T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

ABDULKERÎM KUŞEYRÎ, İBN GÂNİM EL-MAKDİSÎ VE ABDULKÂDİR KÛHENÎ ÖRNEĞİNDE TASAVVUF-NAHİV İLİŞKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

HALİL İBRAHİM ÇELİK

ANKARA – 2023

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

ABDULKERÎM KUŞEYRÎ, İBN GÂNİM EL-MAKDİSÎ VE ABDULKÂDİR KÛHENÎ ÖRNEĞİNDE TASAVVUF-NAHİV İLİŞKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

HALİL İBRAHİM ÇELİK

Tez Danışmanı

Prof. Dr. M. MUSTAFA ÇAKMAKLIOĞLU

ANKARA 2023

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

ABDULKERÎM KUŞEYRÎ, İBN GÂNİM EL-MAKDİSÎ VE ABDULKÂDİR KÛHENÎ ÖRNEĞİNDE TASAVVUF-NAHİV İLİŞKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. M. MUSTAFA ÇAKMAKLIOĞLU

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı	**İmzası**
1- Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU	
2- Doç. Dr. Hamdi KIZILER	
3- Dr. Öğr. Üyesi. Mehmet YILDIZ	

Tez Savunma Tarihi

22.09.2023

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU danışmanlığında hazırladığım "Abdulkerîm Kuşeyrî, İbn Gânim el-Makdisî ve Abdulkâdir Kûhenî Örneğinde Tasavvuf-Nahiv İlişkisi (Ankara 2023)" adlı yüksek lisans tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

22.09.2023

Halil İbrahim ÇELİK

ÖZET
ABDULKERÎM KUŞEYRÎ, İBN GÂNİM EL-MAKDİSÎ VE ABDULKÂDİR KÛHENÎ ÖRNEĞİNDE TASAVVUF-NAHİV İLİŞKİSİ

HALİL İBRAHİM ÇELİK

Çalışmamızda Kuşeyrî, Makdisî ve Kûhenî'nin Tasavvuf-Nahiv ilişkisi üzerine kaleme aldıkları eserler çerçevesinde nahiv kurallarının tasavvufî olarak nasıl yorumlandığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmamız giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezin amacı, önemi, kapsamı, sınırları ve kaynaklar yer almaktadır.

Birinci bölümde tasavvufun genel anlamda dini ilimlerle özelde de dilbilimle ilişkisi ele alınmış ve bu doğrultuda tasavvufî düşüncede dil-varlık ilişkisi üzerinde durularak tez konusuyla alakalı yazılmış eserlerin genel tanıtımı yapılmıştır. İkinci bölümde tezin asıl konusu olan Tasavvuf-Nahiv ilişkisinin üç sûfî müellif tarafından ele alınış şekli ve birbirleriyle olan benzerlik ve farklılıkları ele alınmıştır. Sonuç kısmında ise Kuşeyrî, Makdisî ve Kûhenî'nin nahiv kurallarına getirdikleri yorumlar değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kuşeyrî, Makdisî, Kûhenî, Tasavvuf, Nahiv İlmi, Yorum.

ABSTRACT
THE RELATIONSHIP BETWEEN MYSTICISM AND NAHW ON THE EXAMPLE OF ABDULKARIM QUSHAYRI, IBN GHANIM AL-MAQDISI AND ABDULKADIR KUHENI

HALİL İBRAHİM ÇELİK

In our study, it was tried to determine how the nahw rules are interpreted from a sufi perspective within the framework of the works written by Qushayri, Maqdisi and Kuheni on the Mystıcısm-Nahiv relationship. Our study consists of an introduction, two sections and a conclusion. In the introduction section, the purpose, importance, scope, limits and resources of the thesis are included.

In the first chapter, the relationship of Sufism with religious sciences in general and linguistics in particular was discussed, and in this direction, a general introduction of the works written related to the subject of the thesis was made, focusing on the language-existence relationship in Sufi thought. In the second chapter, the way in which the Sufism-Nahw relationship, which is the main subject of the thesis, is handled by three Sufi authors and their similarities and differences with each other are discussed. In the conclusion section, the interpretations of Qushayri, Maqdisi and Kuheni to the rules of nahw are evaluated.

Keywords: Qushayri, Maqdisî, Kûhenî, Sufism, Nahw (Arabic Grammar), Interpretation.

İÇİNDEKİLER

ÖZET……iv

ABSTRACT……v

KISALTMALAR……ix

ÖNSÖZ……x

GİRİŞ……1

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU……1

II. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ……2

III. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE SINIRLILIKLARI……3

IV. ARAŞTIRMA YÖNTEMİ……7

V. KAYNAKLAR……7

BİRİNCİ BÖLÜM

TASAVVUF-DİL İLİŞKİSİ

1.1. **TASAVVUFUN DİNİ İLİMLERLE İLİŞKİSİ**……9

1.1.1. Tasavvuf-Tefsir……10

1.1.2. Tasavvuf-Hadis……12

1.1.3. Tasavvuf-Fıkıh……14

1.1.4. Tasavvuf-Kelâm……15

1.2. **TASAVVUF-DİLBİLİM İLİŞKİSİ**……17

1.2.1. Tasavvufî Düşüncede Dil ve Dil-Varlık İlişkisi……22

1.2.2. Konuya İlişkin Yazılan Eserler……23

1.2.2.1. Abdulkerîm el-Kuşeyrî'nin Nahvu'l-Kulûb'u……23

1.2.2.2. İbn Gânim el-Makdisî'nin Telhîsu'l-İbâra fî Nahvi Ehli'l-İşâra'sı……26

1.2.2.3. Ali b. Meymûn'un er-Risâletü'l-Meymûniyye'si……30

1.2.2.4. İbn Acîbe'nin, el-Fütûhâtu'l-Kuddûsiyye fî Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye'si……32

1.2.2.5. Abdülkâdir Kûhenî'nin, Münyetü'l-Fakîri'l-Mütecerrid ve Sîretü'l-Mürîdi'l-Müteferrid'i34

İKİNCİ BÖLÜM

KUŞEYRÎ, İBN GANİM VE KUHENÎ'NİN NAHİV KURALLARINA GETİRDİKLERİ TASAVVUFÎ YORUMLAR

2.1. KELÂM VE KISIMLARI (İsim-Fiil-Harf/Söz-Fiil-Hâller)……36

2.1.1. Nahiv Kelimesinin Manası/Allah'a Teveccüh Etmek……39

2.1.2. Müfid Olan ve Olmayan Kelâm/Hakk'ın Kelâmı……40

2.1.3. İsim/Söz……41

2.1.3.1. Sahih-Mu'tel İsim/İlme'l-Yakîn-Ayne'l-Yakîn-Hakke'l-Yakîn……41

2.1.3.2. İsimler ve İştikakları (Türevleri)/Ulviyet 42
2.1.3.3. Marife-Nekra/İrfân 45
2.1.3.4. Müpteda-Haber/el-Evvel-el-Âhir 46
2.1.3.5. Fâil ve Mef'ûl/Hâlık-Mahlûk 48
2.1.3.6. Naib-i Fâil/Ârif-i Billâh 51
2.1.3.7. Na't (Sıfat)/Âkıbet 52
2.1.3.7. Atıf/Vâsıta 54
2.1.3.8. Te'kîd/Kuvvet 56
2.1.3.9. Bedel/Gavs, Aktâb, Efrâd ve Kâfir 58
2.1.3.10. Hâl/Hâlinin Islâhıyla Meşgul Olmak 60
2.1.3.11. Temyîz/Hak ile Bâtılı Tefrik Etmek 62
2.1.3.12. İstisnâ/Cehennemden Azad Olmak 64
2.1.3.13. Münâda/Tazarru' (Yakarış) 65
2.1.3.14. Gayr-i Munsarif/Nasîb 66
2.1.3.15. İ'râb ve Binâ/Kulun Kendini Allah'a Adaması 68
2.1.3.16. İ'râb Vecihleri/Seyr-u Sülûk Ehlinin Hâlleri 69
2.1.3.17. Binâ Vecihleri/Kulun Farklı Makamlardaki Hâlleri 71
2.1.3.18. Müfret-Tesniye/İnfirad Hâli-Telvîn Hâli 71
2.1.3.19. Cem-i Salim ve Mükesser/Cem' Hâli ve Te'addî (Haddi Aşmak) Hâli 72
2.1.3.20. Esma-i Sitte/Şahsına Münhasırlık 73
2.1.3.21. Lafzi ve Manevi Amiller/Zâhir ve Bâtın 75
2.1.3.22. Muzâf-ı İleyh/Alakâ-i Mâsivâ 75
2.1.3.23. Şart-Ceza/Had (Ceza) 76
2.1.3.24. Emir, Nehiy, Dua, İstifham, Cehd, Arz ve Temenni'nin Cevabında Fâ Harfi Gelip Gelmemesi/Allah ile Olmak 76
2.1.3.25. Lâ Harfinden Sonra Menfî Olan İsim/Mâlâyanîyi Terk Etmek 77
2.1.3.26. Zarf ve Kısımlar/Şeriate Riâyet 78
2.1.3.27. İsm-i Tasgir/Hakîr Olmak 78
2.1.3.28. Üç ile Dokuz Arası Sayıların Müzekker ve Müennesi/Kuvvet ve Zaaf 79
2.1.3.29. İsm-i Mevsûl/Tedbîr Almak 79
2.1.3.30. İsm-i Mensûb/Mensûbiyet 80
2.1.3.31. Cem-i Kıllet ve Kesret/Kulun Sıfatlarının Kıymeti 80
2.1.4. Fiil/Nefisle Mücâhede Etmek 80
2.1.4.1. Mâzî-Muzâri-Emir (Müstakbel)/Hâlini Islâh ile Meşgul Olmak 81
2.1.4.2. Lâzım-Müteaddi Fiiller/Diğergâmlılık 83
2.1.4.3. Gayr-ı Mutasarrıf Fiiller/Tasarruf Sahibi Olmak 84
2.1.4.4. Ef'âl-i Hamse/Amellerin Tahakkuku 84

2.1.4.5. Sahih, Mu'tel ve Mudaaf Fiiller/İllet Sınıfları (Riyâ, Ucub, Müsâkene) 85
2.1.4.6. Nakıs Fiiller/Bir Kavme Teşebbüh (Benzemek)..... 85
2.1.4.7. Fiil-i Taaccüb/Ucub (Kendini Beğenmek) 86
2.1.5. Harf/Vâsıta.....86
2.1.5.1. Harfi Cerler/Mütevâzı Olmak 87
2.1.5.2. İdgâm/Cem'u'l-Cem ve Aynu'l-Fark 89
2.1.5.3. İsmini Nasb Haberini Ref' Eden Harfler/Tahkîki (Hakikat Arayışı) Terk Etmekle Hakîr Olmak……. 89
2.1.5.4. İsmini Ref' Haberini Nasb Eden Harfler/Tebdîl-i Ahkâm 90
2.1.5.5. Muzâriyi Nasb ve Cezmeden Harfler/Kalbe Gelen Vâridât (İlham) 92
2.1.5.6. Hemze-i Vasıl/Gaflet Hâli 92
2.1.5.7. Müptedaya Dahil Olup Amel Etmeyen Harfler/Kalbe Gelen Vâridâttan Müteessir Olmamak….. 93
2.1.5.8. Birçok Manası Olan Harfler/Kulların Kendileri Dışındaki Kişilerde Vücûd Bulması . 93
2.1.5.9. Kasem Harfleri/Yemin 94
2.1.5.10. İstisnâ Manası Olmayıp Sırf Tefrik İçin Kelimeye Bitişen Harfler/Riyâ ve Samimiyetsizlik 95
SONUÇ…......98
KAYNAKÇA 99

KISALTMALAR

as. : Aleyhisselam

bk. : Bakınız

b.y. : Basım yeri yok

c. : Cilt

çev. : Çeviren

ed. : Editör

no. : Numara

nşr. : Neşreden

ö. : Ölüm

s.a.s. : Sallallahu aleyhi vesellem

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

thk. : Tahkik

ts. : Tarihsiz

vd. : Ve diğerleri

ÖNSÖZ

Alemlerin Rabbi olan yüce Allah, insanoğlunun doğumu ve ölümü arasındaki geçen süre zarfında kendisine her zaman başvurması gerekecek olan Kur'ân-ı Kerîm'i indirmiştir. Her ilim sahasının erbâbı kendi perspektifinden bu mukaddes kitabı okuyup, anlamaya çalışmıştır. Özellikle müfessirler Kur'an'ı ayrıntılı olarak inceleyerek kendi bilgi birikimlerine göre yorumlama yoluna gitmişlerdir. Sufiler de Kur'an'ı kendi bilgi anlayışları doğrultusunda yorumlamışlardır. Onların yorumlama yöntemleri ise İslâmî gelenekte "işârî yöntem" olarak isimlendirilmiştir. Sûfîlerin kullandığı bu yöntem hemen hemen bütün islâmî ilimlerde yerini almıştır. Sûfîler bu yorum yöntemlerini alet ilmi denilen nahiv ilminde de kullanmıştır. Şöyle ki; nahiv kurallarını tasavvufî perspektiften ele alarak kendilerine hâs bir yöntemle yorumlamışlardır. Bu sahada ilk müstakil eseri yazarak bu hareketi başlatan ilk sûfî mevcut bilgilerimize göre Abdülkerîm el-Kuşeyrî (v. 465/1072)'dir. Daha sonra İbn Gânim (v. 678/1280), Ali b. Meymûn (v. 917/1511), İbn Acîbe (v. 1224/1809) ve Abdulkâdir Kûhenî (v. 1253/1838) gibi sûfî müellifler Kuşeyrî'nin bu sahadaki geleneğini takip ederek müstakil eserler yazmışlardır. Biz de bu çalışmamızda Kuşeyrî, İbn Gânim ve Kûhenî'nin eserlerini merkeze alarak nahiv kurallarının tasavvufi açıdan nasıl yorumlandığını ortaya koymaya ve bunların birbirleriyle benzer ve farklı yönlerini tespit ve tahlil etmeye çalışacağız.

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

Birinci bölümde Tasavvufun dini ilimlerle ilişkisi ve dilbilimle ilişkisi üzerinde durulmuştur. Aynı bölümde Nahivle Tasavvuf arasında bir köprü kurulmaya çalışılarak bu alanda yazılmış eserlerin tanıtımlarına yer verilmiştir.

Çalışmanın ana kısmını oluşturan ve esas konunun anlatıldığı ikinci bölümde nahiv kuralları kısaca tarif edildikten sonra Kuşeyrî, İbn Gânim ve Kûhenî'nin bu kurallara getirdikleri yorumlar mukayeseli olarak ele alınmıştır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında, olgunlaşmasında, tamamlanmasında, maddi ve manevi desteklerini esirgemeyip önemli yönlendirmelerde bulunan kıymetli danışman hocam Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU'na; tez savunması esnasında yapıcı görüş ve tavsiyelerde bulunan jüri üyelerim Doç. Dr. Hamdi KIZILER'e ve Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YILDIZ'a teşekkür ederim. Tezin anlaşılması güç olan kısımlarında bana yardımlarını esirgemeyen kıymetli hocalarım Prof. Dr. Abdullah Et-TAWEEL'e ve Prof. Dr. Muhammed KÂLÛ'ya; değerli kardeşim M. Talha DOĞAN'a yardımları için teşekkür ederim. Ayrıca sürecin başından sonuna kadar maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen kıymetli eşime teşekkürü bir borç bilirim.

Halil İbrahim Çelik
Ankara
2023

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Tezimizin konusunu *Kuşeyrî, İbn Gânim ve Kûhenî Örneğinde Tasavvuf-Nahiv İlişkisi* olarak belirledik. Burada tezimizin ana başlıklarını ele almak suretiyle, araştırmamızın konusunu açıklamaya çalışacağız. Bu çalışmada, Kuşeyrî'nin *Nahvü'l-Kulûb* adlı eseri, İbn Gânim'in *Telhîsu'l-İbâra fi Nahvi Ehli'l-İşâra* adlı eseri ve Kûhenî'nin *Münyetü'l-Fakiri'l-Mütecerrid ve Siretü'l-Müridi'l-Müteferrid* adlı eseri çerçevesinde nahiv kurallarının tasavvufî perspektiften yorumlanışı mukayeseli olarak ele alınacaktır. Çalışmamızda öncelikle Tasavvufun diğer ilimlerle ilişkisi genel hatlarıyla ele alınmış, daha sonra Nahivle ilişkisine geçilmiştir. Bu ana konu çerçevesinde öncelikle konuya ilişkin literatür taraması yapılmış ve Nahiv ilminin tasavvufî yorumu hakkında müstakil olarak yazılan eserler tespit edilmiştir. Tezin Giriş Bölümünde, öncelikle konuya ilişkin olarak tespit edilen bu eserlerin genel tanıtımı yapılmış, ayrıca tezin temel kaynakları olduğu için konular anlatılırken yeri geldikçe bu eserlerden istifade yoluna da gidilmiştir. Söz konusu eserlerde Nahiv ilminin konuları olan kelâm ve kısımları, i'râb ve kısımları, fiiller, merfûât, mensûbat, mehfûdat… ve benzeri gibi konular detaylı bir şekilde tasavvufî açılardan yorumlanmıştır. Bu yapılırken de daha çok Nahiv ilimi terimlerine, kelime manalarından yola çıkılarak bir takım tasavvufî muhteva ve anlamlar yüklenmiştir. Tezimizde bu muhteva yukarıda zikri geçen üç eser esas alınarak ele alınmıştır. Bu bağlamda Tasavvuf-Nahiv ilişkisinin temelde; sûfîlerin metafizik, varlık, insan ve bilgi konularındaki genel

görüşlerinin ve âyet ve hadisleri kendilerine has işârî yöntemle yorumlamalarının nahiv ilminin ana konularına yansımasından ibaret olduğu görülmüştür.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Amacımız, Tasavvufun farklı temel konularına ilişkin birden fazla eser kaleme almış olan Kuşeyrî, İbn Gânim ve Kûhenî'nin Tasavvufî/İşârî yorum yöntemi genel çerçevesi bağlamında Tasavvuf-Dil, özellikle de Tasavvuf-Nahiv ilişkisi konusunda ortaya koydukları özgün yorum ve katkıları ortaya koymaktır. Bu noktada özellikle İbn Gânim ve Kûhenî'nin, Türkiye'de akademik anlamda şu ana kadar üzerinde hiç çalışma yapılmamış olan mezkûr eserlerini de akademik camiaya tanıtma hedeflenmektedir. Konuya ilişkin İbn Gânim'den önce Kuşeyrî'nin müstakil bir risale yazdığı bilinmektedir ve onun bu eseri hakkında akademik anlamda bazı çalışmalar mevcuttur. Fakat şimdiye kadarki yapmış olduğumuz araştırmalarımızda tespit edebildiğimiz kadarıyla bu çalışmalar makale düzeyindedir. Bu çalışmada Kûhenî ve İbn Gânim'in konuya ilişkin görüşlerini Kuşeyrî'nin görüşleriyle mukayeseli olarak ele almanın sebebi ise onun bu konudaki görüşlerinin özgünlüğü noktasında bir tespitte bulunmak ve konuyu muhteva açısından mukayeselerle daha zengin bir şekilde takdim etmektir. En nihayetinde de genel anlamda tasavvuf-dil ilişkisi hakkında genel bazı tespitlerde bulunmayı hedefliyoruz. Tezimizin konusuna ve amacına uygun olarak tezimiz boyunca cevabını arayacağımız sorulardan bazılarını şu şekilde ifade edebiliriz:

1-Tasavvufun genel anlamda Dilbilim, özelde Nahiv ilmiyle ilişkisi var mıdır?

2-Kuşeyrî, İbn Gânim ve Kûhenî'nin konuya katkıları nelerdir? Konuya ilişkin yazdıkları eserlerin söz konusu literatür içerisindeki yeri ve önemi nedir?

3- Kuşeyrî, İbn Gânim ve Kûhenî'nin konuya ilişkin görüşleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar nelerdir?

4- Kuşeyrî, İbn Gânim ve Kûhenî Tasavvuf-Nahiv ilişkisi ekseninde hangi tasavvufî konuları daha çok gündeme getirmişlerdir?

5- Nahiv kurallarıyla tasavvufî ıstılahların ilişkisi nasıl değerlendirilmelidir?

6- Nahiv kurallarının tasavvufî ıstılah ve makamlarla yorumlanması tasavvuf ilmine ne gibi katkılar sunar?

III. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE SINIRLILIKLARI

Kuşeyrî, İbn Gânim ve Kûhenî Örneğinde Tasavvuf-Nahiv İlişkisi konusu İslâmî literatürde ve doğal olarak da tasavvufî literatürde nadir bilinen konulardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Tezimizin konuya ilişkin literatürü genel hatlarıyla tanıttığımız bölümünde de göreceğimiz üzere bu üç müellifin eserleri dışında kaleme alınmış eserler de vardır. Araştırmalarımız esnasında İbn Acîbe ile Ali b. Meymûn'un da aynı minvalde birer eseri olduğunu tespit etmiş olduk. Bu literatür muhtemelen bizim tespit edebildiklerimizle de sınırlı değilidir. Aslında İslamî çerçevede düşünebileceğimiz hangi konu olursa olsun veya İslâmî ilimlerin birbiriyle olan ilişkisi olsun bir veçheden Tasavvuf-Nahiv ilişkisine bağlanması mümkündür. Tezimizin başlığından da anlaşılacağı üzere temelde araştırmamızın kapsamını Kuşeyrî, İbn Gânim ve Kûhenî'nin görüşleriyle sınırlandırmış olduk. Bu sebeple, ister konuya ilişkin diğer müstakil risaleler şeklinde olsun, ister işarî tefsirler ya da klasik eserler şeklinde olsun zengin tasavvufî literatürde konunun bir şekilde yansıması araştırma kapsamımızın doğal olarak dışındadır. Tezimiz

boyunca karşılaştırmasını yapacağımız üç eser de hacim bakımından çok kapsamlı olmadığı için ayrıca bir sınırlandırmaya da gitmedik.

Bahsi geçen bu eserler temel alınarak tezimizin konusu paralelinde yapılmış olan çalışmaları araştırdığımızda "*Nahvin Tasavvufî Yorumu: İbn Acîbe Örneği''* adlı müstakil bir tezin tamamlandığını tespit ettik. Bu tezde İbn Acîbe ve onun konuya ilişkin eseri merkeze alınarak Tasavvuf-Nahiv ilişkisi ele alınmıştır. Bu sebeple biz tekrara düşmemek amacıyla İbn Acîbe ve *el-Fütûhâtu'l-Kuddûsiyye'*sini çalışmamız kapsamı dışında tuttuk. İbn Acîbe'nin söz konusu eserini ise tezimizin Giriş Bölümünde konuya ilişkin literatürden bahsederken genel hatlarıyla tanıtmış olduk. Ali b. Meymûn'un eserini ise konuya ilişkin literatürün ilk örnekleri kabul edebileceğimiz Kuşeyrî ve Makdisî'nin eserleriyle hemen hemen aynı muhtevada olduğu için tezimize dâhil etmedik.

