yoluna gitmektedir. Tüm mahlûkat arasında fitratıyla oynayan, onu değiştiren, bozan tek varlık insandır.

İnsana mükemmel olarak verilmiş nimetlerin başında kendini ifade edebilme yeteneğini sağlayan dildir. Ancak insan sosyo-psikolojik, çevresel vb. sebepler ile dilini bozmuştur. Örneğin; terbiye almamış bir ortamda yetişenler kötü ve argo bir dile sahip olmaktadır. Aynı şekilde günümüzde sosyal medya aracılığıyla da dilin bozulduğu görülmektedir. Değişim arttıkça dildeki bozulma da artmaktadır.

Dil için geçerli olan fitratın bozulması insanın kalbi ve ruhu için de geçerlidir. İnsanın kalbi ve ruhu vesvese, bela-musibet, aşırı zenginlik, aşırı fakirlik vb. iç faktörler ve çevre, arkadaş vb. dış faktörler ile bozulmaktadır. Nitekim **ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ** “İnsanların kendi işledikleri (kötülükler) sebebiyle karada ve denizde bozulma ortaya çıkmıştır”¹⁰¹ ayetinin işarî tefsirinde kara ve denizden amacın dil ve kalp olduğu söylenmiştir.¹⁰² İşte dilin bozulması genelde dil kuralları, özelde ise nahiv ile düzeltilmektedir. Nahiv, dildeki her türlü fesadı gidermekle ilgilenmekte ve onu güzelleştirmektedir. Tasavvuf ilmi de Allah’ın

⁹⁹ Rum 30/30.

¹⁰⁰ Nisa 4/119.

¹⁰¹ Rum 30/41.

¹⁰² Abdülkerim Kuşeyrî, **Letâifu'l-İşârât**, thk.: Abdullatif Hasan Abdurrahman, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/2007, III, 12.

emirlerini uygulama görevini teoride değil pratikte üzerine alarak insanın kalbi ve ruhunu temizlemekle, var olan fesadı gidermekle ilgilenmektedir. Böylelikle tasavvuf, insanın kalbi ve ruhunu özüne döndürmekte, onları süsleyerek ileriye ve kemale götürmektedir.

İnsan vücudundaki her uzvun dil ve kalp ile bağlantısı bulunmaktadır. Mesela göz veya kulak gördüklerini veya duyduklarını kalp ile idrak etmekte, algılamakta dil ile ifade edip aktarmaktadır. Ayrıca dil ve kalp bilgilerin öğrenilmesi ve aktarılmasında da büyük öneme sahiptir. İnsan, herhangi bir ilimde ilerlese bile dilindeki eksikliklerden dolayı o ilmi aktaramadığında insanlar nezdinde ilminin herhangi bir değeri olmayacaktır. Yine elde ettiği ilim açısından kalbinde ihlâs bulunmaz ise o ilmin Allah katında bir değeri olmayacaktır. Dil ve kalbin ilimlerle olan bu bağlantısı nahiv ve tasavvuf için de geçerlidir. Nahiv tam öğrenilmeden islamî ilimler tam anlaşılamayacak ve aktarılamayacak, tasavvuf olmadan o ilimlerin elde edilmesinde bir ihlâs ve samimiyet olamayacaktır.

Bunun yanında mümin olmanın şartı olan kelime-i tevhid dil ile ikrar, kalp ile tasdik edilince hem insanlar katında hem de Allah katında geçerli olmaktadır. Ancak iman, dil ile ikrar edildiğinde sadece insanlar katında, kalp ile tasdik edildiğinde sadece Allah katında geçerli olmaktadır. Bu açıdan Allah katında geçerli olan durum daha önemli olduğundan kalp de dilden daha önemlidir. “Cesette bir parça vardır ki; o düzgün olduğunda tüm vücut düzgün, o bozuk olduğunda tüm vücut bozuk olur. Dikkat edin o kalptir”¹⁰³ hadisi kalbin önemini açıkça ifade etmektedir. O halde kalbini düzelten dilini de düzeltmiş, kalbini ıslah etmeyen dilini de ıslah etmemiş olmaktadır. Öyleyse kalbin ıslahıyla meşgul olan tasavvuf ilmi kişi için vazgeçilmezdir. Tasavvuf ilmiyle kalbini düzelten kimse diğer ilimleri de düzgün elde etme bakımından büyük bir adım atmış olmaktadır. Ancak diğer ilimler her ne kadar elde edilmiş ve kendilerinde uzman olunmuş olsa bile tasavvuf ilmi olmadan eksik kalacaklardır. Konuyla bağlantılı olması açısından Mevlânâ (v. 672/1273)’nın Mesnevî’sinde geçen şu hikâyeyi burada zikretmek uygun olacaktır:

“Bir nahivci, kayığa binmişti. O kendini beğenmiş âlim, kayıkçıya dönüp ‘sen hiç nahiv okudun mu?’ demişti. Kayıkçı ‘hayır’ deyince nahivci ‘desene yarı ömrün

¹⁰³Buhârî, “İman”, 39; Müslim, “Musâkât”, 107.

hiçe gitti' diye karşılık vermişti. Kayıkçı, bu söze üzüldü, gönlü kırıldı ama susup cevap vermedi. Derken rüzgar kayığı bir girdaba sürükledi. Kayıkçı, nahivciye seslenip 'yüzmeyi bilir misin' diye sordu. O da 'bilmem' dedi. Bunun üzerine kayıkçı 'desene bütün ömrün boşa gitti' diye cevap verip 'asıl önemli olanın nahvî değil mahvî olunması gerektiği'ni söyledi."¹⁰⁴

Burada zâhiren her ne kadar nahvînin helak olmasının dalgalar sebebiyle olduğu görülse bile, bâtinen nahvîyi helake götüren şey şeytanın da ilk günahı olan kibridir. Eğer nahvî, dilini düzeltmekle beraber tasavvuf ilmiyle de meşgul olup kalbini de düzeltseydi kibirlenmeyecek belki de helak olmayacaktı. O halde tashih-i hurûfun yanında tashih-i kulûb da gereklidir. Bu manada nahiv âlimi Sibeveyh'in şu sözü oldukça manidardır.

وَمَا يَنْفَعُ الْإِعْرَابُ إِنْ لَمْ يَكُنْ تَقَى وَمَا ضَرَّ ذَا تَقْوَى لِسَانٌ مُعْجَمٌ

Takva olmazsa i'rabın bir faydası olmaz, takva olursa bozuk dilin zararı olmaz.¹⁰⁵

Bu yüzden kalbin ıslahı anlamındaki kalbin nahvine "ilm-i mahvî" denmektedir. Zira o, kalpteki kötülükleri ve ayıpları mahv etmekte, silmektedir. O halde dilini ıslah edenin aynı şekilde kalbini de ıslah etmesi ve kalbini çeşitli faziletlerle süslemesi gerekmektedir. Böylelikle kalp, tevhidin nur ve esrarına ulaşmaya hazır hale gelecektir.¹⁰⁶ Öyleyse dilin ıslahı kemal olsa da eksik olup kalbin ıslahına muhtaçtır. Zira dil, kalbin tercümanı, kalp de ruhun tercümanı olmakta ve dil, kalbin ruhtan aldıklarını dışa vurmaktadır. O halde dil kalpsiz, kalp de dilsiz olamaz. Bu bağlamda nahiv tasavvufsuz, tasavvuf da nahivsiz eksik olacaktır. Nahiv ve tasavvuf arasındaki bu ilişki aynı zamanda İslamî ilimlerin bir bütün olduğunu ve birbirlerini tamamlayıcı nitelikte olduklarını göstermektedir.

1.3.2. Nahvin Tasavvufî Yorumu

Nahiv ile tasavvuf arasında ilk bakışta herhangi bir ilişkinin olmadığı akla gelmektedir. Zira nahiv ilmi kelimenin lafzıyla, tasavvuf ise daha çok kelimenin

¹⁰⁴ Mevlâna Celâleddin Rûmî, **Mesnevî**, yay. haz.: Senan Asker, Palet Yay. Konya 2012, s. 85-86.

¹⁰⁵ İbn Acîbe, **el-Futûhatu'l-Kuddûsiyye**, s. 16.

¹⁰⁶ İbn Acîbe, **el-Futûhatu'l-Kuddûsiyye**, s. 16.

ifade ettiği mananın bânınıyla ilgilenmektedir. Ancak nahiv-tasavvuf ilişkisi, yukarıda zikredilen dil-kalp ilişkisinin yanında, nahiv kurallarının tasavvufî olarak yorumlanması, onlara birtakım işârî anlamlar yüklenmesi şeklinde olmaktadır.

Genel anlamda dil kuralları özel olarak nahiv ilmi lafızdan anlamı çıkarmak içindir. Yani dil, anlam içindir. Nahiv ilminin diğerk ilimlerle ilişkisinde nahvin bu özelliği ortaya çıkmakta, nahiv sayesinde tefsir, hadis, fıkıh, kelam vb. ilimler doğru anlaşılmakta ve anlatılmaktadır. Ancak nahvin tasavvuf ile ilişkisi diğerk ilimlerle olan ilişkisinden farklıdır. Şöyle ki; sûfilerin “işârî” dedikleri kendilerine has üslubu diğerk ilimlerde özellikle tefsir ve hadiste kullandıkları gibi işârî yorum diyebileceğimiz bu üslubu nahivde de kullanmışlardır. Yani tefsirde yaptıkları işârîliği nahiv ilmine de yansıtmışlardır. Nahiv terim ve kurallarını “işârî” olarak ele almış, yorumlamış ve onların manalarını zenginleştirmişler böylece nahiv okuyucusuna farklı bir bakış açısı kazandırmışlardır.

Her insanın mizacı gereği anlayışı ve olaylara bakışı birbirinden farklıdır. Bunun yanında almış olduğu eğitim, içerisinde bulunmuş olduğu sosyo-kültürel durum da bu farklılığı etkilemektedir. Sûfiler de geçirmiş oldukları birtakım riyazâtlar sonucu çok boyutlu bakış açısı ve farklı yorum anlayışı elde etmişlerdir. Bunun sonucunda da başta Kur’ân’ı Kerîm ile ilgilenen tefsir ilmi olmak üzere diğerk bütün İslamî ilimlere bakışları ve yorumları kendine özgü ve farklı olmuştur. Hatta bu durum karşılaştıkları günlük olayları bile yorumlamalarına sebebiyet vermektedir.¹⁰⁷ Böylece sûfiler, düşünceleri ve zihin dünyaları ile her şey arasında bir ilişki ve irtibat kurabilmektedirler.¹⁰⁸ Sûfiler için böyle bir bakış açısı, zorlamayla değil, geçirmiş oldukları birtakım riyazâtlar sonucu gönül dünyalarında ortaya çıkan, tamamen doğal bir şekilde kendini gösteren bir bakış açısı ve yorum tarzıdır.¹⁰⁹

Şu da var ki; bu yorum meselesi sadece sûfilere ait bir durum değildir. Nitekim genel olarak alanında derinleşmiş bir müfessir tefsir yaparken, bir muhaddis hadisi incelerken, bir fakih hüküm verirken kendi yorumunu da işin içerisine

¹⁰⁷ Örneğin; Adamın biri Sehl b. Abdullah’a gelmiş ve “ Evime bir hırsız girmiş ve bütün eşyayı alıp gitmiş” demiş. Sehl, ona “Allahü Teâlâ’ya şükretmelisin. Ya hırsız kalbine girseydi –ki kalp hırsız şeytandır- ve tevhid akideni ifsad etseydi ne yapardın!” demiş. Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 260.

¹⁰⁸ Demirli, “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkike Doğru Kur’ân-ı Kerîm Yorumculuğunun Gelişimi”, s. 126.

¹⁰⁹ Mahmut Ay, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, **İÜİFD**, 2011, 24, s. 116.

katmaktadır. Böylelikle söz gelimi aynı ayetten her alimin anlayış ve ilmi nispetince farklı farklı hükümler çıkabilmekte bu da bir literatür zenginliğine yol açmaktadır.

Nahvin yorumlanması da yine sadece sûfilere ait bir durum değildir. Meşhur nahiv âlimi Zemahşerî (v. 538/1144), *el-Makâmât* ve *Şerhu'l-Makâmât* adlı eserlerinde edebî üslupla ahlakî konuları işlemekte, yine bu yolla birtakım nasihatlerde bulunmaktadır. Böylece Zemahşerî, nahiv kurallarını kullanarak ahlak anlayışını ve dünya görüşünü ortaya koymaktadır.¹¹⁰

1.3.3. Nahvin Tasavvufî Yorumuna Dair Müstakil Eserler

Nahiv kurallarını tasavvufî açıdan yorumlamada müstakil olarak eser ele alan ilk müellifin Abdülkerim el-Kuşeyrî (v. 465/1072) olduğu görülmektedir. Onun dışında tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Gânim İzzeddin el-Makdisî (v. 678/1280) ve İbn Acîbe (v. 1224/1809) de bu konuda müstakil eserler yazarak Kuşeyrî'yi takip etmişlerdir. Yazılan bu eserlerin tanıtımını yaptıktan sonra çalışmamızın ana konusunu teşkil eden İbn Acîbe'nin eseri üzerinde durmayı hedeflemekteyiz.

1.3.3.1. Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin *Nahvu'l-Kulûb*'u

er-Risâle adlı eseriyle bilinen Abdülkerim el-Kuşeyrî kelam, tefsir ve hadis gibi diğer alanlarda da birçok kitap kaleme almıştır. Bu alanlardan biri de nahiv ilmidir. Bu alanda tasavvuf ve nahiv ilmini birleştirici bir özellikte eser vermiştir. Şöyle ki; nahiv ıstılahları ve kurallarını tasavvufî olarak yorumlamış, nahiv ıstılahlarına tasavvufî anlamlar yüklemiştir. Tasavvufun diğer ilimlerle ilişkisi bilinen bir durum iken nahiv ile ilişkisi bilinen bir durum değildir. Bu bakımdan bu ilişkiyi inceleyip ilk müstakil eser veren Kuşeyrî'nin bu eseri alanın önemli ve öncü çalışmalarındandır.

Nahvü'l-Kulûb,¹¹¹ *Te'vilü Istılâhâtî'n-Nahv bi-Meâni's-Sufiyye, en-Nahvü'l-Müevvel, Nahvü't-Tasavvufî* adlarıyla bilinen eserin farklı kütüphanelerde çeşitli yazma nüshaları bulunmaktadır.¹¹²

¹¹⁰ Geniş bilgi için bakınız: İsmail Bayer, “Gramer Kurallarının Hayat Anlayışına Yansıtılması: ez-Zemahşerî'nin Nahiv Makâmesi Örneği”, **Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 3 (2013), s. 211-226.

¹¹¹ Katip Çelebi eseri *Nahvu'l-Kulûb* olarak zikretmiştir. **Keşfü'z-Zünûn**, II, 1935.

Eser, iki defa neşredilmiştir.

1. İbrahim Beysûnî ve Ahmed Alemü'd-din el-Cendî tarafından *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr* adıyla 1994'te Mektebetü Alemi'l-Fikr yayınevinde basılmıştır. Muhakkikler, mukaddimede çalışmalarında Tal'at, Bursa, Tunus, Suriye ve İskenderiye kütüphanelerindeki yazma nüshaları esas aldıklarını zikretmişlerdir.¹¹³ Eserde tahkikin yanında gerek görülen yerlerde şerh ve açıklamalar da yapılmıştır. Böylece eserin hacmi artarak 482 sayfaya çıkmıştır.

2. *Nahvu'l-Kulûb* adıyla Mursî Muhammed Ali tarafından tahkik edilip haşiye konularak Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye yayınevinde *Riyazâtü'n-Nefs* adlı başka bir eserle beraber basılmıştır.

Her iki eserde de önce nahiv terimleri ve kurallarının nahiv ilmindeki kullanımları ve ne ifade ettikleri kısaca zikredilmiş ardından tasavvufi olarak yorumlanmıştır. Bu bakımdan eser nahiv ve tasavvuf ilminin karşılaştırılmış halidir.

Eser hakkında ülkemizde yapılan çalışmalar sadece makale tarzında olup şunlardır:

1. Muhammet Hekimoğlu, "Dilbilgisi-Tasavvuf Sentezi Bir Risale: Nahvu'l-Kulûb", *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl: VII, Sayı: 25, 2007/II, s.21-36. Bu makalede eser sadece dilbilgisi açısından incelenmiş, tasavvufi konulara bir açıklık getirilmemiştir.

2. Ramazan Muslu, "Kuşeyrî'nin Dilbilgisi İlmine Dair Tasavvufi Yorumu", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 20, 2009/2, s. 89-104. Bu makale eserin tanıtımı şeklindedir. Nüshaları, üslûbu ve muhtevası kısaca anlatılmış, eserin üzerinde durduğu konular analiz edilmeye ve eserde geçen kavramlar açıklanmaya çalışılmıştır.

¹¹² Eserin yazma nüshaları için bakınız: Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2040; Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1292; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2044/1; Süleymaniye Ktp., Hacı Bekir Ağa, nr. 344; Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. Yazmalar Ktp., A Koleksiyonu, nr. 152; Ahmed Teymur Ktp., Tasavvuf, nr. 196; Tal'at Ktp., nr.242; nr. 1593; Bursa İnebey Yazma Eserler Ktp. Haraççioğlu, nr. 109-2; Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. 7531/1. Ayrıca eserin tahkikini yapan İbrahim Beysûnî ve Ahmed el-Cendî'nin kütüphane isim ve kayıt numaralarını zikretmedikleri Tunus, Suriye ve İskenderiye nüshaları.

¹¹³ Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, thk. ve şerh: İbrahim Beysûnî-Ahmed el-Cendî, Mektebetü Alemi'l-Fikr, Kahire 1414/1994, s. 28-30.

3. Ali Fahri Doğan-Hülya Küçük, “Sufi Kalplerin Nahvi: Abdulkerim el-Kuşeyrî’nin *Er-Risale fi’n-Nahvi’l-Muevvel* Adlı Eseri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54:1, 2013, s.65-85. Bu makalede eserin incelenmesi yanında, hurûf ilmi açısından da değerlendirilmiş, tasavvuf-hurûf ilmi arasındaki ilişki tespit edilmeye çalışılmıştır.

1.3.3.2. İbn Gânim el-Makdisî’nin *Telhîsu’l-İbâra fî Nahvi Ehli’l-İşâra*’sı

Mutasavvıf, vaiz ve edip kişiliğiyle bilinen İbn Gânim tasavvuf alanında eserler vermiştir. Bu eserlerinde tasavvufî terim ve rumuzların açıklanmasına ağırlık vermiş bunu yaparken de mecazî ve sembolik bir dil kullanmıştır.¹¹⁴ Bu üslubunu kullandığı eserlerden biri de *Telhîsu’l-İbâra fî Nahvi Ehl’il-İşâra* adlı kitabıdır. Müellifin eserleri arasında bunun genelde zikredilmemesi¹¹⁵ pek bilinmediğini göstermektedir.

Eser, Halid Zehrî tarafından tahkik edilerek, Ahmed b. Abdusselam el-Vezzânî’ye ait *Hükmü Havâtifi’l-Mürîd* adlı eserle beraber 47 sayfası *Telhîsu’l-İbâra*’ya ait olmak üzere toplam 80 sayfa olarak 2006 yılında Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye’de basılmıştır.

Muhakkik, esere bir önsöz ile başladıktan sonra müellifin hayatını kısaca anlatmış ve eserlerini zikretmiştir.¹¹⁶ Ardından eseri basmada dayandığı iki nüsha¹¹⁷ hakkında bilgi vererek¹¹⁸ bu nüshaların ilk ve son sayfalarını fotoğraflamıştır.¹¹⁹ Ayrıca kitabı tahkik ederken iki nüsha arasındaki farklılıkları dipnotta vererek iki nüshanın da bir bakıma okunmasını sağlamıştır. Kitabın sonunda da tahkik esnasında başvuru kaynaklar sıralanmıştır.¹²⁰

¹¹⁴ İbn Gânim, *Telhîsu’l-İbâra fî Nahvi Ehl’il-İşâra*, s. 7; İlhan Kutluer, “İbn Gânim, İzzeddin”, *DİA*, XIX, 502.

¹¹⁵ İlhan Kutluer’in yazmış olduğu *DİA* maddesinde İbn Gânim’in eserleri zikredilirken bu eser zikredilmemiştir.

¹¹⁶ İbn Gânim, *Telhîsu’l-İbâra*, s. 7-9.

¹¹⁷ Ribat Kütüphanesi, no:13225; aynı kütüphane, no:868.

¹¹⁸ İbn Gânim, *Telhîsu’l-İbâra*, s. 10.

¹¹⁹ İbn Gânim, *Telhîsu’l-İbâra*, s. 15-18.

¹²⁰ İbn Gânim, *Telhîsu’l-İbâra*, s. 45.

İbn Gânim, eserine kısa bir mukaddimeyle başlamış, mukaddimede besmele, hamd ve salâttan sonra eseri yazma amacını belirtmiştir. Kimi insanın dilini düzeltmekle, kimi insanın da kalbini düzeltmekle meşgul olduğunu, bu kitapta bu iki fırka arasında ne gibi bir farkın olduğunu ve hangisinin gerçeğe daha yakın olduğunu zikretmeyi amaçladığını ifade etmiştir.¹²¹

Müellif, konuya başlarken nahiv ilmiyle ilgilenip dilini düzeltmeye çalışanı “ehl-i ibâre”, tasavvuf ilmiyle ilgilenip kalbini düzeltmeye çalışanı “ehl-i işâre” olarak nitelenmiştir. Buna bağlı olarak nahiv kurallarını işlerken ehl-i ibâre ile ehl-i işâreyi birbiriyle karşılaştırmıştır.

Eserde, nahiv kuralları ve terimleri bazen bir cümleyle bazen bir kaç cümleyle olabildiğince kısa anlatılmaya çalışılmış, daha çok bunların işarî manaları üzerinde durulmuştur. Hemen hemen her konunun anlatımında ayetlerin bolca kullanılması müellifin tefsir ilmine hâkimiyetini göstermektedir. Nitekim İbn Gânim’in bir ciltlik Kur’an tefsiri ve bazı ayetlerin tefsirine dair bir eserin olduğu bilinmektedir.¹²²

Kitap; kelam ve kısımları, munsarif-gayri munsarif, i’rab-binâ, mübtedâ-haber, fiil ve kısımları, fâil-mef’ûl, hal, temyiz, bedel, sıfat, atıf, te’kîd, cer harfleri ve nidâ konuları işlendikten sonra dua ve salât ile bitirilmiştir.

Eser üzerine ülkemizde herhangi bir akademik çalışma tespit edilememiştir.

1.3.3.3. İbn Acîbe’nin *el-Futûhâtü’l-Kuddûsiyye fî Şerhi’l-Mukaddimetü’l-Âcurrûmiyye*’si

Kuzey Afrikalı dil âlimi İbn Âcurrûm’un nahiv ile ilgili öz bilgiler içeren, üzerine birçok şerh yazılan ve nazmedilen meşhur eseri *el-Mukaddimetü’l-Âcurrûmiyye* adlı esere şerh mahiyetindedir.

Müfessir ve sûfî kimliğiyle öne çıkan İbn Acîbe, *el-Mukaddime*’yi şerh etmiş, şerh ederken aynı zamanda tasavvufî yorumlarla da süsleyerek eserine diğer şerhlerden farklı bir özellik katmıştır.

¹²¹ İbn Gânim, *Telhîsu’l-İbâra*, s. 20.

¹²² Kutluer, “İbn Gânim, İzzeddin”, *DİA*, XIX, 502.

Mukaddimedede nahvin önemi, tanımı, konusu, faydası, kurucusu hakkında bilgi verilmiş, sonra eserin şerhine geçilmiştir.¹²³ Şerh yapılırken nahiv hakkında konular okuyucuyu doyuracak şekilde açıklanmıştır. Ardından her konunun hemen sonrasında “el-işâre” başlığıyla tasavvufî yorumlar yapılmıştır. Gerek konuların nahiv açısından açıklanmasında, gerekse tasavvufî yorumlarda bolca ayet ve Arap şiiri delil olarak kullanılmıştır. Anlaşılır ve sade bir üslup ile yazılan eserde tasavvufî yorumlarda zaman zaman kapalılık olsa da genel olarak eser akıcı bir şekildedir.

İbn Acîbe’nin bu şerhi, Abdulkadir b. Ahmed el-Kuhenî (v. h. 1323) tarafından nahiv ile ilgili detaylar atılıp, tasavvufî yorumlar bırakılarak *Hulâsatu Şerh İbn Acîbe alâ metni’l-Âcurrûmiyye fi’t-Tasavvuf* adıyla kısaltılarak 92 sayfa olarak Dâru’t-Tibâati’l-Amire’de basılmıştır. Bu özet de H. Selim Ağa Kütüphanesi Hüdâî Efendi bölümü 561 numarada *Şerhu’l-Âcurrûmiyye Bi-Lisani’t-Tasavvuf* adıyla kayıtlıdır.