Araştırmalarımız esnasında tez konumuzla ilgili, çalışmamızın temel kaynaklarının da dahil olduğu belli başlı literatürü genel hatlarıyla tanıtıcı mahiyette bir makaleye rastladık. Mahmud Karadağ'a ait bu çalışma internet sitesi üzerinde iki makale halinde yayımlanmıştır. Makalelerden ilkinde söz konusu literatür kronolojik olarak başta Kuşeyrî'nin *Nahvu'l-Kulûb*'undan bahsedilmek suretiyle tanıtılmıştır. Yazar eserin nüshaları, baskıları ve içeriği hakkında genel tanıtıcı bilgiler vermiştir. Daha sonra Makdisî'nin *Telhîsu'l-İbâra*'sı da aynı şekilde tanıtılmıştır.[1] Yazar ikinci makalesinde ise aynı şekilde Ali b. Meymûn'un *er-Risâletü'l-Meymûniye'*sini, İbn Acîbe'nin *el-Fütûhâtu'l-Kuddûsiyye fî Şerhi Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye'*sini ve Abdulkâdir el-Kûheni'nin *Münyetü'l-Fakîri'l-Mütecerrid ve Sîretü'l-Mürîdi'l-Müteferrid* adlı eserini tanıtır. Kısaca yazar bu çalışmasında Tasavvuf ve Nahiv ilimleri arasındaki ilişkiye dair kaleme alınmış

[1] Karadağ, Mahmud, "Tasavvuf-Nahiv İlişkisine Dair Eserler ve İncelemeleri -1-", https://telif.ismailaga.org.tr/tasavvuf-nahiv-iliskisine-dair-eserler-ve-incelemeleri-1. (11. 06. 2023)

bu eserler hakkında önemli tanıtıcı bilgiler verir. Eserlerin içerikleri ve yazma nüshalarının hangi kütüphanelerde kayıtlı olduklarından bahseder.[2]

Araştırmalarımız esnasında ayrıca Kuşeyrî'nin *Nahvu'l-Kulûb*'u üzerine bazı makalelerin yayımlandığını tespit ettik. Bu çalışmalardan biri olan *"Kuşeyrî'nin Nahiv İlmine Dair Tasavvufî Yorumu"* adlı makalede Ramazan Muslu Kuşeyrî'nin *Nahvul-Kulub* adlı eserini genel hatlarıyla tahlil etmiştir. Bir diğer çalışma olan *''Sufî Kalplerin Nahvi: Abdulkerim el-Kuşeyrî'nin er-Risale fi'n-Nahvi'l-Müevvel''* adlı makalede Ali Fahri Doğan ve Hülya Küçük, Kuşeyrî'nin konuyla alakalı eserini özet şekilde ele alarak birtakım yorumlar yapmışlardır. "*Dilbilgisi-Tasavvuf Sentezi Bir Risale: Nahvul-Kulub"* adlı makalede ise Muhammet Hekimoğlu Kuşeyrî'nin *Nahvul-Kulub* adlı eserinin kısa versiyonunun tercümesini takdim etmektedir. Bu çalışmalarda Kuşeyrî'nin konuyla alakalı bahsi geçen eseri ya genel hatlarıyla, detaylı tahlilllere girmeden ele alınmış ya da eserin kısa versiyonunun tercümesi yapılmıştır. Biz ise tezimizde Kuşeyrî, Makdisî ve Kûhenî'nin konuya ilişkin eserlerini bütünüyle ele alarak birbiriyle mukayeseli olarak tahlil etmeye çalıştık. Dolayısıyla tezimiz boyunca Kuşeyrî, Makdisî ve Kuhenî'nin konuya ilişkin eserlerinde ortaya koydukları yorumlar çerçevesinde Tasavvuf-Nahiv ilişkisini ele alamaya ve bu sınırda kalmaya gayret ettik. Bu bakımdan tezimiz konuyla alakalı bu üç eser hakkında külli ve genel bir çalışma niteliği taşımaktadır. Böylelikle Kuşeyrî ve Makdisî'nin eserleri vasıtasıyla konunun XI ve XIII. yüzyıllardaki boyutunu takdim etmeye çalışırken Kûhenî'nin eseri vasıtasıyla da XIX. yüzyılda aldığı şekli ele almış olduk.

Bu sebeple biz, öncelikle İslam düşüncesinde İslâmî ilimler açısından oldukça önemli olan hatta mihenk taşı sayılabilecek Nahiv ilminin bir diğer önemli alan olan

[2] Karadağ, Mahmud, "Tasavvuf-Nahiv İlişkisine Dair Eserler ve İncelemeleri -2-", https://telif.ismailaga.org.tr/tasavvuf-nahiv-iliskisine-dair-eserler-ve-incelemeleri-2. (11. 06. 2023)

Tasavvufla ilişkisini Kuşeyrî, İbn Gânim ve Kûhenî ile sınırlandırmış olduk. Tasavvufî noktada zengin bir külliyata ve özgün fikirlere sahip birer mutasavvıf olduklarını göz önüne aldığımızda onların bize ne kadar bir sınır koyabileceği ayrı bir konu olmakla beraber, elimizde mevcut olan eserlerinin bizi nispeten sınırlayacağını söylemek durumundayız. Öte yandan tezimizde yeri geldikçe ifade ettiğimiz gibi Kuşeyrî, İbn Gânim ve Kûhenî düşüncesinde Tasavvuf-Nahiv ilişkisi; onların genel tasavvufî anlayışları, keşf, ilham, tasavvufî ıstılahlar, haller-makamlar, insan-ı kâmil ve vahdet- vücud vb. gibi konular hakkındaki görüşleriyle alakalıdır. Her biri geniş kapsamlı müstakil bir teze konu olabilecek mahiyette olan tüm bu konulara biz Tasavvufun nahivle olan münasebeti açısından değineceğiz. Dolayısıyla tezimizde; keşf, ilham, tasavvufî ıstılahlar ve makamlar ve vahdet- vücud gibi konulara tüm muhteva ve tartışma alanlarıyla yer vermeyeceğiz. Bundan dolayı tüm bu tasavvufi konulara söz konusu eserlerde takdim edilen ve tezimizin ana zeminini ve temel başlıklarını oluşturan Nahivle iligili çerçevesinde değineceğiz.

Kaynaklar açısından ise Kuşeyrî, İbn Gânim ve Kûhenî'nin, geniş külliyâtı içerisinden konuyla doğrudan ilişkili olması bakımından özellikle *Nahvü'l-Kulûb, Telhîsu'l-İbâra fi Nahvi Ehli'l-İşâra* ve *Münyetü'l-Fakiri'l-Mütecerrid ve Siretü'l-Müridi'l-Müteferrid* adlı eserleri tezimizin ana kaynağı olacaktır. Özellikle *Telhîsu'l-İbâra fi Nahvi Ehli'l-İşâra* ve *Münyetü'l-Fakiri'l-Mütecerrid ve Siretü'l-Müridi'l-Müteferrid* akademik olarak henüz hiç çalışılmamış olması sebebiyle tezimizin temel kaynaklarıdır. Ayrıca İbn Gânim'in *Keşfü'l-Esrâr an Hikemi't-Tuyûr ve'l-Ezhâr* ve *el-Fütûhâtü'l-Gaybiyye fi'l-Esrâri'l-Kalbiyye* adlı iki eseri ile Kuşeyrî'nin *er-Risâle* adlı eseri müelliflerin tasavvufî görüşlerini kapsamlı bir şekilde ihtiva etmesi ve dolayısıyla da elde edilen bilgilerin açıklanıp yorumlanması bakımından önemlidir.

IV. ARAŞTIRMA YÖNTEMİ

Araştırmamızdaki yöntemimiz doğal olarak Sosyal Bilimlerin genel bilimsel makale ve tez yazma yöntemidir. Öncelikle literatür taraması yapılarak konunun ana kaynakları tespit edilmiş ve söz konusu bu eserler temin edilerek tezle iliği ana bahisler okunmuştur. Temel kaynakların yanısıra tali kaynaklara ilişkin okumalarla elde edilen bilgiler yorumlanıp tahlil ve senteze tabi tutulmuştur. Araştırmada öncelikle Nahiv kuralları ve Tasavvuf terimleri genel hatlarıyla açıklanmış, daha sonra Nahiv kurallarına getirilen işarî yorumlar aktarılarak yer yer tahliller ve mukayeseler yapılmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte kapalı olduğu düşünülen bazı tasavvufî terimler de dipnotta açıklanarak, klasik tasavvufî eserlerdeki yerlerine işaret edilmiştir. Tezimizin ana konusunu Kuşeyrî, İbn Gânim ve Kûhenî'nin Tasavvuf-Nahiv ilişkisi hakkındaki görüşleri oluşturduğu için konular mukayeseli olarak ele alınacaktır. Ayrıca genel anlamda Tasavvuf-Dil ilişkisi hakkında da bazı çıkarımlar yapılmaya gayret edilecektir. En nihayetinde elde ettiğimiz bilgiler ve ulaştığımız sonuçlar bilimsel bir tasnif ve üslupla yazılmıştır.

V. KAYNAKLAR

Çalışmanın asıl kaynaklarını Abdulkerim el-Kuşeyrî'nin *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, İbn Gânim İzzuddin Abdusselam'ın *Telhîsu'l-İbâra fi Nahvi Ehli'l-İşâra* ve Abdulkâdir Kûhenî'nin *Münyetü'l-Fakiri'l-Mütecerrid ve Siretü'l-Müridi'l-Müteferrid* adlı eserleri oluşturmaktadır. Tasavvuf ile ilgili konularda, özellikle söz konusu eserlerden elde edilen bilgilerin açıklanıp yorumlanması noktasında ise başta Kelâbâzî'nin (v. 380/990) *et-Taarruf*'u, Serrâc'ın (v. 378/988) *el-Luma*'ı, Kuşeyrî'nin (v.465/1072) *er-Risale*'si, Hücvirî'nin (v.465/1072?) *Keşfu'l-Mahcûb*'u, Sühreverdî'nin (v.632/1234) *Avârifü'l-Maârif*'i olmak üzere klasik tasavvufî eserlere başvurulmuştur. Tasavvuf terimlerinin

açıklanmasında da Ethem Cebecioğlu'nun *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* ile Süleyman Uludağ'a ait *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü'*ne müracaat edilmiştir. Ayrıca ihtiyaç duyuldukça nahiv ve tasavvuf ilimlerinin diğer ilimlerle ilişkisini konu edinen akademik tez ve makalelere de müracaat edilmiştir. Ayrıca çalışma konumuz çervesinde kaleme alınan ve daha önce genel hatlarıyla bahsettiğimiz tez ve makaleler de tezimizin temel kaynakları olmuştur.

Birincil ve ikincil tüm bu kaynaklara Kaynakça bölümünde dikkat çekilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

TASAVVUF-DİL İLİŞKİSİ

1.1. TASAVVUFUN DİNİ İLİMLERLE İLİŞKİSİ

Tasavvufun İslami ilimlerle olan ilişkisi gayet tabiidir. Çünkü Allah'ın kelâmı olan Kur'an-ı Kerim muhteva bakımından başta Tefsir olmak üzere, Fıkıh, Hadis, Kelâm ve Tasavvuf ilimlerinin hepsinin temel kaynağıdır. Bütün İslamî ilimler bir açıdan bu aslî kaynağın anlaşılması hedefini güderler. Bundan sebep biz hemen hemen tüm İslami ilimlerin birbiriyle ilişkisini görmekteyiz. Başka herhangi bir tali konunun değil bütünüyle İslamın derûnî veçhesi[3] olduğu için Tasavvuf da temelde diğer bütün İslami ilimlerle ilişkilidir. Bu hususta Ekrem Demirli şu tespitlerde bulunur:

''Tasavvufun müstakil bir ilim olarak teşekkül etmesi Kelâm, 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 (ö. 378/988) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) bu durum üzerinde durmuş, diğer ilimlerin olduğu kadar Tasavvufun da bir meşruiyete sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Hatta Serâc'ın Tasavvufu Hadis, Fıkıh, Kelâm gibi ilimlerle karşılaştırması ve ilişkilendirmesi onun Tasavvufa meşruiyet araması ve onu

[3] Bkz., Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *Tasavvuf,* (Bilay Yay.), Ankara 2020, s. 13 vd.

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 ulaştıran yöntemin, sûfîlerin kullanmış olduğu müşahedeye dayalı yöntem olarak görmektedir. Gerçek ve kesin bilgiyi ifade etme yönüyle tasavvufun, zahirî ve aklî ilimlerden bu yönüyle ayrıldığını belirtmiştir."[4]

Bu sebeple Tasavvuf diğer ilimlere nazaran daha geç sayabileceğimiz bir dönemde sistematik olarak ortaya çıksa da ilk dönem sufîlerinin kullandığı ıstılahatın aslında Tasavvufun teşekkül sürecinde oldukça önemli bir kaynak olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumda İslamın ilk dönemlerinde teşekkül sürecine giren Tefsir, Hadis Akaid ve Fıkıh gibi Tasavvufun da erken dönemlerde henüz müstakil ve sistematik tarzda olmasa da ıstılah ve amel boyutunda şekillenmeye başladığını söyleyebiliriz.

Kısaca Tasavvuf, bir bütün olarak İslam'ın zahiri kısmından ziyade batını kısmıyla alakadar olduğu için neredeyse İslami ilimlerin bütün dallarıyla, özellikle de Fıkıh, Hadis, Tefsir ve Kelam ile iç içedir.

1.1.1. Tasavvuf-Tefsir

Mutasavvıflara göre Kur'an-ı Azîmü'ş-Şân'ın muhteva zenginliğinden mütevellid her kulun biraz üzerinde tefekkür ederek anlayabileceği zahiri anlamına mukabil ayrıca batını anlamı da vardır. Kur'an'ın batını kısmını idrak etmeyi Cenab-ı Hakk ancak dilediğine verir. İslami kaynaklarda batınilik adı altında bazı fırkaların Kur'an'ın zahiri yönünü reddedip sadece batını yönünü kabul ederlerken hakikat yolundan sapmayan mutasavvıflar Kur'an'a ve sünnete ters düşmemek için bu noktada vasat olmayı tercih

[4] Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, (Kapı Yay.), İstanbul 2015, ss. 44-58.

etmişlerdir.[5] Sufîler, bu yaklaşımlarının bir sonucu olarak, daha doğru ifadeyle marifet teorilerinin Kur'an yorumlama metotlarına yansıması olarak genel anlamda rivayet ve dirayet şeklinde ikiye ayrılan tefsir geleneğine Kur'an'ın batıni cihetini açıklamayı amaçlayan bir usül olan işarî yöntemi de bu geleneğe katarak adeta Kur'an-ı Kerim'e farklı bir bakış açısı katmışlardır. Mesela Horasan sûfîsi olan Sülemî'nin (v. 412/1021) *Hakâiku't-Tefsir*'i, tezimizde Tasavvuf-Nahiv ilişkisine dair görüşlerini ele aldığımız Kuşeyrî'nin (v.465/1072) *Letâifü'l-İşârât*'ı, Celvetî şeyhi ve aynı zamanda müfessir olan İsmail Hakkı Bursevî'nin (v. 1137/1725) *Ruhu'l-Beyân*'ı gibi sûfî meşrepli tefsirciler tarafından telif edilen bu tarz eserler işarî tefsir geleneğini genişletmiştir. Bu tefsirler ayrıca Kur'an'ı farklı açılardan zengin bir şekilde yorumlama noktasında da hayli derinlikli perspektifler sunmuşlardır.

Yorum noktasındaki bu yaklaşımlarına delil olarak da sufiler Kur'an'ı Kerim'in sırrî manalarının olduğu hakkında bazı hadislere[6] eserlerinde sıkça yer vermekte ayrıca işari tefsir geleneğinin yazı olarak değil de yaşam tarzı olarak sahabede de yer aldığını söylerler. Tasavvuf ilminin doğuşundan günümüze kadar beslendiği kaynaklar Kur'an-ı Kerim ve Allah Resulünün Sünnetidir.[7] Sufî müelliflerden anladığımız kadarıyla Tasavvuf ilmi keşf yolunu kullanarak ayet ve hadislerden birtakım anlamlar çıkarır. Bu sebeple Tasavvuf, yorum yöntemi ve bilgi anlayışı bakımından diğer İslami ilimlerden ayrılır. Günümüz araştırmacıları sufi müelliflerin tefsirlerini,''işârî tefsir'' ve "nazarî tefsir" olarak iki kısma ayrılabileceğini söyler. İki kısma ayrılan tefsir metotlarından müellifin kendi yorumuna dayanan Nazarî metotta sufî müellif kendi görüşüne ve felsefesine

[5] Gördük, Yunus Emre, "İşarî Tefsirin Mahiyeti, Meşrûiyeti ve Batınî Yorumdan Farkı", *Marife Dergisi*, yıl: 11, sayı: 2, ss. 38-40.
[6] Gördük, "İşarî Tefsirin Mahiyeti", s. 23.
[7] Kur'an'ın Tasavvufun kaynağı oluşu hakkındaki görüşler için bkz., Selvi, Dilaver, *Kur'an ve Tasavvuf*, (Şule Yay.), İstanbul 1997, s. 27-35. Tasavvufun hadisten dayanakları hakkında ise bkz., Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, (Türkiye Diyanet Vakfı), Ankara 2009.

münasip yorumlar yapar.[8] İşarî tefsirde ise, sufînin manevi tecrübesi sonucu okuyup tefekkür ettiği ayetin işaret ettiği manalar keşf yoluyla kendisine ulaşır. Keşif yoluyla elde ettiği bu manalar, ayetin zahirine uyumlu olan manalardır. Bu tefsir metodu ilham ve keşf yoluyla telif edilen bir çalışma olmaktadır. İbn Arabî işari yorumların bir bakıma zahire de uyumlu olmasını savunur.[9]

Kısaca sufiler ilimlerini bizzat kendi tasavvufî tecrübeleri ve işarî tarzda yorumlarıkları Kur'an-ı Kerim'e dayandırdıkları ve bu doğrultuda zengin bir işari tefsir literatürü oluşturdukları için Tasavvuf ile Tefsir ta baştan beri sıkı sıkıya ilişkilidir.

1.1.2. Tasavvuf-Hadis

Tasavvufun bir diğer ilişkisi olduğu alan İslami ilimlerde kaynak bakımından ikinci sırada zikredeceğimiz hadislerdir. Hadislerin Tasavvuf ilminin teşekkül sürecinde önemli bir tesiri vardır. Ayrıca Tasavvufla meşgul olanların aynı zamanda İslami ilimler arasında önemli bir yeri olan Hadis ilmiyle de hemhal olmaları, ehli tasavvuf kabul edilen birçok sufînin aynı zamanda birer hadisçi olmaları ve şerh ettikleri hadisleri işârî tarzda bir şerh yolunu izleyerek eser telif etmeleri[10] Tasavvuf ve Hadis arasındaki bağı her zaman diri tutmuştur.[11] Tasavvuf meşrepli müfessirler ayetleri işarî tarzda yorumlarken bu yöntemlerini hadislere de tatbik etmişlerdir. Böylelikle hadisleri işarî tarzda şerh ederken aynı zamanda hadislerin sadece zahirini değil batını kısmını da şerh etmiş olmaktadırlar. Mesela erken dönem sufîlerinden Cüneyd-i Bağdâdî'ye *"Sevginiz sizi kör eder"* hadisinde kastedilen anlamın ne olduğu sual edilince *"Dünyaya karşı muhabbetiniz sizi ahirete karşı*

[8] Küçük, Hülya, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, (Ensar Yay.), İstanbul 2015, s. 64.
[9] Ayrıntılı bilgi için bkz. Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, (İnsan Yayınları), Ankara 2007, s. 316 vd.
[10] 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'în*'i önemli tasavvufî hadis şerhleridir.
[11] Selvi, *Kur'an ve Tasavvuf*, ss. 39-40.

kör ve sağır eder"[12] demiştir. Aynı şekilde erken dönem sufîlerinden Ebubekir eş-Şiblî'ye *"Ehl-i belâyı gördüğünüz zaman Rabbinizden afiyet temenni ediniz"* hadisinde kastedilen anlamın ne olduğu sual edilince "*Ehl-i bela ehl-i gaflettir, Allah'tan gafil olanlardır*"[13] şeklinde cevap vermiştir. Meşhur olan bu iki sufînin verdiği cevaplara baktığımızda bariz bir şekilde hadislerin Tasavvufî tarzda nasıl yorumlandığını görmekteyiz. Binaen aleyh bu tarz hadislerde Tasavvuf ile Hadis arasındaki bağı görmekteyiz. Kalbin ne kadar önemli olduğunu ve nelere vesile olduğunu görmekteyiz.

Mutasavvıflar, rivayet edilen hadislerin salt lafız kısmına takılıp anlam kısmıyla ilgilenmemeyi zem etmektedirler. Yani hadislerle amel etme noktasında zayıf düşmenin iyi bir tutum olmadığını zikrederler. Edindikleri bu tutumun sebebini ise gösteriş, kendini büyük görme, mal mülk hırsı ve hadislerin aktarılmasındaki sorumluluk şeklinde ifade etmişlerdir.[14] Sufîler hadisleri rivayet ederken senet zincirinden ziyade hadislerin manalarına odaklanırlar. Bunun sebebi ise Tasavvufta mühim olan senet zincirinden ziyade hadisten çıkarılan mana ve onunla amel edebilmektir. Normal hadisçiler ise özellikle senede odaklanarak hadisin sıhhatinden emin olmak için ilmi bir çaba gösterirler. Ayrıca mutasavvıflar hadisleri daha çok keşf ve rüya yoluyla naklederler. Bu yolla naklettikleri bazı hadisler hakkında "keşfen sahih hadis" şeklinde bir hükümde dahi bulunabilmektedirler. Bu iki ilim sahiplerince hadisleri rivayet etmede birtakım münakaşalar yaşanmıştır. Nitekim mutasavvıflar keşf yoluyla rivayet ettikleri bazı hadislere sahih dediklerinde eğer o hadis, hadis kitaplarında zikredilmemişse muhaddisler tarafından uydurma ya da zayıf şeklinde hüküm verilmektedir.[15]

[12] Serrâc, *el-Luma',* s. 134.
[13] Serrâc, *el-Luma',* s. 134.
[14] Aydınlı, Abdullah, *Tasavvuf ve Hadis*, (Seha Neşriyat), İstanbul 1986, ss. 135- 150.
[15] Uludağ, Süleyman, "Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi", *İslamî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*, *İSAV Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, (Ensar Yay.), İstanbul 2015, c. 2, s. 1045-1046.

Tıpkı âyetlerde olduğu gibi hadislere de birtakım işarî manalar yüklemeleri, hadis rivayetiyle değil de daha çok hadislerin manasını derinlemesine anlayıp onlarla amel etmeye odaklanmaları ve keşf yoluyla sahih gördükleri hadislerle amel edip kabul etmeleriyle mutasavvıfların hadisçilerden, hadisleri kabul etme şartları noktasında farkını görmekteyiz. Ancak her hâlükârda Tasavvufun başlangıcından beri hadis ilmiyle irtibatlı olarak geliştiğini burada tekrar ifade etmeliyiz.

1.1.3. Tasavvuf-Fıkıh

Fıkıh ilmi namaz, hac, zekat, oruç, kurban gibi ibadetlerin kurallarını ve dinin muamelat konularını zahiri olarak ele alırken, Tasavvuf ilmi de vera', samimiyet, vecd ve takva gibi konuları batıni olarak ele alır. Binaen aleyh Fıkıh ilmi ve Tasavvuf ilmi birbirini tamamlayan farklı ilim dalları olarak karşımıza çıkar. Fıkıh ilmi İslami ilimler açısından insanın Allah'ın bir kulu olarak kendisinden yapılması istenen ibadetleri ve muamelatları nasıl yapacağını açıklarken, Tasavvuf ilmi ise Allah'ın bir dostu olarak sufînin ibadetlerinin, yaşam tarzının, manevi yolculuğunun ve diğer insanlarla olan ilişkisinin manevi boyutunu ele alarak yorumlar. Tasavvufî eserlerde ibadetlerin fıkhi hükümlerin verilmesiyle birlikte batıni yorumlarda yapılmıştır. Örneğin abdest alırken el yıkanırken, kalbin de fani şeylerin muhabbetinden yıkanması gerekir. Ağza su verirken ağzın da Allah zikri dışındaki diğer şeylerin zikredilmesinden uzak durması gerekir. Burna su verirken burna haram olan bir kokunun değmemesi gerekir. Yüz yıkanırken sadece Allah'a teveccüh etmek gerekir. Baş meshedilirken tevekkül halinde olmak gerekir. Ayaklar yıkanırken o ayakların sadece Allah'ın razı olacağı yerlerde kullanılması gerekir.[16] Bu

[16] Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb,* ss. 354-355.

zikrettiğimiz örnekler aslında tasavvufun ibadetlere nasıl baktığını ve ne manalar yüklediğini bize göstermektedir.

Zikrettiğimiz abdest ile alakalı örneklere binaen sufîler aynı zamanda namaz, oruç, zekat, hac ve kurban gibi ibadetleri de batını metotla yorumlamışlardır.[17] Bu yaklaşım sadece klasik dönem sufîleriyle sınırlı kalmamış metafizik döneminin meşhur sufîsi İbn Arabî de ibadetleri bu şekilde manevi ve irfani boyuttan zengin bir şekilde yorumlamıştır.[18] Mutasavvıflar, fıkıh kelimesine "dinin derin ve en ince ayrıntısına ulaşmak, dinde gerçek anlama varmak" manasını vermişlerdir. Onlar fıkhı ayrıca, bir şeyi tam manasıyla bilip idrak etmek şeklinde tanımlamışlardır. İslam'da Allah'ın bir kul hakkında hayır dilemesi o kulun fıkıh sahibi olması olarak nitelenmesi de bu kısma bir örnektir. Binaen aleyh Tasavvuf ilmi, "fıkh-ı batın", "gerçek fıkıh", mutasavvıflar da "gerçek fakih" şeklinde bir mana verilmektedir. Nitekim meşhur sufî Hasan-ı Basrî'nin "Hiç gerçek fakih gördünüz mü? Gerçek fakih dünyaya değer vermeyendir" söylemi tasavvuf ehlinin gerçek fakih olduğunu yansıtmaktadır.[19] Bütün bu münasebetler ve Tasavvufun teşekkül süreci içinde başta fıkh-ı batın olarak görülmesi Tasavvuf ve Fıkıh arasındaki münasebetin açık kanıtıdır.

1.1.4. Tasavvuf-Kelâm

Tasavvufun ilişkili olduğu bir diğer ilim dalı da Kelamdır. Tasavvuf ilminin ele aldığı mevzular nasıl ki Allah, marifetullah, insan ve âlem ise, Kelam ilmi de aynı şekilde bu mevzuları ele alır. Fakat burada farklı bir nokta bulunmaktadır ki o nokta Tasavvufun

[17] Serrâc, *el-Luma',* ss. 163-200; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb,* ss. 355-366; Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, ss. 351-420.
[18] Detaylı bilgi için bkz. Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevi Yorumları*, (İnsan Yayınları), İstanbul 2011.
[19] Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık,* s. 54.

hakikate ters düşmeyecek şekilde keşf ve ilham yoluyla bu mevzuları değerlendirmesi[20], Kelamın ise aklı ön plana koyup akılla bu mevzuları değerlendirmesidir. Klasik dönem mutasavvıflarının telif ettiği eserlerde, Kelam ilminin mevzuları olan Allah'ın isim ve sıfatları, tevhid, keramet ve mucize gibi mevzular ele alınmıştır.[21]

Mutasavvıfların inançla alakalı düşünceleri Eşarilik merkezli olmasıyla birlikte sufîler amel ve inanç noktasında Ehl-i Sünnet çerçevesinde kalmaya hassasiyet göstermişlerdir. Ehl-i sünnet tasavvufçular bid'at ve dar görüşlü fıkıhçıları eleştirmişlerdir. Bu itibarla da Tasavvuf sürekli Kelam ilmi ile irtibatını sürdürmüştür. Tasavvuf için aynı zamanda Allah inancı ve Allah'ın koyduğu kuralların eksiksiz ve sahih bir biçimde tatbik edilmesi şeklinde bir yorumda bulunabiliriz.[22]

Özetlecek olursak Tasavvuf ilmi İslami ilimlerle her zaman irtibatlı halde olmuştur. Bazen bir ameli yorumlarken, bazen bir sözü yorumlarken, bazen bir ayeti veya bir hadisi yorumlarken o ilim dalıyla ilişki içerisinde hatta o ilim dalına ters düşmeyecek şekilde açıklamada bulunmuştur. Sufî müelliflerin hem sufî hem de İslami ilimlerde velûd bir müellif olduklarını görmekteyiz. Aslında bu durum Tasavvuf ilminin diğer ilimlerle olan ilişkisinin ne ölçüde olduğunu göstermede bize ışık tutmaktadır. Bu ilimler arasında en çok nazarı dikkati celbeden durum ise aklın ve kalbin nasıl ele alındığıdır. Her ilim kendi kaidelerine göre hatta kendisini en net ifade edecek olan akıl veya kalbi ön planda tutar.

[20] Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf*, s. 63.
[21] Mesela bkz., Kelâbâzi, Ebubekir, *Doğuş Devrinde Tasavvuf, Taarruf,* çev. Süleyman Uludağ, (Dergâh Yay.), İstanbul 2013, ss. 63-123; Kuşeyrî, Abdulkerîm, *er-Risâle,* çev. Süleyman Uludağ, (Dergah Yay.), İstanbul 2012, ss. 83-90.
[22] Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık,* s. 42.

1.2. TASAVVUF-DİLBİLİM İLİŞKİSİ

Tasavvufun diğer ilimlerle ilişkisi söz konusu olduğunda tezimiz açısından en önemli konu hiç şüphesiz Tasavvuf-Dilbilim ilişkisidir. Zira biz tezimizde Kuşeyrî, Makdisî ve Kûhenî'nin konuya ilişkin eserlerini esas almak suretiyle Tasavvuf-Nahiv ilişkisini ele alacağız. Bu sebeple burada Tasavvuf-Dilbilim ilişkisine diğerlerine nispetle biraz daha detaylı yer vereceğiz.

İnsan vücudunda en kıymetli ve en önemli addebileceğimiz organ dil ve kalptir. Nitekim Yüce Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de zikrettiği *"Biz ona hikmet ve hak ile batılı ayıran söz yeteneği verdik"*[23]ayetini sufîler işari tarzda yorumlayarak zikredilen hikmetin yerinin kalp olduğunu, sözün yerinin ise dil olduğunu ifade etmişlerdir. Bu ayetle Allah Hz. Davud üzerinden insan vücudundaki en önemli organların dil ile beraber kalp olduğunu ve bu mühim iki organın kul için ehemmiyetini göstermektedir. Binaen aleyh şairin; *"kişinin yarısı kalp, diğer yarısı sadece et ve kandır"*[24] söylemi dil ve kalbin insan için ne kadar önemli iki organ olduğunu yansıtmaktadır. Bundan dolayı da her bir kulun kendisinde önemli bir yeri olan bu iki organı ıslah etmesi gerekmektedir. Çünkü "*Kişinin kalbi doğru olmadıkça dili de doğru olmaz ,dili doğru olmadıkça kendisi de doğru olmaz*"[25] hadisi dil ve kalbin birlikteliği ve biri doğru olmadan diğerinin de doğru olamayacağını göstermektedir. Tasavvuf kalbi ıslahla meşgul olurken, nahiv ise dili ıslahla meşgul olur.

[23] Sad 38/20.
[24] Meylânî, Muhammed b. Abdurrahim el-Ömeri, *Şerhu'l-Muğni,* thk.: Mehmet Can, (Şefkat Yay.), İstanbul 2016, s. 536.
[25] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 3, s. 198.

Binaen aleyh dili ıslah ile meşgul olanlara "ehl-i zâhir" ya da "ehl-i ibâre", kalbi ıslah ile meşgul olanlara "ehl-i bâtın" ya da "ehl-i işâre" diye tanımlandırılır.[26]

Arapçada söz dizimi kuralları dediğimiz Nahiv ilminin bir diğer adı i'rabtır. İ'râb da dilde "fesadın giderilmesi" ile "lafzın güzelleştirilmesi" manalarına gelmektedir. İfade manasına da gelen i'rabı kelime olarak ele aldığımızda da Tasavvuf ilmiyle bir ilişkisi olduğunu görmekteyiz. Nitekim Yüce Allah insanoğluna fıtri olarak herşeyi eksiksiz vermiştir ve biz bunu "*Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fıtrata sımsıkı tutun*"[27] ayetiyle görmekteyiz. Aynı zamanda Allah kullarından eksiksiz yarattığı fıtratı bozmamayı emretmiştir. Fakat insanoğlu yaratıldığından beri onu takip eden ve yoldan çıkarmaya çalışan şeytan, "*Yine onlara emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler*"[28] ayetinde şeytan Allah'a hâşâ meydan okuyarak fıtratı bozacağını belirtmektedir. Ancak ne yazık ki günümüzde bu durum tam tersi olmaktadır. İnsaoğlu kendisini en mükemmel surette yaratan Rabbine karşı isyan mahiyetinde fıtratını bozmaktadır. İnsanoğluna bu dünyada verilen en güzel ve en kıymetli nimetlerden biri de dildir. Dil ile insan var olduğunu gösterir. Ancak dili nimetin şükrü olarak güzel kullanmak yerine küfür vb. ifadeler kullanarak hatta isyan ifadelerini kullanarak dilin asıl görevini iptal etmiş oluruz. Yaşam tarzları değiştikçe ve kültürler unutuldukça dilde tahrifatlar da o nispette büyüyüp yayılmıştır. Allah yarattığı fıtratın bozulup değiştirilmesi durumu insan için hayati öneme sahip kalp ve ruhta da önem arzetmektedir. Eğer kalp ve ruh yaratıldığı fıtrattan çıkıp bozulursa ve tezkiye/temizlenme edilmezse doğal olarak bozulur. Nitekim "*İnsanların kendi işledikleri) kötülükler (sebebiyle karada ve denizde bozulma ortaya çıkmıştır*"[29]

[26] Makdisî, İzzüddin Abdusselam b. Ahmed b. Gânim b. Ali, *Telhîsu'l-İbâra fî Nahvi Ehl'il-İşâra*, thk. Halid Zehrî, (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), Beyrut 2006, s. 21; İbn Acîbe, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Hasenî, *el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye fi Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurûmiyye,* thk. Abdusselam el-Hâlidi, (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), Beyrut 2015, s. 4.
[27] Rum 30/30.
[28] Nisa 4/119.
[29] Rum 30/41.

ayetini tasavvufi tarzda yorumlarken Kuşeyrî, ayette geçen kara ve denizden maksadın dil ve kalp olduğunu söylemiştir.[30]

Dildeki tahrifatlar umumi olarak dil kaideleri, hususi olarak ise Nahiv ilmiyle ıslah edilmektedir. Tasavvuf ilmi de insanın kalbini ve manevî olarak ruhunu tezkiye etmekle, kalpteki ve ruhtaki hastalığı izale etmekle ilgilenir. Binaen aleyh tasavvuf, kulun kalbini ve manevi olarak ruhunu besleyerek adeta asıl olmaları gereken noktaya ulaştırmaktadır. İnsanın diliyle kalbi arasında önemli bir irtibat vardır. Mesela zikir çekerken kalp içeriden zikreder, dil dışarıdan zikreder. Kulağı ile duyup gözü ile gördüğünü önce kalbiyle anlar sonra da diliyle anladığını ifade eder.

Kul, sahip olduğu ilimde mahir olsa bile dildeki eksik ve yanlışından ötürü aktaramadığı zaman insanlar tarafından herhangi bir kıymeti olmaz. Buna mukabil eğer sahip olduğu ilimde ihlaslı olamazsa bu durumda da Cenab-ı Hakk'ın nezdinde herhangi bir kıymeti olmaz. Kalp ve dilin ilimle olan ilişkisi Tasavvuf ve Nahivde de vardır. İslami ilimleri tahsil ederken dili fesattan koruyan Nahiv sahih bir şekilde talim edilmeden tahsil edilen bu ilimler sahih bir şekilde anlaşılamayacağı ve aktarılamayacağı gibi, Tasavvufsuzda İslami ilimlerin tahsil edilmesinde ihlası göremeyiz. Mesela bir kişinin imanlı kabul edilebilmesinin kuralı kabul edilen ''*La ilahe illallah*'' yani kelime-i tevhidi kalple tasdik edip dille de ikrar edince Cenab-ı Hakk nezdinde de kullar nezdinde de makbul olur. Fakat bu imanı geçerli kılacak olan söylem salt kalple tasdik edilirse Yüce Allah nezdinde, salt dille ikrar edilirse kullar nezdinde makbul olur. Biz bu kıyasta Allah'ın takdirinin kulların takdirinden daha mühim olmasına binaen kalbin ehemmiyetinin dilden önce geldiğini görmekteyiz. *"Cesette bir parça vardır ki ,o düzgün olduğunda*

[30] Kuşeyrî, Abdulkerim, *Letâifu'l-İşârât*, thk.: Abdullatif Hasan Abdurrahman, (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), Beyrut 1408/2007, c. 3, s. 12.

tüm vücud düzgün ,o bozuk olduğunda tüm vücud bozuk olur .Dikkat edin o kalptir.[31] ”

Peygamberimiz (sav) bu hadisinde insan vücudunda hem zahiri olarak hem de batını olarak en kritik organın kalp olduğunu söyler. Bundan dolayı insanın hayatında önce kalbine bakıp onun ıslahı ile meşgul olmalıdır. Kalbini hastalıklardan Tasavvuf ilmiyle ıslah eden kişi diğer ilimleri sahih bir şekilde tahsil etmede zorluk çekmez. Nitekim Mevlânâ (v. 672/1273)'nın Tasavvufta köşe taşı sayılan *Mesnevî*'sinde zikredilen konuyla alakalı şu kıssayı aktarmak konunun anlaşılması açısından iyi olacaktır: "Bir nahivci, kayığa binmişti. O kendini beğenmiş âlim, kayıkçıya dönüp 'sen hiç nahiv okudun mu?' demişti. Kayıkçı 'hayır' deyince nahivci 'desene yarı ömrün hiçe gitti' diye karşılık vermişti. Kayıkçı, bu söze üzüldü, gönlü kırıldı ama susup cevap vermedi. Derken rüzgâr 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 gerektiğini söyledi."[32]

Bu hikâyeden anlıyoruz ki insanoğlu ne sebeple olursa olsun kibre girmemelidir. Kibir ve ucub/kendini beğenme insanı helake götüren baş sebeplerdendir. Burada bir kişi sadece Nahiv ilminde mahir olmakla hayatı kazanmış olmaz. Aksine hem dilini ıslah hem de Tasavvufla meşgul olup kalbini ıslahla meşgul olursa hem bu dünyayı hem ahireti kazanmış olur. İlk dönem nahivcilerinden Sibeveyh'in şu sözü konuyu özetler niteliktedir.

وما ينفع الإعراب إن لم يكن تقى وما ضر ذا تقوى لسان معجم

Takva olmazsa i'râbın bir faydası olmaz, takva olursa bozuk dilin zararı olmaz.[33]

Bütün bu örneklerde görüldüğü gibi dil ile kalbin arasında sıkı bir ilişki olduğu aşikardır. Dili başlı başına kalbin bir tercümanı olarak görebiliriz. Bazı dönemlerde kalbe

[31] Buhârî, "*İman*", 39; Müslim, "*Musâkât*", 107.
[32] Mevlâna, Celâleddin er-Rûmî, *Mesnevi*, yay. haz.: Senan Asker, (Palet Yay), Konya 2012, s. 85-86.
[33] İbn Acîbe, *el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye*, s. 16.

doğan manaları kelimeler ve harfler üzerinden ifade eden mutasavvıflar olmuştur. Bu durumu birbirinden remiz ve şekil açısından farklı olan tarikatler döneminde görmekteyiz. Bunların başında harfleri ve kelimeleri adeta konuşturan meşhur sima İbn Arabi'nin *Fütûhât*'ının birinci cildinde harflerin mertebeleri ve bunların hakikatleri hakkında yorum yaptığı ayrı bir bölüm tahsis etmiştir. Buradan aslında sufî müelliflerin de dile ayrı bir önem verdiğini görmekteyiz. O halde dil her ne kadar ıslah edilse de kalbin ıslahına ihtiyaç duyar. Çünkü kalbin tercümanlığını dil yapar, dilin tercümanlığını da kalp yapmaktadır. Dil ise kalbe doğan bilgiyi ifade etmektedir. Böylelikle dil ve kalbin her zaman birbirine muhtaç olduğunu söyleyebiliriz. Aynı şekilde Tasavvuf Nahivsiz olmaz, Nahivde Tasavvufsuz olmaz. Bu önemli iki ilmin birbirleriyle olan alakası diğer İslami ilimlerin biri olmadan diğerinin eksik olacağını yansıtmaktadır. Sufîler bütünüyle varlığı ilahi bir hitap olarak gördükleri için bütünüyle varlığı sonsuz ilahi hitaptaki kelime ve harfler olarak mütalaa ederler. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak her şeyin diğer başka şeylerle dolaylı da olsa bir irtibatı olduğunu düşündükleri için sufîler ilk bakışta birbiriyle alakasız gibi görünen şeyleri zahir-bâtın ya da suret-mana bütünlüğü içerisinde birbiriyle irtibatlandırarak açıklarlar. Nitekim bu temel bakış açısıyla Tasavvuf-Dilbilim ya da daha özel şekliyle Nahiv birbiriyle irtibatlı olarak ele alınmış ve Nahiv kuralları tasavvufî hakikatler doğrultusunda açıklanmıştır. Sufîler bütünüyle varlığı ilahi bir hitap olarak gördükleri için bütünüyle varlığı sonsuz ilahi hitaptaki kelime ve harfler olarak mütalaa ederler.

1.2.1. Tasavvufî Düşüncede Dil ve Dil-Varlık İlişkisi

Tarih boyunca insanoğlu iletişim ile varlığıını sürdürmüştür. En önemli iletişim aracı da insanoğlu için dil olmuştur. İnsan var olduğundan beri sevinç, mutluluk, hüzün, yalnızlık gibi duygularını dil olgusuyla anlamlandırmıştır. Sosyal ilişkilerinde ve ibadetlerinde de dilin varlığından istifade etmiştir. Dilin kaynağının insanların, belirli kelimeleri kullanma noktasındaki uzlaşımları mı yoksa ilahi bir belirleme ve ilham mı olduğu tartışılmıştır. Uzlaşımı savunanlar, dilbilimci ya da filozofların manaları ifade etmek üzere belirli lafızların kullanılması konusunda anlaştıklarını ve bunu halk arasında yaydıklarını öne sürmüşlerdir. Dilin kaynağının ilahi belirleme ve ilham olduğunu savunanlar ise Allah'ın peygamberine varlıkların isimlerini öğrettiğini ve peygamber ve ashabının bunu insanlar arasında yaydığını kabul ederler. Bu görüşlerini de çoğunlukla şu ayete dayandırırlar: ''*Adem'e isimleri öğretti*'' (Bakara 2/31).[34] Bir diğer görüşe göre de dil, hem ilahi, hem beşeri boyutlu olup; dilin başlangıcı Allah'ın talimi ile sonrası ise uzlaşım ya da bunun tersi bir yolla meydana gelmiştir.[35]

İbnü'l-Arabî, dilin sabit ve değişmez bir gerçekliği olduğunu iddia eder. Zira ona göre dil, zahiri formları itibariyle uzlaşmaya dayalı olarak ortaya çıktığı gibi batını itibariyle de dikey bir boyuta sahiptir ve Allah'ın sonsuz Kelâm sıfatının bir yansımasıdır.[36] Dolayısıyla sufilere göre dil, ilahi sıfatların tecellilerinden ve varlıktan bağımsız bir hakikati ifade etmez. Zira İbn Arabî'nin ifade ettiği üzere bütünüyle varlık da sonsuz ilahi hitapta şekilenen birer harf ve kelime gibidirler. En nihayetinde Allah'ın sonsuz Kelam

[34] Bkz. Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, (Kitabevi Yay.), İstanbul 1999, s. 54, 55.
[35] Şimşek, Mehmet Ali, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi,* (Basılmamış Doktora Tezi), SÜSBE., Konya 2000, s. 3.
[36] Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi Sorunu,* (İnsan Yayınları), İstanbul 2007, s. 239, 240.

sıfatının bir tecellisi olan beşerî dil de varlıktan bağımsız değildir. Bu sebeple başta İbn Arabî olmak üzere sufiler beşerî dili temelde varlıkla ve tasavvufî hakikatlerle ilişkili olarak ele alırlar.[37] Dolayısıyla tasavvufî düşüncede Tasavvuf-Dil ilişkisi sadece konuya ililşkin yazılan eserlerde müstakil olarak ele alınmaz. Klasik tasavvufi eserlerde de özellikle İbn Arabî'n *Fütûhat'*ında konuya ilişkin kapsamlı tahlillere rastlamak mümkündür. Ancak konunun bu zengin boyutu, mahiyeti ve sınırı gereği tezimizin kapsamı dışında tutulmuştur.

1.2.2. Konuya İlişkin Yazılan Eserler

Nahiv kaidelerini tasavvufi olarak ele almada ilk örnek sayabileceğimiz müellifin Abdulkerim el-Kuşeyrî (v. 465/1072) olduğunu görmekteyiz. O bu çalışmasını müstakil olarak ele almıştır. Tespitimiz neticesinde İbn Gânim İzzeddin el-Makdisî (v. 678/1280), Ali b. Meymûn (v. 917/1511), İbn Acîbe (v. 1224/1809) ve Abdulkâdir el-Kûhenî (v. 1253/1837)'de nahiv kaidelerini tasavvufi olarak ele alarak bir nevi Kuşeyrî usulünü izlemişlerdir. Bu konuda telif edilen eserlerin tanıtımından sonra tezimizin esas konusunu oluşturacak olan Kuşeyrî, Makdisî ve Kûhenî'nin eserleri üzerinden Tasavvuf-Dilbilim ilişkisini ele almaya çalışacağız. İbn Acîbe'nin eseri hakkında müstakil bir tez çalışması (Nahvin Tasavvufî Yorumu: İbn Acîbe Örneği) olduğu için tezimize dâhil etmedik. Ali b. Meymûn'un eserini ise konuya ilişkin literatürün ilk örnekleri kabul edebileceğimiz Kuşeyrî ve Makdisî'nin eserleriyle hemen hemen aynı muhtevada olduğu için tezimize dâhil etmedik.

1.2.2.1. Abdulkerîm el-Kuşeyrî'nin Nahvu'l-Kulûb'u

[37] Detaylı bilgi için bkz. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* ss. 237-253.

Biyografi eserlerinde sufi müellif olarak zikredilen Kuşeyrî'nin asıl ismi, Abdülkerim b. Hevazin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed, künyesi ise ''Ebu'l-Kasım'' olarak geçmektedir.[38] Kaynaklar Kuşeyrî'nin 376/986 yılının Rebiülevvel (Temmuz) ayında doğduğu hakkında ittifak etmişlerdir. Kuşeyrî, başta Tasavvuf olmak üzere, Akaid, Kelâm ve Tefsir gibi alanlarda kayda değer ilmi müktesebat elde etmiştir. Bu, onu çok yönlü bir âlim kılmaktadır. Kuşeyrî, hayatının son yıllarını sekinet ve huzur içerisinde geçirmiştir. Bundan sebep de birçok öğrenci kendisinden istifade etsin diye ders halkaları oluşturmuştur. Aynı zamanda kendisi ölünceye dek Allah yolunda nefisle mücahede etmiş ve sıratı müstakim üzere yaşamıştır. 16 Rebiulahir 465/2 Aralık 1072 Pazar sabahı Nişabur'da vefat etmiştir.[39]

Klasik tasavvufî eser olarak kabul edilen *Risâle* adlı eseri yazan Kuşeyrî aynı zamanda Hadis, Tefsir, Kelam vb. farklı İslami ilimlerde de birden fazla eser kaleme almıştır. Bu ilim dallarından biri de Nahivdir. Kuşeyrî bu dalda Tasavvuf ve Nahiv ilimlerini birbiriyle ilişkili hale getirecek nitelikte bir eser kaleme almıştır. Öyle ki; kısaca *Nahvu'l-Kulûb* şeklinde anılan bu eserinde Kuşeyrî, Nahiv terimlerini ve kaidelerini tasavvufî olarak ele almış, nahiv terimlerine tasavvufî manalar getirmiştir. Genel manada Tasavvuf ilminin diğer ilimlerle ilişkisi yaygın bir hal almışken Nahiv ilmiyle olan ilişkisi pek bilinmez. Binaen aleyh tezimizde bu iki ilim arasındaki alakayı ele alıp bu alanda telif edilen ilk müstakil eseri yazmış olan Kuşeyrî'nin, akabinde konuya ilişkin eser veren

[38] Yâfiî, Ebu Muhammed Abdullah b. Es'ad b. Ali, *Mirâtü'l-Cenân ve İbretü'l-Yakzân fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân,* bsk. 2, Beyrut 1970*,* c. 3, 91; Subkî, Tâceddin, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ,* thk.: Mahmud Muhammed et-Tanahi-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire 1964-76, c.5, 471; Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Tabakâtu'l-Müfessirîn el-İşrîn,* thk.: Ali Muhammed Ömer, Mektebetü Vehbe, Kahire 1396*,* s. 73; İsmâîl Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn,* Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, İstanbul 1951, c. 1, 607.

[39] Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, c. 18, 232.

Makdisî'nin ve son olarak da geç dönem kapsamına giren Abdulkâdir Kûhenî'nin eseri bağlamında Tasavvuf-Nahiv ilişkisini ele almaya çalışacağız.

Nahvü'l-Müevvel, Nahvü'l-Kulûb[40]*, Te'vîlü Istılâhâti'n-Nahv bi-Meâni's-Sûfiyye* ve *Nahvü't-Tasavvufî* gibi isimlerle anılan bu eserin birbirinden farklı birden fazla yazma nüshası mevcuttur.[41] Eser adı yazma nüshalarda *Nahvü'l-Kulûbi'l-Kebîr* ve *Nahvü'l-Kulûbi's-Sagîr* adları altında büyük ve küçük olmak üzere iki kez yazılan eserin her iki versiyonu da tahkikli olarak neşredilmiştir.[42] Ayrıca eser kısa ve uzun versiyonuyla birlikte Mursi Muhammed Ali tarafından tahkik edilerek tek bir kitapta toplanmış ve 2005 yılında Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye yayınevi tarafından tab' edilmiştir.[43] Bu haliyle eser toplamda 48 sayfadan oluşmaktadır. Eserin her iki versiyonunu da bir araya getirdiği için tezimiz boyunca bu baskıyı esas alacağız.