Eserin yazma nüshaları, Ribat Umumî Kütüphane nr.: 2004 ve nr.: 2883’te bulunmakta olup Abdusselam el-Umrânî el-Hâlidî tarafından tahkik edilmiştir. İlk basımı 1997 yılında gerçekleştirilen, ancak kendisinde çokça hata ve eksiklikler bulunmasından dolayı düzeltilerek 2015’te Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye’de 222 sayfa olarak yeniden basılmıştır.

Muhakkik esere kısa bir önsöz ile başlamış ardından tahkikinde yararlandığı nüshanın ilk ve son sayfasını fotoğraflamıştır.¹²⁴ Ayrıca Âcurrûmiyye’nin metnini de buraya eklemiştir. Muhakkikin bazı zor olabilecek kelimeleri harekelemesi okumayı kolaylaştırması açısından yerinde olmuştur.

Hakkında akademik çalışma bulunmamaktadır.

Bu eseri üçüncü bölümde detaylı olarak inceleyeceğiz.

¹²³ İbn Acîbe, *el-Futûhâtu’l-Kuddûsiyye*, s. 15-21.

¹²⁴ İbn Acîbe, *el-Futûhâtu’l-Kuddûsiyye*, s. 3-5.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN ACİBE'NİN HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUFİ GÖRÜŞLERİ

Eserini çalışmamızın merkezine koyduğumuz İbn Acîbe'nin hayatı üzerinde durmak yerinde olacaktır. Onlarca eseri bulunan İbn Acîbe'nin hayatı, her ne kadar bir doktora çalışmasını ¹ doldurabilecek nitelikte olsa bile, asıl konumuzu oluşturmaması nedeniyle biz burada sadece onun hayatını kısaca ele almakla yetineceğiz.

2.1. HAYATI

İbn Acîbe'nin hayatı hakkındaki bilgileri, daha çok *el-Fehrese* adlı otobiyografik eserinden öğrenmekteyiz.²

2.1.1. İsmi, Doğumu ve Ailesi

İbn Acîbe olarak bilinen müellifimizin tam adı Abdullah Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî'dir. Dedelerinden birinin ismi olan Acîbe ismine nisbetle İbn Acîbe olarak meşhur olmuştur. İbn Acîbe nesebini şu şekilde sıralamıştır: Abdullah Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Acîbe el-Haccûcî b. Abdullah b. Acîbe b. Sahnûn b. İbrâhim b. Mûsâ b. Abdullah b. Ahmed b. İdris el-Eşğar b. İdris el-Ekber b. Hasan b. Ali.³ Künyesi Ebu'l-Abbas olup soyu Hz. Hasan'a dayandığı için el-Hasenî, Faslı olduğu için el-Fasî, Malikî mezhebinden

¹ Ramazan Emektar tarafından "İbn Acibe'nin hayatı, eserleri ve tasavvufi görüşleri" adıyla devam etmekte olan bir doktora çalışması bulunmaktadır.

² İbn Acîbe'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bakınız: İbn Acîbe, **el-Fehrese** thk. Abdülhamid Salih Hamdân, Kahire 1410/1990, s. 1-87; Muhammed Zafir el-Ezherî, **el-Yevâkitü's-Şemine**, Kahire 1325/1908, s. 70; Abdülhay el-Kettânî, **Fihrisü'l-fehâris**, Fas 1346, II, 228; Serkîs, **Mu'cem**, I, 169-170; Mahlûf, **Şeceretü 'n-nûr**, s. 400; Zirikli, **el-A'lam**, I, 234; Kehhâle, **Mu'cemü'l-müellifin**, II, 163; Muhammed Davud, **Tarihü Tıtvân**, Tıtvân 1962, III, 206-224; VI, 213-258; Ahmed el-Kuraşî Reslân, "Tercümetü'l-İmam İbn Acîbe", **el-Bahrü'l-Medid**, I, 19-38; Mustafa Kara, "İbn Acîbe", **DİA**, XIX, 294-295; Mahmut Ay, **Kur'an'ın Tasavvufi Yorumu**, İnsan Yayınları, İstanbul 2011; Süleyman Derin, **Kur'an'ı Kerîm'de Seyr u Sülûk –Ahmed İbn Acîbe'nin Tefsirinde-**, Erkam Yay., İstanbul 2013.

³İbn Acîbe, **el-Fehrese**, thk. Abdülhamid Salih Hamdân, Dâru'l-Ğadi'l-Arabî, Kâhire 1999, s. 16.

olduğu için el-Malikî, Şâzelî tarikatına mensup olduğu için eş-Şâzelî nisbeleriyle de bilinmektedir.⁴

İbn Acîbe, 1161/1748 tarihinde Fas'ın Tanca ile Tıtván şehirleri arasında bulunan Hamîs köyünde doğmuştur. *el-Fehrese* adlı eserinde doğum tarihi hakkında kesin bir tarih vermeyerek 1160 veya 1161 yıllarında doğduğunu ifade etmiştir.⁵

7 Şevval 1224/1809 Tıtván yakınlarındaki Ğamara şehrinde veba hastalığından 64 yaşında vefat etmiştir. Kendisini, şeyhi yıkamış ve namazını kıldıktan sonra Gamâra'ya defnedilmiştir. Naaşı daha sonra Tıtván'a nakledilmiştir. Kabri halk tarafından ziyaret edilmekte ve her sene kendisini anma törenleri düzenlenmektedir.⁶

İbn Acîbe dindar bir aileden gelmektedir. Babası Muhammed (v. 1196/1782), uzleti ve ibadeti seven bir insan iken annesi Rahmet Hanım (v. 1222/1807), zahide, zamanının çoğunu zikir ve ibadetle geçiren, cömert ve şefkatli bir kadındır.⁷ Dedelerinin çoğu kerametleri olan veli zatlardır.⁸ İbn Acîbe'nin otuz çocuğu olmuş, bunların yirmi ikisi vebâ hastalığından vefat etmiştir. Oğulları Ahmed ve Muhammed uzun yıllar ilim tedrisi ve tasavvuf ile meşgul olmuş, tekke kurmuş ve kendi çocuklarına da hilâfet vermiştir. Böylece İbn Acîbe âilesinin tasavvufi faaliyetleri uzun yıllar devam etmiştir.⁹

2.1.2. Eğitim Hayatı ve Mezhebi

Erken yaşlarda doğduğu Hamîs'te eğitime başlayan İbn Acîbe, ilk olarak Kur'an'ı Kerim'i ezberlemiş, daha sonra Kasr-ı Kebîr şehrine giderek burada iki yıl kalmıştır. Bulunduğu çevrede kendisini tatmin edecek âlimlerin olmaması üzerine Tıtván şehrine giderek burada ilim ile meşgul olmuş ve yaklaşık yirmi yıl burada kalmıştır.¹⁰ Buradaki âlimlerden tefsir, hadis, fıkıh, kelam, nahiv ve belâğat

⁴ Ömer Rıza Kehhâle, **Mu'cemü'l-Müellifin**, Beyrut t.y., II, 163; Hayreddin Zirikî, **el-A'lâm**, Beyrut 1992, I, 245.

⁵ İbn Acîbe, **el-Fehrese**, s. 26.

⁶ Mustafa Kara, "İbn Acîbe", **DİA**, XIX, 294; Mahmut Ay, **Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu**, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 110.

⁷ Ay, **Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu**, s. 94.

⁸ İbn Acîbe, **el-Fehrese**, s. 27.

⁹ Ay, **Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu**, s. 95.

¹⁰ İbn Acîbe, **el-Fehrese**, s. 30.

alanlarında dersler aldıktan sonra Fas'a giderek oradaki âlimlerden de istifade etmiş daha sonra tekrar Tıtvân'a gelerek burada tedris ve te'lif faaliyetlerine başlamıştır.¹¹

İbn Acîbe, itikadî olarak ehl-i sünnet akidesinde olup Eş'arî mezhebine mensuptur. Ehl-i sünnete son derece bağlı, itikadî konularda ehl-i sünnetin kabul ettiğini kabul, red ettiğini red etmekte, muhalif görüşlere cevap verip görüşlerini çürütmektedir.¹²

Amelî olarak da Malikî mezhebine mensuptur. Ancak fikhî konularda mezhep taassubuna girmemiş, tefsirinde diğer mezheplerin de görüşlerini aktarmış, hatta delilleri kuvvetli olduğunda diğer mezhepleri daha isabetli bularak kendi mezhebine tercih etmiştir.¹³

2.2. ESERLERİ

Başta tefsir ve tasavvuf alanlarında olmak üzere birçok eseri bulunan İbn Acîbe'nin eserleri, *el-Fehrese* adındaki eserinde zikredilmişlerdir.¹⁴

Tefsir İlmine Ait Eserleri

1. *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecid*: İbn Acîbe'nin dört cilt olarak işârî tefsir mahiyetinde yazdığı en hacimli eseridir.
2. *et-Tefsiru'l-Kebir lil-Fatiha (Büyük Fatiha Tefsiri)*: Fatiha süresinin tefsirine ait genişçe bir eserdir.
3. *et-Tefsirü'l-Vasît lil-Fatiha*: Fatiha suresinin orta genişlikte bir tefsiridir.
4. *et-Tefsirü'l-Muhtasar lil-Fatiha*: Fatiha suresinin özet tefsiri mahiyetindedir.
5. *ed-Dürerü'l-Mütenasire fî Tevcihi'l-Kırââtî'l-Mütevâtire*: Kıraatlere dair bir eserdir.
6. *el-Keşf ve'l-Beyân fî Müteşâbihi'l-Kur'ân*: *el-Bahru'l-Medîd* adlı tefsirde yer alan müteşâbih âyetlerin tefsirlerinin bir araya getirilmiş halidir.

¹¹ İbn Acîbe, **el-Fehrese**, s. 30; Kara, "İbn Acîbe", **DİA**, XIX, 294.

¹² Dilaver Selvi, "Ahmed ibn Acîbe el-Hasenî'nin hayatı, eserleri ve tefsirdeki metodu", **Marife Dergisi**, yıl 10, sayı 3, 2010, s. 265.

¹³ Sabri Berber, **İbn Acîbe'nin el-Bahru'l-Medîd'inde Peygamber Kıssalarının İşârî yorumu**, (Basılmamış Yüksek Lisans tezi), İstanbul 2015, s. 74-75.

¹⁴ İbn Acîbe, **el-Fehrese**, s. 38-40. Ayrıca eserler hakkında geniş bilgi için bkz.: Ay, **Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu**, s. 121-136.

Hadis ilmine Ait Eserleri

1. *Haşîye alâ' Camiü's-Sağîr*: Suyutî'nin meşhur *Camiü's-Sağîr* adlı eserine haşiyedir.
2. *Erbeûne Hadîsen fî'l-Usûli ve'l-Furûi ve'd-Dekâik*: Usul, fûru' ve ibretlik konulara dair kırk hadis.
3. *el-Envâru's-Seniyye fî'l-Ezkâri'l-Nebeviyye*: günlük yapılması gereken birtakım duaları içermektedir.
4. *Mecmûu'l-Ed'iyetü ve'l-Ezkâr el-Mümhika li'z-Zünûbi ve'l-Evzâr*: Çeşitli duâ, zikir, istiğfâr ve salât sigalarını içeren küçük çapta bir eserdir.

Fıkıh ve Akaide Ait Eserleri

1. *Haşîye alâ Muhtasarı Halil*: Müellif, bu eserin tamamlanmadığını zikreder.
2. *Teshîlü'l-Medhal li Tenmiyeti'l-A'mâl bi'n-Niyeti's-Sâlihâti 'Înde'l-İkbâl*: İbnu'l-Hâc'ın hicrî sekizinci asırdaki İslâm toplumunu tanıtan, Müslüman toplumlardaki ahlâkî çözümler ve bid'atlara meyiletme olgularını işleyen bir kitap olan *el-Medhal*'in muhtasarı niteliğindedir.
3. *Silkü'd-Dürer fî Zikri'l-Kazâi ve'l-Kader*: İbn Acîbe'nin, kaderin değişmeyeceğine, ne kadar önlem ve tedbir alınır alınsın takdir neyse neticede onun vukû bulacağına dikkatleri çekmek maksadıyla kaleme almış olduğu bir eseridir.

Nahiv ile İlgili Eserleri

1. *el-Fütûhâtü'l-Kuddûsiyye fî Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*: Eser, İbn Âcurrûm'un nahiv alanında yazdığı mukaddimeye İbn Acîbe tarafından yapılan, hem zâhirî hem de bâtınî yorumları içeren ve nahivle tasavvufu birleştiren bir şerhtir.

Tarih ve Tabakatla İlgili Eserleri

1. *Ezhârü'l-Bustân fî Tabakâti'l-A'yân*: biyografik bir eser olup âlimlerin kısa hayatlarını ele almaktadır.
2. *el-Fehrese*. Bu eser, müellifin kendi hayatını anlattığı bir otobiyografidir.

Tasavvufia İlgili Eserleri

1. *el-Envârü'l-Seniyyetü fi Şerhi'l-Kasideti'l-Hemziyyeti*: Buseyrî'nin *el-Kasîdetü'l-Hemziyye* adlı eserine şerh niteliğindedir.
2. *el-Fütûhâtü'l-Îlâhiyye fi Şerhi'l-Mebâhisi'l-Asliyye*: İbnü'l-Benna es-Serakustî'nin manzum eserine yapılmış büyük bir şerhtir.
3. *el-Levâihü'l-Kudsiyye fi Şerhi'l-Vazîfeti'z-Zerrûkiyye*: Şâzelî tarikatından olan Ahmed Muhammed Zerrûk'un Şâzelîler tarafından yaygın bir şekilde günlük vird olarak okunan *el-Vazîfetü'z-Zerrûkiyye* adlı eserin şerhidir.
4. *Îkâzu'l-Himem fi Şerhi'l-Hikem*: Müellifin en meşhur kitaplarından olup İbn Atâullah İskenderî'nin *el-Hikemu'l-Atâiyye* adlı eserinin şerhidir.
5. *Dîvânu Kasâid fi't-Tasavvuf*: Tasavvufa dair kasidelerin olduğu bir eserdir.
6. *Risale fi Zemmi'l-Ğıybeti ve Medhi'l-Uzleti ve's-Samti*: Gıybetin kötülüğü, susmanın güzelliğine dair bir eserdir.
7. *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*: Esmâu'l-Hüsnâ'nın şerhidir.
8. *Şerhü'l-Bürde li'l-Bûsîrî*: Bûsîrî'nin *el-Kevâkibu'd-Durriyye fi Medhi Hayri'l-Beriyye* adlı kasîdesinin şerhidir.
9. *Şerhü'l-Hizbi'l-Kebir li's-Şâzelî*: Eser, Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî'nin *el-Hizbu'l-Kebîr* adlı eserine şerh olarak yazılmıştır.
10. *Şerhu Kitabi'l-Hisni'l-Hasîn min Kelâmi Seyyidi'l-Mürselin*: İbn Cezerî'ye ait kitabın şerhidir. Konusu, günlük dua ve zikirlerdir.
11. *Şerhü'l-Kasideti'l-Hamriyye li İbni'l-Fârız*. Eser, İbnu'l-Fârız'ın *Kasîde-i Mîmiyye* olarak da tanınan meşhur *Kasîde-i Hamriyye*'sinin bir şerhidir.
12. *Şerhü'l-Kasideti'l-Münferice li İbni'n-Nahvî*: *el-Kasîdetü'l-Münferice* diye bilinen eserin şerhidir.
13. *Şerhü'l-Kasideti'l-Hâiyye fi't-Tasavvufi li'r-Rufâ'î*: Ahmed er-Rufâî'nin *Kasidetu'n Hâiyye* adlı eserin şerhidir.
14. *Şerhu Manzûmeti'-Bûzîdî fi Tarîkı's-Sülûk*: İbn Acîbe'nin şeyhi olan el-Bûzîdî'nin tasavvufun âdâb ve erkânıyla ilgili yirmi dokuz beyitten oluşan manzum eserinin şerhidir.

15. *Nuûtu'l-Hamrati'l-Ezeliyyeti fî Hâli't-Tecellî ve Ba'dehû*: İki bölümden oluşan ve mârifetullâh'ın tecellî anında nasıl tecrübe edildiğini ve tecellîden sonra ne gibi etkileri olduğunu ele alan küçük hacimli bir kitaptır.
16. *Şerhu Salâti İbn-i Arabî el-Hâtemi*: İbn Arabî'nin salât-u selâm duasının şerhidir.
17. *Şerhu salâti Abdisselam b. Meşîş*. Eser, Ebû'l-Hasan Şâzelî'nin şeyhi olan İbn Meşîş'in duâsının şerhidir.
18. *Şerhu Tâiyyeti'l-Bûzîdî fî'l-Hamrati'l-Ezeliyye*: İbn Acîbe'nin şeyhi olan el-Bûzîdî'nin tasavvufî meselelere dâir bir kasidenin şerhidir.
19. *Şerhu Mukatta'âti's-Şuşterî*: Şuşterî'nin Lafza-i Celalin anlamına dair yazdığı manzumenin şerhidir.
20. *Şerhü'n-Nûniyyeti li's-Şuşterî*: Şuşterî'nin *Kasîde-i Nûniyye* adlı eserinin şerhidir.
21. *Keşfü'n-Nikâb an Sırrı Lübbi'l-Elbâb*: Eser, Allah'ın zât, sıfat ve fiillerinin sırlarını konu edinmektedir.
22. *Mi'râcü't-Teşevvüf ilâ Hakâiki't-Tasavvuf*: Tasavvuf ıstılahlarına dair olup tasavvuf sözlüğü mahiyetindedir.
23. *Kitabü'n fî'l-Hamrâti'l-Ezeliyye*. Eser, ilahî aşkı ve ezeli muhabbeti işlemektedir.
24. *Kitabün fî Hakâiki't-Tasavvuf*: Bazı tasavvufî konuları ele almaktadır.
25. *Menâkıbü'z-Zühâdü's-Seb'a*. Tabiûn döneminde yaşayan yedi zahidin hayatını anlatmaktadır.

2.3. TASAVVUFÎ KİŞİLİĞİ

İbn Acîbe, Derkaviyye'nin pîri el-Arabî ed-Derkavî (v. 1239/1823)'ye büyük bir saygı duymakta ve eserlerinde genellikle onun fikirlerini nakletmektedir.¹⁵ Ayrıca Kuşeyrî, Gazzâlî (v. 505/1111), Sühreverdî (v. 632/1234) gibi mutasavvıfların eserlerinden de nakillerde bulunmaktadır. İbn Acîbe, Kur'ân ve sünnete dayalı bir tasavvufu savunmakta ve onsuz kemal halinin bulunmayacağını söylemektedir. İbn Acîbe'ye göre, zahir ilme uymadan batın ilminin hakikatine ulaşamaz. Zâhirî ilmin

¹⁵ İbn Acîbe, **el-Fehrese**, s. 46-48.

desteklemediği batınî hâl ve ilimler batıldır. İlmin meyvesi ameldir. Amelin neticesi manevî hâldir. Hâlin neticesi manevî zevktir.¹⁶

2.3.1. Tasavvufa İntisabı

Çocukluğundan itibaren zikir ve ibadete düşkün olan İbn Acîbe'nin tasavvufa ilgisi İbn Atâullah el-İskenderî'nin (ö. 709/1309) *el-Hikem* adlı eserini okumasıyla daha da artmıştır.¹⁷ Ömrünün sonlarına doğru tasavvufa intisab eden İbn Acîbe, tasavvufî eğitiminidaha çok Şeyh Arabî ed-Derkâvî el-Hasenî (v. 1239/1824) ile Şeyh Muhammed Bûzîdî el-Hasenî'den (v. 1229/1814) almıştır. Şeyh Arabî ed-Derkâvî, Şâzeliyye tarikatının Derkâviyye¹⁸ kolunun kurucusudur. Muhammed Bûzîdî ise onun icazet verdiği müritlerindendir. Ancak İbn Acîbe'nin asıl şeyhi Muhammed Bûzîdî'dir.

İbn Acîbe'nin çocukluğu ve gençliği ilim elde etmekle beraber ibâdet ve zühd ile geçmiştir. Fakat o, dînî ilimlerin teorik olarak bilinmesini, kişinin âhireti kazanması için yeterli görmemiştir. Bu yüzden o, her zaman öğrendikleriyle amel etmenin çabası içinde olmuş ve zâhidâne bir hayat sürmüştür. Nitekim bir dönem yaklaşık dört sene uzlete çekilip tefekkür deryâsına dalarak kendisini, kâinâtı ve onun hâlıkını daha derinden anlamaya gayret etmiştir. Onun zühd ve takvâya olan düşkünlüğü ve uzleti şöhrete tercih etmesi, tasavvufa girmesinde etkili olmuştur.¹⁹

İbn Acîbe, Bûzîdî'ye intisap edip ağır bir seyr u sülûkten²⁰ geçtikten sonra Tanca şehrinde kurduğu tekkede irşad faaliyetlerine başlamıştır. Bir ara bid'atçılıkla itham edilmesi, kendisine iftira atılıp, suçlanarak müridleriyle birlikte hapsedilmesi²¹ mensuplarının daha da artmasına sebep olmuştur. Bölgede kurduğu zaviyelerin sayısını arttırarak bir yandan irşad faaliyetini yaygınlaştırırken bir yandan da tasavvufa dair eserler kaleme almıştır.²²

¹⁶ Kara, "İbn Acîbe", *DİA*, XIX, 294.

¹⁷ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 40.

¹⁸ Geniş bilgi için bkz. Muhammed el-Celyend, "Derkâviyye", *DİA*, IX, 179.

¹⁹ Ay, *Kur'an'ın Tasavvufi Yorumu*, s. 101.

²⁰ İbn Acîbe'nin geçirdiği riyazat ve seyr u sülûk için bkz.: İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 52-55; Derin, *Kur'an'ı Kerim'de Seyr u Sülûk*, s. 29-33.

²¹ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 57; Derin, *Kur'an'ı Kerim'de Seyr u Sülûk*, s. 34-36.

²² Kara, "İbn Acîbe", *DİA*, XIX, 294.

2.3.2. Tasavvufî Konu ve Kavramlar Hakkındaki Görüşleri

İbn Acîbe, tasavvufun birçok konusu ve kavramı hakkında görüş beyan etmiş, bu konuda eserler kaleme almıştır. Tasavvufî görüşlerini, *İkâzü'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem* adlı eseri ile *el-Fütûhâtü'l-Îlâhiyye fî Şerhi'l-Mebâhisi'l-Asliyye* adlı eserlerinde genişçe işlemektedir. Biz burada *Mi'râcü't-Teşevvûf ilâ Hakâiki't-Tasavvuf* adlı eseri çerçevesinde bazı konu ve kavramlar hakkındaki görüşlerini zikretmeye çalışacağız.

Tasavvuf

Her sûfî gibi İbn Acîbe'nin de tasavvufa dair tanımı bulunmaktadır. O, tasavvufu, “Kendisiyle Allah’a giden yolların bilindiği veya insanın bâtınını çirkinliklerden arındırıp güzelliklerle süsleyeceği bir ilimdir” şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre, tasavvufun başı ilim, ortası amel, sonu ise Allah tarafından verilen birtakım hediyelerdir.²³ İbn Acîbe, tasavvuf ilmini özetle şöyle tarif eder: “Bil ki bâtın (tasavvuf) ilminin temeli, iç âlemi (kalbi) bütün kötü ve düşük huylardan temizleyip onu her türlü güzel ahlak ile süslemektir. Kalp, kötü ahlak ve sıfatlardan temizlenip faziletli ahlakla süslenince, üzerinde nurlar parlar ve ilahî sırlar gözüktür; böylece irfan ilmine ait hakikatler ve rabbânî sırlar keşif olur, sahibi müşahedeye dayalı bir marifeti elde eder ve ihsan makamına ulaşır. Tasavvuf ilminin özü ve meyvesi budur.”²⁴

Tövbe

Tasavvufî makamların ilki sayılan tövbeyi “her türlü çirkin fiilden güzel fiile, her türlü kötü vasıftan iyi vasfa dönmek” olarak tanımlamıştır. Âmm kimselerin tövbesi günahlardan, havâsın tövbesi ayıplardan, havâsu'l-havâs'ın tövbesi ise kalbi Allah'ın huzurunda olmaktan meşgul eden her şeyden yüz çevirmektir. O halde her makam tövbeye muhtaçtır, her tövbe başka bir tövbeyi gerektirmektedir.²⁵

²³ Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe, **Mi'râcü't-Teşevvûf ilâ Hakâiki't-Tasavvuf**, düzenleyen: Mahmud Beyrûtî, Daru'l-Beyrûtî, Dimaşk 1426/2004, s. 7.