Kuşeyrî eserin büyük versiyonunda konuya ilişkin uzun açıklamalar yapmış diğerinde ise kısa açıklamalarla yetinmiştir. Eserinin kısa versiyonunda Kuşeyrî; kelamın aksamı (kısımları), isimler ve iştikakları (türevleri), sahih ve mu'tel isim, mevâni'u's-Sarf (gayr-ı munsarif), i'rab ve bina, marife ve nekra, müpteda, mazi, hâl ve müstakbel fiiller, fail ve mef'ûl, hâl, temyiz, bedel, na't (sıfat), atıf harfleri, te'kid ve harfi cerler olmak üzere 17 fasılda (bazı fasıllar muhteva açısından birbirleriyle aynı olduğu için ayrıca burada zikretmedik) nahiv kurallarını muhtasar olarak ele alıp yorumlamıştır.

---

[40] Kâtip Çelebi eseri *Nahvu'l-Kulûb* olarak zikretmiştir. Bkz, Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn,* 1-2, İstanbul 1971, c. 2, 1935.

[41] Eserin yazma nüshaları için bkz., 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. Haraççıoğlu, nr. 109-2; Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. 7531/1.

[42] *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr'in* tahkikini İbrâhîm Beysûnî ve Ahmed el-Cendî 1994 yılında Kahire'de yapmıştır. *Nahvu'l-Kulûbi's-Sagîr'in* tahkikini Ahmed el-Cendî 2008 yılında yapmıştır.

[43] Bkz., Kuşeyrî, Abdulkerîm, *Nahvul-Kulûb*, thk.: Mursî Muhammed Ali, (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), Beyrut 2005.

Kitabın uzun olanında ise Kuşeyrî; nahiv kelimesinin anlamı, isim, fiil ve harfin kelam başlığı altında taksim edilmesi, ismin tarifi, anlamlı (müfid) ve anlamsız (gayr-ı müfid) kelam, mu'reb ve mebnî, i'rab vecihleri, bina vecihleri, marife ve nekra, müfred-tesniye, cem-i salim ve cem-i mükesser, esmâ-i sitte, lâzım (geçişsiz) ve müteaddi (geçişli) fiiller, ef'âl-i hamse, sahih, mu'tel ve mudaaf fiiller, idgam, müpteda, lafzî-manevî amiller, fail ve mef'ul, muzaf ileyh, nakıs fiiller, ismini nasb haberini ref eden harfler, mazi, muzari ve emir, muzariyi nasb ve cezm eden harfler, sıfat, şart ve ceza, atıf (bağlaç) harfleri, hemze-i vasıl, harfi cerler, müptedaya dahil olup amel etmeyen harfler, esma-i sittenin cevabında fa harfinin gelip gelmemesi, münada, gayr-ı mutasarrıf fiiller, birden fazla anlamı olan harfler, la harfinden sonra mebni olan isim, yemin (kasem) harfleri, zaman zarfı ve mekan zarfı, istisna konusu, herhangi bir anlamı olmayıp sadece tefrik için kelimeye bitişik olan harfler, munsarif ve gayr-ı munsarif, ism-i tasgir (küçültme), fiil-i taaccüb (şaşırma), hâl, temyiz, üç ile dokuz arasındaki sayıların müzekker ve müennesi, ism-i mevsul, ism-i mensub ve cem-i kıllet ve cem-i kesret olmak üzere 60 fasılda (bazı fasıllar muhteva açısından birbirleriyle aynı olduğu için ayrıca burada zikretmedik) nahiv kurallarını ele alıp yorumlamıştır.

Tezimizin temel kaynaklarından olduğu için bu eserin muhtevasını İkinci Bölümde Tasavvuf-Dilbilim ilişkisi bağlamında detaylı olarak inceleyeceğiz. Bu sebeple burada bu tanıtıcı bilgilerle iktifa edeceğiz.

1.2.2.2. İbn Gânim el-Makdisî'nin Telhîsu'l-İbâra fî Nahvi Ehli'l-İşâra'sı

Sufi meşrepli ve aynı zamanda insanlara vaazlar veren İbn Gânim birden fazla tasavvufi eser kaleme almıştır. O, bu alanda telif ettiği eserlerinde konuları ele alırken

sufi meşrep olmasından dolayı mecaz ve remiz ağırlıklı bir menhec kullanmıştır.[44] Künyesi Ebu Muhammed, lakabı İzzeddin, ismi ise Abdusselam olan müellifin şeceresi İbn Ahmed b. Gânim b. Ali b. İbrâhîm el-Makdisî'dir.[45] Müellif hayattayken ve vefat ettikten sonra İbn Gânim, İbn Gânim el-Makdisî veya el-Makdisî diye anılmış bu şekilde şöhret kazanmıştır. Kendisi hakkında maalesef ayrıntılı bilgi yoktur. Mesela doğum tarihi hakkında hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Fakat kaynaklarda belirtildiği üzere elli yaşına ulaşmadan vefat ettiğini nazarı dikkate alırsak, vefatı da kaynakların birçoğunun ittifak ettiği üzere 678 h./1279-80 m.'da olduğuna göre, 628 h./1230-31 m. 'den sonra doğduğunu söylememiz mümkündür. Doğum yeri ise Beytülmakdis'tir.[46] Bu sebeple Makdisî nisbesiyle şöhret bulmuştur.

Makdisî, gençliğinin daha ilk yıllarında Kur'an öğrenmiş ve Kur'an ilimleriyle meşgul olmuştur. Dedesi ünlü mutasavvıflardan olan Gânim Ali'nin (v. 632 h./1234-35 m.) tasavvufla alakalı düşüncelerini benimsemiş, Tasavvufa büyük bir ilgi duymuştur. Daha sonraları bütün bu müktesebatıyla vaazlar vermeye başlamıştır. İlk vaazını, amcası oğlunun talebi üzerine fazla kimsenin olmadığı bir yerde gerçekleşmiştir. Daha sonraları insanlar arasında sesi duyulmaya başladı ve fazlasıyla teveccüh kazandı. Fakat bu durum onu rahatsız etmiş olmalı ki Makdisî, Kudüs'ten ayrılarak Kahire'ye yerleşmiş, orada da vaazlar vermiştir. 675 h./1277 m. yılında Kâbe civarlarında yaptığı bir konuşmaya Tacüddin b. El-Fezari, Takiyyüddin b. Dakiku'l-İd ve başka âlimler de katılmıştır.[47] Küçüklüğünden beri ilgi duyduğu ve kendisini yetiştirdiği Tasavvuf alanında bazı eserler bırakan Makdisî, ünlü tasavvufçular arasında vaiz olarak yer almıştır. Makdisî, Kahire'de

[44] İbn Gânim, *Telhîsu'l-İbâra*, s. 7; Kutluer, İlhan, "İbn Gânim, İzzeddin", *Diyanet İslam Ansiklopedisi,* c. 14, s. 502.
[45] Zirikli, Hayreddîn, el-A'lâm: *Kâmûsü Terâcim li-eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'rebîn ve'l-Müsteşrikîn,* Beyrut 1969, c. 4, s. 128; İbn Kesîr, İmadüddin İsmail b. Ömer b. Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* 1-14, Beyrut 1966, c. 13, s. 289.
[46] Ahmed Bâdkûbe Hezâve, ''İbn Gânim'', *Dâiretü'l-Me'arif-i Bozorg-i İslami*, c. 4, ss. 354-355.
[47] İbn Kesir, *el-Bidaye,* c. 13, s. 289.

bir uçurumdan düşerek vefat etmiş ve aynı yerdeki Babünnasr mezarlığına defnedilmiştir.[48] Ölüm yılı ise kaynakların çoğunda 678 h./1279-80 m. olarak geçmektedir.[49]

Tasavvufa dair eserleri bulunan Makdisî'nin tasavvufî üslup ve muhtevada yazdığı, bizim de tezimizde ayrıntılı olarak değineceğimiz eserlerden biri de *Telhîsu'l-İbâra fi Nahvi Ehli'l-İşâra* adlı eseridir. Ancak ilim dünyasına tanıtılmamasından[50] ötürü bu eser pek bilinmemektedir.

Sufi bir müellifin kaleme aldığı bu eser, Hâlid Zehrî'nin tahkikiyle beraber, Abdusselâm el-Vezzani'nin *Hükmü Havâtifi'l-Mürîd* isimli eserle birlikte aynı baskıda 2006 yılında Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye yayınevi tarafından basılmıştır. Toplamda 80 sayfa olan bu baskının 47 sayfası *Telhîsu'l-İbâra'*ya aittir.

Zehrî, tahkik ettiği bu esere bir mukaddimeyle başladıktan sonra İbn Gânim'in hayatını kısaca ele almış ve telif ettiği eserleri zikretmiştir.[51] Daha sonra ise eseri tahkik ederken yaralandığı nüshaların[52] ilk ve son sayfalarını fotoğraflayarak[53] açıklamıştır.[54] Muhakkik bir de tahkik ettiği bu eserin dipnot kısımlarında esas aldığı nüshalar arasındaki farklılıkları da göstermiştir.[55]

---

[48] İbn Kesir, *el-Bidaye,* c.13, s. 289; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, Abdulhay b. Ahmed, *Şezerâtü'z-Zeheb fî ahbâri men zeheb,* 1-8, Beyrut 1988, c.5, s. 362; Ahmed Bâdkûbe Hezâve, ''İbn Gânim'', *Dâiretü'l-Meârif*, c.4, ss. 354-355; Zirikli, *el-A'lâm,* c.4, s. 223.

[49] Kehhâle, *Mu'cemul-Müellifîn: Terâcimü Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, 5., s. 223; Serkis, *Mu'cemü'l-Matbû'âti'l-Arabiyye ve'l-Muarrebe,* c.1, s. 196; Musa Paşa, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabiyyi'l-Asri'l-Memlûkî,* s. 455; Ahmed Bâdkûbe Hezâve, ''İbn Gânim'', *Dâiretü'l-Meârif*, c.4, ss. 354-355; İbnül-İmad, *Şezerâtü'z-Zeheb,* c.5, s. 362; İbn Kesir, *el-Bidaye,* c.13, s. 289.

[50] İlhan Kutluer'in yazmış olduğu *DİA* maddesinde İbn Gânim'in eserleri bahsedilirken bu eser zikredilmemiştir.

[51] İbn Gânim, *Telhîsu'l-İbâra*, ss. 7-9

[52] Ribat Kütüphanesi, no: 13225; aynı kütüphane, no: 868.

[53] İbn Gânim, *Telhîsu'l-İbâra*, ss. 15-18.

[54] İbn Gânim, *Telhîsu'l-İbâra,* s. 10.

[55] İbn Gânim, *Telhîsu'l-İbâra,* s. 45.

İbn Gânim, Kuşeyrî'nin *Nahvu'l-Kulubi's-Sagir* adlı eserindeki konulara yaptığı açıklamalara oldukça benzer hatta bazı yerlerde tamamen aynı açıklamalar yapmıştır. İbn Gânim, *Telhîsu'l-İbâra* adlı eserine başlamadan önce kısa bir mukaddime yazar. Bu mukaddimede ise besmele, hamdele ve salveleden sonra bu eseri neden telif ettiğini açıklar. Bu meramını zikrederken ''İnsanlardan bazıları dilini ıslahla meşgul olurken, bazıları da kalbini ıslahla meşgul olur. Bu kitapta ise bu iki grubun birbirinden farklı oldukları ve hangi grubun hakikate daha yakın olduğunu açıklamayı amaçlıyorum'' der.[56]

Makdisî, konuyu ele almaya başladığında Nahiv ilmiyle meşgul olup dilini ıslah etmeye çalışanı "ehl-i ibâre", Tasavvuf ilmiyle meşgul olup kalbini ıslah etmeye çalışanı ise "ehl-i işâre" şeklinde nitelemiştir. Böylelikle Nahiv kaidelerini ele alırken bu iki grubu birbiriyle kıyas etmiştir.

Eser ele alınırken, Nahiv kaideleri ve ıstılahları bazı yerlerde tek cümleyle bazı yerlerde ise birkaç cümleyle kısa ve öz anlatılmış, ekseriyetle bunların tasavvufi anlamları üzerinde durulmuştur. Eserde ayetlere fazlasıyla yer verilmesi müellifin Tefsir ilminde de mahir olduğuna işaret etmektedir. Çünkü Makdisî'nin tek ciltten oluşan bir tefsiri olduğu bilinmektedir. [57]

Eser; kelam ve kısımları, isim konusu ve iştikakı, isim ve kısımları, munsarif ve gayr-ı munsarif, i'rab ve bina, müpteda ve haber, fiil ve kısımları, fail ve mef'ûl, hâl, temyiz, bedel, na't (sıfat), atıf (bağlaç), te'kid, harf-i cerler, la-ı nafiye ve esrarı, farklı manalara gelen lafızlar ve münada (mendub) mevzuları ele alındıktan sonra salat ve duayla nihayete erdirilmiştir.

[56] İbn Gânim, *Telhîsu'l-İbâra,* s. 20.
[57] Kutluer, İlhan, "İbn Gânim İzzeddin", *DİB*, c.14, s. 502.

Makdisî'nin bu eseri üzerine Türkiye'de akademik düzeyde herhangi bir çalışma tespit edilememiştir.

Yine tezimizin temel kaynaklarından olduğu için bu eserin muhtevasını da tezimizin İkinci Bölümünde detaylı olarak inceleyeceğiz. Tezimizde yukarıda zikrettiğimiz Hâlid Zehri'nin tahkikli neşrini esas alacağız.

1.2.2.3. Ali b. Meymûn'un er-Risâletü'l-Meymûniyye'si

Eserin tanıtımını yapan Mahmud Karadağ'ın kaydettiğine göre; bazı yazma nüshalarında *Nahvu'l-Kalb*[58] veya *Nahvu'l-Kalb Şerhu'l-Âcurrûmiyye*[59] diye de kaydedilen ve 70 varak kadar olan bu eser, Kuzey Afrikalı dil ve kıraat âlimi Şeyh İbn Acurrûm'un *Mukaddimetü'l-Acurrûmiyye* adlı eserinin[60] bir şerhi olduğu için muhteva bakımından şerh ettiği bu eseri takip eder.

İbn Meymûn telif ettiği bu eserinin giriş kısmında hamd ve salattan sonra neden böyle bir eser kaleme aldığını şu sözleriyle aktarır: "Bazı kardeşlerle birlikte 915/1509 senesinde Şam'ın Salihiye bölgesinde toplanmak nasip olduğu esnada aklıma Şeyh İbn Âcurrûm'un "ref, nasb ve cer konusunda sıfat mevsufuna tabidir" sözü geldi ve o anda bu sözün işaret ettiği tevhid manalarını Allah fazlıyla dilimden icra etti…" İbn Meymûn bu sözüyle alakalı kendisini işiten bir dostun "Âcurrûmiye"yi bu şekilde şerh edip yazmasını istemesiyle İbn Meymûn bu eserini yazmaya başlar.[61]

Ali b. Meymûn h. 854/ 1450 m. Kuzey Afrika'nın kuzeyinde yer alan Gumare'de doğmuştur. Neseb itibarıyla Berberî olmakla beraber Haseni ve Şerif bir aileden geldiği

[58] Ali b. Meymûn, *er-Risâletü'l-Meymûniyye*, Ezher Kütüphanesi, nr. 2251, vr. 70.
[59] Ali b. Meymûn, *er-Risâletü'l-Meymûniyye*, Ezher Kütüphanesi, nr. 33611, vr. 1.
[60] Bkz., Kılıç, Hulusi, "İbn Acurrûm", *DİA,* c.19, s. 295, 296.
[61] Karadağ, Mahmud, "Tasavvuf-Nahiv İlişkisine Dair Eserler ve İncelemeleri -2-", https://telif.ismailaga.org.tr/tasavvuf-nahiv-iliskisine-dair-eserler-ve-incelemeleri-2. (11. 06. 2023).

zikredilmektedir. Nitekim menakıbını yazan Ulvan el-Hamevi onu seyyid ve şerif olarak tanıtır. Bir Mısır tarikatı olan Şazeliyye'ye mensup olan Ali b. Meymûn'un tasavvuf anlayışı Mısır Şazeliliği'nden oldukça farklı özelliklere sahiptir. Hicri 917/ m. 1511 yılında vefat etmiştir.[62]

Kısa ve öz nitelikte Nahiv ilmiyle alakalı bir metin olan *el-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiye* Şeyh İbn Âcurrûm'a nispetle bu şekilde şöhret bulmuştur. Hac vazifesini yapmak üzere Mekke'ye giden İbn Âcurrûm'un bu eserini orada telif ettiği rivayet edilmiştir.[63] Bu eser Arap dili gramerinin temel kavramlarını, başlangıç düzeyindeki nahiv ve i'râb uygulamalarını öğrenmek isteyen kimseler için kaleme alınmıştır. Biz bu eserin Doğu medreselerinde çokça okunup ezberlendiğini görmekteyiz. İbn Âcurrûm ise nahivci ve kıraatçi bir âlim olarak bilinir.[64] 672/1273-74 yılında Fas'ta doğmuştur.[65] İbn Âcurrûm normal ismiyle değil de lakabıyla şöhret bulmuştur. O, aslen Fas'ta, Safru şehrinin yakınlarında Berberi kökenli Sanhace kabilesine mensuptur. Âcurrûm, Berbericede ''sufî'' anlamına gelmektedir.[66] İbn Âcurrûm, başta Arap dili ve kıraat olmak üzere birçok ilim dalında çok sayıda eser vermiş bir âlimdir. Hicri 723 yılında, Safer ayının 20. günü (28 Şubat 1323) 51 yaşında doğum yeri olan Fas'ta vefat etmiştir.[67]

Eserin tanıtımını yapan Mahmud Karadağ'ın kaydettiğine göre Ali b. Meymun'un, tıpkı kitabın ana metni *Mukaddimetü'l-Acurûmiyye'*nin Arap kelâmını anlamaya sebep olduğu gibi kendisinin kaleme aldığı şerhin de tevhidin manalarını anlama imkânı sağlamasını niyaz ettiğini söylemesi eserin yazılış gayesini ifade etmesi bakımından

[62] Azamat, Nihat, ''Ali b. Meymûn'', *DİA,* c. 2, ss. 411-412.
[63] Kettani*, Selvetü'l-Enfâs ve Muhaddesetü'l-Ekyâs bi-men Ukbire mine'l-Ulemâ ve's-Sulehâ bi-Fâs,* c. 2., s. 126.
[64] Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Buğyetü'l-Vü'ât fî Tabakâti'l-Lügaviyyîn ve'n-Nühât,* thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, el-Mektebetü'l-Asriyye, Lübnan-Sayda, t.y. c. 1., s. 239.
[65] Suyûti, *Buğyetü'l-Vü'at,* c. 1, s. 238.
[66] Suyûti, *Buğyetü'l-Vü'at,* c. 1, s. 238.
[67] Kettani, *Selvetü'l-Enfâs,* c.2, ss. 126-128.

önemlidir.[68] Yine Karadağ'ın ifade ettiğne göre onun "bir hocanın talebeye Nahiv okuturken talebenin kalbinin nahvine daha çok önem vermesi gerekir" şeklinde özetlenebilecek nasihatleri de onun eserinin muhtevasını ve kendi asli gayesini ifade etmesi bakımından önemlidir.[69]

1.2.2.4. İbn Acîbe'nin, el-Fütûhâtu'l-Kuddûsiyye fî Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye'si

Allah'a iman ettikten ve O'na teslim olduktan sonra kulun üzerinde durması gereken en mühim şeyin dilini ve kalbini düzeltmek olduğunu zikreden bir mukaddimeyle başlayan kitap, Nahiv ve Tasavvuf ilmi arasındaki ilişkiye dair muhtemelen en kapsamlı eserdir. 230 sayfalık bu eser başka bir *Âcurrûmiyye* şerhidir. Tıpkı Ali b. Meymun gibi İbn Acibe de bu eseriyle Şeyh İbn Accurûm'un *Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye'*sini şerh etmiştir. Dolayısıyla her iki eser muhteva bakımındab birbiriyle ilişkilidir.

İsmi tam olarak Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdi b. el-Hüseyn b. Muhammed olan İbn Acîbe 1748 yılında Fas'ın Hamis köyünde doğmuştur. Maliki mezhebine ve Şazeliyye tarikatına mensup bir âlimdir. Otobiyografi eserlerinde biz onun soy olarak Hz. Hasan'a dayandığını görmekteyiz. Otobiyografik tarzda telif ettiği *el-Fehrese* adlı eserinden onun hayatı hakkında bilgiler almaktayız. İbn Acîbe Muhammed es-Susi Simlalî başta olmak üzere çoksayıda âlimden İslami ilimlerde ders almak suretiyle ilmi müktesebatını derinleştirmiştir. 1794 yılında Şazeli şeyhlerinden Muhammed el-Buzidi ile tanışarak Tasavvuf alanında ilerlemiştir. Daha sonra seyr-i sülukunu tamamlayarak insanlara sahih bir din anlayışı konusunda özellikle bid'atler üzerine irşad faaliyetinde

[68] Karadağ, "Tasavvuf-Nahiv İlişkisine Dair Eserler", https://telif.ismailaga.org.tr/tasavvuf-nahiv-iliskisine-dair-eserler-ve-incelemeleri-2. (11. 06. 2023).
[69] Karadağ, "Tasavvuf-Nahiv İlişkisine Dair Eserler", https://telif.ismailaga.org.tr/tasavvuf-nahiv-iliskisine-dair-eserler-ve-incelemeleri-2. (11. 06. 2023).

bulunmuştur. Müellif tasavvuf alanında birden fazla eser vermiştir. 1809 yılında Gumare'de vefat etmiştir.[70]

İbn Acibe, dil ve kalp nahvinin kıymetinden, sahip olunması gerekliliğinden ve kalp nahvinin dil nahvine nispetle daha önemli olduğundan bahsederek ve kısaca tanıtımını yaptığımız bir önceki eserin yazarı olan Ali b. Meymûn ve hocası Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî'den de nakillerde bulunarak eserine bir mukaddime yazar ardından şerhetmeye başlar. Aynı şekilde müellif eserin mukaddimesinde tarif, mevzu ve gaye vb. herhangi bir ilme başlamadan önce öğrenilmesi lazım gelen on maddeyi Nahiv ilmi özelinde aktarılmış ve birtakım Nahiv kavramları açıklanmıştır.[71]

Kitap yazılırken Ali b. Meymûn'un daha önce aktardığımız eserinden istifade edilmiştir. İbn Acîbe'nin eserinin mukaddimesinde İbn Meymûn'un eserinden nakil yapılması ve konuları ele alışları açısından benzerlik olması buna işarettir. El-Fütûhâtu'l-Kuddûsiyye'yi daha önce zikredilen eserlerden ayıran birtakım özellikleri şunlardır:

Eserde Tasavvuf ve Nahiv ilimlerini dengede tutararak mutedil bir yol izlemiştir. Ancak diğer eserler Nahiv ve Tasavvuf ilmi arasındaki ilişkiye dair birer kitap olmalarının gereği olarak Nahivle ilgili bir konuyu Tasavvufla alakalı bir konuyu anlamak için ele almışlardır. Nahivle ilgili konuları da müstakil bir şerh metoduyla aktarmıştır.

Eserin konuları işleme açısından düzgün bir tertibi vardır. Nahiv ilmiyle ilgili konular direkt aktarılır, sonrasında ise "el-İşâre" başlığı altında konunun tasavvufî olarak değerlendirilişi aktarılır.

[70] İbn Acibe, *el-Fehrese,* ss. 1-87
[71] Karadağ, "Tasavvuf-Nahiv İlişkisine Dair Eserler", https://telif.ismailaga.org.tr/tasavvuf-nahiv-iliskisine-dair-eserler-ve-incelemeleri-2. (11. 06. 2023).

Müellif kendi usülü gereği bizzat kendi şeyhlerinden veya farklı alimlerden bolca nakil de bulunmaktadır.[72]

Tanıtımını yaptığımız bu eser, 2015 yılında Beyrut'ta Abdüsselam el-Umrânî tarafından tahkik edilerek Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye yayınevi tarafından tab' edilmiştir.

1.2.2.5. Abdülkâdir Kûhenî'nin, Münyetü'l-Fakîri'l-Mütecerrid ve Sîretü'l-Mürîdi'l-Müteferrid'i

Yukarıda İbn Acîbe'nin *Âcurrûmiye*'yi şerh ederken hem Tasavvuf ilminin konularını hem de Nahiv ilminin konularını eksiksiz bir şekilde şerh ettiğini söylemiştik. Aynı şekilde İbn Acîbe gibi doğum yeri Fas olan ve İbn Acîbe'den ortalama 30 sene sonra vefat eden nesep olarak Kûhen ailesinden gelen Abdülkâdir el-Kûhen ya da Kûhenî de "dile değil de kalbe önem veren bir sûfî"[73] olduğunu söylemiş ve İbn Acibe'nin hem Tasavvuf ve Nahiv ilimleri açısından güzel bulduğu eserini, Nahivle ilgili kısımlarını çıkartmak suretiyle özetlemiş ve bu eserini yazmıştır. Bu bakımdan eser İbn Acibe'nin söz konusu eserinin tasavvufi muhtevası ön plana çıkartılmış bir muhtasarıdır.