²⁴ İbn Acîbe, **el-Fehrese**, s. 44-45.

²⁵ İbn Acîbe, **Mi'râcü't-Teşevvûf**, s. 8-9; Süleyman Derin, **Kur'an'ı Kerim'de Seyr u Sülûk – Ahmed İbn Acîbe'nin Tefsirinde-**, Erkam Yay., İstanbul 2013, s. 170.

Havf-Recâ

Mekruha düşüldüğünde veya tavsiye edilenin kaçırılması halinde kalpte oluşan rahatsızlık havf olarak, sevilen ve gerçekleşmesi istenilen her türlü şeyin düşünülmesiyle kalpte oluşan huzur ve neşe ise recâ olarak ifade edilmiştir.²⁶ Havf-recâ tövbe makamının hemen ardından gelen ve birbirlerinin tamamlayıcı olan makamlardır.²⁷

Sabır

Kalbin, Yüce Allah'ın hükümlerine hapsedilmesi, musibetler karşısında şikâyetten men edilmesidir. Âmm olanların sabrı, itaatlerin zorluğuna dayanmak ve onlara muhalefeti terk etmektir. Havâsın sabrı, kalbin murakabesiyle beraber nefsin riyâzat ve mücahede içerisinde olmasıdır. Havâsu'l-havâsın sabrı, ruh ve sırrın her zaman müşahede makamında tutulmasıdır.²⁸

Şükür

Bir nimetin elde edilmesiyle kalpte oluşan sevinçtir. Ayrıca şükür, nimet verenin Allah olduğunu tevazû içerisinde itiraf etmektir. Şükür dil, beden ve kalp ile olur. Dil ile şükür itiraf ile, beden ile şükür bedeni Allah'ın yoluna koymak ile, kalp ile şükür ise nimeti verenin Allah olduğunu bilmek ile gerçekleşir. Âmm olanların şükrü dil ile, havâsın şükrü beden ile, havâsu'l-havâsın şükrü istiğrak halinde olma ile mümkündür.²⁹

Verâ'

Sabır ve şükür makamlarından sonra gelen ve takvanın ileri derecesi ve zühdün başlangıcı sayılan verâ', nefsi, sonu güzel olmama ihtimali olan her şeyden uzak tutmaktır. Âmm olanların vera'ı haram ve şüphelileri terk etmek, havâsın vera'ı kalbe en ufak rahatsızlık veren her şeyi terk etmek, havâsu'l-havâsın vera'ı Allah dışındaki her şeyi terk etmektir.³⁰ Sûfiler takvâyı beş aşamada inceler. Birincisinin adı İslam olup küfürden sakınmaktır. İkincisi, tövbenin gereği olan takva olup

²⁶ İbn Acîbe, **Mi'râcü't-Teşevvüf**, s. 10-11.

²⁷ Derin, **Kur'an'ı Kerîm'de Seyr u Sülûk**, s. 173.

²⁸ İbn Acîbe, **Mi'râcü't-Teşevvüf**, s. 11; Geniş bilgi için bkz.: Derin, **Kur'an'ı Kerîm'de Seyr u Sülûk**, s. 177-182.

²⁹ İbn Acîbe, **Mi'râcü't-Teşevvüf**, s. 12; Derin, **Kur'an'ı Kerîm'de Seyr u Sülûk**, s. 184.

³⁰ İbn Acîbe, **Mi'râcü't-Teşevvüf**, s. 12.

haramlardan uzak durmaktır. Üçüncüsü, şüphelilerden kaçınmak ki, bunun adı verâ'dır. Dördüncüsü, mübahlardan da çekinmektir ki, bunun adı zühddür. Beşincisi, Allah'tan başkasını görmekten kaçınmak ki bu da müşâhede makamıdır.³¹

Zühd

Allah dışındaki her şeyden kalbi boşaltmak ve dünyaya değer vermemektir. O halde Âmm olanların zühdü ihtiyaç fazlası her şeyi terk etmek, havâsın zühdü kişiyi Allah'a yakınlaştırmaktan alıkoyan her şeyi terk etmek, havâsu'l-havâsın zühdü Allah dışındaki her şeyi düşünmeyi bile terk etmektir.³²

Tevekkül

Allah dışındaki hiçbir şeye dayanmayacak ve güvenmeyecek şekilde kalbin Allah hakkında tam bir güven içerisinde olmasıdır. Her şeyin Allah'ın bilgisi ve kudretinde olduğuna tam ve kesin şekilde inanmak ve her türlü işte Allah'a teslim olmaktır.³³ Avâmın tevekkülü, bir insanın bir vekile güvenmesi havâsın tevekkülü, çocuğun annesine güvenmesi, havâsü'l-havâsın tevekkülü, ölünün yıkayıcısına güvenmesi gibidir. Tevekkül, imanın bir sonucu olup iman arttıkça tevekkül de artar. Tevekkül, organlarla yapılan değil kalp ile yapılan bir ameldir.³⁴

Murâkabe

Kulun iç dünyasına Allah'ın sürekli muttalî olduğunun şuurunda olmak ve bu sebeple Allah haklarını açık-gizli her türlü durumda yerine getirmektir. Murâkabe ne kadar yüce olursa müşâhede de o derece yüce olur. Ehl-i zâhirin murâkabesi, dış organları günahlardan korumak olup bu avam içindir. Ehl-i bâtının murâkabesi, kalbin düşünce ve gafletten korunması olup havâs içindir. Sırların murâkabesi ise Allah'tan başkasına yönelmekten utanmaktır. Bu da havâsü'l-havâs içindir. Bu makamda bir an bile masivaya meyledilse hemen tövbe edilir. Murâkabesi tam olmayanın müşâhede sırlarını tatması mümkün değildir.³⁵

³¹ Derin, **Kur'an'ı Kerim'de Seyr u Sülûk**, s. 187.

³² İbn Acîbe, **Mî'râcü't-Teşevvûf**, s. 14; Geniş bilgi için bkz.: Derin, **Kur'an'ı Kerim'de Seyr u Sülûk**, s. 1189-193.

³³ İbn Acîbe, **Mî'râcü't-Teşevvûf**, s. 14.

³⁴ Derin, **Kur'an'ı Kerim'de Seyr u Sülûk**, s. 196.

³⁵ İbn Acîbe, **Mî'râcü't-Teşevvûf**, s. 15; Derin, **Kur'an'ı Kerim'de Seyr u Sülûk**, s. 203.

İstikamet

Peygamber Efendimizin söz, fiil, hal ve ahlakı üzere olmaktır. Sözlerdeki istikamet gıybet vb. kötülükleri terk etmek, fiillerdeki istikamet bidatları terk etmek, hallerdeki istikamet ise hiçbir şekilde şeriat dışına çıkmamaktır. Âmm olanların istikameti, sünnet-i seniyyeye uymak ile havâsın istikameti, nebevî ahlak ile ahlaklanmak ile havâsu'l-havâsın istikameti Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak ile gerçekleşir.³⁶

Yakîn

Kulun kalbinin Allah hakkında, kendisinde herhangi bir değişim ve dönüşüm olmayacak şekilde kesin bilgi sahibi olmasıdır. Yakînin; İlmu'l-yakîn, aynu'l-yakîn ve hakku'l-yakîn olmak üzere üç aşaması vardır. İlmu'l-yakîn delil ile aynu'l-yakîn keşf ile hakku'l-yakîn müşahade ile gerçekleşir. O halde ilmu'l-yakîn akıl sahipleri için olup bunlar, delillerle Allah'ın varlığı hakkında kesin bilgi sahibi olanlardır. Aynu'l-yakîn vicdan sahipleri için olup bunlar, fenâ makamıyla Allah'ı görürcesine Allah hakkında kesin bilgi sahibi olanlardır. Hakku'l-yakîn ise ihsan makamına yerleşmiş olanlar için olup bunlar, bekâ makamında ilerlemiş müşahade ehlinin Allah hakkında kesin bilgi sahibi olmasıdır.³⁷

Zikir

Tasavvufun üssü'l-esası, sülûkun temel direği olan zikir, Allah'ın daima hatırdâ tutulması, unutulmaması ve anılmasını ifade eder. Zikir kelimesi mutlak kullanıldığında dil ile zikir anlaşılır. Zikir, Allah'a ulaşma yolunda en güçlü rükündür. Âmm olanların zikri dil ile havâsın zikri kalp ile havâsu'l-havâsın zikri ruh iledir.³⁸ Aynı şekilde dilin zikri, avamın zikridir. Dil ile kalbin beraber zikri, sülûka yeni girmiş olanların zikridir. Sadece kalbin zikri, kuvvetli sâliklerin zikridir. Ruhun zikri, fenâ ehlinin zikridir. Sırrın zikri, müşahade ehlinin zikridir. Sülûkta ilerledikçe bu makamlar tek tek geçilir. Sır ile zikir makamında dil ile yapılan zikir gaflet sayılır.³⁹

³⁶ İbn Acîbe, **Mi'râcü't-Teşevvüf**, s. 18.

³⁷ İbn Acîbe, **Mi'râcü't-Teşevvüf**, s. 30-31.

³⁸ İbn Acîbe, **Mi'râcü't-Teşevvüf**, s. 38.

³⁹ Derin, **Kur'an'ı Kerîm'de Seyr u Sülûk**, s. 112-113.

Hâl-Makam

Hâl; bir çalışma, çaba, istek ve sebep olmaksızın bast-kabz, heybet-üns gibi manaların kalpte ortaya çıkmasıdır. Bu hâller kişide yer edinmemişse bunların etkisi şatahat şeklinde açığa çıkabilir. Zira hâl, önce hareketlendirir sonra sakinleştirir. Bu yüzden hâl hakkında “başı delilik, ortası fânîlik, sonu da sükûndur” denmiştir. Bazen de hâl; zikir halkasında bulunma, semâ dinleme vb. bir amel ve çalışmayla da elde edilebilir. Bazen hâl, makam yerine kullanılmaktadır.

Makam; kulun çalışma, istek ve çabasıyla kulda gerçekleşen ve onda yerleşen durumlarıdır. Hâllerin, müridte yerleşmesiyle onlar makama dönüşmüş olur. O halde hâller Allah’tan verilmiş hediyeler iken makamlar kesb ile elde edilir. Her makam onun hükümlerini ve gereğini tam yapmakla geçilir. Şöyle ki; tövbesi tam olmayanın inâbeti, inâbeti olmayanın istikameti sahih olamaz.⁴⁰

Nefs-Ruh-Sırr

Nefs, kulun kötü fiilleri ve ahlakından ibarettir. Ruh, ilahî tecellîlerin ve melekût âleminden ortaya çıkan nurların yeridir. Sırr, ceberût âleminden gelen tecellîlerin yeridir. Nefs avâma, ruh havâsa, sırr ise havâsu’l-havâsa aittir. Yine nefis mülk âlemindekilere, ruh melekût âlemindekilere, sırr ceberût âlemindekilere hasır.⁴¹

Şeriat-Tarikat-Hakikat

Şeriat Allah’a ibadet etmek, tarikat Allah’a yönelmek, hakikat Allah’ı müşahade etmektir. Şeriat zâhiri ıslah etmekte, tarikat bâtını ıslah etmekte, hakikat ise bâtını faziletlerle süslemekten ibarettir.⁴²

⁴⁰ İbn Acîbe, **Mi’râcü’t-Teşevvüf**, s. 40-41.

⁴¹ İbn Acîbe, **Mi’râcü’t-Teşevvüf**, s. 43.

⁴² İbn Acîbe, **Mi’râcü’t-Teşevvüf**, s. 72.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN ACİBE’NİN NAHİV KURALLARINA GETİRDİĞİ TASAVVUFÎ YORUM

Çalışmamızın esas konusunu oluşturan bu bölümde İbn Acîbe’nin *el-Futûhâtü’l-Kuddûsiyye*’sini, hemen hemen bütün nahiv konularını ele almasıyla diğerlerinden daha kapsamlı ve günümüze daha yakın olması hasebiyle merkezimize almış bulunmaktayız. Bu bakımdan konuları ele alırken başlıkları belirlemede İbn Acîbe’nin eserini esas aldık. Nahvî terim ve konuları anlatırken bunları önce nahivsel, daha sonra tasavvufî olarak inceleyeceğiz. Ayrıca bütün nahiv konularını ele almamış olsalar da Kuşeyrî ve İbn Gânim’in eserlerinden de yeri geldikçe istifade edecek böylelikle bu eserleri birbirleriyle karşılaştırmış olacağız.

3.1. KELAM VE KISIMLARI

Nahiv ilminde kelim, vaz’ yoluyla en az iki kelimedenden oluşturulan faydalı (anlamlı) söze denir. Söz, dil ile telaffuz edilendir. O halde yazı, işaret gibi bir anlam ifade etse bile dil ile telaffuz edilmeyen şeyler kelim sayılmaz. Burada “faydalı” olmaktan amaç, mütekellimin (konuşan) muhatabı bir beklenti içerisine koymayacak şekilde susmasıdır.¹ Yani kelamın faydalı olmasından amaç anlamlı olmasıdır. Kelama cümle de denir.²

Tasavvufî olarak ise kelim şöyle yorumlanmıştır: Kelam, söz ve halden oluşup işitenin kalbine ilim, nur veya sır verendir. Şöyle ki kelim, kalplere Allah’ın huzurunda olmak için bir uyanış ve iştîyak verirken, günahlara karşı da bir korku ve engelleme vermelidir. Yani kelim kalpten kalbe olunca ya ibadete iştîyak, ya da günaha engel olmalıdır. Ancak sadece dilden çıkarsa sadece kulağa ulaşır.³ Bu durumda kelamın bir faydası da olmayacaktır.

Hukemâya göre ise kelim, söz ve amelden oluşan lafızdır. Öyleyse amelsiz söz, kalplere bir fayda vermeyip konuşanın halini yalanlar. Ancak önce amel edilip

¹ el-Meylanî, *Şerhu’l-Muğnî*, s. 21; Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, *et-Tuhfetü’s-Seniyye bi Şerhi’l-Mukaddîmeti’l-Âcurrûmiyye*, Düzenleyen: Abdulcelil el-Atarbekrî, Mektebetu Daru’l-Fecr, Beyrut 1434/2013, s. 19. s. 24-25.

² el-Meylanî, *Şerhu’l-Muğnî*, s. 25.

³ İbn Acîbe, *el-Futûhâtü’l-Kuddûsiyye*, s. 27.

sonra söylenen sözün kıymeti son derece büyük ve etkilidir.⁴ Nitekim âyet-i kerîmede لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ “Yapmadığınız şeyleri niçin söylüyorsunuz?”⁵ buyurulmaktadır.

Ayrıca kelimeler şu şekilde de yorumlanabilir: Sahibine fayda veren kelimeler, dil ve kalp veya kalp ve ruh ile yapılan Allah’ın zikri veya emr-i mâruf nehy-i münker yapmaktır. Bunun dışındaki tüm kelimeler boş, faydasız ve ömrü zayi etmektir.⁶ لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ “Bir sadaka vermeyi, yahut iyilik yapmayı, yahut da insanların arasını düzeltmeyi emredenleri hariç, onların aralarındaki gizli konuşmaların çoğunda hiçbir hayır yoktur”⁷ âyet-i kerimesi bu duruma işaret etmektedir.⁸

Kelamın kısımları

Nahivde kelimeler, kendisini oluşturan kelimeler açısından isim, fiil ve harf olarak üçe ayrılır.⁹

Tasavvufî olarak bakıldığında kul için de sözler, fiiller ve haller bulunmaktadır. Sözler ilme, fiiller amele, harfler ise hâle işaret etmektedir.¹⁰ Ayrıca kulun kendisiyle Rabbine ulaşacağı kelamın kısımları da üçtür.¹¹ Bunlar isim, fiil ve harftir. Şimdi bunlar başlıklar halinde ele alınacaktır.

3.1.1. İsim

Nahivde üç zamandan (geçmiş, şimdi, gelecek) biriyle beraber olmadan kendisinde var olan manayı ifade eden kelimeye “isim” denir.¹²

Tasavvufî olarak isim, sadece Allah’ın isminin zikredilmesinden ibarettir. Çünkü hiç bir şeye ihtiyacı olmayan sadece Allah’tır. وَأَذْكُرُ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا

⁴ İbn Acîbe, *el-Futûhâtu’l-Kuddûsiyye*, s. 27.

⁵ Saff 61/2.

⁶ Kuşeyrî, *Nahvu’l-Kulûbi’l-Kebîr*, s. 39.

⁷ Nisa 4/114.

⁸ İbn Acîbe, *el-Futûhâtu’l-Kuddûsiyye*, s. 28.

⁹ Muhammed Muhyiddin, *Et-Tuhfetu’s-Seniyye*, s. 23.

¹⁰ İbn Gânim, *Telhîsu’l-İbâra*, s. 21.

¹¹ İbn Acîbe, *el-Futûhâtu’l-Kuddûsiyye*, s. 30.

¹² el-Meylânî, *Şerhu’l-Muğnî*, s. 26; Muhammed Muhyiddin, *et-Tuhfetu’s-Seniyye*, s. 23.

“Rabbini adını an ve bütün benliğine O’na yönel”¹³ ayetinde işaret edildiği üzere mürid, onun ismini devamlı diliyle zikreder. Ta ki o isim müridin etiyle, kanıyla kaynaşır. Böylece zikir, dilden kalbe, kalpten ruha, ruhtan sırra naklolur. Bu durumda, müşahede¹⁴ makamına ulaşıldığından dil tutulur, susar. Hatta dil ile zikir “Ebrârın iyilikleri, mukarrebînin kötülükleridir” sözü gereğince müşahede makamındakiler için günah kabul edilmiştir.¹⁵

Burada nahivdeki ismin manasını ifade etmede kelamın diğer kısımları olan fiil ve harfe ihtiyaç duymaması, Allah’ın hiçbir şeye ihtiyaç duymaması ile yorumlanmıştır.

3.1.2. Fiil

Nahivde üç zamandan biriyle beraber olduğu halde müstakil olarak kendisinde var olan manayı ifade eden kelimeye fiil denir.¹⁶

Tasavvufta fiilden amaç, nefis mücahadesiyle onun isteklerini kırmak, yani nefsin hoşuna gitmeyen her türlü eylemi yapmaktır.¹⁷ Mesela çok konuşma, susmayla; çok uyuma, uyanık kalmakla; çok yeme, aç kalmakla yok edilebilir. Nefsin en çok istediği makam ve mal sevgisi; zillet, fakirlik ve insanların gözünde değeri olmayan şeylere yönelmekle kırılır. Zilletin kendisine izzetten daha tatlı geldiği kimse nefesine sahip olmuş, onu terbiye etmiş demektir. Kim de nefesine hâkim olursa Rabbine ulaşmış olur.¹⁸ Nahivdeki fiilden, burada mastar olan **فعل**’in (her türlü iş, oluş, hareket) kastedildiği görülmektedir.

3.1.3. Harf

Nahiv ilminde harf, tek başına kendisinde var olan manayı ifade edemeyip, manasını ifade etmede isim veya fiile ihtiyaç duyan kelimeye denir.¹⁹

¹³ Muzzemmil 73/8.

¹⁴ Müşahede: “Perdenin açılması, temaşa ve seyretme, Hakk’ın gönüllerde hazır olması”. Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 265. Geniş bilgi için bkz.: Seyyid Mustafa Râsim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü (İstılâhât-ı İnsan-ı Kâmil)**, hazırlayan: İhsan Kara, İnsan Yay., İstanbul 2008, s. 1044-1047.

¹⁵ İbn Acîbe, **el-Futûhâtü’l-Kuddûsiyye**, s. 31.

¹⁶ el-Meylânî, **Şerhu’l-Muğnî**, s. 340; Muhammed Muhyiddin, **et-Tuhfetu’s-Seniyye**, s. 23.

¹⁷ İbn Acîbe, **el-Futûhâtü’l-Kuddûsiyye**, s. 31.

¹⁸ İbn Acîbe, **el-Futûhâtü’l-Kuddûsiyye**, s. 31.

¹⁹ el-Meylânî, **Şerhu’l-Muğnî**, s. 412; Muhammed Muhyiddin, **et-Tuhfetu’s-Seniyye**, s. 24.

Tasavvuf ilminde harften amaç; aracı, gayret, çaba ve azimdir. Tasavvufta harfler nuranî ve zulmanî olarak ikiye ayrılır. Aracı ve vesile kabul edilen gayret ve çaba ile Allah'a ve O'nun rızasına ulaşmaya çalışılır ki bunlar nuranî harfler (çaba, gayret)dir. Bu da Allah'a ulaşmaya çalışan mürid için geçerlidir. Tabi bu durum başlangıçta gereklidir. Mürid Allah'a tam anlamıyla ulaşınca bu aracıyı hazfetmesi gerekir. Zulmanî harfler ise nefis ve dünyevî isteklere ulaşma çabasıdır. Bu da sadece dünyalık için çalışan kimseler için geçerlidir.²⁰ Bu anlamda harfin; iyiye veya kötüye ulaşma aracı ve çabası olarak yorumlandığı görülmektedir.

Bu üç kısımdan özetle anlaşılan müridin takip edebileceği yollar şeriat, tarikat ve hakikattir. Şeriat, Peygamber Efendimiz'in (sav) sözleri, tarikat fiilleri, hakikat halleri (ahlak)'dır. Dolayısıyla şeriat Allah'a ibadet, tarikat O'na yönelme, hakikat ise O'nu bulmaktır. Buna göre şeriat avam için, tarikat havâs için, hakikat ise havâsü'l-havâs içindir. Zira avam şeriatın zâhirine yapışır, ona göre hareket eder. Havâs, şeriata uymakla beraber buna hakikate ulaşma yolunda kalbini temizlemekle meşgul olmayı da ekler. Havâsü'l-havâs ise şeriat ve tarikata yapışması sonucunda kendilerinde hakikat nurları parıldamaya başlamış, Hz. Peygamber (sav)'in ahlakıyla tam ahlaklanmış, böylelikle onun gerçek varisleri olmuş olanlardır. **فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ** “Onlardan kendine zulmedenler vardır. Onlardan ortada olanlar vardır. Yine onlardan Allah'ın izniyle hayırlı işlerde öne geçenler vardır”²¹ ayetinde kendine zulmedenler Hz. Peygamber'in (sav) sözlerine yapışanlar, ortada olanlar onun söz ve fiillerine yapışanlar, hayırda öne geçenler ise onun söz ve fiillerine yapışmakla beraber onun ahlakıyla ahlaklananlardır.²²

3.2. İ'RÂB VE KISIMLARI

Nahivde i'râb, kelimenin başına gelen âmillerin değişmesiyle kelimenin sonunun da değişmesidir.²³

Tasavvufî olarak şu şekilde yorumlanmıştır: Âmillerin değişmesiyle kelimelerin sonunun değişmesi gibi kalplerin üzerine gelen vâridâtların ²⁴

²⁰ İbn Acîbe, **el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye**, s. 31.

²¹ Fatır 35/32.

²² İbn Acîbe, **el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye**, s. 32-33.

²³ El-Meylânî, **Şerhu'l-Muğnî**, s. 44; Muhammed Muhyiddin, **et-Tuhfetu's-Seniyye**, s. 40.

değişmesiyle kalplerin durumu da değişmektedir. Şöyle ki; kalbe bazen bast (keyif, neşe) hali bazen de kabz (sıkılma, endişe) hali²⁵ üstün gelir. Bu durumlar gece ve gündüzün akışı gibi kul üzerinde peşpeşe birbirini takip eder. Yani hangisi gelirse diğeri gider. Yüce Allah'ın cemâl sıfatı gereği kul nimetlendiğinde kendisinde bast hâli, celâl sıfatı gereği nimetlendiğinde kabz hâli ortaya çıkar. Her iki hal için de kulun üzerine düşen görevler vardır. Kabz halinde yapılması gereken, durumu akışına bırakmak ve bu hal geçene kadar teslimiyet göstermek iken; bast halinde ise dilini tutmak, sukûneti muhafaza etmek ve bu halde olması gereken edebe riayet etmektir. Kabz ve bast hâli, havf ve recâ'nın üstü, heybet ve üns'ün altıdır. O halde havf ve recâ müminler için, kabz ve bast seyr ü sülûk yoluna girmişler için, heybet ve üns ise ârifler içindir.²⁶

Nahiv ilminde i'râb; ref', nasb, hafd ve cer olmak üzere dört kısma ayrılır.²⁷ Bunlara i'râbın halleri de denir.