Asıl adı Abdulkâdir b. Ahmed b. Ebi Cide Ali b. Abdulkâdir, lakabı da Ebu Muhammed el-Kûhen olan müellif 1763 yılında Fas'ta doğmuştur. 1838 yılında Medine-i Münevvere'de vefat etmiştir. *İfâdetü zevi'l-İsti'dâd ile meâlimi'r-Rivâye ve'l-İsnâd, Nevâfihu'l-Verd, El-Meslekü'd-Dârî Şerhun Ahar Tercemetü'l-Buhâri, Er-Rihle ile'l-Hicâz* ve *Münyetü'l-Fakîri'l-Mütecerrid ve Sîretü'l-Mürîdi'l-Müteferrid* adlı eserlerin yazarıdır.[74]

Münyetü'l-Fakîr, İbn Acîbe'nin *Fütûhât'*ına özet niteliği taşımasının gereği olarak Nahivle ilgili mevzuların çıkartılması hariç muhteva açısından birbirinin benzeridir.

[72] Karadağ, "Tasavvuf-Nahiv İlişkisine Dair Eserler", https://telif.ismailaga.org.tr/tasavvuf-nahiv-iliskisine-dair-eserler-ve-incelemeleri-2. (11. 06. 2023).
[73] Abdülkâdir el-Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîri'l-Mütecerrid*, s. 12.
[74] Abdulkâdir el-Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîri'l-Mütecerrid,* s. 8

Münyetü'l-Fakîr nahivle ilgili mevzuları tasavvufî açıdan ele almasından dolayı bu eseri okumak isteyenler için faydalı bir eser konumundadır.

Bu şerhte diğerinden ayrı olarak eserin önsözündeki birkaç mevzu ve müellifin şerh etmediği besmeleyle alakalı yorumlar vardır. Önsöz kısmında ise giriş ve eserin yazılış sebebinin belirtilmesinden sonra Kûhenî Tasavvuf ve Nahiv ilimlerini ele alır. En çok ihtimam gösterilmesi gereken ilimlerin başında Tasavvuf ilminin geldiğini, sonrasında Nahiv ilminin geldiğini söyler. Bu iki mevzuyu ayrıntılı olarak ele aldıktan sonra İbn Acîbe'den özetleyerek yazdığı şerhine giriş yapar.[75]

Eserin tanıtımını yapan Mahmud Karadağ'ın kaydettiğine göre eserin, Ezher Kütüphanesi, nr. 66441, vr. 2-55 ve Ezher Kütüphanesi, nr. 133399, vr. 2-41'de kayıtlı farklı nüshaları bulunmaktadır.[76] Aynı zamanda Bedreddin Mansur bu eseri tahkik etmiştir. Eser Hâlep'te Dâru'l-Hayat Yayınevi tarafından basılmıştır.

Kûhenî'nin bu eseri üzerine Türkiye'de akademik düzeyde herhangi bir çalışma tespit edilememiştir. Yine tezimizin temel kaynaklarından olduğu için bu eserin muhtevasını da İkinci Bölümde detaylı olarak inceleyeceğiz. Tezimizde yukarıda zikrettiğimiz Bedreddin Mansur'un çalışmasını esas alacağız.

[75] Abdülkadir el-Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr*, ss. 9-12. Ayrıca bkz, Karadağ, "Tasavvuf-Nahiv İlişkisine Dair Eserler", https://telif.ismailaga.org.tr/tasavvuf-nahiv-iliskisine-dair-eserler-ve-incelemeleri-2. (11. 06. 2023).

[76] Abdülkadir el-Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr*, ss. 9-12. Ayrıca bkz, Karadağ, "Tasavvuf-Nahiv İlişkisine Dair Eserler", https://telif.ismailaga.org.tr/tasavvuf-nahiv-iliskisine-dair-eserler-ve-incelemeleri-2. (11. 06. 2023).

İKİNCİ BÖLÜM

KUŞEYRÎ, İBN GANİM VE KUHENÎ'NİN NAHİV KURALLARINA GETİRDİKLERİ TASAVVUFÎ YORUMLAR

Çalışmamızın asıl konusunu teşkil eden bu bölümde Kuşeyrî'nin *Nahvu'l-Kulub*'unu, neredeyse bütün nahiv kurallarını ele alması ve bu alanda telif edilmiş en eski eser kabul edilmesi hasebiyle aynı zamanda İbn Gânim'in *Telhîsu'l-İbâra*'sını bu alanda telif edilmiş klasik dönem eserlerden biri olması hasebiyle Kûhenî'nin *Münyetü'l-Fakiri'l-Mütecerrid*'ini de bu alandaki son dönem çalışmalarından sayılabilecek nitelikte olması hasebiyle çalışmamızın merkezine aldık. Konuları ele alırken ve özellikle tezin ana başlıklarını belirlerken de anlatılanların kolay anlaşılması ve tasavvufî perspektiften bakılması gayesiyle böyle bir başlıklandırmayı esas aldık. Nahivle ilgili (dilsel) terim ve konuları anlatırken bunları önce nahiv ilmi, sonra tasavvufî açıdan ele alarak bu şekilde zikredilen bu eserleri birbirleriyle mukayese etmiş olduk.

2.1. KELÂM VE KISIMLARI (İsim-Fiil-Harf/Söz-Fiil-Hâller)

Nahiv ilminde kelimeyi içerisinde barındıran kelâmdan önce kelimenin tarifini yapmak konunun sağlıklı anlaşılması noktasında önemlidir. En genel geçerli tanımına göre "kelime"; müfred mana için konulan bir lafızdır. Kelime; isim, fiil ya da harf olabilir. "kelâm" ise; isnad yoluyla iki kelimeyi içine alan lafızdır. Bu kelâm ancak biri müsned diğeri müsnedün ileyh olan en az iki isimden ya da bir isim ve bir fiilden meydana gelir.[77]

[77] İbnü'l-Hâcib, *el-Kafiye fi'n-Nahv,* s. 11.

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilminin temel konularından biri olan kelâm ve kısımlarını tasavvufî açıdan yorumlar. Her şeyden önce o, eserinde yer verdiği konuları salt Nahiv ilmi perspektifinden ele almayacağını, eserin ilgili pasajlarını söz ustası (Nahiv âlimi), gönül ustası (sûfî) ayrımı yaparak takdim etmek suretiyle ihsâs ettirir. Bu ayrımı esas alarak Kuşeyrî, Nahiv âlimlerinin kelâmın kısımlarına ilişkin isim, fiil ve harf şeklindeki üçlü sınıflandırmalarına mukabil sufîlerin üzerinde durduğu üç temel esastan bahsederek konuyla ilgili tasavvufî yorumlarını gündeme getirir. Onun bu yaklaşımına göre kelâmın isim, fiil ve harf şeklindeki taksimatına mukâbil sufîler söz (akvâl), fiil (ef'âl) ve hâller (ahvâl) şeklinde üç esastan bahsederler. Kuşeyrî bu üç esastan önce sözün geldiğine işaret etmek üzere şu hadis-i şerifi zikreder: "İnsanlarla, "Allah'tan başka ilah yoktur" deyinceye (söz) kadar, savaşmakla emrolundum. Bunu yaparlarsa, hak edenin dışında, kanları ve malları benim yanımda masumdur." Sözler ilme, ilim amele, amel de yüce Allah'ın lütfu olan hallere götürür.[78]

Kelâmın kısımlarını bu şekilde insanın söz, fiil ve hâlleri açısından değerlendiren Kuşeyrî aynı konuyu ayrıca yüce Allah cihetinden de yorumlar. Onun bu yaklaşımına göre ise kelâmın üç kısmından "isim" Allah, "fiil" Allah'tan gelen şeyler, "harf" ise ya hüküm gerektiren isme mahsus, ya da nispet gerektiren fiile mahsus olan şeylerdir.[79]

Makdisî de benzer bir yaklaşımla söz ustalarından ve gönül ustalarından bahsetmek suretiyle tasavvufî yorumlarını gündeme getirir. Konuyu bu şekilde ele almak suretiyle de muhtemelen Kuşeyrî'nin metodunu izler. Dahası tıpkı Kuşeyrî gibi o da kelâmın isim, fiil ve harf şeklindeki üç kısmına mukabil söz, hâl ve fiiller şeklinde üç tasavvufî esastan bahseder. Ayrıca tıpkı Kuşeyrî gibi o da yukarıda iktibas ettiğimiz hadisi

[78] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi's-Sagîr,* s. 40.
[79] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr,* s. 8.

zikrederek konuya açıklık getirmeye çalışır. Bu bölümde Makdisî ayrıca söz ustalarının dilin düzeltilmesine, gönül ustası sufîlerin ise kalbin ıslahına odaklandıklarını vurgular. Ona göre söz ustalarının, kelâmın kısımları sadedinde önce ismi, sonra fiili ve en sonunda da harfleri zikretmelerinin sebebi, genelliği ve yaygınlığı sebebiyle kelâmda isimlerin aslolmasıdır. Gönül ustası sufîler ise önce sözü zikretmişlerdir. Zira onlara göre söz, ilim ve amelin başlangıcıdır. Tıpkı Kuşeyrî gibi Makdisî de ilim ve amelin başlangıcı olan sözün önceliği hususunda yukarıda alıntıladığımız hadisi delil olarak zikreder. Makdisî konuya delil olarak ayrıca *"Yaratan Rabbinin adıyla oku!"*[80] âyetini zikreder.[81]

Abdulkâdir Kûhenî bu konuda muhtemelen Kuşeyrî ve Makdisî'nin metodunu izler. Dahası tıpkı Kuşeyrî ve Makdisî gibi o da kelâmın isim, fiil ve harf şeklindeki üç kısmına mukabil söz, hâl ve fiiller şeklinde üç tasavvufî esastan bahseder. Bu bölümde Kûhenî ayrıca söz ustalarının dilin düzeltilmesine, gönül ustası sufîlerin ise kalbin ıslahına odaklandıklarını vurgular. O, kelâmı söz ve hâlden oluşmakta olup onu işitenin kalbine ilim, nur ve sır vermesi olarak nitelemektedir. Kalpleri Allah'ın huzurunda olduğunun intibahını vermesi, günahlara karşı ise günahı işleme noktasında bir korku vermesi olarak böyle bir hakikatten bahseder. Kûhenî, bu konuya delil olarak ''*Yapmayacağınız şeyleri neden söylüyorsunuz?*''[82] âyetini zikreder. Kuhenî ayrıca kulun kendisiyle Rabbine ulaşacağı kelâmın kısımlarının üç tane olduğunu söyler.[83]

Bu kısımda bize göre Makdisî, Kuşeyrî'nin *Nahvu's*-Sagir'indeki açıklamasına benzer bir açıklama yapmıştır fakat Makdisî, Kuşeyrî'ye göre daha açık bir dil ile ayet ve

[80] Alak 96/1.
[81] İbn Gânim, *Telhîsu'l-İbâra*, s. 21.
[82] Saff 61/2.
[83] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* s.38.

hadislerden örnekler vererek konunun daha net anlaşılmasına olanak sağlamıştır. Kûhenî ise söz ustasının dilin ıslahına, gönül ustasının da kalbin ıslahına vurgu yapmaktadır.

2.1.1. Nahiv Kelimesinin Manası/Allah'a Teveccüh Etmek

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilminin mihenk taşı olan Nahiv kelimesinin manasını tasavvufî açıdan yorumlar. Kuşeyrî, Nahiv âlimlerinin Nahiv kelimesine yüklediği anlama mukabil sufîlerin üzerinde durduğu esaslardan bahsederek konuyla ilgili tasavvufî yorumlarını gündeme getirir. Onun bu yaklaşımına göre nahiv kelimesinin manasına ilişkin kastetmek ve yönelmek şeklindeki taksimatlarına mukâbil sufîler münâdanın genel anlamda ''kullara ait'' bir sıfat olduğunu, münacatın ise ''Hakk ehline ait'' olduğunu zikreder. Münâda ve münacat yoluyla Hakk'a yönelmesi şeklindeki bir esastan bahsederler.[84]

Kuşeyrî, bu kısımda nahvin kelime manası olan 'kastetmek/yönelmek' ile tasavvuf arasında bir bağlantı kurmuştur. Arap dilinde nasıl ki nahivle bir şey kastedilir/bir şeye yönelinir, aynı şekilde tasavvufta da kul Hakk'a ya münâda ederek ya da münacatta bulunarak yönelmiş olur. Burada gördüğümüz gibi Kuşeyrî nahv kelimesinin Arapça'daki kastetmek/yönelmek şeklindeki kök anlamıyla sufinin nihai gayesi arasında bir irtibat kurarak nahiv kelimesi ekseninde insanının Allah'a yönelişi hakkında bilgi vermektedir.

[84] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr,* s. 7.

2.1.2. Müfid Olan ve Olmayan Kelâm/Hakk'ın Kelâmı

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilminin temel konularından müfid olan ve olmayan kelâmı tasavvufî açıdan yorumlar. Kuşeyrî, Nahiv âlimlerinin müfid olan ve olmayan kelâmın iki isim veya bir fiil ve bir isim şeklindeki taksimlerine mukabil sufîlerin üzerinde durduğu esaslardan bahsederek konuyla ilgili tasavvufî yorumlarını gündeme getirir. Onun bu yaklaşımına göre müfid olan ve olmayan kelâma ilişkin anlamlı ve anlamsız şeklindeki taksimatlarına mukâbil sufîlerin insan için anlamlı/faydalı kelamı Hakk'dan işittiği, anlamsız/faydasız olanların ise Hakk'a ait olmayan sözler şeklindeki kategorize ettiklerinden bahsederler.[85] Burada da görüldüğü gibi sufiler herhangi konudan bahsederlerse bahsetsinler o konuyu insanın asli gayesi, Hakk ve hakikat cihetinden yorumlarlar. Dolayısıyla sufiler bu konuyu da konunun Arap dili içerisindeki yeri ve işlevselliği açısından değil de kullanılan kavramların kelime anlamlarından hareketle insan için asıl faydalı ve anlamlı olanın Hakk Teâlâ'nın kelamı olduğu sonucuna ulaşarak yorumlamışlardır. Kısaca lisan için anlamlı ve faydalı olan kurallarına uygun doğru söz iken kalp ve akıl için, kısaca insanın asli gayesi bakımından faydalı olan mutlak doğruyu ifade eden Hakk'ın kelamıdır.

Kuşeyrî, bu konuyu yorumlarken aslında söz ve davranışlarla alakalı olarak tasavvufi adap ve ahlak bakımından hayli önemli olan şu meşhur hadise de bir nevi değinmiş olmaktadır: ''Kişinin malayaniyi terk etmesi müslümanlığının güzelliğindendir.'' Yani malayani şeyler Allah'a ait olmayan şeylerdir. Kula da hiçbir faydası olmaz.[86]

[85] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 8.
[86] *Müsned*, 1, 201; İbn Mace, ''Fiten'', 12; Tirmizi, ''Zühd'', 11.

2.1.3. İsim/Söz

Başta Kuşeyrî olmak üzere tezimizde eserlerini temel kaynak aldığımız diğer sufi müellifler Arapça'da kelamın önemli bir unsuru olan isim konusunu ve alt başlıklarını sürekli tasavvufi hakikatler doğrultusunda yorumlarlar. Tezimizin bu bölümünde Arapça Dilbilim açısından isimler ve çeşitleriyle alakalı olarak yapılan bu yorumlara yer vereceğiz.

2.1.3.1. Sahih-Mu'tel İsim/İlme'l-Yakîn-Ayne'l-Yakîn-Hakke'l-Yakîn

Arapçada isimler öncelikle sahih ve mu'tel olmak üzere iki kategoride ele alınırlar. Nahiv ilmi açısından sahih isim, içerisinde illet harfi (elif, vâv, yâ) olmayan kelimedir. Mu'tel ise, içerisinde söz konusu bu üç illet harfinden biri olan kelimedir.[87]

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilminin temel konularından bir diğeri olan sahih-mu'tel isim konusunu da tasavvufî açıdan yorumlar. Kuşeyrî, Nahiv âlimlerinin sahih-mu'tel ismi belirlemede esas olan "elif", "vav" ve "ya" şeklindeki üç harfe mukabil sufîlerin de kulun halleri ve amelleri bakımından sahih ve mu'tel oluşundan ve bunu ortaya çıkaran durumlardan bahsetmişlerdir. Öncelikle Kuşeyrî bu noktada Nahiv ilminin bu iki kavramından hareketle kulun amel ya da halleriyle alakalı olarak manevi açıdan doğru, sahih ya da hastalıklı olma durumlarını gündeme getirmiş olur. Ayrıca yukarıda bahsedilen illet harflerini de ilk harflerinden hareketle karmaşa (ilbâs) vesvese (vesvâs) ümitsizlik (ye's) kelimeleriyle ilişkilendirir. Dolayısıyla onun bu yorumuna göre söz konusu bu üç hal kulun amellerini sahih olmaktan çıkartıp illetli hale dönüştürür. O halde kul amellerini karmaşa, vesvese ve ümitsizliğe kapılma halleri olmadan yaparsa o amel sahih ve makbul olur. Meselâ kul namaz kıldığında eğer karmaşa, vesvese ve ümütsizlik gibi hâllere kapılırsa o zaman o amelinde sıkıntı olur. Diğer taraftan kul her ne zaman

[87] İbnü'l-Hâcib, *el-Kafiye*, s. 60.

terakki etmesini engelleyecek bu hususlara dikkat ederse halleri düzelir, sahih bir hal alır; önce ilme'l-yakin sonra ayne'l-yakin en nihayetinde de hakka'l-yakin derecesine ulaşır.[88]

Makdisî de konuyu aynı şekilde ele almak suretiyle neredeyse tamamen Kuşeyrî'ye benzer bir yorum yapmaktadır. Böyle olmakla beraber o, bu noktada Kuşeyrî'den farklı olarak; ''Her kim sahip olduğu ilimle övünürse o kişi binasını kaymak üzere olan bir uçurumun kenarına kurmuştur'' demek suretiyle aslında kulun bu illetli hâllerden bir an önce kurtulması ve sahih bir hâle girmesi gerektiğini vurgulamaktadır.[89]

Kısacası Makdisî bu konuyu neredeyse Kuşeyrî'yle aynı şekilde yorumlamıştır. Her ikisi de Arap Dil Biliminin hususi bir konusu olan sahih ve mu'tel isimleri ve buna bağlı olarak da illet harflerini tasavvufi açıdan yorumlamışlardır. Her ikisi de bu yorumları doğrultusunda kulun ancak karmaşa, vesvese ve ümitsizlik illetlerinden kurtulduğunda ilme'l-yakin, ayne'l-yakin ve hakka'l-yakin mertebelerine ulaşacağını ifade etmişlerdir.

2.1.3.2. İsimler ve İştikakları (Türevleri)/Ulviyet

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilminin temel konularından biri olan isimler ve iştikakları konusunu da tasavvufî açıdan yorumlar. Kuşeyrî bu anlamda öncelikle, Nahiv âlimlerinin isim ve iştikaklarıyla alakalı olarak "isim" kelimesinin Arapçada ululuk, yücelik anlamına gelen "sümüvv" ya da özellik, alâmet, nişan anlamlarına gelen "sime" kökünden türediği yönündeki kanaatlerini ele alır. Bu konuyu da insanların bedbaht (şakî) ve mutlu (said) şeklinde yaratılışlarıyla ilişkilendirir. Bu yaklaşımına göre Kuşeyrî, isim kelimesinin bu yücelik bildiren anlamlarını, kulların talim mektebine girmeleriyle Hz. Adem'i (as.) levh-i vücud'da Hz. Muhammed'i (as.) de levh-i şühud'da görmeleriyle

[88] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi's-Sagîr*, s. 41.
[89] İbn Gânim, *Telhîsu'l-İbâra*, s. 23.

ilişkilendirir. Onun bu yorumuna göre kemale ve asıl mutluluğa ermiş bu kullar lisan-ı hâl ile ‘’Biz seni tüm mevcudatın üzerinde görüyoruz’’ demek suretyle mahlukât içerisinde bütün yüceliği yaratılış hakikati gereği Hz. Muhammed’ atfederler. Fakat boş işlerle uğraşan bedbaht kişileri gördüklerinde ise *‘’…sonra da bırak, onlar boş laflarla oyalanıp dursunlar’’*[90] ayetini okurlar. Kuşeyrî konuyu bu şekilde tasavvufi açıdan yorumlarken ismin kıymetini göstermek için ayrıca şu ayeti de zikreder: *“Ve o (Allah), Âdem’e her şeyin ismini öğretti… ”*[91]

Burada gördüğümüz gibi sufîler “sümüvv” kelimesinin “yücelik” anlamından hareketle tasavvufi açıdan Peygamberimizin ‘’tüm mevcudatın üzerinde bir kemal ve yücelik’’ üzere bulunuşu hakikatini gündeme getirmişlerdir.[92]

İsim ve iştikaklarını bu şekilde değerlendiren Kuşeyrî aynı konuyu ayrıca yüce Allah cihetinden de yorumlar. Onun bu tasavvufi yorumuna göre ise “isim”, Hakk ile konuşurken O’ndan haber veren şey, “fiil” Hakk ile konuşurken ortaya çıkan haber, “harf” ise kalbin zikrettiği manaları koruyan araçtır.[93] Bir diğer ifadeyle Kuşeyrî, bütün isim ve fiilleri ya da araçları Hakk ile alakalı olamaları bakımından ele almıştır.

Makdisî de konuyu büyük oranda aynı şekilde ele almak suretiyle muhtemelen Kuşeyrî’nin metodunu izler. Ancak Makdisî isim ve iştikaklarına ilişkin “isim” kelimesinin “sümüvv” ve “sime“ şeklindeki türeyiş şekillerini Kuşeyrî’den bağımsız olarak da yorumlar. Onun bu yorumuna göre yüce Allah, nişan ve alâmet anlamlarından hareketle “sime” kelimesini yaratılmışların isimleri yapmıştır. Ayrıca “sümüvv”’ kelimesinin yücelik ve büyüklük manasına geldiğinden de bahsederek aynı tasavvufi yorumları yapar. Ayrıca

[90] En’âm 6/91.
[91] Bakara 2/31.
[92] Kuşeyrî, *Nahvu’l-Kulûbi’s-Sagîr*, s. 40-41.
[93] Kuşeyrî, *Nahvu’l-Kulûbi’l-Kebîr*, s. 8.

tıpkı Kuşeyrî gibi o da yukarıda iktibas ettiğimiz ayeti zikrederek konuya açıklık getirmeye çalışır.[94]

Abdulkâdir Kûhenî de benzer bir yaklaşımla söz ustalarından ve gönül ustalarından bahsetmek suretiyle isim konusuna dair tasavvufî yorumlarını gündeme getirir. Konuyu bu şekilde ele almak suretiyle de muhtemelen Kuşeyrî ve Makdisî'nin metodunu izler. Kûhenî ayrıca isim konsunun aslında, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan Allah'ın isminin zikredilmesinden ibaret olduğunu söyler. Kûhenî bu konuya dair ''*Rabbinin adını an ve bütün benliğinle O'na yönel*''[95] ayetini zikretmek suretiyle de ayetteki durum gibi tarikata giren bir sâlikin de, Allah'ın isimlerini devamlı zikretmesi gereğine vurgu yapar. Böylelikle hali hazırda zikrettiği ilahi ismin tecellileri müridi bütünüyle sarar adeta et ve kanını kuşatır.[96] Burada Kûhenî, devamlı zikir halinde olan sufide vird edindiği ilahi simin zuhur edeceğini söyler. Buna bir bakıma Allah ile var olma hâli de denebilir.

Bize göre Makdisî burada Kuşeyrî'nin *Nahvu's-Sagir'*indeki açıklamalarına benzer bir açıklama yapmıştır. Yani "isim" kelimesinin sümüvv/yücelik kökünden geldiği yönündeki görüşlere istinaden, sufîlerin lisan-ı hâl ile Peygamberimizi bütün yaratılmışlardan üstün görmeleriyle bağlantı kurarak konu tasavvufi açıdan yorumlanmıştır. Kûhenî ise isimden maksadın yüce Allah'ın isimleri olduğuna vurgu yapmaktadır.

[94] İbn Gânim, *Telhîsu'l-İbâra*, s. 22-23.
[95] Müzzemmil 73/8.
[96] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* s. 42.