Bu kısımlar aşağıda başlıklar halinde detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Fakat tasavvufta bunların genel anlamda birbirleriyle ilişkilendirilerek yorumlanması şu şekilde yapılmıştır:

İnsanın kendisiyle yükseldiği ve alçaldığı durumlar i'râbın kısımları gibi dördtür. Şöyle ki;

- 1. Ref:** Allah katında ref'(yükselme) yani değerli olmaktır. Bu da Allah'ı bilme, O'na itaat etme ve evliyânın sohbetinde bulunmayla gerçekleşir.
- 2. Nasb:** Kulun kendisini kaderinin akışına nasb etmesi (koyması)dir. Bu, rıza²⁸ ve teslimiyet makamıdır ki ariflerin hali böyledir.
- 3. Hafd:** Allah katında hafd (alçalma) yani değersiz olmaktır. Bu da cehalet, günah işleme ve nefse tabi olmayla gerçekleşir.

²⁴ Varidat: "Kulun kastı olmaksızın Hak'tan kalbe gelen manalar". Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 374.

²⁵ Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 67. Geniş bilgi için bakınız: Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 151-153.

²⁶ İbn Acîbe, **el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye**, s. 46-47.

²⁷ Muhammed Muhyiddin, **et-Tuhfetu's-Seniyye**, s. 47.

²⁸ Rıza: "Halinden yakınmama, hoşnut ve memnun olma hali, iradeyi ortadan kaldırarak Hakk'a tam teslimiyet". Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 295. Daha geniş bilgi için bakınız: Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf**, s. 155; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 275-279.

4. Cezm: Kulun seyr ve mücâhede yolunda cezm (kesinlik), kararlılık ve azim sahibi olmasıdır.

Ref ve nasb ehli, ârifler ve amaca ulaşmış olanlardır. Hafd ehli, zarar etmiş ve telef olmuş kimselerdir. Cezm ehli, seyr ü sülûk yapanlardır.²⁹

Kuşeyrî, konuyla ilgili şunları söylemektedir: Kalbin kısımları da i'rab'ın kısımları gibidir. Kalbin ref'i, yani yükselmesi, onu dünyadan ref' etmek, kaldırmaktır ki bu da zühd ile veya kalbi şehvet ve nefsin isteklerinden ref' ederek ibadet ve mücahede (riyâzât) içerisinde olmakla gerçekleşir. Ayrıca nefsi hor görme, tevazu ehli olma, elleri haramdan ref' edip (kaldırma) ihtiyaçları Allah'tan istemekle de kalbin ref'i yani manevi yükselmesi gerçekleşebilir. Kalbin nasbı, kulun kendini takdîr-i ilâhînin akışına bırakmasıyla hâsıl olur. Kalbin hafdı ise utanmayı hissedip onu adet edinme, devamlı korku içerisinde olma, zillet ve huşu'a yapışma sonucu kalbin alçalması ve kendini yok mesabesinde görmesiyle gerçekleşmiş olur. Kalbin cezmine gelince, bu da dünyevî alakalardan bağlantıyı kesmek, yapılan hal ve hareketlerde kesinlikle şeriat dışına çıkmayı cezm etmek (kesmek) ile elde edilmiş olur.³⁰

Kuşeyrî'nin yorumu, İbn Acîbe'ninkinden farklı gibi gözükse de aynı kapıya çıkmaktadır. Çünkü İbn Acîbe yorumunu kulun halleri üzerinde bina ederken, Kuşeyrî bu halleri kalp üzerinde açıklamaya çalışmıştır.

İbn Gânim de yukarıda zikredilenlere yakın bir manada konuyla ilgili şunları söylemektedir: Kelimede meydana gelen bu dört hareke gibi sûfî üzerindeki hareketler de değişmektedir. Şöyle ki; âriflerin hali, himmetlerini Allah'a ref etmeleri (yükseltmek) yani tüm hal ve hareketlerini O'na bırakmalarıdır. Âbidlerin hali, bedenlerini Allah'a ibadete nasb etmeleri (koymak)dir. Zahidlerin hali, kendilerini Allah'a karşı hafd etmeleri (alçaltmak)dir. Yalnızca Allah'a yönelip mühibbînden olanların hali ise, kalplerini Allah dışındaki her şeyden cezm etmeleri (kesmek)dir.³¹

²⁹ İbn Acîbe, *el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye*, s. 47-48.

³⁰ Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 41-43.

³¹ İbn Gânim, *Telhîsu'l-İbâra*, s. 26.

Görüldüğü üzere i'râbın kısımları olan ref', nasb, hafđ ve cezmin yorumlanması, daha çok kelime manasından yola çıkılarak bir takım tasavvufî manaların kendilerine eklenmesiyle yapılmıştır.

Nahiv ilminde, i'râbın her bir kısmının bilinmesinde birtakım alametler bulunmaktadır. İbn Acîbe de i'râb konusu ve alametlerini eserinde detaylıca ele almaktadır. Bu bakımdan İbn Acîbe'nin usûlüne göre bunları tek tek sıralayarak haklarında yapılmış yorumları zikredeceğiz.

3.2.1. Ref'

Nahivde kelimenin ref' halinde olmasının damme (ötre), vav, elif ve nûn olmak üzere dört alameti bulunmaktadır.³²

Tasavvufî yorumu: Mukarreblerin makamına ref' olmanın yani yükselmenin dört alameti vardır. Birincisi; müridin şeyhine, onun sohbetine, hizmetine ve sevgisine damm olması, yapışmasıdır. İkinci alamet; Hû (هو) lafzındaki vav ileidir. Müridin mukarreblerden olması için Rabbinde fenâ³³ bulması gerekir. Zira fenâ hali Allah'ta yok olmakla gerçekleşir. Fenâ'ı olmayanın bekâsı³⁴ da yoktur. Mürid, fenâ makamında olduğu kadar bekâ makamında olabilir. Aynı şekilde fenâ'nın gereği olan sekr³⁵ halinde olduğu kadarıyla bekâ'nın gereği olan sahv³⁶ halinde olabilir. Üçüncü alamet, tevhid elifi'dir. Şöyle ki müridin, kastı, iradesi ve sevgisi tek olup sadece Allah'a karşı olmalıdır. Dördüncü alamet, benlik nûn'u (ن)dur. Allah'ın ismini devamlı zikretmesi sonucu zakir olan mürid, mezkûr olan Allah'ta yok olur. Bu durumda mürid, fenâ makamında olduğunda “ben” derken, bekâ makamında olduğunda ise “Hû” yani “O” demektedir.³⁷

³² Muhammed Muhyiddin, **et-Tuhfetu's-Seniyye**, s. 50.

³³ Fena: “Yokluk, hiçlik, kulun kendini görmeme hali, Allah'ta yok olma hali”. Uludağ, **a.g.e.**, s. 134.

³⁴ Beka: Allah ile var olma. Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 70. Fenâ ve bekâ kavramları hakkında geniş bilgi için bakınız: Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf**, s. 185-195; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 160-161.

³⁵ Sekr: “Sarhoşluk, kendini kaybetme, zahirî ve batınî kayıtları bir tarafa bırakıp Hakk'a yönelme, kuvvetli bir tecelli ile kendinden geçip hazza erme”. Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 310.

³⁶ Sahv: “Ayıklık, kendinde olma, kendinden geçen arifin kendine gelmesi”. Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 305. Sahv ve sekr için bakınız: Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf**, s. 176-177; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 164-165.

³⁷ İbn Acîbe, **el-Futûhâtü'l-Kuddûsiyye**, s. 52.

Ref halinin bu dört alametinin gelebildiği yerler tek tek incelendiğinde aşağıdaki şekilde kısımlandırılır. Bunlar tasavvufî olarak da şöyle incelenir:

Ref halinin damme alameti

Nahivde damme (ötre) dört yerde ref alameti olur. Bunlar, müfred (tesniye ve cem' olmayan) isim, cem-i mükesser (kuralsız cem'), kurallı cem-i müennes ve sonuna bir şey bitişmeyen fiil-i muzârîdir.³⁸

Dammenin ref alameti olduğu bu dört yer tasavvufta şu şekilde yorumlanmıştır: Müridin, Allah'ın velî kulları ve onların sohbetlerine damm olması yani katılması, mukarrebler makamına ref olduğunun (yükseldiğinin) alametidir. Bu katılma aynı şekilde müfred ismin (Allah'ın ismi) zikredilmesi ve onda fenâ olunmasına da sebep olur. Zira isimde fenâolma zatta fenâ olmadan öncedir. Yine damme; teksir (nefsin isteklerini kıran) ehli olan evliyânın sohbetinde bulunan, evlenip, ahlaken olgunlaşan ve seçkin kimselerin fiillerini yapmakla onlara benzeme yoluyla bidatlerden kurtulan müridin ref olduğunun alametidir.³⁹

Burada i'rab bakımından dammenin cem-i mükesser, kurallı cem-i müennes ve fiil-i muzârînin ref alameti olması ile veliler ile beraber olan, müennes ile cem olan (evlenen) ve seçkin kimselere benzeyen müridin ref olması (yükselmesi) arasında bir ilişki kurulmuştur. Yani evliyâ cem'i mükessere, evlenilen kadınlar kurallı cem-i müennese, müridin seçkin kimselere benzemesi de fiil-i muzârîye benzetilmiştir.

Ref halinin vav alameti

Nahivde ref alametlerinden olan vav, cem-i müzekkeri salim ve esmâ-ı hamsede (ابوه, اخوه, حموه, فوه, نو مال) ref alameti olmaktadır.⁴⁰ Bazı nahiv alimleriesmâ-ı hamseye هونه'yu da ekleyerek esmâ-ı sitte⁴¹ demektedir.

Tasavvufî yorum: Mevedded مودة (muhabbet) vav'ı iki yerde müridin Hâlık katında ref olduğunun, yükseldiğinin alameti olarak gelir. Şöyle ki; mürid, herhangi

³⁸ Muhammed Muhyiddin, *et-Tuhfetu's-Seniyye*, s. 50.

³⁹ İbn Acîbe, *el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye*, s. 55.

⁴⁰ Muhammed Muhyiddin, *et-Tuhfetu's-Seniyye*, s. 58.

⁴¹ El-Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî*, s. 48-49.

bir amaç ve beklenti içerisinde olmaksızın sırf Allah için akl-ı selîm olan büyük topluluğu (evliyâullahı) sevdiğinde Allah katında müridin derecesi yükselir. Allah onu sevdiğinde insanlar, cinler, melekler, hayvanlar ve cansız cisimlere de onu sevdirebilir. Onun sevgisini tüm mahlûkâtın kalbine atar.⁴²

Bu yorumda cem-i müzekker-i sâlim ile evliyâullahı, esmâ-ı hamse ile de mahlûkatın beş cinsine işaret edilmiştir.

Ref' halinin elif alameti

Nahivde ref' alâmetlerinden olan elif, sadece tesniye (ikil) isimlerde gerçekleşir.⁴³

Tasavvufî yorumu: Vahdet elifi, sadece tesniye isimlerde yani şariat ve hakikatin sadece birine değil ikisine birden tam yapışmakla sahibinin ref' olduğunu, yükseldiğini bildirir. Veya bu elif, hikmet-kudret, ubûdiyet-rubûbiyet, hâlık-mahlûk gibi zıt isimleri kendinde toplayan, zıtlıkları tam kavrayan kişinin ref' olduğunu gösterir.⁴⁴

Burada tesniye kelimesi şariat-hakikat veya zıt isimler ile yorumlanmıştır.

Ref' halinin nûn alameti

Nahivde i'rab'ın kısımlarından olan ref' hali “nûn” ile de gerçekleşir. Bu da kendisine tesniye ve cem-i müzekker zamirleri bitişmiş olan fiil-i muzârîde ortaya çıkar.⁴⁵ Fiil-i muzârî, tesniye ve cem-i müzekker olduğunda “nûn” harfi onun ref' halinde olduğunun alâmetidir.

Tasavvufî yorum: Enâniyet (benlik) nûnu, fenâ makamında gerçekleşir. Fenâ makamındaki kimseye tesniye olan şariat-hakikat ile her durumda Allah ile cem' olma (beraber olma) durumu bittiğinde, bu durum onun ref' olduğunun alâmetidir. Sadece fenâda olma ref' alâmeti olamaz. Zira bekâsı olmayan fenâ, tam ve mükemmel değildir.⁴⁶

⁴² İbn Acîbe, **el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye**, s. 59.

⁴³ Muhammed Muhyiddin, **et-Tuhfetu's-Seniyye**, s. 63.

⁴⁴ İbn Acîbe, **el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye**, s. 61.

⁴⁵ Muhammed Muhyiddin, **et-Tuhfetu's-Seniyye**, s. 65.

⁴⁶ İbn Acîbe, **el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye**, s. 63-64.

Bu bağlamda benlik, şeriat-hakikat ve sürekli Allah ile beraber olma durumuyla olduğunda kişiye zarar değil fayda vermektedir.

3.2.2. Nasb

Nahivde kelimenin nasb halinde olmasının fetha (üstün), elif, kesre, yâ ve nûn olmak üzere beş alameti bulunmaktadır.⁴⁷

Tasavvufî yorum: Kulun kendisini kaderinin akışına nasb edip (koyup) rıza makamında olmasının beş alameti bulunmaktadır. Birincisi; kalbini Hakk'ı bilmeye feth (açma) etmesidir. Zira Hakk'ı bilen ve tanıyan O'nun hükümlerine razı olur. İkincisi; vahdetin simgesi olan elif ile sadece Allah'ı görmesi, O'nun dışındaki hiçbir şeye dayanmaması ve itimat etmemesidir. Üçüncüsü; kendini kaderinin akışına kesr etmesi (boyun eğmesi)'dir. Dördüncüsü; yâ harfinin işaret ettiği yakîn⁴⁸ sahibi olmasıdır. Beşincisi; benlik nûn'unu hazf ederek (atarak) bekâ makamına ulaşmaktır.⁴⁹

Nasb halinin zikredilen beş alametinin nahivde geldiği yerler şunlar olup tasavvufî olarak şöyle yorumlanır:

Nasb halinin fetha alameti

Nahivde fetha; müfred isim, cem-i mükesser ve sonuna bir şey bitişmeyen fiil-i muzârî olmak üzere üç yerde kelimenin nasb halinde olduğunu bildirir.⁵⁰

Tasavvufî yorum: Kulun kalbini Hakk'ı bilmeye feth etmesi (açması), ancak şu üç durumda kulun rıza makamında olduğuna alamet olur. Bunlar; müfred isim olan Allah'ta müstağrak olma, Allah'ı zikredenlerin sohbetinde bulunma ve sonuna herhangi bir illet (mânevî hastalık) bitişmemiş amellere yapışmaktır.⁵¹ Yani kul bu üç şartı uyguladığında kalbi feth olur, bu da onun rızâ makamında olduğunu gösterir.

⁴⁷ Muhammed Muhyiddin, **et-Tuhfetu's-Seniyye**, s. 70.

⁴⁸ Yakîn: "Kesin ve apaçık bilgi. İman gücüyle görülen ve değişmeyen inanç, her türlü şüpheyi ortadan kaldırıp, doğrulanan gaybın hakikatine erme, şöyle ki; yakîn, öyle kesin bilgidir ki, inanılan şey gözle görölse bile bu bilginin kesinliğinde ve doğruluğunda herhangi bir değişim olmaz". Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 386. Daha geniş bilgi için bakınız: Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 156; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 262-265.

⁴⁹ İbn Acîbe, **el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye**, s. 64-65.

⁵⁰ Muhammed Muhyiddin, **et-Tuhfetu's-Seniyye**, s. 70.

⁵¹ İbn Acîbe, **el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye**, s. 65.

Burada müfred isim Allah ile, cem-i mükesser zakirler ile fiil-i muzârî ameller ile yorumlanmıştır.

Nasb halinin elif alameti

Nahivde elif harfi, sadece esmâ-ı hamse’de nasb halinin alameti olmaktadır.⁵²

Tasavvufî yorum: Mürid, şeyhinin sohbetinde bulunma, nefsin âdetlerini terk etme, şeyhinden icazet alma, fenâ ve bekâ makamlarına ulaşma şeklindeki beş görevi tamamladığında tevhid elifi, o müridin nasb halinde olduğuna alamet olur.⁵³

Nasb halinden amaç rıza makamıdır. Görüldüğü üzere nahivdeki esmâ-ı hamse yukarıda zikredilen beş görev ile yorumlanmıştır.

Nasb halinin kesre alameti

Nahivde kesre, sadece cem-i müennesi sâlimde nasb alameti olmaktadır.⁵⁴

Tasavvufî yorum: Müridin kendini kesr ederek (nefsin isteklerini kırarak) Rabbine yönelmesi onun nasb halinde olduğunun alametidir. Mesela, mürid tabiatı gereği kadınlara meylettğinde, hemen bu gâilesinden sıyrılıp, nefsinin isteklerini kırarak kendini suçlu hissedencesine Rabbine yönelirse, işte bu durum onun nasb halinin yani kendini Allah’ın yoluna koymasının alametidir. Nitekim insanı Cenâb-ı Hak karşısında zelil eden bir günah, onu aziz ve kibirli edecek bir itaatten daha hayırlıdır.⁵⁵

Burada cem-i müennesi sâlim, kadınlardan selamette olma ile yorumlanmıştır.

Nasb halinin yâ alameti

Nahivde yâ harfi, tesniye ve cem-i müzekkeri sâlimde nasb alameti olmaktadır.⁵⁶

⁵² Muhammed Muhyiddin, **et-Tuhfetu’s-Seniyye**, s. 75.

⁵³ İbn Acîbe, **el-Futûhâtu’l-Kuddûsiyye**, s. 65.

⁵⁴ Muhammed Muhyiddin, **et-Tuhfetu’s-Seniyye**, s. 76.

⁵⁵ İbn Acîbe, **el-Futûhâtu’l-Kuddûsiyye**, s. 66.

⁵⁶ Muhammed Muhyiddin, **et-Tuhfetu’s-Seniyye**, s. 77.

Tasavvufî yorum: Yâ harfinin işaret ettiği yakîn hali, şeriatın hakikatle birleştirilmesi ve kalbin her daim Allah ile cem olması (beraber olması), kulun Rabbinin yolunda olduğunun alameti olmaktadır.⁵⁷

Burada tesniye ile şeriat ve hakikate, cemi ile de Allah ile beraber olmaya işaret edilmiştir.

Nasb halinin hazf alameti

Nahivde nûn harfinin hazfı, fiil-i muzârînin nasb alameti olmaktadır.⁵⁸ Bu durum, fenâ makamından bekâ makamına, enaniyet (benlik) nûn’undan kurtularak gidilebileceği şeklinde yorumlanmıştır.⁵⁹

3.2.3. Hafd

Nahivde kelimenin hafd halinde olmasının kesre, yâ ve fetha olmak üzere üç alameti bulunmaktadır.⁶⁰

Tasavvufî yorum: Kulun hafd (indirme, alçaltma, düşük olma) ve tevazu sahibi olmasının üç alameti bulunmaktadır. Birincisi; Kulun, heybetinden dolayı Rabbine karşı, saygıdan dolayı evliyâullahâ karşı, tevazudan dolayı diğer insanlara karşı inkisar (kırılma, kendini düşük görme) sahibi olmasıdır. Yani kulun kendini hem Rabbine, hem evliyâullahâ hem de diğer insanlara karşı düşük görmesidir. İkincisi; Kulun, sûfiyye kelimesinde olan nisbet yâ’sını kendisinde gerçekleştirerek sûfi olmasıdır. Üçüncüsü; Allah’ın sıfatlarının tecellîsi ile gerçek tevazu sahibi olması sonucu kulun kalbinin fethi’nin (açılması) gerçekleşmesidir.⁶¹

Hafd halinin bu üç alametinin nahivde kullanıldığı yerler zikredilecek ve bunlar tasavvufî olarak yorumlanacaktır.

Hafd halinin kesre alameti

⁵⁷ İbn Acîbe, *el-Futûhâtu’l-Kuddûsiyye*, s. 66.

⁵⁸ Muhammed Muhyiddin, *et-Tuhfetu’s-Seniyye*, s. 78.

⁵⁹ İbn Acîbe, *el-Futûhâtu’l-Kuddûsiyye*, s. 67.

⁶⁰ Muhammed Muhyiddin, *et-Tuhfetu’s-Seniyye*, s. 82.

⁶¹ İbn Acîbe, *el-Futûhâtu’l-Kuddûsiyye*, s. 67.

Nahivde kesre, munsarîf⁶² müfred isim, cem-i mükesser ve cem-i müennes sâlim olan kelimelerde hafd alameti olmaktadır.⁶³

Tasavvufî yorum: Kuldaki kesre yani kulun kendi nefsinı kırarak kendini ezip büzmesi üç durumda hafd (gerçek tevazu) alameti olmaktadır. Bu bakımdan kul, sürekli Allah'ın zikriyle meşgul olmalıdır. Zira zikirlerin en azametlisinin, وَلَذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ “Allah'ın zikri en büyüktür”⁶⁴ şeklinde buyrulmak suretiyle müfred isim olan Allah'ın ismi olduğuna işaret edilmiştir. Kulun, evliyâullah ile beraber olması da onun gerçek tevazu sahibi olmasının alametlerindendir. Bunların yanında kişinin gerçek tevazu sahibi olmasının diğer bir alameti, hanımı ve ailesine karşı mütevâzı ve güzel ahlak ileidir. Çünkü gerçek tevazu kadın ile evlenip onunla muamele ettikten sonra ortaya çıkar. Nitekim Hz. Peygamber de “Sizin en hayırlınız, kadınlara en iyi davranandır. İçinizde kadınlara en iyi davranan da benim” buyurmaktadır.⁶⁵

Burada müfred isim Allah'ın ismiyle, cem-i mükesser evliyâullah ile cem-i müennes-i salim de evlenip erkeğin kötülüğüne maruz kalmayan kadınlar ile yorumlanmıştır.

Hafd halinin yâ alameti

Nahivde yâ harfî, esmâ-ı hamse, tesniye ve cem-i müzekkerde olmak üzere üç yerde hafd alameti olmaktadır.⁶⁶

Tasavvufî yorum: Nisbet yâ'sı ile vasıflanan sûfinin; insanlar, cinler, melekler, hayvanlar ve cansızlara da tevazu ile yaklaşması gerekmektedir. Zira ârifin tevazusu Hak'tan geldiğinden dolayı tevazusunu tüm mahlûkâta yansıtması gerekmektedir. Ayrıca Allah'a karşı tevazu sahibi olması sonucu onun kullarına da tevazu sahibi olarak onların haklarını yerine getirmesi, dolayısıyla hem ubûdiyet hem de rubûbiyet gibi birbirine zıt her şeye karşı da mütevâzı olması lazımdır. Ve yine

⁶² Nahivde cerr ve tenvin alabilen kelimeye munsarîf, bunları alamayana ise gayrı munsarîf denir.

⁶³ Muhammed Muhyiddin, **et-Tuhfetu's-Seniyye**, s. 82.

⁶⁴ Ankebut 29/45.

⁶⁵ İbn Acîbe, **el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye**, s. 68.

⁶⁶ Muhammed Muhyiddin, **et-Tuhfetu's-Seniyye**, s. 85.

küçük-büyük bütün din kardeşlerini kendinden üstün görme yoluyla onlara karşı da tevazu sahibi olmalıdır.⁶⁷

Bu üç şart sûfide gerçekleştiğinde bunlar, sûfinin hafd (gerçek tevazu) hâlinde olduğunun alametleri olmaktadır. Yukarıda zikrettiğimiz nahivdeki “yâ” harfinin hafd alameti olduğu üç yerden esmâ-ı hamse; insanlar, cinler, melekler, hayvanlar ve cansızlar ile tesniye; birbirine zıt tüm şeyler ile cem-i müzekker ise tüm din kardeşleri ile yorumlanmıştır.

Hafd halinin fetha alameti

Nahivde fetha, sadece gayr-ı munsarîf isimlerde hafd alameti olmaktadır.⁶⁸

Tasavvufî yorum: Bazen kula fetha olan (açılan) ilimler, onun makamından hafd (düşürülmesine) olmasına sebep olmaktadır. Bu durum kulun, ya makam ve mal sevgisinden veya bu ikisinin de yerine geçen dünya sevgisinden munsarîf olmamasıyla (ayrılmamasıyla) meydana gelmektedir.⁶⁹

Nahivde bir kelime kendisinde bulunan iki illet veya iki illet yerine geçen bir illet ile gayr-ı munsarîf olmaktadır. İşte burada da kelimeyi gayr-ı munsarîf yapan iki illete makam ve mal sevgisi, tek illet olup iki illet yerine geçen illete de dünya sevgisi anlamı yüklenmiştir.

3.2.4. Cezm

Nahivde kelimenin cezm halinde olmasının sükûn ve hazf olmak üzere iki alameti bulunmaktadır.⁷⁰

Tasavvufî yorum: Hakk’ı tanımada cezm olma (kararlılık) yani kalbin Hakk’ı bilmede, O’nu tanımada tüm şüphe, vehim ve düşüncelerden kurtulmasının iki alameti bulunmaktadır. Kalbin, yeryüzünde yerleşmiş ve derinleşmiş, depremlerin hiçbir zarar veremediği bir dağ gibi sükûn ve itmi’nân (huzur) içerisinde olması, ayrıca yaratıcısını düşünmekten onu alıkoyan ve meşgul eden her türlü alaka ve

⁶⁷ İbn Acîbe, **el-Futûhâtu’l-Kuddûsiyye**, s. 68-69.

⁶⁸ Muhammed Muhyiddin, **et-Tuhfetu’s-Seniyye**, s. 87.

⁶⁹ İbn Acîbe, **el-Futûhâtu’l-Kuddûsiyye**, s. 73.

⁷⁰ Muhammed Muhyiddin, **et-Tuhfetu’s-Seniyye**, s. 93.

düşünceyi kalpten hazf etmesi (atması) kulun, Hakk'ı bilmede cezme (kesinliğe) ulaşmasının alametidir.⁷¹

Cezm halinin sükûn ve hazf alameti

Nahivde, sonu sağlam harf⁷² ile biten fiil-i muzârînin cezm alameti sükûn olurken, sonu illetli harf ile biten fiil-i muzârînin cezm alameti hazf olmaktadır.⁷³

Tasavvufî yorum: Sûfînin sünnet-i seniyyeye uyarak bid'atlerden kaçınma ve evliyâullaha benzeme çabasıyla, sonunda kibir illeti olmayan salih ameller işlemekle kalbi sükûna ermekte, rahatlamaktadır. Yani sûfînin zâhirinin sükûnu, bâtınının da Allah'ı bilme konusunda kesinliğe ulaştığına alamet olmaktadır. Bu manada Serî es-Sakatî, “Kim Allah'ı bilirse o (rahat) yaşar. Kim dünyaya meylederse o sersemleşir” demiştir. Ancak Sûfî, yaptığı amel ve mücâhedenin sonunda kibre düşer veya yaptığı ibadette birtakım dünyevî amaçlar güderse tüm çabası hazf olur (silinir), boşa gider.⁷⁴

Bu yorumda sûfînin ibadeti ve ameli fiil-i muzârîye, kibir ve dünyevî amaçlar ise illetli harflere benzetilmiştir. Fiil-i muzârînin sonu sağlam harflerden oluştuğunda sükûn üzere olmakta, illetli harflerden oluştuğunda ise hazf olmaktadır. Aynı şekilde sûfî de yaptığı mücâhedenin sonuna kibir vb. illetleri eklemese kalbi sükûna ermekte, rahatlamakta ve yaptığı ibadetten huzur almakta ancak ibadetinin sonunda birtakım illetler bulunursa o ibadeti hazf olmakta, boşa gitmektedir.

3.3. FİİLLER

Nahivde fiiller mâzî, muzârî ve emir olmak üzere üçtür. Mâzî, fiilin geçmiş zamanda, muzârî, şimdiki zamanda, emir ise gelecek zamanda yapıldığını ifade etmektedir.⁷⁵

Tasavvufî yorum: İnsandan sâdır olan fiiller ya geçmişte yapılmış ya şimdi yapılmakta veya gelecekte yapılmak üzere üçtür. Bunun yanı sıra kimi insan geçmişe takılıp kalmakta, kimi gelecek korkusu yaşamakta, kimi de geçmiş ve gelecek

⁷¹ İbn Acîbe, **el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye**, s. 74.

⁷² Sağlam harfler, vav, ye ve elifin dışındaki harflerdir. Bu üçü ise illetli harf olarak isimlendirilir. Bunların olmadığı kelimeye sağlam kelime, bu üç harfin olduğu kelimeye ise illetli kelime denmektedir.

⁷³ Muhammed Muhyiddin, **et-Tuhfetu's-Seniyye**, s. 93-94.

⁷⁴ İbn Acîbe, **el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye**, s. 76-77.

⁷⁵ el-Meylânî, **Şerhu'l-Muğnî**, s. 340; Muhammed Muhyiddin, **et-Tuhfetu's-Seniyye**, s. 113.

korkusu olmadan bulunduğu zamanı değerlendirmektedir.⁷⁶ İşte âbidler, zâhidler ve ârifler bu üçüncü kısımdan olup ne geçmişi düşünmekte ne de gelecek korkusu yaşamaktadır. Bunlar, bulundukları zamanı Allah’a ibadet ederek değerlendirmektedirler.

Geçmiş zaman için yapılması gereken onu unutmaktır. Eğer geçmişte yapılan bir günah hatırlanırsa pişmanlık tazelenmeli ve tövbe-istiğfar edilmeli, yapılan bir iyilik hatırlanırsa hamd edilmeli ve şükredilmelidir. Şimdiki zaman için yapılması gereken; insanın, ölmenden önce onu ganimet bilip ömür fırsatını kaçırmaması ve iyi işler yapmada acele etmesidir. Gelecek zaman için yapılması gereken ise; ileriye dönük konuşmamak, Allah’ın kudretinin insanda ortaya çıkaracağı şeyleri bekleyip tedbir almaksızın tam bir tevekkül ile başa gelen durumları kabul etmektir. Zira “Tedbir almayana Allah tarafından tedbir alınır” denilmiştir. Hal böyleyken Allah’ın aldığı tedbir, insanın alacağı tedbirden daha güzel olmaktadır.⁷⁷ Bu görüş, tasavvuf ehline göre tam tevekkül sahibi kimseler için geçerlidir. Allah’a güveni tam olmayanın tedbir alması gerekmektedir.

3.3.1. Mâzî

Nahivde mâzî fiilinin hükmü, sonunun her zaman meftuh olmasıdır.⁷⁸

Tasavvufî yorum: Geçmiş zamanı Hakk’ı talep etme arzusuyla çeşitli ibadet ve mücâhedeler ile geçiren kimsenin sonu meftuh yani apaçık olur. Zira geçmişî parlak olanın geleceğı de parlaktır.⁷⁹

Mâzînin harekelerin en hafifi olan fetha’yı alması şu şekilde de yorumlanmıştır: Allah’ı tanıma ve bilme konusunda, çeşitli ibadetlerle değil de tek tür ibadetle yetinen ve kendini pek yormayan kimse hafifçe mükâfatlandırılır. Çünkü istihkakı zayıf olanın nasibi de az olur.⁸⁰

⁷⁶ İbn Gânim, *Telhîsu’l-İbâra*, s. 28.

⁷⁷ İbn Acîbe, *el-Futûhâtu’l-Kuddûsiyye*, s. 85-86.

⁷⁸ el-Meylânî, *Şerhu’l-Muğnî*, s. 343; Muhammed Muhyiddin, *et-Tuhfetu’s-Seniyye*, s. 114.

⁷⁹ İbn Acîbe, *el-Futûhâtu’l-Kuddûsiyye*, s. 89.

⁸⁰ Kuşeyrî, *Nahvu’l-Kulûbi’l-Kebîr*, s. 73.

Burada İbn Acîbe, mâzînin sonunun meftuh olmasını olumlu manada yorumlarken; Kuşeyrî ise fethayı hareketlerin en hafîfi olması sebebiyle eksik olma manasında ele almıştır.

3.3.2. Muzârî

Nahivde muzârî, başında dört zâid (kelimenin aslından olmayan) harf olan elif, nûn, ye ve te (ت, ن, ي, ا) harflerinden biri bulunan fiildir.⁸¹ Muzârî, kelime olarak “benzeyen” anlamındadır.

Tasavvufî yorum: Muzârî, kendisinde hiçbir muhabbet parçası olmaksızın sûfilere benzemeye çalışan kimse ile yorumlanmıştır. Böyle bir kimse, ruha eklenmiş dört zâid hastalık kabul edilen dünya sevgisi, izzet, mahlûkattan korkma ve rızık endişesi hastalıklarından biri kendisinde olan kimsedir. Bu kimse Allah’a yakınlaştığını hatta ona vasıl olduğunu zanneder fakat Allah’tan oldukça uzaktır ve bunun farkında bile değildir. Bu cehaletinin sebebi, gerçek manada sufilerin sohbetinde bulunmamasıdır. Zira makamlar, ancak yüksek makamlarda bulunanların sohbetiyle bilinebilir.⁸² Bu bağlamda sûfilerin hal ve hareketlerini takip ederek gerçek manada onlara benzeyen kimse onların derecesinde olmasa da onlardan kabul edilir. Çünkü kim bir kavme benzerse o da onlardan olur, kim de bir kavmi severse onlarla haşrolur.⁸³

İbn Gânim ise muzari hakkında şu yorumda bulunmuştur: Sûfiler, muzârî fiile eklenen elif, nûn, ye ve te harflerinin ikisinden uzak durmuş, diğer ikisine sığınmışlardır. “Ben” ve “biz”i ifade eden elif ve nûn’dan uzak durarak **أَفْعَل** ve **نَفْعَل** demekten kaçınmışlardır. Bunların yerine **يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ** “O, istediğini yapar”⁸⁴ ve **تُعْزُ** **مَنْ تَشَاءُ** “Sen istediğini aziz edersin”⁸⁵ ayet-i kerîmelerinde geçtiği üzere “o” ve “sen” lafızlarına sığınmışlardır.⁸⁶

Muzârînin ref’, nasb ve cezm hali

⁸¹ Muhammed Muhyiddin, **et-Tuhfetu’s-Seniyye**, s. 114.

⁸² İbn Acîbe, **el-Futûhâtu’l-Kuddûsiyye**, s. 89.

⁸³ Kuşeyrî, **Nahvu’l-Kulûbi’l-Kebîr**, s. 74.

⁸⁴ Ali İmran 3/40.

⁸⁵ Ali İmran 3/26.

⁸⁶ İbn Gânim, **Telhîsu’l-İbâra**, s. 29.

Nahivde fiil-i muzârî, başına onu nasb veya cezm edecek bir edat gelmediği sürece merfûdur.⁸⁷ Fiil-i muzârîyi nasb edenler on, cezm edenler on sekiz edattır.⁸⁸

Tasavvufî yorum: Sûfilere gerçek manada benzeyen kimse onlara benzediği müddetçe ref' (yücelik, üstünlük) halindedir. Ancak dünya isteği kişinin önüne geçtiğinde onu dünya yoluna nasb (koyma) etmektedir. Aynı şekilde bir cezm edici (ayırıcı), kişiyi sûfîlerin beraberliğinden ve sohbetinden ayırdığında, o kimse sufîlerle beraber olmadığı eski kötü haline geri dönmektedir.⁸⁹

Bu anlamda kişiyi dünya yoluna koyan şeyler nasb edatları gibi on tanedir. Bunlar; dünya, mal ve makam sevgisi, rızık endişesi, fakirlik korkusu, Hâlık'ın değil mahlûkun düşünülmesi, sûfî tائفesi hakkında kötü düşünülmesi, husûsiyet ehli kimselerin varlığının inkâr edilmesi, terbiye edicilerin (mürşid) inkâr edilmesi ve nefse şefkat gösterilmesidir.

Aynı şekilde kişiyi sûfîlerin beraberliği ve sohbetinden ayıran şeyler de cezm edici edatlar gibi on sekiz tanedir. Bunlar; kibir, haset, yücelik isteği, ucb, riyâ, evliyâyâ saygısızlık ve onları eleştirme, fakirliği küçümseme, tamah, Hâlık'tan değil mahlûktan korkma, zulüm ehline meyletme ve onları kabullenme, mânevî makam ve kerametleri kabul etmeme, zâhirî ilimlerde derinleşme, şariatın zâhiriyle yetinme, evliyâyâ sataşma ve mânevî olgunluğa ermeden sırları açığa vurmaktır.⁹⁰

Muzârînin nasb ve cezm eden edatların sayısınınca ahlakî meziyetler yorum olarak getirilmiştir. Bu açıdan farklı sûfîlerin bunların dışında farklı ahlakî meziyetler zikretmesi mümkündür.

3.3.3. Emir

Nahivde emir fiilinin hükmü, sonunun her zaman meczûm (cezm hâli) olmasıdır.⁹¹

Tasavvufî yorum: Şimdiki zamanda ibadet etme ve mücâhede içerisinde olmaya işaret eden emir fiili, sahibini ünsiyet makamına ulaştırır. O makamdaki

⁸⁷ Muhammed Muhyiddin, **et-Tuhfetu's-Seniyye**, s. 114.

⁸⁸ Muhammed Muhyiddin, **et-Tuhfetu's-Seniyye**, s. 119,126.

⁸⁹ İbn Acîbe, **el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye**, s. 90.

⁹⁰ İbn Acîbe, **el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye**, s. 105-106.

⁹¹ Muhammed Muhyiddin, **et-Tuhfetu's-Seniyye**, s. 114.

kimse, kendi hâli içerisinde her zaman meczûm yani kesin ve karardır. Kendisinde herhangi bir bıkma, rehavet, neşesizlik, eksiklik, acizlik veya bıkınlık hali bulunmaz.⁹² Ayrıca emir fiilinin halleri, sükûn (huzur) üzere olma ve kararlılık ile de yorumlanmıştır.⁹³

3.4. MERFÛÂT

Nahivde merfû olan kelimeler yedi tanedir. Bunlar; fâil, nâib-i fâil, mübtedâ-haber, كان'in ismi, أَن'in haberi ve bunlara tabi olanlardır.⁹⁴

Tasavvufî yorum: Merfû (yüce) isimler, Yüce Allah'ın isimleridir. Yüce Allah'ın isimleri çok olmakla beraber bilinenler doksan dokuz tanedir. Bu isimlerden âlemi oluşturmada ve belli bir düzene sokmada ortaya çıkanlar Kâdir, Mürîd, Âlim, Hayy, Semî', Basîr ve Mütেকellim olmak üzere yedi tanedir.⁹⁵

Hakiki fâil, Yüce Allah'tır. Nâib-i fâil, insan-ı kâmindir. Mübtedâ, her şeyden önce var olandır ki O da Yüce Allah'tır. Haber, Yüce Allah'ın tecellileridir. Zira tecelliler, zât ve O'nun kemâlinden haber verir. كان'nin ismi, Yüce Allah'tır. Çünkü olmak manasına gelen كُون'in fâili Yüce Allah'tır. O, "ol" der hemen oluverir. أَن'nin haberi de Yüce Allah'ın tecellileridir. أَن sadece onları te'kid eder. Merfû isme tabi olanlar, kâmil velîlerdir. Böylece merfû olana tabi olanlar da merfû olur, yücelir.⁹⁶

3.4.1. Fâil

Nahivde fâil, öncesinde fiil zikredilmiş merfû isme denir. Fâil, zahir (açık) ve muzmar (gizli) olmak üzere ikiye ayrılır.⁹⁷

Tasavvufî yorum: Hakiki fâil, Yüce Allah'tır.⁹⁸ Bu yüzden fâilin tek olması gerekmektedir. Zira لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا "Eğer yerde ve gökte Allah dışında ilahlar olsaydı ikisinin de düzeni bozulurdu"⁹⁹ ayeti buna işaret etmektedir.¹⁰⁰

⁹² İbn Acîbe, *el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye*, s. 89.

⁹³ Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 76.

⁹⁴ Muhammed Muhyiddin, *et-Tuhfetu's-Seniyye*, s. 133.

⁹⁵ İbn Acîbe, *el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye*, s. 108.

⁹⁶ İbn Acîbe, *el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye*, s. 109.

⁹⁷ Muhammed Muhyiddin, *et-Tuhfetu's-Seniyye*, s. 137.

⁹⁸ Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 66.

⁹⁹ Enbiyâ 21/22.

Fiilin, fâilden önce zikredilmesi hakkında birkaç yorum yapılmıştır.

1. Fiilin, fâilden önce zikredilmesi Allah'tan gafil olanların yaptığıdır. Onlar önce Allah'ın fiillerini âlemde görürler sonra Allah'ın fiilleriyle O'nun varlığının farkına varırlar. Fiilin, fâilden sonra zikredilmesi ise Allah'ı zikredenlerin yaptığıdır.

2. Fiilin, fâilden önce zikredilmesi Allah'ı talep edenlerin yani seyr ü sülûk ehlinin, fiilin fâilden sonra zikredilmesi ise Allah'a ulaşmış âriflerin yaptığıdır.

3. Fiilin, fâilden önce zikredilmesi Allah'ın varlığı hakkında delil isteyen umûm ehlinin, fiilin fâilden sonra zikredilmesi has kullar olan şühûd ehlinin özelliğidir. Delil isteyenler, önce Allah'ın fiillerini zikreder ve Allah'ın varlığını, fiillerinin varlığıyla ispat ederler. Şühûd ehli ise Allah'ı zikreder ve O'nun fiillerini görmeden O'nu görürler.¹⁰¹

Nahivdeki fâilin zahir ve muzmar olarak ikiye ayrılması gibi, tasavvufta da fâilin zahir, belli olması ârifler katında, gizli olması da gafiller katında olmayla yorumlanmıştır.¹⁰²

3.4.2. Nâib-i Fâil

Nahivde nâib-i fâil, fâilin zikredilmediği yerde onun yerine geçen merfû isimdir. Bu da genelde mef'ûldür.¹⁰³

Tasavvufî yorum: Fâilin yerine geçip bizzat fâilin kendisi olan mef'ûl, fenâ ve bekâ makamlarını geçmiş ârif-i billâh'tır. Bu da kendisine “gavs” da denen kutb-ı cami'¹⁰⁴dir. Bütün velîler onun kontrolü altında olduğundan her şey onun çevresinde, onun sayesinde hareket eder, her şeyi o idare eder. Zira o, hakiki fâilin halifesidir. Hakiki fâil olan Allah'ın yerine geçen kutb da Allah gibi merfû, kıymeti ve derecesi yüksek olur.¹⁰⁵

Kuşeyrî ise İbn Acîbe'den farklı olarak nâib-i fâili şu şekilde yorumlamıştır: Gaflet ehli, âlemde ortaya çıkan fiillerin gerçek fâilini tespit edemediklerinde onları

¹⁰⁰ İbn Gânim, *Telhîsu'l-İbâra*, s. 30.

¹⁰¹ İbn Acîbe, *el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye*, s. 114.

¹⁰² İbn Acîbe, *el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye*, s. 115.

¹⁰³ Muhammed Muhyiddin, *et-Tuhfetu's-Seniyye*, s. 149.

¹⁰⁴ “Gavs-ı âzam veya kutbu'l-ekber olarak isimlendirilen velîliğin en yüce mertebesi, en büyük velî”. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 144,223.

¹⁰⁵ İbn Acîbe, *el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye*, s. 121.

meʿûllere nispet ederler. Fâil yerine geçen meʿûlun ref'inin gerçekliği olmadığı gibi fiillerin meʿûllere nispetinin de herhangi bir gerçekliği yoktur.¹⁰⁶ Yani her türlü fiilin, farkına varılmasa da gerçek fâili Allah'tır.

3.4.3. Mübtedâ-Haber

Nahivde mübtedâ, lafzî âmillerden soyutlanmış yani başında herhangi lafzî âmil bulunmayan merfû isme, haber ise mübtedâyâ isnad edilen, ona bağlanan merfû isme denir.¹⁰⁷

Tasavvufî yorum: Her şeyin kendisiyle başladığı ve kendisinde son bulduğu varlık Yüce Allah'tır. Nitekim ayet-i kerimede de **هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ** “O ilktir ve sondur”¹⁰⁸ buyrulmaktadır. Mübtedâ, kâinatı yaratma gibi tecellileri ortaya çıkmamış, gizli bir hazine hükmündeki ezeli ve yüce olan Allah'a; haber ise, “Ben bilinmeyen gizli hazineydim, bilinmeyi istedim, mahlûkatı yarattım kendimi onlara tanıttım, beni benimle bildiler” hadîs-i kutsîsinde işaret edilen yaratma gibi tecellîleri ortaya çıktıktan sonraki zâtın hâline işaret etmektedir. Mübtedâ; kudreti ve iradesiyle her şeye etki eden ama herhangi bir âmilden yani etkilenme ve infialden münezzeh olan merfû (yüce) isimdir. Haber; her ne kadar cemâl ve celâl tecellileri gibi çeşitli isimlerle isimlendirilse bile yine zat ile aynı olan isimdir. Bu yüzden zâtın merfû olması gibi onun fiilleri de merfûdur (yücedir).¹⁰⁹

Kuşeyrî de bu konuya şöyle bir yorum getirmiştir: Lafzî âmillerden soyutlanan mübtedânın kelamın başında gelmesi gibi, nefsinin isteklerinden kurtulan kimse de başkalarının önüne geçer ve mübtedâ gibi merfû (yüksek makamlı), nefsinin isteklerine uyan ise geri kalıp alçalmış olur. Mübtedâ, habersiz olmaz. Haber, mübtedâyı sonlandırıp faydayı tamamlayandır. Aynı şekilde kişi de başlamış olduğu itaat yolunda sonuna kadar gittiğinde başta merfû olduğu gibi sonda da merfû olur. Zira işler, sonucuna göre değer kazanır.¹¹⁰ Bu yüzden haber de merfûdur.

¹⁰⁶ Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 69.

¹⁰⁷ Muhammed Muhyiddin, *et-Tuhfetu's-Seniyye*, s. 153.

¹⁰⁸ Hadîd 57/3.

¹⁰⁹ İbn Acîbe, *el-Futûhâtü'l-Kuddûsiyye*, s. 130-131.

¹¹⁰ Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 60-63.

İbn Gânim ise İbn Acîbe'nin söylediklerine yakın manada söz söyleyerek mübtedâ ile haberin hakikatte tek olduğunu belirtmiştir. Buna göre Yüce Allah, ilk olduğunda son, son olduğunda da ilktir.¹¹¹

Mübtedâ ve haberin kısımları

Nahivde mübtedâ; zâhir ve muzmar (gizli) olarak, haber ise müfred ve cümle olarak ikiye ayrılır.¹¹²

Tasavvufî yorum: Mübtedâ yani Allah'ın zâtı, âriflerin katında zâhirdir. O'nunla beraber başka hiçbir şeyi görmezler. Gafillerin katında ise Allah gizlidir, onlar delillerle O'na ulaşmaya çalışırlar. Aynı şekilde yokluk âleminden varlık âlemine çıkanlar da haber gibi ikiye ayrılır. Kimi melekler ve cinler gibi müfreddir, tek maddeden yaratılmıştır. Kimi de insan ve diğer canlılar gibi cümledir, yani et, kan gibi birkaç parçadan oluşmuştur.¹¹³

Mübtedânın zâhir ve muzmar olması, Allah'ın zâtının ârifler katında zâhir, gafiller katında muzmar (gizli) olmasıyla yorumlanmıştır. Haberin ise müfred ve cümle olması, tek parçadan veya birkaç parçadan oluşan mahlûkata işaret ettiği ifade edilmiştir.

3.4.4. كان'nin ismi

Nahivde mübtedâ ve haberin başına gelip onların ref'esini bozanlara, ameli iptal etme manasında nevâsih denir. كان ve إِنَّ edatları bunlardandır. كان mübtedâyı ref', haberi nasb etmektedir. Amel bakımından كان gibi olan bazı kelimeler bulunmaktadır. Bunlar أمسى, أصبح, أضحى, ظل, بات, صار, ليس, ما زال, ما انفك, ما أمسى, ما دام, فتى, ما برح, ما دام.¹¹⁴

Tasavvufî yorum: Mübtedânın neshi, Allah'ın şer'î hükümlerinin nesh edilmesi yerine Allah tarafından başka hükümlerin koyulmasına işaret etmektedir. Allah'ın aslî bilgisinde herhangi bir değişim ve dönüşüm olmamaktır. Bu manada nesh sadece saadet, şekâvet, ömür vb. gibi Allah'tan ortaya çıkan hükümlerde

¹¹¹ İbn Gânim, *Telhîsu'l-İbâra*, s. 27.

¹¹² Muhammed Muhyiddin, *et-Tuhfetu's-Seniyye*, s. 154,157.

¹¹³ İbn Acîbe, *el-Futûhâtü'l-Kuddûsiyye*, s. 131-132.

¹¹⁴ Muhammed Muhyiddin, *et-Tuhfetu's-Seniyye*, s. 162.

olmaktadır. Bu yüzden Hz. Ömer ile İbn Mes'ud "Allah'ım, eğer beni şekâvet ehlinden yazmışsan beni onlardan sil ve saadet ehline yaz" şeklinde dua etmişlerdir. Aynı şekilde nesh, Allah'ın velî kullarının kalplerine gelen vâridâtlarda da olabilmektedir. Şöyle ki; Allah, velî kulunun kalbine tecellî etmekte, ona birtakım haberler vermektedir. Daha sonra Allah onu silmekte ve o haberin tersi bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Bunların her ikisi de Allah'tan geldiği için böyle bir durum, velînin velâyetine bir hâlel getirmemektedir.¹¹⁵

كان ve buna benzeyenlerin şu manalara işaret ettiği belirtilmiştir:

كان "Allah var idi, Allah ile beraber hiçbir şey yok idi" yani hiçbir şey yokken bile ezeli olan Allah'ın var olduğuna işaret eder.