2.1.3.3. Marife-Nekra/İrfân

Marife ve nekra konusu Nahiv ilmi cihetiyle ele aldığımızda şöyle bir tanım yapılabilir: Marife, muayyen/belirli bir şey için konulan bir isimdir.[97] Nekra ise, muayyen/belirli olmayan bir şey için konulan bir isimdir.[98] Arap dil biliminde zamirler, alem (özel isimler), ism-i işaret, ism-i mevsûl, lam-ı tarif ve münada ile sayılan bu beş şeyden birisine mana olarak izafe edilen isimler marife, yani belirli isim sayılır.

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv âlimlerinin marife ve nekrayı sınıflandırmalarına mukabil sufîlerin de aynı şekilde marife ve nekra şeklinde iki temel esastan bahsettiklerini söyleyerek konuyla ilgili tasavvufî yorumlarını gündeme getirir. Onun bu yaklaşımına göre Nahiv âlimlerinin marife ve nekra şeklindeki taksimatına mukâbil sufîler de marife ve nekradan bahsederler. Bu yaklaşımı doğrultusunda da Kuşeyri marifeyi sufilerin marifet anlayışlarıyla ilişkilendirerek kul için irfan sahibi olmanın üstünde bir makam olmadığını söyler. Aynı şekilde insanın itibarlı olup olmaması şeklinde iki esastan bahseder.[99]

Kuşeyrî *Nahvu'l-Kulûbi's-Sagîr*'inde marife ve nekra konusunu kulların insanların gözünde itibarlı olup-olmaması hususuyla irtibatlandırarak yorumlamıştır. Bu noktada o, marifet sahibi olanların, muhakkak Allah nezdinde de insanlar nezdinde de itibarlı olacağını, marifet sahibi olmayanların ise ne Allah nezdinde ne de insanlar nezdinde bir itibarının olamayacağını dile getirir. Fakat *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebir'*inde ise irfan sahibi olmayanların biraz çaba ve gayretle irfan sahibi olacaklarını zikreder. İrfan sahibi

[97] İbnü'l-Hâcib, *el-Kafiye*, s. 65.
[98] İbnü'l-Hâcib, *el-Kafiye*, s. 65.
[99] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi's-Sagîr*, s. 42; Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 12.

olanların ise aslında en üst makamda olduklarını bu makamdan daha üst bir makamın olmadığını zikrederek konunun ehemmiyetini anlatır.

2.1.3.4. Müpteda-Haber/el-Evvel-el-Âhir

Müpteda konusu Arap dil biliminde cümlenin kendisiyle başlaması bakımından oldukça mühimdir. "İbtida" kelime anlamı itibarıyla "başlamak" anlamına gelir. Nahiv ilminin hususi bir ıstılahı olarak müpteda, kendisine bir şey (haber) isnad edilen, lafzi amillerden soyutlanan isimdir.[100]

Diğer konu ve kavramlarda olduğu gibi mübteda söz konusu olduğunda da sufiler tasavvufi açıdan oldukça farklı yorumlar gündeme getirirler.

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilminin en temel konularından biri olan müptedayı tasavvufî açıdan yorumlar. Kuşeyrî, Nahiv âlimlerinin nazarında müptedanın "lafzi amillerden soyutlanan isim" şeklinde tanımlanması üzerinden tasavvufi yorumlarını göndeme getirir. Bu yorumlarında Kuşeyrî daha çok sufilerin zühd ve fakr anlayışlarını gündeme getirir. Nahiv ilmi cihetinden "lafzi amillerden soyutlanma" fikri tasavvufi açıdan kulun dünya nimetlerinden kendini soyutlama düşüncesi, yani zühd anlayışı doğrultusunda yorumlanır. Kuşeyri'nin bu yaklaşımına göre müptedanın lafzi amillerden soyutlanmış olma hakikati sufîlerce, kulun daha ulvi değerler uğruna dünya nimetlerinden yüz çevirmesi, dünyevi hırslara boyun eğmemesi, şehvet ve isteklerinin kendisini menfî yönde etkilememesi yönünde yorumlanır.[101]

Kuşeyrî, konu hakkında ayrıca şöyle der: Nahiv âlimlerine göre harekelerin en güçlüsü kabul edilen ref' müptedanın harekesidir. Tasavvufi açıdan ise, isteklerine karşı

[100] İbnü'l-Hâcib, *el-Kafiye*, s. 15.
[101] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi's-Sagîr*, s. 42.

sağlam durabilen ve nefsin arzularından vazgeçebilen insanlar tıpkı ref' harekesi gibi güçlü kabul edilir. Ve bu hâlde devam ettikçe kul, Allah katında zorluklara dayanıklı bir kul olarak kabul edilir ve kendisine ağır işler tevdi edilir. Tıpkı müptedanın Arap dilinde en güçlü hareke kabul edilen ref'i alması gibi kullardan böyle azimli olanlar da Allah katında en büyük ikram ve ihsanı görürler. Yüce Allah Nebisine (sav) şöyle buyurmuştur: *''Doğrusu biz sana, taşınması zor bir söz vahyedeceğiz''*[102] Kuşeyrî burada müpteda ile ref' arasında bir bağ kurarak ve Hz. Peygamber'den (sav) örnek vererek aslında gerşek anlamda kulun müpteda gibi ref' harekesini alacak derecede güçlü olan ve nefsiyle mücahede eden kişi olduğuna işaret etmektedir.[103]

Makdisî de konuyu benzer bir şekilde ele almak suretiyle muhtemelen Kuşeyrî'nin metodunu izler. Makdisî, Kuşeyrî gibi nahivcilerin müptedanın lafzi amillerden mücerret olmasına mukabil suffîlerin Allah'ın sonradan yaratılan şeylerden mukaddes olması ve müptedanın cümlede en başta gelmeye uygunluğuyla Allah'ın isimlerinin evveliyet makamına müstehak olduğundan bahsederler.[104]

Abdulkâdir Kûhenî de benzer bir yaklaşımla muhtemelen Kuşeyrî ve Makdisî'nin metodunu izler. Kûhenî aynen Makdisî gibi müptedanın cümlede ilk oluşu yani cümlede ilk onun gelmesinin elzem olduğuna mukabil her şeyin kendisiyle başladığı ve son bulduğu varlığın Yüce Allah olduğuna değinmiştir. Delil olarak da *''O ilktir ve sondur''*[105] ayetini zikreder.[106]

Kuşeyrî müpteda hakkında kulun kendini dünya nimetlerinden uzaklaştıran olarak yorumlar. Makdisî, Allah'ın takdim edilmesinden ötürü evveliyet makamı verildiğinden

[102] Müzzemmil 73/5.
[103] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, ss. 18-21.
[104] İbn Gânim, *Telhîsu'l-İbâra*, ss. 26-27.
[105] Hadid 57/3.
[106] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* s. 107

bahseder. Kûhenî ise müptedanın cümlede ilk gelmesinden kasıt Yüce Allah olduğunu vurgular.

2.1.3.5. Fâil ve Mef'ûl/Hâlık-Mahlûk

Fâil ve mef'ûl konusu bir şeyin etki eden ve etkilenen bakımından anlaşılması ve düşünülmesi gereken bir konudur. Bu konunun yansıması elbette Tasavvufta da görülmektedir. Sufiler bu konuyu da tasavvufi ilkeler doğrultusunda yorumlamışlardır. Nahiv ilmi açısından fâil ve meful konusu şu şekilde gündeme gelir: Fiil veya şibih fiilin kendisi ile kaim olduğu, fiil veya şibih fiil kendisi üzerine takdim olunan (öne geçen), fiil veya şibih fiil kendisine isnad olunan isimdir. Fâilde asıl olan fiilini takip etmesidir.[107]

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilminin en temel konularından biri olan fâil ve mef'ûlü tasavvufî açıdan şu şekilde yorumlar. Kuşeyrî, Nahiv âlimlerinin fâil ve mef'ûl şeklindeki sınıflandırmalarına mukabil sufîlerin arifin kadrinin yüce oluşu (ref') ve mütevazi olup kendisini kulluğa nasb edişi (sabit kılışı/fetha) olmak üzere iki temel esastan bahsederek konuyla ilgili tasavvufî yorumlarını gündeme getirir. Onun bu yaklaşımına göre fâil ve mef'ûlün ref' ve fetha şeklindeki taksimatına mukâbil sufîler Allah için yücelik, yarattıkları için ise acziyet ve bazı gafil kulların Sani'in esas fâil olduğunu unutarak fiilleri mef'ûllere nispet etmeleri şeklinde iki esastan bahsederler.[108]

Bu cihetten bakıldığında fâil ve mef'ûl konusu tasavvufî açıdan yegâne fâilin, bütün güç ve kudretin kendisinde toplandığı, bütün mülkün kendisine ait olduğu yüce Allah olduğu *(lâ fâile illallah)* ilkesi doğrultusunda yorumlanır. Bütünüyle mahlûkata ise güç,

[107] İbnü'l-Hâcib, *el-Kafiye*, s. 11.
[108] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi's-Sagîr*, s. 43; Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, ss. 21-23.

kudret ve fiil değil ancak acziyet ve gerçek failin yaptığı işten etkilenen anlamında mef'ul olmaklık isnat edilebilir.

Makdisî ise Kuşeyrî'den bağımsız olarak burada fâilin yapanın kendisi olduğunu, mef'ûlün ise fâilin yaptığından etkilenen olduğunu söylemesine mukabil sufîlerin fâile evveliyet makamı vererek onun evvel olduğunu, mef'ûle ise ahiriyet makamı vererek onun ahir olduğunu söyler. Ve konunun iyice anlaşılması için *''Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu''* ayetini zikreder.[109] Dolayısıyla mutlak anlamda failin ancak Allah olabileceğini; mutlak, güç, kuvvet ve fiilin ilah olmayı gerektireceğini, bunun yegâne değil de çok olmasının ise âleme bir düzen değil fesat getireceğini bahsi geçen âyeti işari tarzda yorumlayarak ifade etmektedir.

Abdulkâdir Kûhenî de benzer bir yaklaşımla fâil konusuna dair tasavvufî yorumlarını gündeme getirir. Kuşeyrî ve Makdisî'nin metodunu izler. Kûhenî bu konu hakkında Makdisî ile tamamen aynı yorumda bulunmuştur. O, hakiki fâil olarak sadece yüce Allah'ın olabileceğini ve bu anlamda fâilin de tek olması gerektiği fikrini açıkça söyler.[110]

Abdulkâdir Kûhenî, mef'ûl konusunu, alt başlıklarından olan mef'ulu bih konusunu gündeme getirmek suretiyle tasavvufî açıdan yorumlar. Onun bu yorumuna göre fiilin yaptığından etkilenen isim olarak mef'ulu bih tasavvufi açıdan fena makamına geçmiş ve beka makamına ulaşmış sufî olarak değerlendirmiştir.[111] Buna göre fena-beka tecrübelerini yaşamış sufi artık fiillerini kendine isnat eden bir fail konumunda değil yüce Allah'ın fiillerinin kendi üzerinde cereyan ettiği bir mef'ul konumundadır. Bu da *kurb-u*

[109] İbn Gânim, *Telhisu'l-İbara*, ss. 30-31.
[110] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* s. 99
[111] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* s. 135

nevâfil hadisinde ifade edilen yakınlık sebebiyle yüce Allah'ın kulun bütün idrak ve eylemlerini ihata etmesi anlamına işaret etmektedir.

Kûhenî, mef'ûl konusuna alt başlıklarından bir diğeri olan mef'ulu mutlak konusuna dair de tasavvufî yorumlarını gündeme getirir. O, masdarı fiilin çekiminde üçüncü sırada gelen mensub isim olarak niteler. Daha sonra masdarı Allah'tan sadır olan ve Allah'ın bilinmesi için yaratılmışlara nasb edilen her türlü şey olarak yorumlar. Ayrıca kâinatın salt bakılıp görülmesi için değil bilakis yaratıcının bilinmesi için yaratıldığı esasından bahsederek bunun ise şeriat, tarikat ve hakikat mertebelerinden ancak hakikat mertebesinde bilinebileceğini zikreder.[112]

Kûhenî, mef'ûl konusuna, alt başlıklarından bir diğeri olan mef'ulu fih konusuna dair tasavvufî yorumlarını da gündeme getirir. Mef'ulu fih Arapçada fiilin zamanını ve yerini bildirir, bu itibarla Türkçede zaman ve mekân zarflarına karşılık gelir. Bu bağlamda o, zarfın tanımını yaparak işe başlar ve zarfı, zaman veya mekân bildiren mensub isim olarak niteler. Konunun tasavvufi yorumu bağlamında da o, Allah'ın tecellisi olan bütün varlıkların manevi sırlar için zaman ve mekân olduğunu söyler. Bunu gündeme getirmekle bir bakıma; manevi sırların ve ilimlerin mutlaka herhangi bir mekân veya zamanda tahakkuk edeceğini ifade etmiş olur. Misal olarak da kadir gecesi, arefe günü vb. kıymetli zamanların kul açısından yapılan amele göre değer kazanacağını söyler. Fakat herhangi bir amel yapılmadığında o bu zamanların herhangi bir kıymeti olmayacağı esasından bahsederek tasavvufî yorumunu serdeder.[113] Dolayısıyla Kuhenî, zaman ve mekân bildiren mef'ulü fih konusunun tasavvufi yorumu bağlamında zaman ve mekanın ancak kulun fiileriyle değer kazanacağı düşüncesini gündeme getirmiş olur.

[112] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* ss. 137-138
[113] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* ss. 140-141

Kûhenî, mef'ûl konusunda, alt başlıklarından bir diğeri olan mef'ulu min eclih konusuna dair tasavvufî yorumlarını yaparak devam eder. O, mef'ulu min eclihi, fiilin gerçekleşme sebebeni açıklayan mensub isim olarak niteler. O, bu konuyu fiillerin gerçekleşme sebebini bildirdiği için hikmet ve sebepler âlemiyle ilişki kurarak tasavvufî olarak yorumlar. Hikmet âlemi sebepler âlemi olup o, bunun bütün dünya olduğunu söyler.[114]

Kûhenî, mef'ûl konusunun alt başlıklarından bir diğeri olan mef'ulu ma'ah konusuna dair de tasavvufî yorumlar yapar. O, mef'ulu ma'ahı fiilin kiminle veya neyle beraber yapıldığını bildiren mensub isim olarak niteler. O, bu konuyu her türlü fiilin kendisiyle birlikte ve huzurunda yapıldığı Zât-ı ilahiyi hatırlatarak tasavvufî açıdan yorumlar. Bu sebeple bu konu bağlamında da o, yüce Allah'ın her an kula "yakın" ve onun "yanında bulunuşu", onun fiilerini her an "gözetliyor oluşu" düşüncelerini gündeme getirir. Kûhenî konuya delil olarak da *''Nerede olursanız olun O, sizinle beraberdir''*[115] ayetini zikreder.[116]

2.1.3.6. Naib-i Fâil/Ârif-i Billâh

Tezimizin temel kaynakları konumunda olan eserlere baktığımızda bu konuyla alakalı Kuhenî'nin yorum yaptığını görüyoruz. Arapçada nâib-i fail, mef'ulun failin yerine geçtiği meçhul/edilgen fiillerde söz konusudur. Dolayısıyla asıl fâlin yerine geçmeyi ifade eder. Yukarıda fâil konusunu ele alırken ifade etmeye çalıştığımız üzere tasavvufi düşüncede yegâne fâil yüce Allah olduğuna göre naib-i fail olanın O'nun yerini alabilecek yetkinlikte ve kemalde olması kaçınılmazdır. Kûhenî de bu konuyla alakalı olarak fâilin

[114] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* ss. 165-166
[115] Hadid 57/4.
[116] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* ss. 168-169

yerine geçip bizzat fâilin kendisi konumuna yükselen mef'ulun ancak fenâ ve bekâ makamlarını geçmiş ârif-i billâh olabileceğinin altını çizer. O, naib-i fâillin bir bakıma ''gavs'' denen kutb-u câmi olduğunu söyler.[117] Dolayısıyla bu konunun da tasavvufi düşüncede öenmli bir yeri olan insan-ı kâmil ya da ricâlü'l-gayb düşüncesi doğrultusunda yorumlandığını görmekteyiz.

Kûhenî burada naib-i fâilin Nahiv ilminde cümlede failin gözükmediği yerde onun yerine gelerek bir nevi onun makamına geçtiği gibi tasavvufî açıdan da insan-ı kâmilin Allah'ın vekili olarak yeryüzünde O'nun halifesi ve gölgesi olduğunu söylemiş olur.

2.1.3.7. Na't (Sıfat)/Âkıbet

Arap dil biliminde sıfat şu şekilde tanımlanır: Kendisinden önceki ismi niteleyen kelimedir.[118]

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilminin temel konularından biri olan na'tı tasavvufî açıdan yorumlar. Kuşeyrî, Nahiv âlimlerinin na't'ın kısımlarına ilişkin sıfat ve mevsuf şeklindeki ikili sınıflandırmalarına mukabil sufîlerin üzerinde durduğu esaslardan bahsederek konuyla ilgili tasavvufî yorumlarını gündeme getirir. Onun bu yaklaşımına göre Nahiv âlimlerinin na't'ın kısımlarına ilişkin sıfat ve mevsuf şeklindeki taksimatlarına mukâbil sufîler kulun ameli ve akıbeti şeklindeki bir esastan bahsederler.[119]

Makdisî de konuyu benzer bir şekilde ele almak suretiyle büyük oranda Kuşeyrî'nin yolunu tutmuştur. Ancak Makdisî, na't konusuna daha çok Allah'ın isim ve sıfatlarının tasavvufî açıdan yorumlanışı şeklinde farklı bir açıdan yaklaşır. Makdisî ''Kulum bana nafilelerle onu sevene kadar yaklaşır, onu sevdiğim zaman onun işiten kulağı ve gören

[117] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* ss. 102-103
[118] İbnü'l-Hâcib, *el-Kafiye*, s. 46.
[119] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi's-Sagîr*, s. 45; Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 26.

gözü olurum'' hadisi kutsisini konunun anlaşılması sadedinde zikreder.[120] Dolayısıyla Makdisi, sıfatlar konusuna da kulun Allah'a çokça ibadet ve taat ile yaklaşması sonucu onun sıfat ve idrak melekelerindeki değişim cihetinden yaklaşmış olur.

Abdulkâdir Kûhenî de sıfatlar konusunu tasavvufî açıdan yorumlar. Konuyu bu şekilde ele almak suretiyle de muhtemelen Kuşeyrî ve Makdisî'nin metodunu izler. Kûhenî sıfatın mevsufuna hareke ve marifelik-nekralık cihetinden uyumlu olduğunu söyler ve bu konuyu Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilişkilendirerek tasavvufi açıdan izah eder. O'na göre yüce Allah'ın Zatı ezeli ve ebedi olduğu gibi sıfatları da ezeli ve ebedidir. Dolayısıyla yukarıda bahsi geçen sıfat-mevsuf uyumunu ulûhiyet açısından yorumlar. Kûhenî ayrıca tıpkı Kuşeyrî gibi Cüneyd-i Bağdadi'ye tevhidin ne olduğu sorulunca ''suyun rengi, bulunduğu kabın rengidir'' şeklindeki cevabını eserine kaydetmek suretiyle konuyu yorumlamaya devam eder.[121] Bu yaklaşımıyla da Kûhenî sıfatla mevsufun birbirinden ayrılmaz bir parça olduğunu, dolayısıyla da sıfatın mevsufuyla uyumluluk arzettiğini ifade etmiş olur.

Görüldüğü gibi Makdisî ve Kûhenî Nahiv ilimi açısından sıfatlar söz konusu olduğunda konuya daha çok Allah'ın isim ve sıfatları açısından sıfatların Zat ile uyumlu olması gerektiği fikri üzerinden yaklaşmışlardır. Ama Kuşeyrî, konuya Makdisî ve Kûhenî'den farklı şekilde yaklaşmıştır. Kuşeyrî, sıfat konusuna daha çok kulun ameli ve akıbeti cihetinden yaklaşır.

[120] İbn Gânim, *Telhisu'l-İbara*, s. 34-35.
[121] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* s. 116.

2.1.3.7. Atıf/Vâsıta

Nahiv ilminde atıf şöyle tanımlanır: Bir kelimeyi veya cümleyi kendisinden önceki başka bir kelime veya cümleye bağlamaktır.[122] Yani bir bakıma hüküm açısından birbirlerine mutâbık kılmaktır.

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilminin temel konularıdan biri olan atıfı da tasavvufî açıdan yorumlar. Kuşeyrî, Nahiv âlimlerinin atıfın kısımlarına ilişkin atıf ve matuf şeklindeki ikili sınıflandırmalarına mukabil sufîlerin üzerinde durduğu esaslardan bahsederek konuyla ilgili tasavvufî yorumlarını gündeme getirir. Onun bu yaklaşımına göre Nahiv âlimlerinin atıfın kısımlarına ilişkin atıf ve matuf şeklindeki taksimatlarına mukâbil sufîler kişinin bir kavme intisab etmesiyle onlardan sayılması şeklindeki bir esastan bahsederler. Kuşeyrî, ''Arkadaşlar sizin ortaklarınızdır'' sözünü örnek olarak zikreder.[123] Bu yorumuyla Kuşeyrî Arapçadaki atıf ile matuf arasındaki ilişki ve nipeti insanların belirli bir topluluğa nispetiyle onlardan sayılması düşüncesiyle yorumlar. Böylelikle de muhtemelen tasavvufi açıdan bir yola intisap düşüncesini gündeme getirir.

Makdisî de konuyu büyük oranda Kuşeyrî'nin yaptığı tarzda yorumlamıştır. Ancak Makdisî sadece vav harfini ele almıştır. Bu yönüyle Kuşeyrî'den ayrılmaktadır. Makdisî, atıf harflerinden olan vav harfinin iki kelimeyi biribirine bağlaması gibi Allah ile sevdiği kulunun da birbirine bağlandığını ifade eder. Nitekim *''Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler''*[124] ve *''Allah onlardan razı oldu, onlar da Allah'tan razı oldular''*[125] ayetleri Allah ve sevdiği kulu arasındaki bağa işaret etmektedir.[126]

[122] İbnü'l-Hâcib, *el-Kafiye*, s. 48.
[123] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi's-Sagîr*, s. 45; Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 27.
[124] Mâide 5/54.
[125] Mâide 5/119, Tevbe 9/101, Mücâdele 58/22
[126] İbn Gânim, *Telhisu'l-İbara*, s. 35.

Abdulkâdir Kûhenî de benzer bir yaklaşımla Kuşeyrî ve Makdisî'nin metodunu izler. Kûhenî atıfı iki kelimenin veya cümlenin birbirine bağlanması olarak tarif eder. Daha sonra atıf harflerini tasavvufî perspektiften yorumlar. Bu doğrultuda o, Allah'tan kuluna yönelik bir atıftan bahseder ve bunun on tane alameti olduğunu söyler. Bu alametlerin de kuluna hidayet vermesi, onu başarılı kılması, onu muhafaza etmesi, onu üstün tutması, onu kendine yakınlaştırması, onun kalp perdesini açması, düşmanlarından intikamını alması, onun işlerini halletmesi, onun sevgisini kullarının kalplerine yerleştirmesi, onun himmetiyle kalpleri yüceltmesi olduğunu zikreder.[127] Görüldüğü gibi Allah'tan kula yönelik olan atıf ya da nispet, O'nun kuluna yönelik lütuf, ihsan, hidayet ve muvaffakiyetlerinden ibarettir.

Kûhenî ayrıca on tane atıf harfini tasavvufî olarak ele alarak yorumlamıştır. Bir atıf harfi olarak "vâv" (و) harfini Nahivdeki beraberlik anlamından hareketle bu beraberlikten kastın tasavvufi anlamda "kulun kalbinin Allah ve Allah dostlarıyla beraber olduğu'' anlamına geldiğini söyler. "Fa" (ف) harfi ise Nahiv ilmindeki "tertip" anlamından dolayı "kulluk vazifelerinin sırayla, belirli bir tertip üzere yapılması gerekliliğine" işarer eder. "Sümme" (ثم) Nahivdeki "sonralık" ifade etmesi sebebiyle "yapılan ibadetlerde acele etmemeye" işaret eder. "Em" (أم) harfi "Hakk'ın tayin edilip başka herhangi bir şeye değil sadece O'na tabi olmaya" işaret eder. "Bel" (بل) harfi Nahivdeki bilakislik anlamına mukabil tasavvufta ''müridin yaratılmışlardan vazgeçerek sadece Cenab-ı Hakk'a ulaşmaya gayretine" işaret eder. "La" (لا) harfi nefy bildirir ve Nahivdeki "yoktur" manası dolayısıyla "Allah hariç her şeyin yokluğuna" işaret eder. "Lakin" (لكن) Nahivdeki fakat manası dolayısıyla "eksikliklerle boşa geçirilen ömrü bırakıp kalan ömrün ubudiyetle

[127] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* s. 124.

geçirilmesine" işaret eder. "Hattâ" (حتى) Nahivde nihayet bildirmesi sebebiyle "kulun seyrinin Allah'a vuslat ile nihayete erdiğine" işaret eder.[128]

Makdisî atıf konusunda Kuşeyrî'den farklı olarak sadece "vav" harfini ele almıştır. Kanaatimizce böyle yapmasının sebebi "vav" harfinin en çok kullanılan atıf harfi olmasından dolayıdır. Kûhenî ise her ikisinden farklı olarak bütün atıf harflerini tek tek tasavvufî perspektiften yorumlamıştır.