أصبح, أمسى, أضحى Bunlar, kâinatta sabah, akşam ve kuşluk vakitlerinde feleklerin değiştiğine ve Allah'ın kudretine işaret eder.

ظل, بات Bu ikisi, kâinatta gece ve gündüz vakitlerinde feleklerin değiştiğine ve Allah'ın kudretine işaret eder.

صار Kâinatın zâhirden bâtına, bâtından zâhire bir değişim ve dönüşüm içerisinde olduğuna işaret eder.

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ edatı "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"¹¹⁶ ayetindeki Allah'ın tenzih edilmesine işaret eder.

ما زال, ما انفك, ما فتى Allah'ta herhangi bir değişim ve dönüşümün olmayacağına işaret eder. Allah hakkında her türlü değişimin düşünülmesi bile imkansızdır.

ما دام Allah'ın rubûbiyetinin ezeli ve ebedî olarak devam edeceğine işaret eder.¹¹⁷

Kuşeyrî ise كان vb. edatları şu şekilde yorumlamıştır: Bu edatlar, fiile benzediği için gerçek fiiller gibi kabul edilerek onlar gibi mübtedâyı, fiilin fâili ref'

¹¹⁵ İbn Acîbe, *el-Futûhâtü'l-Kuddûsiyye*, s. 142-143.

¹¹⁶ Şurâ 42/11.

¹¹⁷ İbn Acîbe, *el-Futûhâtü'l-Kuddûsiyye*, s. 143.

etmesi gibi ref' eder, haberi de fiilin mef'ûlu nasb ermesi gibi nasb ederler. Fakat bunlara gerçek fiil denilmez. Aynı şekilde bir topluluğa benzeyen kişinin, onlardan olduğu kabul edilse bile bizzat o topluluktan olmaz.¹¹⁸ Yani sûfî, her ne kadar velîlere benzeyip onlardan sayılsa bile gerçek anlamdaki bir velî olmaz.

3.4.5. إِنَّ'nin haberi

Nahivde إِنَّ mübtedâyı nasb, haberi ref' eder.¹¹⁹ Amel bakımından إِنَّ gibi olan bazı kelimeler bulunmaktadır. Bunlar; **لَعَلَّ**, **لَيْتَ**, **كُنْ**, **كَانَ**, **أَنْ** dir.

Tasavvufî yorum: Bu edatlar, Allah hakkında mahlûkatın hallerine işaret etmektedir.

إِنَّ ve أَنْ Allah hakkında tahkik ehli olmaya işaret eder.

كَانَ Allah yolunda olan velî kullara benzemeye işaret eder.

لَكِنْ Halk içinde olmaya ancak her şeyden alakayı kesip Hak ile birlikte olmaya işaret eder.

لَعَلَّ Allah'ın rahmeti hakkında umut sahibi olmaya işaret eder.

لَيْتَ Allah'ın rahmetini temenni etme ve istemeye işaret eder.¹²⁰

Kuşeyrî إِنَّ hakkında şu yorumda bulunmaktadır: إِنَّ hakikatte sadece mübtedâda amel etmektedir. Çünkü haber önceden de merfûdur. Bu yüzden ameli zayıftır. Bu durum kulun, Hak'tan uzaklaşıp halka yakınlaşmasıyla etkisinin zayıf ve değersiz olmasına işaret etmektedir.¹²¹ Diğer edatlar hakkında ise herhangi bir yorum getirmemiştir.

¹¹⁸ Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 71.

¹¹⁹ Muhammed Muhyiddin, *et-Tuhfetu's-Seniyye*, s. 169.

¹²⁰ İbn Acîbe, *el-Futûhâtü'l-Kuddûsiyye*, s. 143.

¹²¹ Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 72.

3.4.6. Tevâbi'

Nahivde, kendinden önceki kelimelere i'rab bakımından uyan kelimelere tevâbi' denmektedir. Tevâbi'ler sıfat, atf, te'kîd ve bedel olmak üzere dört tanedir. Bunlar, kendinden önceki kelimeye tabi olur, ona bağlanır ve onun hükmünü alır.¹²²

Tasavvufî yorum: Tevâbi'lerin kendinden önceki kelimenin hükmünü alması gibi, kul da mertebe bakımından yüksek olan velîlere uyduğunda o da yücelir. Allah yoluna nasb olan (koyulan) kimselere uyarsa o da onlar gibi Allah yoluna girer. Aynı şekilde kul, Allah katında mertebesi düşük ve değersiz sayılan gaflet ehli veya nefsinin hevâ-heves ve isteklerine uyarsa alçalır ve Allah katında değersiz sayılır.¹²³

3.4.6.1. Sıfat

Nahivde sıfat, mevsûfuna ref', nasb, hafđ, mârifelik ve nekirelikte uymaktadır.¹²⁴

Tasavvufî yorum: Sıfat ile mevsûf ayrılmaz. Dolayısıyla Allah'ın zâtı ve sıfatları da birbirinden ayrılmaz. Allah'ın zâtı, ezeli ve ebedî olduğu gibi sıfatları da ezeli ve ebedîdir. Sıfatlar ortaya çıktığında mevsûf yani zât, zât tecellileri ile ortaya çıktığında ise mevsûf ortaya çıkar. O halde zâtın bilinmesi sıfatlarının bilinmesine bağlıdır. Nitekim Cüneyd-i Bağdadî'ye tevhidin ne olduğu sorulunca "suyun rengi, bulunduğu kabın rengidir" demesi bunu ifade etmektedir. Buna bağlı olarak sıfat, nahivdeki gibi ref', nasb, hafđ, mârifelik ve nekirelik özelliklerinde mevsufunun hâli üzerinedir.¹²⁵

İbn Gânim sıfat konusunu şu şekilde yorumlamıştır: Sûfiler, Allah'ın sıfatlarının zâtından ayrılmayacağını bildiklerinden dolayı O'nu, O'na layık sıfatlarla sıfatlayıp, O'nun hakkında imkânsız sıfatları O'ndan nefyetteler. Böylece onlar, Allah'ı rubûbiyetin gerektirdiği sıfatlar ile sıfatladıklarından, ubûdiyet sıfatıyla sıfatlandılar.¹²⁶

¹²² el-Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî*, s. 174.

¹²³ İbn Acîbe, *el-Futûhâtü'l-Kuddûsiyye*, s. 163.

¹²⁴ Muhammed Muhyiddin, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, s. 179.

¹²⁵ Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 77; İbn Acîbe, *el-Futûhâtü'l-Kuddûsiyye*, s. 146.

¹²⁶ İbn Gânim, *Telhîsu'l-İbara*, s. 34.

3.4.6.2. Atf

Nahivde atf, bazı harfler vasıtası ile iki kelimenin veya cümlelerin birbirine bağlanması sonucu gerçekleşir. Atf harfleri denen bu harfler on tanedir. Bunlar; **الواو, الفاء, ثم, أو, أم, إما, بل, لا, لكن, حتى**’dir.¹²⁷

Tasavvufî yorum: Allah’ın kuluna atf etmesinin (meyletmesi, şefkat göstermesi) on alameti vardır. Bunlar; ona hidayet vermesi, onu tevfik¹²⁸ etmesi, onu koruması, onu üstün tutması, onu kendine yakınlaştırması, onun kalp perdesini açması, düşmanlarından onun intikamını alması, o fazla zahmet çekmeden onun işlerini halletmesi, onun sevgisini kullarının kalplerine atması, onun himmeti ve haliyle kalpleri yüceltmesidir. Aynı şekilde kulun da Rabbine atf olmasının (bağlanması) on alameti vardır. Bunlar; kulun, Allah’ın emrine uyması, yasaklarından kaçınması, Rabbini çok zikretmesi, O’nun kelamını (Kur’ân’ı Kerîm) sevmesi, O’nun peygamberini sevmesi, peygamberinin ehl-i beytini sevmesi, O’nun velî kullarını sevmesi, her türlü işinde tam tevekkül sahibi olması, cemâlî ve celâlî hükümlerinin hepsinde rıza ve teslimiyet sahibi olması, her an O’nun huzurunda olmayı hissetmesidir.¹²⁹

Ayrıca her atf harfinin işaret ettiği manalar da şu şekilde açıklanmıştır.

الواو Kulun kalbinin Allah ile ve evliyâullah ile beraber olmasına işaret eder.

الفاء Kulluk vazifelerinin sırayla yapılmasına işaret eder.

ثم Yapılan ibadetlerde mühletli olarak acele etmemeye işaret eder. Zira mühletli olmak Allah’tan, acele ise şeytandandır.

أم Hakk’ın tayin edilip ona tabi olunmasına işaret eder.

بل Müridin mahlûkattan vazgeçerek Hâlık’a ulaşmaya çalıştığına işaret eder.

لا Allah dışında her şeyin yokluğuna işaret eder.

¹²⁷ Muhammed Muhyiddin, **et-Tuhfetü’s-Seniyye**, s. 191.

¹²⁸ Tevfik: “Allah’ın, kulunun fiilini rızasına uygun kılması, rızasına uygun işler yapmayı ona nasip etmesi”. Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.358.

¹²⁹ İbn Acîbe, **el-Futûhâtü’l-Kuddûsiyye**, s. 161.

لكن Eksikliklerle boşa geçirilen ömrü bırakıp kalan ömrü kulluk için ciddi bir şekilde çalışmakla geçirmeye işaret eder.

حتى Kulun seyrinin Allah'a vüsûl ile sona erdiğine işaret eder.¹³⁰

Kuşeyrî, atf konusunu, bir toplulukla beraber olan ve onlara uyanlar ile yorumlamıştır. Kim bir topluluğa uyar ve onların yolundan giderse o da onlardan sayılır. Onların başına gelen şey onun da başına gelir.¹³¹

İbn Gânim ise yukarıda zikredilen harflerden sadece vav'ı ele almakta, vav'ın iki kelimeyi birbirine bağlaması gibi Allah ve gerçek kulunun da birbirine bağlandığını ifade etmektedir. Nitekim يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ “Onlar O’nu, O onları sever”¹³² ve رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ “Rableri onlardan razı olmuş, onlar da Rablerinden razı olmuştur”¹³³ ayetleri, kul ile Rabbi arasındaki bağlantıya işaret etmektedir.¹³⁴

3.4.6.3. Te’kîd

Nahivde te’kîd, kendinden önce geçen kelimeyle aynı manada olup onu kuvvetlendiren, pekiştiren kelimeye denir. Te’kîdlenen, pekiştirilen kelime ise mü’ekked ismini alır. Te’kid, i’rab bakımından mü’ekkedine uyar.¹³⁵

Tasavvufî yorum: İşleri isteme ve onlar hakkındaki ciddiyetin te’kîdi (kuvveti), istenilen şeyin kuvvetine tabidir. İstenilen şey, Allah’ı ve Resûlü’nü tanıma gibi değerli bir şey ise O’na ulaşma isteğindeki kuvvet de değerlidir. Bu mukarreblerin makamıdır. Onlar yüce bir şey istediklerinden dolayı kendileri de yücelmiştir. Veya istenilen şey, zahirî ilim gibi orta derecede değeri olan şey ise onu isteme kuvveti de orta derecede değerlidir. Bu da iyi kimselerin halidir. Ancak istenilen şey, dünyevî bir şey ise onu istemedeki kuvvetin bir değeri yoktur. Zira

¹³⁰ İbn Acîbe, *el-Futûhâtu’l-Kuddûsiyye*, s. 161-163.

¹³¹ Kuşeyrî, *Nahvu’l-Kulûbi’l-Kebîr*, s. 79.

¹³² Maide 5/54.

¹³³ Maide 5/119, Tevbe 9/101, Mucadele 58/22, Beyyine 98/8.

¹³⁴ İbn Gânim, *Telhîsu’l-İbâra*, s. 35.

¹³⁵ Muhammed Muhyiddin, *et-Tuhfetu’s-Seniyye*, s. 199.

dünyanın Allah katında bir değeri yoktur. İşte bu, gafil kimselerin makamıdır. Bunların istekleri düşük olduğundan kendileri de düşüktür.¹³⁶

İbn Gânim, te'kidin destekleme, doğrulama, tahkik etme manalarından yola çıkarak te'kidi gerçekleştirenlerin tahkik ehli sûfiler olduğunu ifade etmiştir. Zira onlar, imanlarını tasdik ile, ihlaslarını tevfik ile, dünyalarını onu boşlama ile, cem' hallerini tefrik ile, gözyaşlarını bolca akıtmayla Allah ile yaptıkları akitlerini tahkik ile pekiştirmiş ve kuvvetlendirmişlerdir.¹³⁷

3.4.6.4. Bedel

Nahivde bedel, bir kelime ve cümlelerin başka bir kelime veya cümle yerine geçmesini ifade eder. Bedel; bedel-i küll, bedel-i ba'z, bedel-i ihtimal ve bedel-i ğalat olmak üzere dört kısma ayrılır.¹³⁸

Tasavvufî yorum: Bedel-i küll, gavsın makamıdır. Zira O, Allah'ın nâibi ve halifesi olma bakımından tamamen O'nun yerine geçmiştir. Her şey onun çevresinde, onun sayesinde hareket eder.

Bedel-i ba'z; aktab, evtad, ebdal, nucebâ ve nukebâ'nın¹³⁹ makamıdır. Bunlara bazı tasarrufât verilmesi bakımından Allah'ın nâibi olmuşlardır.

Allah'ın nâibi olma bazen de O'nun ilimleri, nurları ve sırlarını elde etme bakımından da gerçekleşebilir. Bedel-i ihtimal buna işaret etmekte olup efradın makamıdır. Efrâd, Allah'ı bilme konusunda kutb'dan daha kemal sahibi olabilir. Nitekim "Cüneyd ilimlerde kutb, Bistâmî hallerde, Sehl makamlarda kutbtur" denilerek bunların efrâddan olduğu ifade edilmiştir.

Bazen de Allah'ın nâibi olma bir iddiadan öteye gitmez ki bedel-i ğalat buna işaret etmektedir. Bu da, kendini bazı makamlarda zanneden ancak kalbinde birçok mânevî hastalıkların olduğu kimse ile yorumlanmıştır.¹⁴⁰

¹³⁶ İbn Acîbe, **el-Futûhâtü'l-Kuddûsiyye**, s. 166-167.

¹³⁷ İbn Gânim, **Telhîsu'l-İbâra**, s. 36.

¹³⁸ Muhammed Muhyiddin, **et-Tuhfetü's-Seniyye**, s. 204-205.

¹³⁹ Bunlar Ricalullah olarak bilinen sayıları belli ve sabit olan Allah'ın velî kullarıdır. Bkz.: Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 296.

¹⁴⁰ İbn Acîbe, **el-Futûhâtü'l-Kuddûsiyye**, s. 171-172.

İbn Gânim bedeli, kötü sıfatların yok edilip yerine güzel ahlakın getirilmesi olarak yorumlamıştır. Bedelin dört kısmı hakkında ise şunları söylemiştir:

Bedel-i kül âriflerin bedelidir. Onlar her şeyi Allah için terk etmişler, Allah da onlara yine her şeyi bahşetmiştir. Nitekim **وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ** “O gün birtakım yüzler aydınlıktır. Rablerine bakarlar”¹⁴¹ ayeti ariflerin makamına işaret etmektedir. Bedel-i ba’z, âbidlerin bedelidir. Çünkü onlar; günahlarını itaat ile, lezzetleri mücahede ile, gafletlerini murakabe ile değiştirmişlerdir. **فَأُولَٰئِكَ يَبْدَلُ اللَّهُ** “Allah onların kötülüklerini iyiliklere çevirir”¹⁴² ayeti bu duruma işaret etmektedir. Bedel-i iştimal, ibadetlerini havf ve recâ ile yapanların bedelidir. Zira bunların istekleri olan cennet kendilerine verilmiş, korktukları cehennem ise kendilerinden uzak tutulmuştur. **كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا** “Onlar için Firdevs cennetleri bir konaktır. Orada ebedî kalacaklar, oradan ayrılmak istemeyeceklerdir”¹⁴³ âyeti bunlara işaret etmektedir. Bedel-i ğalat ise kâfirlerin ve zalimlerin bedelidir. Bunlar; dünyevî lezzetleri, Allah’a yakın olma yerine koymuşlardır. **وَمَنْ يَتَّبِعْ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ** “Her kim, imanı küfre geçirirse, artık o doğru yoldan sapmış olur”¹⁴⁴ ve **بُنُسٍ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا** “Zalimler için ne kötü bir bedel (değişim)dir”¹⁴⁵ ayetleri kafir ve zalimlerin durumlarına işaret etmektedir.¹⁴⁶

3.5. MENSÛBÂT

Nahivde mensûb olan kelimeler on beş tanedir. Bunlar; mef’ûlu bih, mef’ûlu mutlak, mef’ûlu fih, mef’ûlu leh, mef’ûlu ma’ah, hal, temyiz, istisna, münâdâ, **كَانَ**’in haberi, **أَنَّ**’in ismi ve mensub isme tabi olan sıfat, atf, te’kîd, bedeldir.¹⁴⁷

Tasavvufî yorum: Müridi, Hakk’ın yoluna nasb eden (koyan) makamlar on beştir. Bunlar; tövbe, takva, istikamet, havf-recâ, sabır-şükür, verâ’, zühd, tevekkül,

¹⁴¹ Kıyame 75/22.

¹⁴² Furkan 25/70.

¹⁴³ Kehf 18/107-108.

¹⁴⁴ Bakara 2/108.

¹⁴⁵ Kehf 18/50.

¹⁴⁶ İbn Gânim, *Telhîsu’l-İbâra*, s. 34.

¹⁴⁷ Muhammed Muhyiddin, *et-Tuhfetu’s-Seniyye*, s. 209.

rıza-teslim, ihlâs-sıdk, tuma'nine, murakabe, muhabbet, müşahede ve marifet makamlarıdır.¹⁴⁸

3.5.1. Mef'ûl

Mef'ûller beş tanedir. Bunlar teker teker zikredilecektir.

3.5.1.1. Mef'ûlu Bih

Nahivde mef'ûlu bih, fiilin kendisi üzerinde gerçekleştiği mensûb isimdir.¹⁴⁹

Tasavvufî yorum: Mef'ûlu bih, fenâ makamını geçmiş, bekâ makamına ulaşan sûfî ile yorumlanmıştır. Zira Allah'ın fiilleri, bu makama gelmiş kimse üzerinde gerçekleşir. Onun kendisinden haber vermesi olmadığı gibi Allah ile beraber olmaksızın bir karar vermesi de yoktur. Böyle kimselerin beşeriyet vasıflarının üzeri örtülmüş, Allah'ın nuruna daldırılmışlar, bu yüzden Allah'ın yoluna nasb olmuşlardır (koyulmuşlardır). Artık alacakları bir tedbir veya tercihleri kalmamıştır. Onlar, Allah'ın fiilleri için bir alet mesabesinde dirler.¹⁵⁰

Kuşeyrî, Allah'ın fayda veya zarar olabilecek her türlü hükümlerinin üzerlerinde meydana gelmesi bakımından canlıları mef'ûlu bih olarak yorumlamıştır.¹⁵¹

3.5.1.2. Mef'ûlu Mutlak (Mastar)

Nahivde mef'ûlu mutlak, fiilin çekiminde üçüncü sırada gelen mensûb isimdir. Mef'ûlu mutlaka mastar da denir. Mef'ûlu mutlak lafzî ve manevî olarak ikiye ayrılır.¹⁵²

Tasavvufî yorum: Mastar; Allah'tan sadır olan, kendisiyle Allah'ın bilinmesi için mahlûkata nasb edilen (konulan) her türlü şeydir. Yani kâinat bakılıp görülsün diye değil, onda yaratıcı bilinsin ve öğrenilsin diye yaratılmıştır. Bu durum, şariat, tarikat ve hakikat mertebelerinden üçüncüsü olan hakikat mertebesinde bilinebilir. Kul, önce şariatın hükümleriyle zevk alıncaya kadar meşgul olur. Ardından kulun

¹⁴⁸ İbn Acîbe, *el-Futûhâtü'l-Kuddûsiyye*, s. 173.

¹⁴⁹ Muhammed Muhyiddin, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, s. 213.

¹⁵⁰ İbn Acîbe, *el-Futûhâtü'l-Kuddûsiyye*, s. 176.

¹⁵¹ Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 68.

¹⁵² Muhammed Muhyiddin, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, s. 219.

kalbi rezailden arınıp fezail ile süsleninceye kadar tarikatla meşgul olur. Üçüncü olarak kul, hakikat denizinde durmaya başlar ve orada derinleşmekle meşgul olur. İşte mef'ûlu mutlak buna işaret etmektedir.

Mef'ûlu mutlakın ikiye ayrılması gibi kâinatta var olanlar da ikiye ayrılır. Birinci kısım, melek ve ârifler gibi manevî tarafları zahirî taraflarına göre daha ağır basanlardır. İkinci kısım ise hayvanlar ve gafil insanlar gibi maneviyatları gelişmeyip zahirî tarafları ağır basanlardır. Burada mef'ûlu mutlak-ı manevîye (hakiki) birinci kısma, mef'ûlu mutlak-ı lafzîye de ikinci kısma işaret etmektedir.¹⁵³

Kuşeyrî, mef'ûlu mutlakı, genel olarak Allah'ın yarattığı her şey olarak yorumlamıştır.¹⁵⁴

3.5.1.3. Mef'ûlu Fih (Zarf)

Nahivde Mef'ûlu fih, zaman veya mekan bildiren mensûb isimlerdir.¹⁵⁵

Tasavvufî yorum: Allah'ın tecellisi olan bütün mevcûdat, manevî sırlar için zaman ve mekandır. Yani manevî sırlar muhakkak herhangi zaman veya mekanda gerçekleşir. Bu bağlamda kadir gecesı, arefe günü vb. değerli zaman dilimleri, içerisinde yapılan itaate göre değer kazanır. İtaat yapılmadığında ise bu zamanların kişi için herhangi bir değeri olmamaktadır. Öyleyse zarf, değer ve değersizlikte mazrufa tabidir. Bu yüzden âriflerin tüm vakitleri sürekli ibadet halinde olduklarından kadir gecesidir. Zira tüm vakitleri onlar için değerlidir. Aynı durum mekanlar için de geçerlidir. Şöyle ki; Arafat Dağı, Mescid-i Haram vb. kutsal mekanlar oralarda yapılan ibadete göre yücelir. İbadet edilmeyen bir Arafat dağı'nın belki de bir önemi olmayacaktır. Yüce Allah'ın bu mekanları kutsal olarak nitelemesi ise mekandaki toprak veya taştan dolayı değil, ezeli ilmiyle buralarda ibadetin yapılacağını sağlaması bakımındandır. Bu açıdan âriflerin tüm mekanları Arafat'tır. Çünkü mekanlar onlar ile değeri lenir ve güzelleşir.¹⁵⁶

¹⁵³ İbn Acıbe, *el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye*, s. 180.

¹⁵⁴ Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 68.

¹⁵⁵ Muhammed Muhyiddin, *et-Tuhfetu's-Seniyye*, s. 223.

¹⁵⁶ İbn Acıbe, *el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye*, s. 186.

Kuşeyrî, mef'ûlu fihi, mükelleflerin iyilik veya kötülük olarak dünyada yaptıkları fiiller olarak yorumlamıştır.¹⁵⁷ Bu anlamda dünya zarf, iyi ve kötü fiiller mazruftur.

3.5.1.4. Mef'ûlu Min Eclih

Nahivde Mef'ûlu min eclih, fiilin gerçekleşme sebebini açıklayan mensûb isimdir.¹⁵⁸

Tasavvufî yorum: Mef'ûlu min eclih, sûfilerce hikmet ve sebepler âlemi olarak isimlendirilmiştir. Sûfilere göre âlem; hikmet ve kudret âlemi olmak üzere ikiye ayrılır. Hikmet âlemi, sebepler âlemi olup dünyadır. Burada Allah'ın ortaya çıkardıklarının sebepleri kapalıdır. Çünkü burası gayba iman eden ile etmeyenin ortaya çıktığı teklif âlemidir. Kudret âlemi ise ahiret âlemidir. Burada Allah'ın yaptıklarının sebepleri açıktır. Çünkü burası teklifin olmadığı âlemdir. Artık her şey ortaya çıkmıştır.¹⁵⁹

Kuşeyrî, cennet ve cehennem için yaratılması bakımından mükellefleri mef'ûlu leh olarak yorumlamıştır.¹⁶⁰

3.5.1.5. Mef'ûlu Ma'ah

Nahivde Mef'ûlu ma'ah, fiilin kiminle veya ne ile beraber yapıldığını bildiren mensûb isimdir.¹⁶¹

Tasavvufî yorum: Mef'ûlu ma'ah, her türlü fiilin kendisiyle beraber ve huzurunda yapıldığı zâttır. Bu da her şeyi gözetleyen ve **وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ** “Nerede olursanız olun O, sizinle beraberdir”¹⁶² ayetinin de ifade ettiği üzere her şey ile beraber olan Allah'tır. Fenâ makamındakiler sürekli Allah ile beraberdir. Bu bakımdan hilali görmeyenin göreni kabul edip ona teslim olması gibi kişi, Allah ile sürekli beraber olamıyorsa, sürekli Allah ile beraber olana teslim olmalıdır.¹⁶³

¹⁵⁷ Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 68.