2.1.3.8. Te'kîd/Kuvvet

Nahiv ilmi açısından "te'kîd" şu şekilde tanımlanır: Metbunun durumunu kuvvetlendiren tabidir. Te'kîd, iki kısma ayrılır. 1- Lafzi Te'kîd: Bütün lafızlarla olabilir. Lafzın bizzat kendisinin veya eş anlamlısının tekrar edilmesi suretiyle hem lafzın hem de anlamın pekiştirildiği te'kittir. 2- Manevi Te'kîd; pekiştirici öğe olarak kullanılan sınırlı sayıdaki 'نفسه، عينه، كلاهما، كله، أجمع، اكتع، ابتع، ابصع' gibi lafızlarla yapılan te'kittir.[129]

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv âlimlerinin te'kîdin kısımlarına ilişkin lafzi te'kîd ve manevi te'kîd şeklindeki ikili sınıflandırmalarına mukabil sufîlerin üzerinde durduğu esaslardan bahsederek konuyla ilgili tasavvufî yorumlarını gündeme getirir. Onun bu yaklaşımına göre te'kîdin kısımlarına ilişkin lafzi ve manevi te'kîd şeklindeki taksimatlarına mukâbil sufîler bir topluluğun imanını tasavvufla, Allah'a olan itikatlarını da tahkikle pekiştirmesi şeklindeki bir esastan bahsederler.[130] Dolayısıyla sufiler te'kit

[128] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* ss. 125-128
[129] İbnü'l-Hâcib, *el-Kafiye*, s. 49.
[130] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi's-Sagîr*, s. 45.

gündeme geldiğinde iman ve itikatın sahih bir şekilde tahkikinden bahsederler. Bu da ancak tasavvufi eğitimle gerçekleşir.

Makdisî de benzer bir yaklaşımla konuyu Kuşeyrî ile aynı tarzda yorumlar. Makdisî, özellikle te'kîdin kısımlarından manevi te'kit hakkında tasavvufî yorumlarda bulunur. O'na göre te'kîd, bir şeyi gerçekleştirirken şüpheyi ve belirsizliği ortadan kaldırarak gerçekleştirmektir. Kullar imanı tasdikle, samimiyeti muvaffakiyetle, dünyayı boş vermeyle, cem' halini tefrika haliyle ve bolca gözyaşı dökmeyle Allah ile yaptıkları akitlerini sağlamlaştırırlar.[131]

Abdulkâdir Kûhenî de benzer bir yaklaşımla Kuşeyrî ve Makdisî'nin metodunu izler. Kûhenî, te'kîdi kendinden önce geçen kelimeyle aynı manada olup onu kuvvetlendiren lafız olarak tanımlar. Bunu tasavvufi açıdan yorumlarken de kulun herhangi bir işi istemesi ve onun hakkındaki ciddiyetinin te'kîdi istenilen şeyin kuvvetine tabi olduğunu söyler. İstenilen şey, Allah'ı ve Resulü'nü tanıma gibi değerli bir şey ise Cenab-ı Hakk'a vuslat isteğindeki kuvvet de bittabi değerli olur.[132]

Te'kîd konusuna yapılan tasavvufî yorumlara baktığımızda şu şekilde bir mukayese yapabiliriz. Kuşeyrî Allah'a iman etmede hakikat arayışında olmakla bu imanı pekiştirmiş olunacağından bahseder. Yani bir kulun hakikat yolunda sarfettiği çaba ve nefsiyle yaptığı mücadele ile bir bakıma imanını kuvvetlendirmiş olduğunu zikreder. Makdisî özellikle Te'kîd konusunun kısımlarından 'Te'kîdi manevi' kısmına yaptığı yorumla Kuşeyrî'ye nazaran daha kapsamlı ve açıklayıcı bir yorumda bulunmuştur. Özellikle İmanı tasdikle, samimiyeti muvaffakiyetle, dünyayı boş vermeyle, cem' halini tefrika haliyle ve bolca gözyaşı dökmeyle bu konuyu açıklamıştır. Kûhenî ise talep edilen şeyin değerli

[131] İbn Gânim, *Telhisu'l-İbara*, s. 36.
[132] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* s. 129.

olmasıyla ilişkilendirmiştir. Yani kul vardır, Allah'ı arar ister, kul vardır mâsivâyı ister. Kim neyi isterse istediği şeyin kıymetine göre değer kazanır ve makamı sağlamlaşır.

2.1.3.9. Bedel/Gavs, Aktâb, Efrâd ve Kâfir

Nahivde bedel konusu şu şekilde tanımlanmıştır: Kendisinden önceki bir kelime veya cümleyi açıklayan, ondan bir cüz olan kelimeye bedel denir.[133]

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv âlimlerinin bedelin kısımlarına ilişkin bedel-i küll mine'l-küll, bedel-i ba'z, bedel-i iştimâl, bedel-i galat şeklindeki dörtlü sınıflandırmalarına mukabil sufîlerin üzerinde durduğu dört temel esastan bahsederek konuyla ilgili tasavvufî yorumlarını gündeme getirir. Onun bu yaklaşımına göre bedelin kısımlarına ilişkin bedel-i küll mine'l-küll, bedel-i ba'z, bedel-i iştimâl, bedel-i galat şeklindeki taksimata mukâbil sufîler de âriflerin bedeli, âbidlerin bedeli, içlerine korkunun hâkim olduğu topluluğun bedeli ve kovulanların bedeli şeklinde dört bedelden bahsederler.[134]

Makdisî de konuyu büyük oranda Kuşeyrî gibi yorumlamıştır. Makdisî, bedel-i küll'ü sufîler topluluğunun bedeli, bedel-i ba'z'ı kötü hallerini iyi halleriyle değiştirenlerin bedeli, bedel-i iştimal'i beyne'l-havf ve'r-recâ olanların bedeli ve bedel-i galat'ı ise kâfirlerin bedeli şeklinde yorumlar.[135]

Abdulkâdir Kûhenî de muhtemelen Kuşeyrî ve Makdisî'nin metodunu izler. Kûhenî bedeli Makdisî ve Kuşeyrî gibi dört kısma ayırarak tasavvufî açıdan yorumlar. Bu yorumlarını da daha çok ricalü'l-gayb konusunu gündeme getirerek yapar. O, bedel-i küll'ü "gavsın makamı olarak değerlendirir ve bu yorumları doğrultusunda da onun Allah'ın vekili ve halifesi olması hususunu" gündeme getirir. Bedel-i ba'zı "aktab, evtad

[133] İbnü'l-Hâcib, *el-Kafiye*, s. 51.
[134] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi's-Sagîr*, s. 44.
[135] İbn Gânim, *Telhisu'l-İbara*, ss. 32-34.

ve ebdal'ın makamı olarak değerlendirir''. Bedel-i iştimali "efradın makamı olarak değerlendirir ve bu makamda olan kişinin Cenab-ı Hakk'ı bilme konusunda kutb'dan daha kemal sahibi olduğunu söyler''. Bedel-i galatı ''Kendini bazı makamlarda zanneden fakat kalbinde manevi hastalıklar olan kimse olarak'' yorumlar.[136]

Kuşeyrî Bedel-i Kül mine'l-Kül'e, âriflerin bedeli der ve bunu ''başkalarının bakıp da göremediğini arifler kalp gözüyle görür'' şeklinde yorumlar, Makdisî sufîlerin bedeli der, Kûhenî ise gavsın makamı (kendisinden manevi yardım istenilen kişi) der. Kuşeyrî Bedel-i Ba'z'a, âbidlerin bedeli der ve bunu ''ibadetlerle günahlarını affettirenler'' şeklinde yorumlar, Makdisî iyiliklerini ucuz bir paha uğruna günahlarıyla değiştirenlerin bedeli der, Kûhenî ise aktâb (velilerin öncüsü), evtâd (dört yönde bulunduklarına inanılan veliler), ebdâl (kendisini Allah yolun adayan kimse), nücebâ (insanlara zorlandıkları zaman yardımcı olan veliler) ve nükabâ (mahlûkata ait bütün sırların açıldığı veliler)'nın bedeli der. Makdisî, bedel-i iştimal'e Kuşeyrî gibi niteleme yaparak korku ve ümit arasında olanların bedeli der, Kûhenî ise Efrâd (Hz. Peygamber'e en mükemmel şekilde uyan veliler)'ın bedeli der. Kuşeyrî Bedel-i Galat'a, Allah'ın yanında değeri olmayanların bedeli der, Makdisî, kâfirlerin bedeli der, Kûhenî ise kalbi hastalıklı olan kulların bedeli der.

[136] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* ss. 131-133

2.1.3.10. Hâl/Hâlinin Islâhıyla Meşgul Olmak

Hâl konusu Arap dilbiliminde fiilin nasıl gerçekleştiğini ifade etmesi açısından önemlidir. Hâl konusu manası itibarıyla tasavvufi açıdan yorumlamaya imkân tanıyan bir yapısı vardır. Nahiv ilmi açısından hal şu şekilde tanımlanır: Hâl, fâilin veya mef'ûlü bihin durumunu beyan eden isimdir.[137] Durum bildiren bu ismin nekra/belirsiz olması şarttır. Hâl bazen cümle halinde de gelebilir.

Herşeyden önce şunu ifade etmeliyiz ki "hâl" kelimesi Nahiv ilminde özel bir ıstılah olduğu gibi Tasavvuf ilminde de özel bir ıstılah olmuştur. Tasavvuf iliminde hal denildiği zaman kulun kastı, kesbi ve gayreti söz konusu olmaksızın ansızın, vehbi olarak gelip kalbine tesadüf eden mana kastedilir.[138] Buna bağlı olarak Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilminde hâlin, fâil ve mef'ûlün durumunun tasviri anlamına gelmesine mukabil sufîlerin, hâllerinin ıslahıyla meşgul olduklarından bahsederek konuyla ilgili tasavvufî yorumlarını gündeme getirir. Onun bu yaklaşımına göre hâlin, fâil ve mef'ûlün durumunun tasviri şeklindeki tanımına mukâbil sufîler hâl kavramıyla arifin kötülüklerden uzak durması gibi fikirleri gündeme getirirler. Yine bu bağlamda hâl sahibi sufînin kendi yaşadığı tasavvufi haline takılıp kalmaması gerektiği, eğer bizzat yaşamış olduğu tasavvufi hallerine bakıp kalırsa kendisinde ucub/kendini beğenme gibi manevi bir hastalığın ortaya çıkacağı gibi tasavvufi düşünceler üzerinde dururlar.[139]

Makdisî ise bu konuda benzer bir yaklaşımla söz ustalarından ve gönül ustalarından bahsetmek suretiyle tasavvufî yorumlarını gündeme getirir. Söz ustaları hâlin, fâilin ve mefûlün durumunun tasvirinden ibaret olduğunu söylerler. Buna mukabil gönül ustaları

[137] İbnü'l-Hâcib, *el-Kafiye*, s. 32.
[138] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 57.
[139] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi's-Sagîr*, s. 43; Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 36

kulun hallerinin ıslahından bahsederler. Makdisî bu doğrultuda kulların kendilerine yönelerek kendilerini en güzel halde göstermeleri, her zaman hallerini ıslahla meşgul olmaları ve *''Bir işi bitirdiğinde hemen başka bir işe koyul ve Rabbine yönel''* ayetinde ifade edildiği gibi her an bir terakki üzere olmaları gerektiği fikirlerini hâl konusu bağlamında gündeme getirir.[140]

Abdulkâdir Kûhenî hâl konusunu tasavvufi açıdan yorumlarken muhtemelen Kuşeyrî ve Makdisî'nin metodunu izler. Kûhenî hâli, fâil veya mef'ulun durumunu beyan eden mansub ve nekra isim olarak niteler. O, bu konuyu Cenab-ı Hakk'ın seyr sahibi müridin kalbine hediye olarak mansub edilmiş (koyulmuş) birtakım hasletler yani manevi haller şeklinde yorumlar. Allah dilediği kuluna dilediği hâli ve makamı vermesi esasından bahsederek bu şekilde bir değerlendirmede bulunmuştur.[141] Böylelikle de o hâl konusunu yorumlarken tam da tasavvufi bir kavram olarak hal konusuyla alakalı mevhibe-i ilahi oluşu, kalbe gelen manalar oluşu gibi durumları gündeme getirir.

Makdisî, bu konu hakkında neredeyse tamamen Kuşeyrî ile aynı yorumu yapmıştır. Her ikisi de konuyu, Nahivde hâlin fâilin ve mef'ûlün tasviri oluşu ve Tasavvufta da kulun amellerindeki durumlarını ve hallerinin ıslahını göstermesi açısından önemini vurgulayarak gündeme getirirler. Farklı olarak Makdisî, İnşirah Sûresini örnek vererek kulun her boş anında Rabbine yönelip salih amel işlemesi gerektiğine vurgu yapar. Kûhenî ise halleri seyr-u sülük süreci içinde olan sufînin kalbine birtakım hasletlerin tevdi' edilmesi olarak yorumlar.

[140] İbn Gânim, *Telhisu'l-İbara*, s. 31.

[141] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* s. 147

2.1.3.11. Temyîz/Hak ile Bâtılı Tefrik Etmek

Temyîz konusu cümledeki kapalılığı gidermesi açısından oldukça önemli bir konudur. Temyîz Nahiv ilmi açısından şu şekilde tanımlanır: Çeşitli manalar kastedilmeye elverişli olarak cümlede daha önce zikredilen lafızdan esas amacın ne olduğunu belirten ve bu şekilde lafızdaki kapalılığı gideren mansûb ve nekre isme temyiz denir.[142]

Abdulkerim Kuşeyrî, temyiz konusunu tasavvufi açıdan yorumlarken temyizin Nahiv ilminde anlamı kapalı olanın izahı şeklindeki tanımına odaklanır. Diğer taraftan temyiz kelimesinin, kapalılığın giderilmesi ve hakk ile batılı birbirinden ayırdetme şeklindeki anlamlarıda Kuşeyrî'nin bu konuda odak noktası olmuştur. Bu doğrultuda Kuşeyrî, temyiz konusu söz konusu olduğunda sufi epistemolojisi doğrultusunda sahih bir ilim vasıtasıyla hak ile batılın birbirinden ayırtedilmesi düşüncesini gündeme getirir. Kuşeyrî temyizi bu şeklide yorumlarken şu ayeti zikreder: *"…ki böylece Allah kötü ve bayağı olanı iyi ve temiz olandan ayırsın…"*[143]

Makdisî de konuyu tamamen Kuşeyrî gibi yorumlamıştır. O da, Nahiv âlimlerinin temyîzi anlamı kapalı olanın izahı şeklindeki tanımlamalarına mukabil sufîlerin ilim vasıtasıyla hak ile batılı birbirinden ayırması hususuna odaklanır. Makdisî de konu hakkında bu şekilde görüşlerini ortaya koyarken tıpkı Kuşeyrî gibi aynı ayet-i kerimeyi zikreder: *"…ki böylece Allah kötü ve bayağı olanı iyi ve temiz olandan ayırsın…"* [144]

Abdulkâdir Kûhenî de benzer bir yaklaşımla söz ustalarından ve gönül ustalarından bahsetmek suretiyle temyîz konusuna dair tasavvufî yorumlarını gündeme getirir. Konuyu bu şekilde ele almak suretiyle de muhtemelen Kuşeyrî ve Makdisî'nin metodunu

[142] İbnü'l-Hâcib, *el-Kafiye*, s. 34.
[143] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi's-Sagîr*, s. 44, Enfal 8/37.
[144] İbn Gânim, *Telhisu'l-İbara*, ss. 31-32, Enfal 8/37.

izler. Kûhenî temyîzi şahıslardaki veya cümlelerdeki kapalılığı beyan eden mensub isim olarak niteler. O, bu konuya arif olan bir kişinin penceresinden bakarak tasavvufî yorumunu serdetmiştir. Arif; rububiyet-ubudiyet, ruhaniyet-beşeriyet, his-mana, kudret-hikmet, şeriat-hakikat, fena-beka, sekr-sahv gibi zıt tecelliler arasındaki farkı temyîz etmeden (ayırt etmeden) arif olmasının mümkün olmadığını dile getirir. Böylelikle o, temyiz konusunu kimi zaman birbirine zıt durumlar olarak tecrübe edilen tasavvufi hal, makam ya da tecrübelerin temyiz edilmesi anlamına oldukça önemli bir noktaya yerleştirir. Ve bu doğrultuda kul ancak temyîz gücüne sahip olursa ve bunu gerçekleştirirse arif olarak Allah yoluna koyulabileceğinden bahseder. Bu şekilde Kûhenî, arifin yukarıdaki zikredilen zıt tecelliler arasındaki kapalılığı gidermesi ile temyîzin dildeki kapalılığı giderme özelliği arasında bir irtibat kurarak tasavvufi yorumlarda bulunmuştur. Arifin temyîz gücüne sahip olması hâli ile de temyîzin mansub olması özelliği arasında bir irtibat kurulmuştur.[145] Sufilerin nasb ehli oluşundan kasıt Allah'ın bu kulları insanların ıslahı için görevlendirmesidir.

Bu konu hakkında Makdisî, Kuşeyrî'nin yorumlarına neredeyse tamamen benzer bir yorum yapmıştır. Nitekim Makdisî konuya şu şekilde yaklaşır: Arapçada temyîzin cümledeki kapalılığı giderme özelliği, sufîlerin tecrübe ettiği zıtlıklar arasındaki kapalılığı gidermesi ile; Arapçada temyîzin mensub olması da, temyîz sahibi sufîlerin nasb ehli olması ile yorumlamışlardır. Burada zikredilen nasb ehli olmaktan kasıt Allah bazı sufî kullarını insanların ıslahı için görevlendirmesidir. Kûhenî ise zıt tecellileri temyîz edemeyen kişinin ârif olamayacağı şeklindeki görüşünü açık bir şekilde ifade eder.

[145] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* s. 154

2.1.3.12. İstisnâ/Cehennemden Azad Olmak

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv âlimlerinin İstisnânın munkatı ve kendi cinsinden olan istisnâ şeklindeki taksimlerine mukabil sufîlerin üzerinde durduğu esaslardan bahsederek konuyla ilgili tasavvufî yorumlarını gündeme getirir. Onun bu yaklaşımına göre istisnâya ilişkin yapılan bu taksimata mukâbil sufîler kulların bir tarikata girerken veya Allah yolunda bir iş yaparken bazılarının istisnâ edilmesi şeklinde bir hususta bahseder.[146]

Abdulkâdir Kûhenî de benzer bir yaklaşımla Kuşeyrî'nin metodunu izler. Kûhenî, bu konuya sufîlerin sekiz şey ile diğer insanlardan ve en büyük korku olarak nitelediği cehennem ehli olmaktan istisna tutulması şeklinde bir yaklaşımından bahseder. Bu doğrultada o, zahiri ve batını olarak takva sahibi olmak, söz ve fiillerinde sünnete tabi olmak, itaat ve günahlardan korunma konusunda sabırlı olmak, belalar karşısında rıza ehlinden olmak, tam bir tevekkül haline girmek, haram ve nahoş şeylerden (mekruh) kaçınmak başka bir tabirle vera' ehlinden olmak, fuzuli şeyleri terk edip zühd sahibi olmak ve her halde murakabe halinde olmak şeklindeki temel tasavvufi esaslardan bahseder. Kûhenî bu sekiz maddeyi yerine getiren sufîlere teselli babında şu ayeti zikreder *''En büyük korku bile onları endişelendirmez ve melekler onları 'bu, size vaad edilen gününüzdür' diyerek karşılarlar''*[147] Kûhenî istisna konusunu bu sekiz tasavvufi esas ve en büyük korku olarak addettiği cehennem ile ilişkilendirerek tasavvufî açıdan yorumlar.[148]

[146] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, ss. 33-34.
[147] Enbiya 21/103.
[148] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* ss. 159-160

Kuşeyrî, burada istisnânın Nahiv ilmi açısından cümlede bazı kelimeleri İstisnâ etmesi durumunu, sufîler bir tarikata girerken veya Allah yolunda bir işe girişirken aralarında istisnâlar olması ya da bazılarının o zümreden sayılmayıp dışlanması hali doğrultusunda açıklamıştır. Kûhenî de sekiz madde halinde istisna konusunu ele alarak tek tek tasavvufi bakış açısıyla yorumlamıştır. Ayrıca en büyük korku olarak cehennem ehlinden addedilmeyi zikreder.

2.1.3.13. Münâda/Tazarru' (Yakarış)

Nahiv ilmi açısından Münâda, lafzen veya takdiren 'أدعو' anlamındaki bir harfle çağrılması istenilen isimdir. Birine seslenmek veya onun dikkatini çekmek amacıyla ünlem anlamı taşıyan edatlardır.[149]

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv âlimlerinin münâdanın marife ve nekra şeklinde yaptıkları taksime mukabil sufîlerin üzerinde durduğu esaslardan bahsederek konuyla ilgili tasavvufî yorumlarını gündeme getirir. Onun bu yaklaşımına göre Münâdaya ilişkin yapılan bu taksimatlara mukâbil sufîler kulun kendisine fayda vermeyecek hadiseler ve bilgilerle sürekli alakadar olmasıyla elde ettiği makamın gittikçe değerinin düşeceğinden bahsederler.[150]

Abdulkâdir Kûhenî bu konuda muhtemelen Kuşeyrî'nin metodunu izler. Kûhenî Münâdayı, bazı harfler kullanılarak çağırma fiilinin yapıldığı isim olarak tanımlar. Münâdayı müfred özel isim, kastedilen nekra isim, kastedilmeyen nekra isim, mudaf isim ve şibhi mudaf olmak üzere beş kısma ayırır. Kûhenî sufînin sıkıntı, bela, musibet, istek, ihtiyaç ve birtakım dileklerinde nidada bulunduğu isimlerin de tıpkı nahivdeki gibi beş

[149] İbnü'l-Hâcib, *el-Kafiye*, s. 23.
[150] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, ss. 29-30.

tane olduğunu söyler. Müfred özel ismin ‘’Allah’ın ismi’’ olduğunu ifade eder, bazen özel ismin Peygamber Efendimiz (sav) için de kullanıldığını söyler. Kastedilen nekra isim, daha önce bilinmezken insanların kendilerinden istifade etmesi için yüce Allah’ın belirlediği, O’nun özel veli kullarına işaret eder. Kastedilmeyen nekra isim ise ancak kendilerine yakın olanlar tarafından bilinen ‘’zahir olmayan veli kullara’’ işaret eder. Mudaf isim ‘’Allah’ın veli kullarının terbiye ve hizmetine girip onlara izafe olanlara’’ ve Şibih Mudaf İsim ise ‘’Allah’ın veli kullarına benzemeye çalışanlara’’ işaret eder.[151]

Kuşeyrî burada kulun dünyevî olaylarla bağ kurmasını münadanın nasb haline yani hareke bakımından en zayıf olanına benzetmiştir. Onun bu yorumuna göre kul da manevi açıdan dünyaya nispeti oranınca zayıflar. Kûhenî ise nida konusunu sufînin müşkil anlarında Allah’a yalvarıp yakarması olarak yorumlar.

2.1.3.14. Gayr-i Munsarif/Nasîb

Nahivde gayr-i munsarif konusu şu şekilde tanımlanır: Kendisinde dokuz illetten iki illet veya iki illet yerine geçen bir illet bulunan isimdir. Gayr-i munsarifi meydana getiren dokuz illet; adl, vasf, te’nis, marife, ucme, cemi, terkib, elif-nun, fiil vezni şeklinde ifade edilmektedir. Bunlardan ‘’cemi’’ ve ‘’elif ile te’nis’’ iki illet yerine geçmektedir.[152]

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv âlimlerinin gayri munsarif söz konusu olduğunda üzerinde durdukları dokuz illeti tasavvufi açıdan yorumlar. Buna göre bu dokuz illetin tasavvufi açıdan karşılıkları şu şekildedir: Adl ‘’doğru yoldan ayrılmak’’, vasf ‘’hayırla anılmak ve bilinmek’’, te’nis ‘’kararlılıkta zayıflık ve rezilliklere hoş bakmak’’, marife ‘’Allah’ın nimetlerini bilmek ve şükrünü sadece O’na yapmak’’, ucme ‘’ilmini gizleyerek

[151] Kûhenî, *Münyetü’l-Fakîr,* ss. 163-165
[152] İbnü’l-Hâcib, *el-Kafiye,* s. 5.