¹⁵⁸ Muhammed Muhyiddin, *et-Tuhfetu's-Seniyye*, s. 258.

¹⁵⁹ İbn Acîbe, *el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye*, s. 211-212.

¹⁶⁰ Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 68.

¹⁶¹ Muhammed Muhyiddin, *et-Tuhfetu's-Seniyye*, s. 261.

¹⁶² Hadid 57/4.

¹⁶³ İbn Acîbe, *el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye*, s. 215.

Kuşeyrî, bela, musibet ve imtihanları mef'ûlu ma'ah olarak yorumlamıştır. Nitekim لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ “Biz insanı bir sıkıntı ve zorluk içinde yarattık”¹⁶⁴ ayetinde ifade edildiği üzere insan onlar ile beraber yaratılmıştır.¹⁶⁵

3.5.2. Hâl

Nahivde hâl, fâil veya mef'ûlun durumunu açıklayan mensûb ve nekre (belirsiz) isimdir.¹⁶⁶

Tasavvufî yorum: Hâl¹⁶⁷, Yüce Allah tarafından bir hediye olarak seyr sahibi müridin kalbine mensûb edilmiş (koyulmuş) birtakım özelliklerdir. Müridi hâlden hâle, makamdan makama yükseltir. Bu hâller, sûfilerin durumlarını açıklar. O halde amellerin cinsinin değişmesi, kalbe gelen hallerin değişmesiyledir. Kişinin hallerinin şeriata uygun olması, bânının saf ve temiz olduğunu; şeriata aykırı olması ise bânının kirli ve zulmanî olduğunu gösterir. Dolayısıyla zâhirin saflığı bânının saflığına, zâhirin karmaşıklığı bânının karmaşıklığına işaretir. Rabbânî vâridatlar, kişiye zühd, vera', haşyet, heybet, vakar, tevazu ve cömertlik gibi güzel haller kazandırır. Nefsânî veya şeytanî varidatlar ise kişiye kasâvet, kibir, dünyaya rağbet vb. kötü ahlaklar kazandırır. O halde vâridatın nereden geldiği bilinmelidir. Nitekim “Neticesi bilinmeyen vâridatlar kişiyi tezkiye etmez. Zira buluttan amaç yağmur değil nebatâtı yeşertmesidir” denmiştir.¹⁶⁸

Kuşeyrî, nahivdeki hâlin nekre olması gibi hâl sahibi sûfilerin hallerini nekreleştirmeleri (gizlemeleri) ve hallerine bakmamaları gerektiğini söylemiştir. Zira hâline bakan sûfî, onu çözmeye çalışır, çözmeye çalışınca halinin acayipliğiyle sevinir, hâliyle sevinenin hâli kibirlenme ihtimalinden dolayı kendisinden yok olur.¹⁶⁹

İbn Gânim'in yorumu ise şu şekildedir: Sûfiler, her zaman hallerini düzeltme ve güzel sıfatlarla bezenmekle meşgul olduğundan, bu yola mensûb olmuşlar yani

¹⁶⁴ Beled 90/4.

¹⁶⁵ Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 68.

¹⁶⁶ Muhammed Muhyiddin, *et-Tuhfetu's-Seniyye*, s. 229.

¹⁶⁷ Hâl: “İnsanın iradesi ve çabası olmadan Allah'ın bir lütfü olarak kalbe gelen feyz, his, heyecan vb. manalar”. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 154. Geniş bilgi için bakınız: Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 150-151; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 244.

¹⁶⁸ İbn Acîbe, *el-Futûhâtü'l-Kuddûsiyye*, s. 191.

¹⁶⁹ Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 99.

hallerini düzeltme yoluna koyulmuşlardır. Kendilerinde bir hâl oluştuğunda ise bilinip meşhur olmamak için hâllerini nekreleştirmişler (gizlemişler)dir.¹⁷⁰

3.5.3. Temyîz

Nahivde temyîz, şahıslardaki veya cümlelerin isnadındaki kapalılığı açıklayan mensûb isimdir.¹⁷¹

Tasavvufî yorum: Ârif; rubûbiyet-ubûdiyet, ruhâniyet-beşeriyet, hiss-mana, kudret-hikmet, şariat-hakikat, fenâ-bekâ, sekr-sahv vb. birbirine zıt tecelliler arasındaki farkı temyiz etmeden (ayırt etmeden) ârif olamaz. Ârif, zıtlıklar arası farkı bilmeli ve ona göre hareket etmelidir.¹⁷² Böylelikle ârif temyiz (ayırt etme) sahibi olunca Allah yoluna nasb olmuş (koyulmuş) olur.

Burada nahivdeki temyîzin şahıs ve cümledeki kapalılığı kaldırması, ârifin zıt tecelliler arasındaki kapalılığı kaldırması ile; nahivdeki temyîzin mensûb olması da, temyîz sahibi ârifin nasb ehli olması ile yorumlanmıştır.

İbn Gânim de buna yakın manada temyîzi şu şekilde yorumlamıştır: Sûfiler, hakkın batıldan ayırt edilmesi gerektiğini bildiklerinden bu duruma kendi nefisleriyle başlamışlardır. Nefislerindeki güzellikleri çirkinliklerden, faydalı şeyleri zararlı olandan ayırt etmişlerdir. Hal böyle olunca Allah hakkında ilmî derinliğe ulaşmışlardır ve diğer insanlardan belirgin bir şekilde temeyyüz etmişlerdir. Onlar, bu şekilde temyiz rütbesine ulaşınca Allah da onları, kullarını ıslah etmek için nasb etmiş (dikmiş), görevlendirmiş ve onları üstün kılarak halis kullarından eylemiştir. Nitekim لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ “Allah pis olanı temizden ayırmak...”¹⁷³ ayetindeki temiz kullar bunlara işaret etmektedir.¹⁷⁴

¹⁷⁰ İbn Gânim, *Telhîsu'l-İbâra*, s. 31.

¹⁷¹ Muhammed Muhyiddin, *et-Tuhfetu's-Seniyye*, s. 235.

¹⁷² İbn Acîbe, *el-Futûhâtü'l-Kuddûsiyye*, s. 195.

¹⁷³ Enfal 8/37.

¹⁷⁴ İbn Gânim, *Telhîsu'l-İbâra*, s. 32.

3.5.4. İstisnâ

Nahivde istisna, bazı edatlar vasıtasıyla geçmiş olan bir cümledeki hükümden birtakım çıkarmalar yapmaktır. İstisna edatları sekiz tanedir.¹⁷⁵

Tasavvufî yorum: Sûfiler, sekiz şey ile diğer insanlardan ve en büyük korku olan cehennem ehli olmaktan ayrılırlar. Bunlar; zâhiren-bâtınen takva sahibi olma, söz ve fiillerinde sünnete tabi olma, itaat ve günahlardan korunma konusunda sabretme, iyilik ve belalar karşısında rıza ehli olma, tam tevekkül sahibi olma, haram ve mekruhlardan kaçınmada verâ' ehli olma, her türlü fazlalığı bırakacak şekilde zühd sahibi olma ve açık-gizli her türlü hallerde murakabe şuurunda olmaktır. Kim bu sekiz şartı yerine getirirse Yüce Allah'ın لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَرَقُ الْأَكْبَرُ وَتَتَلَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمَكُمُ الَّذِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ “En büyük korku bile onları endişelendirmez ve melekler onları ‘bu, size vaad edilen gününüzdür’ diyerek karşılarlar”¹⁷⁶ şeklindeki ayeti kerimesinde vasıflamış olduğu kimselerden olur. Ve yine bunlar وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ “Sûr’a üfürüleceği ve Allah'ın dilediği kimseler hariç göklerde ve yerdeki herkesin korkuya kapılacağı günü hatırla”¹⁷⁷ ayetinde de Yüce Allah'ın istisna edip ayırdığı kullarından olurlar.¹⁷⁸

Kuşeyrî, konuya farklı bir açıdan bakarak şu şekilde yorumlamıştır: Her asır ve vakitte tarikat yoluna çokça girenler olur. Ancak birtakım bela ve imtihanlarla karşılaşınca tarikata girenlerin çoğu tarikattan ayrılıp çıkarlar. Sonuçta tarikata girenlerin çok azı kalmış olur.¹⁷⁹ Yani ihlâs ve istikamet üzere olanlar diğerlerinden ayrı bir derecededir.

İbn Acîbe, birtakım özellikleri sebebiyle sûfileri diğer insanlardan istisna ederken, ayırırken Kuşeyrî; sûfilerden has ve samimi olanları, olmayanlardan istisna ederek nahivdeki istisna konusunu yorumlamışlardır.

¹⁷⁵ Muhammed Muhyiddin, *et-Tuhfetu's-Seniyye*, s. 241.

¹⁷⁶ Enbiyâ 21/103.

¹⁷⁷ Neml 27/87.

¹⁷⁸ İbn Acîbe, *el-Futûhâtü'l-Kuddûsiyye*, s. 200.

¹⁷⁹ Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 93.

3.5.5. Münâdâ

Nahivde münâdâ, bazı harfler kullanılarak çağırma fiilinin yapıldığı isme denmektedir. Münâdâ müfred özel isim, kastedilen nekire isim, kastedilmeyen nekire isim, mudaf isim ve şibhi mudaf olmak üzere beş kısma ayrılmaktadır. Bunlardan ilk ikisi damme (ötre) olmak üzere mebnî, diğer üçü mensûbtur.¹⁸⁰

Tasavvufî yorum: Sûfinin, sıkıntı, bela, musibet, istek, ihtiyaç ve birtakım dileklerinde nida ettiği çağırdığı isimler aynı nahivdeki münâdâ gibi beş tanedir. Müfred özel isim, Allah'ın ismine işarettir. Bazen özel isim, Peygamber Efendimiz (sav) için de kullanılır. Zira Allah'ın izin verdiği en büyük şefaâtçi O'dur. O'nunla sıkıntı ve ihtiyaçlar giderilir.

Kastedilen nekire isim, Allah'ın veli kullarına işarettir. Onlar, önce nekire yani belirsiz olup sonradan diğer kullar onlardan faydalansın diye Allah'ın belirlediği özel kullardır.

Kastedilmeyen nekire isim, zahir olmayan veli kullara işarettir. Onları sadece onlara yakın olanlar bilir.

Mudaf isim, Allah'ın veli kullarının terbiye ve hizmetine girenlere işarettir.

Şibhi mudaf isim de, Allah'ın veli kullarına benzemeye çalışan ve kendini onlara nispet edenlere işarettir.

Peygamber Efendimiz (sav)'e işaret eden müfred isim ve veli kullara işaret eden nekire isim nahivde damme üzere mebnî olduğu gibi Peygamber Efendimiz (sav) ve veli kullar da Allah ile damm (yapışma) halindedir. Yani sürekli Allah ile cem' halindedirler. Diğer üç isim ise Allah'ın yoluna mensûb olmuşlardır (koyulmuşlardır).¹⁸¹

Kuşeyrî ise münâdânın beş kısmını şu şekilde yorumlamıştır: Müfred isim ve kastedilmeyen nekire isim her türlü şeyden alakayı kesip Allah'a bağlanan kişi ile yorumlamıştır. Böyle kimse, nahivdeki bu isimlerin münâdâ da ki durumu gibi hareketlerin en kuvvetlisi olan damme ile vasıflanmıştır. Zira sadece Allah'a bağlana

¹⁸⁰ Muhammed Muhyiddin, *et-Tuhfetu's-Seniyye*, s. 253.

¹⁸¹ İbn Acîbe, *el-Futûhâtul-Kuddûsiyye*, s. 208-209.

kimsenin hali yücedir. Münâdânın diğer üç kısmı ise Allah dışında birtakım alakalara bağlanan kimse ile yorumlanmıştır. Böyle bir kimse de harekelerin en hafifi olan nasb (fetha) ile vasıflanmıştır.¹⁸²

كان in haberi, ان in ismi ve mensub isme tabi olan sıfat, atf, te'kid ve bedel hakkındaki yorumlar, merfûât bölümünde açıklanmıştır.

3.6. MEHFÛDAT

Nahivde mehfûd (mecrûr) olan kelimeler üç tanedir. Bunlar; harf ile mehfûd olan, idâfe ile mehfûd olan ve bunlardan birine tabî olanlardır.¹⁸³

Tasavvufî yorum: Allah katında değeri mehfûd (düşük) olanlar üç kısımdır. Birincisi; Allah'a harf yani dinî veya dünyevî bir amaç için ibadet edenlerdir. Bunlara bir iyilik dokunduğunda sevinir, kötülük dokunduğunda ise Allah'a ibadeti terk ederler. Çünkü bunlar Allah'tan karşılık bekleyerek ibadet ederler. İkincisi; gafîl ve kalbi ölmüş kimselere idafe olan (katılan), onların sohbetinde bulunan kimselerdir. Zira insanların mertebeleri, arkadaşlık ettiklerinin mertebeleriyle bilinir. Üçüncüsü; nefsine tabi olmayla alçalmış kimselerdir. Nitekim kim heva, istek ve arzularına uyarsa, istek ve arzuları gibi düşük derecelere düşmüş olur. Her türlü izzet, şeref ve üstünlük nefse muhalefet ile her türlü zillet ve düşüklük ise nefse uymak ile gerçekleşir.¹⁸⁴

Burada harf ile mehfûd olma Yüce Allah'a bir amaç için ibadet edenler ile, idafe ile mehfûd olma gafillerle beraber olma ile, tabi olmakla mehfûd olma ise nefse tabi olma ile yorumlanmıştır.

3.6.1. Mehfûd Bi'l-Harf

Nahivde mehfûd bi'l-harf, harfî cerler ile gerçekleşir. Harfî cerler on beş tanedir.¹⁸⁵

Tasavvufî yorum: İbn Acîbe'nin harfî cerlere getirdiği yorumlar şu şekildedir:

¹⁸² Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 85.

¹⁸³ Muhammed Muhyiddin, *et-Tuhfetu's-Seniyye*, s. 265.

¹⁸⁴ İbn Acîbe, *el-Futûhâtü'l-Kuddûsiyye*, s. 216-217.

¹⁸⁵ Muhammed Muhyiddin, *et-Tuhfetu's-Seniyye*, s. 266-267.

من harfi, seyrin¹⁸⁶ başlangıcına işaret eder.

الى harfi, seyrin bitişine işaret eder. Müridin seyrinin başlangıcı mücahede, bitiş ise müşahededir.

عن harfi, Allah dışındaki tüm alaka ve meşguliyetlerden vazgeçmeye işaret eder. Zira birtakım alaka ve meşguliyetlerle yapılan seyr geçerli olmaz. Nitekim وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ “Sizi ilk defa yarattığımız gibi teker teker bize geldiniz”¹⁸⁷ ayeti seyr esnasında sadece Allah ile alakalanmaya işaret etmektedir.

أُولَئِكَ harfi, nefse üstün gelmeye ve hidayet üzerinde olmaya işaret eder. عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ “İşte onlar, Rab’lerinden gelen bir hidayet üzerindedirler”¹⁸⁸ ayeti bunu ifade etmektedir.

فى harfi, Yüce Allah’ın huzurunda olmaya işaret eder.

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا harfi, hususiyet ehli kimselerin azlığına işaret eder. Nitekim وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ “İman edip salih ameller işleyenler başka. Onlar da pek azdır”¹⁸⁹ ve قَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ “Kullarımdan şükredenler pek azdır”¹⁹⁰ ayetleri bu durumu bildirmektedir.

الباء harfi, Allah’tan yardım istemeye, Allah ve O’nun dostlarıyla beraber olmaya işaret eder.

الكاف harfi, ahlak ve seyr bakımından sufilere benzemeye işaret eder.

اللام harfi, velayetin, sûfilerle sohbet (beraber olma) ve onlara benzemekle elde edilmesine işaret eder.

¹⁸⁶ Seyr: “Hakk’a ermek üzere yapılan manevi yolculuk”. Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 315.

¹⁸⁷ En’am 6/94.

¹⁸⁸ Bakara 2/5.

¹⁸⁹ Sa’d 38/24.

¹⁹⁰ Sebe 34/13.

Kasem (yemin) bildiren **الواو, التاء, الباء** harfleri, âriflerin Allah ile yemin ettikleri takdirde Allah'ın onların yemininin gereğini yerine getireceğine işaret eder.¹⁹¹

Kuşeyrî, konuyla ilgili genel bir yorumda bulunarak, harfi cerlerin isimleri hafd etmesi gibi tamah, hırs, şehvet vb. kötü ahlakların da kulu hafd ettiğini, değersiz ve düşük kıldığını ifade etmiştir.¹⁹²

İbn Gânim, Kuşeyrî ve İbn Acîbe'den farklı olarak harfi cerler hakkında şu yorumda bulunmuştur: Sûfiler, her şeyi Allah'a bağlayıp mahlûkun Allah ile kâim olduğunu, Allah'a ait olduğunu, Allah'tan geldiğini ve Allah'a döneceğini idrak edince nefislerini, Allah'ın büyüklüğü karşısında hafd etmişler (alçaltmışlardır). Onlar, nefislerini kırmak ile tevazû kanadını indirince melekler de onlara tevazû kanadını indirmiştir. Nitekim “Melekler kanatlarını, ilim talebesinin yoluna koyarlar” hadisi, tevazû ehli sûfilere işaret etmektedir.¹⁹³

3.6.2. Mehfûd Bi'l-İdâfe

Nahivde idâfe, bir kelimenin başka bir kelimeye bağlandığını ve onun sebebiyle mehfûd olduğunu ifade eder.¹⁹⁴

Tasavvufî yorum: Nahivde idâfe edilmeyen kelimenin ref' halinde oluşu, kulun birtakım alakalardan kesildiğinde ve gaflet ehlinde ayrıldığında ref' halinde (mertebesi yüksek) olmasıyla yorumlanmıştır. Ancak kula bir takım alakalar idâfe olduğunda (yapıştığında), idâfeye uğrayan kelime gibi kul da mehfûd (düşük, alçalmış) olur, Allah katında değersiz olur.¹⁹⁵

¹⁹¹ İbn Acîbe, **el-Futûhâtü'l-Kuddûsiyye**, s. 40-42.

¹⁹² Kuşeyrî, **Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr**, s. 82.

¹⁹³ İbn Gânim, **Telhîsu'l-İbâra**, s. 37.

¹⁹⁴ Muhammed Muhyiddin, **et-Tuhfetu's-Seniyye**, s. 269.

¹⁹⁵ Kuşeyrî, **Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr**, s. 70.

SONUÇ

Sûfiler, başta tefsir ve hadis olmak üzere ilimleri anlamada kullandıkları, tasavvufun ilmî boyutundan sayılan keşfin bir ürünü olan işârî yöntemi nahiv ilmine de yansıtmışlardır. Şöyle ki; nahiv kurallarını yorumlamışlar ve onlara birtakım işârî manalar yüklemişlerdir. Bu işlemi yapan ve bu konuda müstakil eser yazan ilk sûfinin Abdulkerim el-Kuşeyrî (v. 465/1072) olduğu görülmüştür. Daha sonra İbn Gânim (v. 678/1280) ve İbn Acîbe (v. 1224/1809) gibi müellif sûfiler de Kuşeyrî'yi takip ederek konuyla ilgili müstakil eserler kaleme almışlardır. Biz de bu çalışmada İbn Acîbe'nin eserini merkezimize alarak bu üç eserde nahiv kurallarının nasıl ve ne şekilde yorumlandığını yani nahvin tasavvufî yorumunu tespit ve tahlil etmeye çalıştık.

Nahvin tasavvufî yorumuna geçmeden önce nahiv ve tasavvuf kavramlarının açıklanmasının konunun daha iyi anlaşılması ve esas konuya hazırlık olması açısından öncelikle nahiv ve tasavvuf kavramlarının sözlük ve terim anlamları açıklanmış, bu ikisinin dinî ilimlerle ilişkisine değinilmiş, ardından nahiv-tasavvuf ilişkisine dair tespit edebildiğimiz eserlerin tanıtımı yapılmıştır.

İbn Acîbe'nin mevzu ile alakalı kitabı, hemen hemen bütün nahiv konularını ele almasıyla diğerlerinden daha kapsamlı ve günümüze daha yakın olması hasebiyle çalışmanın merkezine alınmıştır. Bu bakımdan konular işlenirken başlıkların belirlenmesinde İbn Acîbe'nin eseri esas alınmıştır. Nahvî terim ve konular anlatılırken, bunlar önce nahivsel daha sonra tasavvufî olarak incelenmiştir. Ayrıca bütün nahiv konularını ele almamış olsalar da Kuşeyrî ve İbn Gânim'in eserlerinden de yeri geldikçe istifade edilmiş böylelikle bu eserlerin birbirleriyle mukayesesi yapılmıştır.

İlk bakışta aralarında herhangi bir ilişkinin olmadığı akla gelen nahiv ve tasavvuf arasında, nahiv kurallarının tasavvufî olarak yorumlanması, onlara birtakım işârî anlamlar yüklenmesi şeklinde bir ilişkinin olduğu sonucuna varılmıştır. Bu yorumlamanın da daha çok nahiv terimlerinin kelime manasından yola çıkılarak bir takım tasavvufî manaların kendilerine eklenmesiyle yapıldığı gözlemlenmiştir. Böylelikle nahiv kurallarının içeriği zenginleştirilmiş, nahiv okuyucusuna farklı bir

bakış açısı ve derinlik kazandırılmıştır. Bu açıdan nahiv kurallarına getirilen bu işârî yorumların nahiv ilmini daha çekici hale getirdiğine hükmetmemize sebebiyet vermiştir. Ayrıca nahiv ve tasavvuf arasındaki bu ilişkinin aynı zamanda İslamî ilimlerin bir bütün olduğu ve birbirlerini tamamlayıcı nitelikte olduklarını gösterdiği görülmüş aynı zamanda tasavvufun her ilimle bir şekilde bağlantılı olduğu da çalışmadan elde edilen diğer bir bulgu olmuştur.

Nahvin tasavvufî yorumu olan bu çalışma ile sûfilerin, bâtinî ilimlerde olduğu kadar zâhirî ilimlerde de mâhir oldukları, bâtinî ilimlerle uğraşırken zâhirî ilimler ve bunların terimleriyle de dertlerini çok rahat ifade edip bunları kullandıkları sonucuna da varılmıştır. Nitekim İbn Acîbe'nin eserinde nahiv konularını oldukça detaylıca ele alması onun tasavvufa olduğu kadar nahiv ilmine de oldukça hâkim olduğunu göstermektedir. Böylece sûfiler, zâhirî ilimlerde de söz sahibi olduklarını ulemaya kanıtlamıştır.

Nahvin tasavvufî yorumunun aynı zamanda dil-kalp ilişkisini andırdığı da tesbit edilen diğer bir husustur. Zira nahiv, dilin ıslahı ile tasavvuf kalbin ıslahı ile meşgul olmaktadır. O halde insana düşen hem dilini hem de kalbini düzeltmesidir. Nahiv, dildeki her türlü fesadı gidermekle ilgilenmekte ve onu güzelleştirmektedir. Tasavvuf ilmi de Allah'ın emirlerini uygulama görevini teoride değil pratikte üzerine alarak insanın kalbi ve ruhunu temizlemekle, var olan fesadı gidermekle ilgilenmektedir. İnsan vücudundaki her uzvun dil ve kalp ile bağlantısı bulunduğu gibi nahiv ve tasavvufun da diğer ilimlerle bir şekilde bağlantısı bulunmaktadır. Şöyle ki; Nahiv ilmi tam öğrenilmeden islamî ilimler tam anlaşılamayacak ve aktarılamayacak, tasavvuf olmadan ise o ilimlerin elde edilmesinde bir ihlâs ve samimiyet olamayacaktır.

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde nahiv-tasavvuf ilişkisini, yorumunu ele alan, konu edinen ilk akademik tez bu olmuştur. Bu bakımdan ilk olmanın verdiği dezavantaj ile farkına varmadan eksik bırakmış veya ulaşamadığımız konular bu alanda çalışma yapmak isteyenler için bir avantaj ve fırsat haline dönüşmüştür. Zira konu, gerek nahiv gerekse tasavvuf ile ilgilenenlerin dikkatini çekecek durumdadır.

KAYNAKÇA

Komisyon:	Kur'an'ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî , TDV Yay. Ankara 2005.
Abdulhamid, Muhammed Muhyiddin:	et-Tuhfetu's-Seniyye bi-Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye , Mektebetu Daru'l-Fecr, Beyrut 1434/2013.
Abdulhamid, Muhammed Muhyiddin:	Şerhu İbn-i Akîl , el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1424/2003.
Afîfî, Ebu'l-Alâ:	Tasavvuf İslam'da Manevi Hayat , çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 2012.
Ay, Mahmut:	Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu , İnsan Yayınları, İstanbul 2011.
Ay, Mahmut:	"İşarî Tefsiri Yeniden Düşünmek", İÜİFD , 2011, 24, s. 116.
Aydınlı, Abdullah:	Tasavvuf ve Hadis , Seha Neşriyat, İstanbul 1986.
Bayer, İsmail:	"Gramer Kurallarının Hayat Anlayışına Yansıtılması: ez-Zemahşerî'nin Nahiv Makâmesi Örneği", Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3 2013, s. 211-226.
Berber, Sabri:	İbn Acîbe'nin el-Bahru'l-Medîd'inde Peygamber Kıssalarının İşarî yorumu , (Basılmamış Yüksek Lisans tezi)

	İst. Üni. Sos. Bil. Ens., İstanbul 2015.
Bezci, Ramazan:	İbn Malik ve Nahiv Metodunda Hadisle İstişhadın Yeri (Basılmamış yüksek lisans tezi), Necmeddin Erbakan Üni. Temel İslam Bilimleri, Konya 2014.
Bolelli, Nusrettin:	“Nahivde Hadisle İstişhad Meselesi”, MÜİFD , sayı:5-6 1987-1988, İstanbul 1993.
Çakan, İsmail Lütfi:	Hadis Usûlü , İfav, İstanbul 2010.
Demirci, Mehmet:	“Hal”, DİA , XV, 217.
Demirci, Muhsin:	Tefsir Usûlü , İfav, İstanbul 2015.
Demirli, Ekrem:	“Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşarî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur’ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, Atatürk Üni. İlahiyat Fak. Der. , Sayı: 40, Erzurum 20013.
Demirli, Ekrem:	Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık , Kapı Yay., İstanbul 2015.
Derelî, Muhammed Vehbî:	“İşarî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine”, DEÜİFD , XXXIV/2011, s. 131-133.

Derin, Süleyman:	Kur'an'ı Kerîm'de Seyr u Sülûk –Ahmed İbn Acîbe'nin Tefsirinde- , Erkam Yay., İstanbul 2013.
Doğan, Ali Fahri; Küçük Hülya:	“Sûfî Kalplerin Nahvi: ‘Abdulkerim el-Kuşeyrî'nin Er-Risale fi'n-Nahvi'l-Mu'evvel' Adlı Eseri”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , sayı: 54/1 (2013), s. 65-85.
Durmuş, İsmail:	“Nahiv”, DİA , TDV Yay., XXXII 300-306, İstanbul 2006.
Eraydın, Selçuk:	Tasavvuf ve Tarikatlar , İfav, İstanbul 2008.
Gördük, Yunus Emre:	“İşarî Tefsirin Mahiyeti, Meşrûiyeti ve Batınî Yorumdan Farkı”, Marife Dergisi , yıl:11, sayı:2, s. 38-40.
Güman, Osman:	Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi , İSAM Yay., Ankara 2017.
Hasan b. Ahmed b. Abdullah:	Hâşiyetu Câmiî'l-Fevâid alâ Halli'l-Meâkid bi-Şerhi Metni'l-Kavâid fi'l-İ'rab , Mektebetu Seyda, Diyarbakır 2010.
Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî:	Keşfu'l-Mahcûb , çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2014.
İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed El-Hasenî:	el-Fehrese , thk. Abdulhamid Salih Hamdân, Dâru'l-Ğadi'l-Arabî, Kâhire 1999.

İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed El-Hasenî:	El-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye fi Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye , thk. Abdusselam el-Halidî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2015 (ikinci baskı).
İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed El-Hasenî:	Mi'râcü't-Teşevvüf ilâ Hakâiki't-Tasavvuf , düzenleyen: Mahmud Beyrûtî, Daru'l-Beyrûtî, Dımaşk 1426/2004.
İbn Gânim, İzzüddin Abdusselam b. Ahmed b. Gânim b. Ali el-Makdisî eş-Şafiî:	Telhîsu'l-İbâra fi Nahvi Ehli'l-İşâra , thk.: Dr. Halid Zahrî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
İbn Hişam, Abdullah b. Yusuf el-Ensârî:	Katru'n-Neda ve Bellu's-Sedâ , Mektebetu Daru'l-Fecr, Dımaşk 1422/2001.
İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim el-İfrikî el-Mısırî:	Lisânu'l-Arab , Dâru Sadr, XV, Beyrut 1410/1990,.
İnanç, Yonis:	Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi , (Basılmamış doktora tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens. 2015.
Kara, Mustafa:	"İbn Acîbe", DİA , TDV Yay. XIX 294, İstanbul 1999.
Kehhâle, Ömer Rıza:	Mu'cemü'l-Müellifin , II, 163 Beyrut t.y.

Kelâbâzî:	Doğuş Devrinde Tasavvuf Taarruf , çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2013.
Kılıç, Hulusi:	“İbn Âcurrûm”, DİA , TDV Yay. XIX 295, İstanbul 1999.
Kuşeyrî, Abdulkerim:	er-Risâle , çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2012.
Kuşeyrî, Abdulkerim:	Nahvu’l-Kulûbi’l-Kebîr , tkh. İbrahim Besyûnî, Ahmed Alemuddîn El-Cendî, Mektebetu Âlemi’l-Fikr, Kahire 1994.
Kuşeyrî, Abdulkerim:	Letâifu’l-İşârât , thk.: Abdullatif Hasan Abdurrahman, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, III, Beyrut 1408/2007.
Kutluer, İlhan:	“İbn Gânim, İzzeddin”, DİA , TDV Yay. XIX 502, İstanbul 1999.
Küçük, Hülya:	Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş , Ensar Neşriyat, İstanbul 2015.
el-Meylânî, Muhammed b. Abdurrahim el-Ömerî:	Şerhu’l-Muğnî , thk.: Mehmet Can, Şefkat Yay., İstanbul 2016.
Molla Cami, Nureddin Abdurrahman b. Ahmed:	el-Fevâidu’d-Diyâiyye , Salah Bilici Yay. İstanbul ts.

Muslu, Ramazan:	“Kuşeyrî’nin Nahiv İlmine Dair Tasavvufî Yorumu”, SÜİFD , sayı: 20 (2009/2), s. 89-104.
Nas, Muhammed Nuri:	el-Mecmûatu’n-Nûriyye , DaruNuri’s-Sabah, Midyat 2010.
Ögke, Ahmet; Gürer, Dilaver; Özköse, Kadir ve diğerleri:	Tasavvuf El Kitabı , Grafiker Yayınları, Ankara 2015.
Öngören, Reşat:	“Tasavvuf”, DİA , Türkiye Diyanet Vakfı Yay., XXXX 119-126, İstanbul 2011.
Râsim Efendi, Seyyid Mustafa:	Tasavvuf Sözlüğü (İstılâhât-ı İnsan-ı Kâmil) , hazırlayan: İhsan Kara, İnsan Yay., İstanbul 2008.
Sarı, Mevlüt:	el-Mevârid , İpek Yay. İstanbul ts.
Selvi, Dilaver:	“Ahmed ibn Acîbe el-Hasenî’nin hayatı, eserleri ve tefsirdeki metodu”, Marife Dergisi , yıl 10, sayı 3, 2010.
Serrâc, Ebu Nasr Tûsî:	el-Luma’ , çev. H. Kamil Yılmaz, Erkam Yay., İstanbul 2012.
Sühreverdî, Şihabuddîn:	Avârifü’l-Maârif (Tasavvufun Hakikatleri) , çev. Abdülvehhab Öztürk, Saadet Yay., İstanbul 2010.

Şaban, Zekiyüddin:	İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh) , trc.: İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012.
Selvi, Dilaver:	Kur'an ve Tasavvuf , Şule Yay., İstanbul 1997.
Şirâzî, Seyid Sadık:	Şerhu's-Suyûtî , MektebetuNuri's-Sabah, Dımaşk 1428/2008.
Şirin, Şükrü:	Ahkâm Ayetleri Bağlamında Fıkıh-Nahiv İlişkisi -İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'an Örneği- (Basılmamış doktora tezi), Sakarya Üni. Sos. Bilimler Ens., Sakarya 2016.
Topaloğlu, Bekir:	Kelâm İlmi Giriş , Damla Yay., İstanbul 2012.
Uludağ, Süleyman:	“İşarî Tefsir”, DİA , TDV Yay., XXIII, 424, İstanbul 2001.
Uludağ, Süleyman:	“Keşf”, DİA , TDV Yay., XXV, 315-316, Ankara 2002.
Uludağ, Süleyman:	Tasavvuf Terimleri Sözlüğü , Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012.
Uludağ, Süleyman:	“Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi”, İslamî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi , 20-21 Mart 2014 İSAV Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, Ensar Yay., İstanbul 2015.

Yıldırım, Ahmet:	Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları , TDV Yay., Ankara 2009.
Yılmaz, Hasan Kamil:	Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar , Ensar Yayınları, İstanbul 2012.
Ziriklî, Hayreddin:	el-A'lâm , I, 245 Beyrut 1992.
Ziyad, Ahmed – Mustafa İbrahim:	el-Mu'cemu'l-Vasît , Muessesetu's-Sâdık, Tahran 1380/1960.

EKLER: KİTAPTAN ÖRNEK BİR KISMIN TERCÜMESİ

TE'KÎD (تَأْكِيد) BABI

تَأْكِيد lafzı, وَكَّد fiilinin masdarıdır. Tevkit'e أَكَّد'nin masdarı olarak تَأْكِيد de denilmektedir. Te'kîd lafzı, hem daha çok kullanılır ve daha da fasihtir. Aynı şekilde te'kîd, Kur'an'ın kullandığı ifadedir. Yüce Allah şöyle buyurur: “بَعْدَ تَوْكِيدِهَا ...onları (yeminleri) pekiştirdikten sonra...”¹

Te'kîd, lafzî ve manevî olmak üzere iki kısımdır. Lafzî te'kîd, lafzın aynısını tekrarlamak ve eş anlamlısıyla pekiştirmektir. Örnek: أَنْزَلَ نَزَالٍ

Te'kîd isimlerde olur. Örneğin şair şöyle demektedir:

أَخَاكَ أَخَاكَ إِنَّ مَنْ لَا أَخَا لَهُ كَسَاعٍ إِلَى الْهَيْجَا بَغِيرِ سِلَاحٍ
وَإِنَّ ابْنَ عَمِّ الْمَرْءِ فَأَعْلَمُ جَنَاحَهُ وَهَلْ يَنْهَضُ الْبَازِي بَغِيرِ جَنَاحٍ

“Kardeşine evet kardeşine (dikkat et). Gerçekten kardeşi olmayan, silahsız bir şekilde savaşa koşan gibidir. Bir de kişinin amcaoğlu da bil ki kanadıdır. Doğan (kuşu) kanatsız inebilir mi?”

Te'kîd fiillerde de olur. Şairin şu sözü örnektir:

فَأَيْنَ إِلَى أَيْنَ النَّجَاءُ بِبَعْلَتِي أَتَاكَ أَتَاكَ اللَّاحِقُونَ إِحْبِسَ إِحْبِسَ

“Nereye, katırımla bu hızlı gidiş nereye? Arkadakiler sana geliyor, gerçekten sana geliyor, dur, dur.”

Te'kîd aynı şekilde harflerde de olur. Örneğin şair şöyle demektedir:

لَا لَا أَبُوحُ بِحُبِّ بَثْنَةٍ إِنَّهَا أَخَذَتْ عَلَيَّ مَوَائِقًا وَعُهُودًا

“Hayır, Besne (sevgili)'nin sevgisini ortaya çıkarmam. Gerçekten o, benden (söylememeye dair) sağlam söz ve anlaşma almıştır.”

Te'kîd cümlede de olur. Örneğin;

أَيَا مَنْ لَسْتُ أَقْلَاهُ وَلَا فِي الْبُعْدِ أَنْسَاهُ

¹ Nahl 16/91.

لَكَ اللَّهُ عَلَى ذَلِكَ لَكَ اللَّهُ

“Ey terk edemediğim (küsemediğim) ve uzaktayken de unutmadığım! Bu konuda Allah seninle olsun, Allah seninle olsun.”

Yine başka örnekte şair şöyle demektedir:

قُمْ قَائِمًا قُمْ قَائِمًا قُمْ قَائِمًا إِنَّكَ لَا تَرْجِعُ إِلَّا سَالِمًا

“Kalk ayağa, kalk ayağa, kalk ayağa. Gerçekten sen, ancak sağlam bir şekilde geri dön.”

İzzuddin b. Abdusselam şöyle demektedir: Arap edebiyatçıları, lafzî te’kîdin Arap dilinde üç defadan fazla tekrarlanmayacağı konusunda ittifak etmişlerdir.

Bazen de lafzî te’kîd, birinci lafzın aynısının tekrarlanması şeklinde olmayıp onun, aynı anlamındaki başka bir lafızla da olabilir. Örneğin; شيطان, حسن بسین ifadelerinde (altı çizili) ikinci kelimeler, manevî değil lafzî te’kîddir. Çünkü manevî te’kîd, (daha sonra zikredeceğimiz) belli kelimeler ile olur. Bunlar da onlardan değildir.

Manevî te’kîde gelince; İbn Hacıb onu şöyle tanımlamıştır: Nispet ve kapsam açısından metbû’unu pekiştiren tabi’dır. Musannif de manevîyi şu sözlerle tanımlamaktadır:

Te’kîd; ref‘, nasb, cer ve marifelikte müekkede uyandır.

Tarifte “nekirelikte de” demedi. Çünkü Basra mezhebi, nekirenin te’kîdlenmesini engellemektedir. Zira meçhul te’kîdlenmez. Basralılar ise, faydalı bir anlam oluşturması durumunda bunu caiz görmüşlerdir. Sahih olan da budur. (İbn Malik) Elfiye’de şöyle demektedir:

وَأِنْ يُفْدُ تَوْكِيدٌ مِّنْكَوْرٍ قَبْلُ وَعَنْ نُّحَاةِ الْبَصْرَةِ الْمَنْعُ شَمِلُ

“Eğer faydalıysa nekirenin te’kidi kabul edilmiştir. Basra nahivcilerinden bunun olmayışı yaygınlaşmıştır.”

Nekirenin te’kîdlenebilmesi şu iki şartladır: Te’kîdi yapılan nekirenin sınırlı vakit bildiren bir kelime olması, te’kîdin de kapsam bildiren bir kelime olması.

Bunun örneği şu sözün gibidir: **صُمْتُ شَهْرًا كُلَّهُ وَسَنَةً كُلَّهَا** “Bir ayın tümünü ve senenin tümünü oruç tuttum.” Şairin şu sözü de bu kabildendir:

لَكِنَّهُ شَأْنُهُ أَنْ قِيلَ ذَا رَجَبٍ يَا لَيْتَ عِدَّةَ حَوْلِ كُلِّهِ رَجَبٌ

“Fakat onun durumu şudur ki; ona bu (ay) receptir, denildiğinde; (şöyle der:) ah, keşke senenin tümü Recep olsa.” Başka bir şair de şöyle der:

يَا لَيْتَنِي كُنْتُ صَبِيًّا مُرْضَعًا تَحْمِلُنِي الدَّلْفَاءُ حَوْلًا أَكْتَعَا
إِذَا بَكَيْتُ قَبَّلْتَنِي أَرْبَعًا إِذَا أَظَلُّ أَبْيِي الدَّهْرَ أَجْمَعَا

“Ah, keşke tüm sene boyunca bakire kadının taşıdığı, süt emen, küçük bir bebek olsaydım. Ağladığımda dört kere beni öperdi. O zaman ben de her zaman ağlardım.”

Musannıf (İbn Âcurrûm) şöyle demektedir:

Te’kîd, belli bazı lafızlarla olur. Bunlar العین ve النفس lafızlarıdır.

Ben derim ki; bu lafızlarla te’kîdin yapılmasının sebebi, cümleden mudafın hazfedilmesi, yanılma, unutma vb. mecaz ifade eden bir vehmin kaldırılmasıdır. **جاء زيد** dendiğinde bu cümle Zeydin bizzat kendisinin değil de haberi, elçisi, bineği veya yükünün geldiği vehmedilebilir. Ancak **نفسه** dendiğinde bu vehim kalkar ve bizzat Zeydin geldiği kesinleşmiş olur. Bu iki lafızla tesniye ve cemi kelimeler te’kîdlendiğinde bu lafızlar **أفعل** kalıbında cemi olurlar. Örnek: **جاء الزيدان أنفسهما, أو** **جاء الزيدان أنفسهما**. İbn Mâlik ve oğlu bu lafızların tesniyesini caiz görmüş, İbn Hayyan ise caiz görmemiştir. Bu iki lafız beraber kullanıldığında **العین** lafzının muahhar olması gereklidir. Örnek: **جاء زيد نفسه عينه**. Bu iki lafzın zaid bâ harfî ile cerelenmesi caiz iken bu durum diğer te’kîd lafızlarında geçerli değildir. Örnek: **بنفسه, بعينه**.

كلُّ, وأجمع, وتوابع أجمع (وهي أكتع وأبتع وأبضع)

كلُّ, وأجمع ya tabi olanlara gelince, bunlarla yapılan te’kîd ile kapsama ve ihata etme ve ba’zın kül üzerine kullanılma vehmi kastedilir. **أجمع** ve **أجمع** ya tabi olanların mudaf olmaması gerekir. Bu bakımdan diğer lafızlarda bir zamirin

قام زيد نفسه أو müekkede dönmesi gerekli iken bunlarda zamir bulunmaz. Örnekler: عينه, ورأيت زيدا نفسه أو عينه, ومررت بزيد نفسه أو عينه, جاء زيد بنفسه أو بعينه, جاء الجيش كله أو القبيلة كلها, والقوم كلهم أو الهنات كلهن, ورأيت القوم كلهم, جاء الجيش أجمع أو القبيلة جمعاء, مررت بالقوم أجمعين أو الهنات أجمع .

ثوبٌ “أكتع” lafzı, أكتع, أبصع, أبتع tabi olan lafzına أجمع gelince; أكتع lafzı “تكتع الجلد” denilir. أبصع lafzı hakkında Cevherî şöyle demektedir: Bazı nahivcilerden أبصع’nun ‘toplanmak’ manasında olduğunu işittim. Ancak delillerinin ne olduğunu bilmiyorum. أبتع lafzı da أبتع’ten gelmekte olup ‘boğaz uzunluğu’ anlamındadır. Bu anlamda أبتع الرجل denildiğinde bu, adamın boynunun uzunluğunu ifade eder. أبتع’nin müennesi أبتعة şeklindedir. Bu üç lafız bir araya geldiğinde ilki manevî te’kîd olurken geri kalanlar lafzî te’kîd olurlar.

كلا ve كلتا lafızları müekkede dönen zamirle beraber bulunmaları şartıyla te’kîd lafzı olurlar. Bunlar ile أجمع ve جمعاء lafızlarının tesniyesine ihtiyaç kalmaz. Örnek: جاء الجيشان كلاهما, والقبيلتان كلاهما Bizzat iki ordu, bizzat iki kabile geldi. Bu lafızlarla sadece bölünüp parçalanabilme özelliğine sahip şeyler te’kîd edilebilir. Bu yüzden جاء زيد كله denmez. Zira zeyd’in bir kısmının, parçasının gelmesi düşünülemez. Aynı şekilde جاء الزيدان كلاهما, والهندان كلاهما da denmez. Çünkü bunlar (الزيدان) bölünüp parçalanabilen cinsten değildir. Bu konuyu bazı hocalarımın bu şekilde işittim. Ancak isra sûresi 23. ayetinde geçen “أو كلاهما” lafzıyla bu durum reddedilmiştir. Zira ayetteki bu kelimeyle anne-babaya dönen zamir te’kîd edilmiştir. Bu konuyu düşün ve anla.

Ek bilgi: Muttasıl zamirleri العین ve النفس veya her ikisiyle te’kîd edeceğin zaman, bu muttasıl zamirleri munfasılı ile te’kîd ettikten sonra bu lafızları getirebilirsin. Örnek: هند خرجت هي نفسها عينا ‘Hind’in bizzat kendisi çıktı’. Çünkü sadece خرجت نفسها dersen ‘canı çıktı, öldü’ şeklinde bir anlam anlaşılabilir. Aynı şekilde

sadece **خرجت عنها** dersen ‘gözü çıktı’ anlamı anlaşılabilir. Bunların dışındakiler de bunlara hamledilir. **زيد قام هو نفسه, قمت أنت نفسك** ‘Zeyd’in bizzat kendisi kalktı, Sen kendin kalktın’ örneklerinde olduğu gibi. Ancak **العين** ve **النفس** dışındaki te’kîd lafızlarında bu şart yoktur. Örnek: **قاموا كلهم, مررت بهم أجمعين** ‘Bizzat hepsi kalktı, bizzat hepsine uğradım’. Kelam burada uzar. Bu yüzden konunun ayrıntısına yerinde (nahiv kitaplarında) bakmalısın.

el-İŞÂRE

İşleri isteme ve onlar hakkındaki ciddiyetin te’kîdi (kuvveti), istenilen şeyin kuvvetine tabidir. İstenilen şey, Allah’ı ve Resûlü’nü bizzat tanıma gibi değerli bir şey ise O’na ulaşma isteğindeki kuvvet de değerlidir. Mesela yüceliğin mehri (karşılığı) nefislerdir. Sadece ruh ve kalbi o yüceliğin yoluna sermek azdır. İnsan için en değerli olan nefsi de sermek gerekir. Allah azîzdir, Ona ancak kişi için değerli olanın feda edilmesiyle ulaşılır ki, o değerli şey de nefistir. Yorulduğu kadar rahata kavuşur. Onu satıp Allah yolunda harcamasıyla makamı yücelir. Yani çaba ve ciddiyet miktarınca yücelik algılanır. Nitekim şair şöyle demektedir:

بِقَدْرِ الْكَدِّ تُكْسَبُ الْمَعَالِي وَمِنْ طَلَبِ الْغَلَا سَهْرُ اللَّيَالِي
أَتَرِيدُ الْعِزَّ ثُمَّ تَنَامُ لَيْلًا يَغُوصُ الْبَحْرَ مِنْ طَلَبِ اللَّالِي

“Çaba miktarınca yücelik elde edilir. Yüceltmeyi isteyen gecelerini uykusuz geçirir. İzzeti isteyip gece uyuyor musun? Denize incileri isteyen dalabilir.”

Veya müekkede yani istenilen şey, zahirî ilim gibi orta derecede değeri olan şey ise; onu isteme kuvveti de orta derecede değerlidir. Buna riyaset ve makam ehli ulaşır. Birinci makamdakiler böyle değildir. Bu makama ancak zâhiren ve bâtinen dünyadan soyutlananlar ulaşabilir. Ancak istenilen şey, dünyevî bir şey ise onu istemedeki kuvvetin bir değeri yoktur. Onu elde etme çalışma miktarıncadır. (Zira dünyanın Allah katında bir değeri yoktur.)

Musannıfın “te’kîd, ref’esinde müekkede tabidir” anlamındaki **تابع للموكد في رفعه** sözü yukarıda zikrettiğimiz birinci makamdaki mukarreblerin makamına işaretler. (Onlar ref’ yani yüce bir şey istediklerinden dolayı kendileri de ref’ olmuş

yani yücelmişlerdir.) Musannıfın “te’kîd, nasbesinde müekkede tabidir” anlamındaki **ونصبه** sözü de ikinci makamdaki ebrarın makamına işarettir. Musannıfın “te’kîd, hafdında (cer) müekkede tabidir” anlamındaki **وخفضه** sözü de üçüncü makamdaki gafillerin makamına işarettir. (Bunların istekleri düşük olduğundan kendileri de düşüktür.)

Aynı şekilde Musannıfın “te’kîd, marifeliğinde müekkede tabidir” anlamındaki **وتعريفه** sözü de kişinin çalışma ve gayreti miktarınca marifet ehli olması ve kendisinden örtünün kaldırılmasına işaret eder. Nekireliğinde de ona tabi olması mücahedesinin azlığıyladır. Kendisinden gafil olmasıyla Hak da kendisine kapalı olur.

Musannıf **بالنفس** sözü, istekteki te’kîd ve ciddiyetin nefis ile olması gerektiğine işarettir. Yani kişi onu satıp çirkinliklerden uzaklaşır. **بالعين** sözü, kişinin bizzat Allah’ın razı olacağı şeylere tabi olmasına işaret eder. **وبالكل** sözü de nefis, ruh ve sahip olduğu her şey ile Allah’ın yoluna koyulmaya işarettir. Tevfik sadece Allah ileler.