Allah'ın nimetlerini anmak'' anlamına gelir. Cem' ''âlimin dünyanın tümünden (dünyaya ait şeylerin tümünden), insanların etrafında toplanmasından ve ona yönelip iltifat etmelerinden uzak durması'', terkib ''ilmine cehalet bulaştırması, elif-nun'daki ''elif ene, nun ise azamet nunu'' ve fiil vezni ise ''umduğunun mutlaka gerçekleşeceğine inanma'' anlamlarına gelir.[153]

Makdisî de muhtemelen bu hususta Kuşeyrî'nin metodunu izler. Dahası o da gayr-ı munsarıf konusunu tıpkı Kuşeyrî gibi yorumlar. Dokuz illetin tasavvufi yorumları sadedinde yukarıda zikrettiğimiz aynı bilgileri o da tekrar eder.[154]

Kuşeyrî *Nahvu'l-Kulûbi's-Sagîr'*in de gayr-i munsarif konusunun Arap dilbilimindeki tarifini dil bilimcilere bırakarak kısaca tasavvufî olarak açıklamada bulunmuştur. *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr'*inde ise ayetle konuyu pekiştirerek kulların bu hayattan nasiplerinin neler olup olmadığı yönünde yorumlamıştır. Makdisî ise Kuşeyrî'den farklı olarak bu konuyu şiirsel dille yorumlama yoluna gitmiştir ama tasavvufî olarak büyük oranda benzerlik göstermiştir.

[153] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi's-Sagîr***,** s. 41-42.
[154] İbn Gânim, *Telhisu'l-İbara*, ss. 24-26.

2.1.3.15. İ'râb ve Binâ/Kulun Kendini Allah'a Adaması

İ'râb ve binâ konusu Arap Dilbiliminde kelimelerin nasıl bir teşekkül sürecine girmesini göstermesi bakımından oldukça mühim bir konudur. Nahiv ilminde i'rab konusu şu şekilde tanımlanır: Kelimenin çeşitli manalara (fâil, mef'ul, izafet vb.) gelebilmesi için mu'rabın sonunu değiştiren hareke veya harftir.[155]

Nahiv ilminin temel konularından olan i'râb ve binâ tasavvufî olarak da yorumlanmıştır. Bu noktada sufiler daha çok "i'râb" kelimesinin Arapçada bir şeyi ifade etmek manasına gelişine ve cümle içerisinde almış olduklara harekelere odaklanarak tasavvufi yorumlara giderler.

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv âlimlerinin i'râb ve binâya ilişkin ref', nasb, hafd ve cezm şeklindeki dörtlü sınıflandırmalarına mukabil sufîlerin de bu dört duruma ayrı bir tasavvufi anlam yüklediklerini söyler. Buna göre ref' ''gayretlerinin Allah'a yükselmesi'', nasb ''bedenleri Allah'a kulluğa sabit kılmak'', hafd ''nefislerini O'nun karşısında tevazudan ötürü alçaltmaları'' ve cezm de ''O'nda sükûn bulmak'' anlamına gelir. Onun bu yaklaşımına göre i'râb ve binânın ref', nasb, hafd ve cezm şeklindeki taksimatına mukâbil sufîler yükselmek, sabit kılmak, alçaltmak ve huzur bulmak şeklinde dört esastan bahsederler.[156] Burada da görüldüğü gibi Kuşeyrî, bu dört harekenin Arapça kök anlamlarından hareketle tasavvufi yorumlarını gündeme getirmiştir.

Makdisî de bu hususta muhtemelen Kuşeyrî'nin metodunu izler. Dahası konuyu tıpkı Kuşeyrî gibi yorumlar. Zîra Makdisî, i'rab konusunda Kuşeyrî'nin dört harekenin kelime anlamlarından hareketle yapmış olduğu yorumları aynen tekrar eder: Ref'

[155] İbnü'l-Hâcib, *el-Kafiye,* s. 3.
[156] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi's-Sagîr***,** s. 42.

''gayretlerin Allah'a yükselmesi'', nasb ''bedenleri Allah'a kulluğa sabit kılmak'', hafd ''nefisleri O'nun karşısında tevazudan ötürü alçaltma'' ve cezm ''O'nda sükûn bulma''.[157]

Burada Makdisî, Kuşeyrî'nin *Nahvu's-Sagiri*'ndeki yorumuna tamamen benzer bir yorum yapmıştır. Ancak Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kebir'*inde bu yorumlardan farklı olarak konuya tasavvufî bir örnekleme yapar ve *Risale'*sinde ele aldığı cem' ve fark haline atıfta bulunarak tasavvufi yorumlarda bulunur. Cem' bir tasavvuf ıstılahı olarak şöyle tanımlanır: ''Hakk'ı halksız müşahede etme, halkı değil sadece Hakk'ı seyretme''[158] Fark ise; ''Beşeri hâllere yaklaşma ve kulluğu yerine getirme açısından kulun iradesi ve kesbi'' şeklinde tanımlanır.[159]

2.1.3.16. İ'râb Vecihleri/Seyr-u Sülûk Ehlinin Hâlleri

Nahiv ilminde bilindiği üzere i'râb; ref', nasb, hafd ve cezm olmak üzere dört kısma ayrılır. Bu kısımlar tasavvufî minvalde aşağıda detaylı şekilde ele alınacaktır.

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv âlimlerinin i'râb vecihlerine ilişkin yapmış oldukları ref', nasb, hafd ve cezm şeklindeki taksimlerine mukabil sufîlerin üzerinde durduğu esaslardan bahsederek konuyla ilgili tasavvufî yorumlarını gündeme getirir. Onun bu yaklaşımına göre söz konusu bu dört i'râb veçhinden her birinin tasavvufi açıdan ayrı bir anlamı vardır. Ref' kalbi dünyadan uzak tutmak, nasb bedenin ameli salihe muvaffak hale gelmesi, hafd hayâ ve huşu'a tabi olmak ve cezm de kalbi dünyayla alakalı şeylerden uzak tutmak anlamlarına gelir.[160]

Abdulkâdir Kûhenî de benzer bir yaklaşım ile muhtemelen Kuşeyrî'nin metodunu izler. Kûhenî, Nahiv ilminde amillerin değişmesiyle kelimelerin sonunun değişmesi

[157] İbn Gânim, *Telhisu'l-İbara*, s. 26.
[158] Kuşeyrî, *er-Risâle,* s. 144-145; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,* s. 112-113.
[159] Kuşeyrî, *er-Risâle,* s. 144-145; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü,* s.205.
[160] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, ss. 9-10.

anlamına i'rab konusununu kulun kalbine gelen varidatların değişmesi doğrultusunda yorumlar. Zira kulun kalbine gelen varidatların değişmesiyle kalbin ahvali de değişir. Kul halden hale bürünür. O, kalbin bazen keyif halinde (bast) bazen de sıkılma halinde (kabz) olduğunu zikreder. Yani kalbe hangi tasavvufî amil galip gelirse kalp de o nispette müteessir olur.[161] Görüldüğü gibi sufiler kalbi farklı tecellilerin ve hallerin mahalli olması hasebiyle kelamdaki mu'reb lafızlara benzetmişlerdir.

Kûhenî, ayrıca i'râbın bu dört veçhini kulun Allah'a doğru seyri ve O'nun karşısındaki konumu itibarıyla da yorumlar. Buna göre ref', ''Allah katında yükseliş (ref'), başka bir ifadeyle değerli olma; nasb, kulun kendini kaderinin seyrine bırakması (nasb etme); hafd Allah katında, huzurunda alçalma (hafd) başka bir ifadeyle değersiz olma ve cezm ise kulun seyr ve mücahede yolundaki azmi ve kararının kesinliği (cezm) anlamlarına gelir.[162] Burada da görüldüğü gibi yine Kuheni de i'rab vecihleri olan harekeleri Arapçadaki kök anlamlarından hareketle tasavvufi açıdan yorumlamaktadır. Dolayısıyla sufilerin genellikle Nahiv ıstılahatının kök anlamlarından hareketle tasavvufi yorulmlara gittiklerini söyleyebiliriz.

Kuşeyrî de bu dört i'râb halini tasavvufî olarak kalp üzerine binâ ederek açıklama yoluna gitmiştir. Aslında Kuşeyrî'de de gördüğümüz gibi, i'râbın kısımları olan ref', nasb, hafd ve cezm gibi konular kelime manalarından tefeyyüz edilerek tasavvufi açıdan yorumlanmıştır. Kûhenî ise kulun kalbinin kendisine gelen vâridâtlara göre hâlden hâle girdiğini zikreder. Kuhenî ayrıca Kuşeyrî gibi i'râb'ın kısımlarını tek tek tasavvufî olarak yorumlar.

[161] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* ss.57-60.
[162] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* ss.60-62.

2.1.3.17. Binâ Vecihleri/Kulun Farklı Makamlardaki Hâlleri

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilminde binâ'nın damme, fetha, kesra ve sükûn şeklindeki dört veçhini de tasavvufi açıdan yorumlar. Onun bu yaklaşımına göre Nahiv ilminde binâ'nın damme, fetha, kesra ve sükûn şeklindeki dört veçhinin her birini sufiler tasavvufi açıdan yorumlarlar. Buna göra damme, sufînin yaşadığı halden ötürü ayıplanmaması, fetha sufînin yaşadığı hallerden dolayı makamının zail olmaması, kesra sufînin daimi olarak kalbi kırık, hüzünlü (meksur) olmasını ve sükûn da sufînin elde ettiği makamında sükûnetini muhafaza etmesi ve niyetinde de tasarruf sahibi olması anlamına yorumlanır. Binânın vecihlerini kulun ya da kalbin değişimi kabul edip etmemesi açısından değerlendiren Kuşeyrî aynı konuyu bu cihetten de yorumlar. Onun bu yaklaşımına göre ise binânın vecihleri kulun tesiri kabul edenlerinin kendi gayret ve çabalarıyla elde ettiğini, herhangi bir tesiri kabul etmeyen kulların da Allah'ın bu kullar için tabii ve ahlaki olarak yarattığı sıfatlar olarak değerlendirir.[163] Kuşeyrî, i'râb konusunda yaptığı yorumlama metodunu burada da kullanmıştır.

2.1.3.18. Müfret-Tesniye/İnfirad Hâli-Telvîn Hâli

Nahiv ilmi açısından, müfret eril ya da dişil farketmeksizin yalnız bir varlığa delalet eden isimdir. Tesniye ise ikilik bildiren ve müfredinin sonuna öncesi fethalı elif veya ya ve meksur nun bitişen isimdir.[164]

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilminde yalnız bir varlığa delalet eden müfred ve ikiliğe işaret eden tesniye konusunu ve bu tür kelimelerin sonuna 'elif ve nun' harflerinin gelmesini de kendi bakış açısıyla tasavvufi cihetten yorumlar. Bu yorumlar

[163] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, ss. 10-12.
[164] İbnü'l-Hâcib, *el-Kafiye*, s. 70.

doğrultusunda müfret ve tesniye lafızların ref', nasb ve cer hallerine mukâbil sufîler kulun kalbiyle münferid olmasından ve ayrıca tesniye halinde de kanadı kırık bir kuş gibi olmasından bahsedilir. Kuşeyrî konunun anlaşılması için *''Andolsun ki biz her şeyi çift olarak yarattık, umulur ki unutmazlar''*[165] ayetini zikreder. Kuşeyrî, burada müfred isimden kastın Allah'ın ismi olduğunu söyler. Tesniye halini ise kulun gereksiz olaylarla alakadar olmasıyla kendisinde yavaş yavaş telvinin (halden hale girmek) zuhur etmesi olarak yorumlar. Böyle olunca da kul, hâl ve makamını koruyamaz, bazen düşer bazen yükselir.[166]

2.1.3.19. Cem-i Salim ve Mükesser/Cem' Hâli ve Te'addî (Haddi Aşmak) Hâli

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilminde çokluk bildiren lafızların cem-i salim ve cem-i mükesser şeklinde iki kısımda ele alınmasını da tasavvufi açıdan yorumlar. Onun bu yaklaşımına göre Nahivde kurallı çoğul anlamına gelen cem-i salim, aklın şüpheden, nefsin şehvetten kurtulup beri olarak selamete ulaşması ve cem-i teksir ise şeriatın sınırlarını aşmak şeklinde yorumlanır.

Cem-i salim ve mükesser için Kuşeyrî bazı örnekler verir:

''Bir gün Şibli eski bir elbiseyle dışarıya çıktı ve bunun üzerine ona şöyle denildi:

''Bir gün bizi ipek işlerken görürsün, bir gün de bizi demir işlerken görürsün

Bir gün bizi ekmek sularken görürsün, bir gün de bizi kuru ekmek yerken görürsün''

Burada Şiblî kendisinin bazen basit ve mütevazı bir hayat sürdüğünü bazen de üst düzey bir yaşam sürdüğünü anlatmaktadır. Kulların bazen nefsinin isteklerine boğun

[165] Zâriyât 51/49
[166] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, ss. 12-13.

eğdiğini söyler. Bazen de tam tersi nefsinin isteklerinden uzak durduğunu söyler. Cem-i salim ile Kuşeyrî aklın şüpheden, amelin bidatten, nefsin şehvetten, kalbin gafletten beri olmasını kasteder, cem-i teksir ile de tam tersi durumunları kasteder.

Kuşeyrî, tıpkı Arapça Nahiv kuralları çerçevesinde belirli kurallara bağlı kalınarak yapılan cem-i salim gibi ilim vasfını kendinde koruyan kişinin de vaktinin seyyidi olacağını söyler. Fakat cem-i teksir gibi olan kimsenin ise bela sahibi olduğunu ve kimsenin onun hidayetine vesile olamayacağını söyler.[167]

Bu konuda Kuşeyrî, cem-i salim ve cem-i teksirin aslında Nahiv ilminde her ikisinin de dil açısından sahih olduğunu söyler. Fakat tasavvufi açıdan sadece birisinin ihtiva ettiği anlamın sahih olduğunu söyler ki o da cem-i salim'in işaret ettiği manadır. Şöyle ki Kuşeyrî; hakikat ölçülerini ve şeriat hudutlarını muhafaza etmekle Nahiv ilminde cem-i salim kurallı oluşu arasında irtibat kurar. O halde bahsi geçen hakikat ve şeriat kurallarına uyarak cem' halinde bulunan kulun durumu kurallı çoğul olan cem-i salim gibidir. Hakikat ölçülerini ve şeriat hudutlarını aşan kimse ise Nahivdeki cem-i teksire benzetilmiştir. Açıktır ki burada Kuşeyrî Nahiv ilminde çoğul kelimeler söz konusu olduğunda gündeme gelen belirli kurallar çerçevesinde çoğul olma ve belirli kurallar çerçevesinde çoğul olmama durumlarını şeriatın kuarallarına uyma, sınırları aşmama, açık ilme tabi olma gibi tasavvufi anlamlar doğrultusunda yorumlamıştır.

2.1.3.20. Esma-i Sitte/Şahsına Münhasırlık

Arap dilinde esma-ı sitte (ebun, ehun, hamun, femun, zû, hünne) hem harf (elif, vav, yâ) hem de hareke (damme, fetha, kesra) olmak üzere iki i'râb alâmeti alır. Arapça dilbilim kurallarına göre harekeyle i'râb asıl, harflerle i'râb ise fer'î/ikincil bir durumu

[167] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, ss. 13-15.

ifade eder. Dolayısıyla Arapçada esmâ-i sitte, diğer kelimelerin çoğundan farklı olarak harf ile i'raplanmasıyla temayüz etmiş olup kendine has bir durumu vardır.[168] Abdulkerim Kuşeyrî, esma-i sitte'nin Nahiv ilminde i'rab alametini kendine has bir durum olarak elif, vav ve ya şeklinde harf olarak da alması üzerinde durarak tasavvufi açıdan yorumlar. Onun bu yaklaşımına göre esma-i sitte'den her bir ismin kendine has i'rablarına mukâbil sufîler de her insanın kendine has karakteristik özelliği olduğu hususuna vurgu yapar. Arapça bir cümlede esma-i sittenin konumuna göre i'rab almasını da tasavvufta sufînin bulunduğu makama göre farklı hâller yaşamasıyla ilişkilendirir. Mesela bazı sufîler bulunduğu makamdan ötürü zühd ehli olarak nitelenir ve bu sufîler bu makama göre şekil alarak tasavvufi hallerini yaşarlar. Kuşeyrî bu konuda esma-i sittenin hareke ve şekil bakımından cümledeki konumuna göre değişkenlik göstermesini tasavvufta sufînin güvenilirlik, zühd, mütevazılık gibi özellikleri kendisinde bulundurması cihetinden yorumlar.[169]

Kuşeyrî, bu konuda şunu vurgulamaktadır: Esma-i sitte şekil bakımından Arap dilinde kendine has özellikleri olan harflerdir. İnsanlar arasında da tıpkı bu harfler gibi kendilerine has özellikleri olanlar vardır. Bu noktada Kuşeyrî örnek olarak Bişr-i Hafi'yi zikreder. Onun zühd sahibi olmakla bilinmesinden ötürü diğer insanlara nazaran daha kıymetli olduğunu ve kendine has özellikleri bulunduğunu söyler. Arap dilinde harekeler güç/etkileme bakımından birbirinden farkı olduğu gibi Tasavvufta da bazı sufîler etki bakımından birbirinden farkı farklıdır. Konuya ilişkin tasavvufî yorumlarda meselâ esma-i sittenin güçlü bir hareke olarak ref' halinde olması bir sufînin bulunduğu makamda ulvî bir konumda olmasıyla irtibatlandırılır.

[168] Erdim, Enes; Meydanoğlu, Ayşe, "Esmâ-i Sitte'nin İrâbı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* yıl: Haziran 2021, sayı: 17, s. 176.
[169] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, ss. 15-16.

2.1.3.21. Lafzi ve Manevi Amiller/Zâhir ve Bâtın

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv âlimlerinin lafzi-manevi amillerin iki halinden bahsetmelerine mukabil sufîlerin üzerinde durduğu esaslardan bahsederek konuyla ilgili tasavvufî yorumlarını gündeme getirir. O, konuya bu şekildeki yaklaşımıyla Nahiv ilminde lafzi amillerin cümledeki açıklığı ve yine manevi amillerin de cümledeki gizliliği tasavvufi düşencede önemli bir yeri olan zahir-batın ikiliği ile ilişkilendirir. Kuşeyrî zahiri ve sırri olarak nitelendirdiği amillere örnek olarak ise meşhur sufi Ruveym'in halini verir ve şöyle der. "Cüneyd şöyle dedi: Kim birine sır vermek isterse Ruveym'e versin, çünkü o bir defasında beraber bir yerde kalırken onun bize muhabbet beslediğini ve başkasının sırrını kimseye söylemediğini gördük"[170] Burada Kuşeyrî, Arapçadaki lafzi ve manevi amilleri kulun açıklık ve gizlilik halleriyle benzerlik kurarak yorumlamıştır. Ruveym'in örnek olarak gösterilmesinin sebebi ise halk arasında güvenilirliğiyle bilinmesidir. O, kendisine verilen sırrı başkasına söylememesiyle tanınır. Açıktır ki Kuşeyrî burada Arapçadaki lafzi ve manevi amillerden kastın tasavvufi açıdan hakikatin zahir ve batın ciheti olduğunu söyler.

2.1.3.22. Muzâf-ı İleyh/Alakâ-i Mâsivâ

Nahiv ilmi açısından muzâf-ı ileyh, lafzi veya takdiri harfi cer vasıtasıyla kendisine bir şey nispet olunan her isimdir.[171]

[170] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 19.
[171] İbnü'l-Hâcib, *el-Kafiye*, s. 42.

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilminde muzâf-ı ileyhin harfi cerle olan bağına odaklanarak tasavvufî yorumlarını gündeme getirir. Buna göre muzâf-ı ileyhin harfi cerr ile bağına mukâbil sufîler kulun kalbi bağlarından bahsederler ve kulun maddi şeylerle kalbi alaka kurmasının onu manen ve ruhen zayıflatacağına dikkat çekerler.[172]

Kuşeyrî, burada Nahiv ilmi açısından hem harekelerin güç derecelerine değinmiştir ve hem de muzâf-ı ileyhi dilcilerce en zayıf hareke kabul edilen hafd ile nitelemiştir. Kuşeyrî'nin ifade ettiği üzere bir isim hiçbir amil olmadan tek başına yazıldığında ref' harekesini alır. Kuşeyri bu durumu benzetme sanatını kullanarak kulun maddi şeylerden mücerret olmasıyla ilişkilendirir. Nasılki her türlü amilden soyutlanan isim en güçlü hareke olan ref' harekesini alır. Maddi alakalardan kalbini soyutlayan kul da manen güçlenir. Tam tersine maddi şeylerle alaka kurarsa da en zayıf hareke olan hafd halini alan muzâf-ı ileyh gibi zayıflar.

2.1.3.23. Şart-Ceza/Had (Ceza)

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilmindeki şart ve ceza, şart cümlesi ve cevabı şeklindeki konuları, şeriatte de yapılan her işin muhakkak bir karşılığının olacağını, iyi ya da kötü bu karşılığın muhakkak görüleceğini hatırlatmak suretiyle yorumlar.[173] Kuşeyrî, bu konu hakkında şartı haiz olan durumun gerçekleşmesi halinde ona mukabil ceza da zorunlu şekilde gerçekleşir şeklinde bir yorum yapmıştır.

2.1.3.24. Emir, Nehiy, Dua, İstifham, Cehd, Arz ve Temenni'nin Cevabında Fâ Harfi Gelip Gelmemesi/Allah ile Olmak

[172] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 23.
[173] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, ss. 26-27.

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv âlimlerinin emir, nehiy, dua, istifham, cehd, arz ve temenninin cevabında "Fâ" harfi gelip gelmemesi konusunu kulun Allah ile yaşama hali ile ilişkilendirerek tasavvufi açıdan yorumlar.[174]

Kuşeyrî, burada bu altı şeyin cevabında gelen "Fa" harfinin, kulun aracısız Allah ile beraber olması şeklinde açıklamıştır. Buradaki aracı olup veya olmaksızın yaşamadan kasıt bize göre; emrin, nehyin, duanın, istifhamın, cehdin, arzın ve temenninin kulda gerçekleşip gerçekleşmemesidir. Kuşeyrî'ye göre mühim olanın aracısız Allah ile beraber olmaktır. Asıl vuslatın bu şekilde gerçekleşeceğini zikreder.

2.1.3.25. Lâ Harfinden Sonra Menfî Olan İsim/Mâlâyanîyi Terk Etmek

Nahiv ilmi açısından la-i nafiye, cümlede kendisinden sonra gelen ismin gerçekleşmesini nefyeden (olumsuzlayan) edattır.[175]

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilminde lâ harfinden sonra menfî olan ismi insanın birbirine zıt halleriyle ilişkilendirerek yorumlar. Bu konuda çok üzülmenin sonunda gülmenin, çok mutluluğun sonunda da ağlamanın olacağı örnek olarak zikredilir. Yakup (as)'ın Hz. Yusuf'u gördüğü zaman ağlaması üzerine neden ağladığını sorarlar? O da şöyle der: İlk başta hasretten dolayı ağlardım, şimdi ise sevinçten ağlarım. Kuşeyrî'ye göre bu tarz zıtlıkların insanda var olması Arapçadaki la-i nafiyeye benzer.[176]

Abdulkâdir Kûhenî ise cinsini nefyeden Lâ harfini, bu harfin olumsuz yaptığı kelimenin duyarsızlığa yol açtığını söylemek suretiyle yorumlar. Aynı zamanda bunun ünsiyet makamına ve hazreti kudse girmeye yol açtığını söyler. Yani kul kendini nefsani

[174] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 29.
[175] İbnü'l-Hâcib, *el-Kafiye*, s. 26.
[176] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, ss. 31-32.

şeylerden uzak tutarsa Yüce Rabbinin huzuruna çıkabileceğinden bahseder. Bu şekilde kulun kalbini boş şeylerden uzak tutmasıyla marifet ve sırlı şeylerle kalbini doldurabileceğinden bahseder. Bir bakıma Kûhenî kulun kendisini Allah dışındaki şeylerden nefyetmesi (uzak tutması) ile ancak Allah'ın ona nazar edeceğini söyler. Şehvetin peşine takılan kişi nasıl Allah'a ulaşabilir? Kul gafletten uyanmadan nasıl Allah'ın huzurunda olmayı ister? Bu gibi sorularla Kûhenî bu konunun tasavvufî boyutunu yorumlar. Kûhenî kulun şehvet ve gaflet gibi maneviyatına zarar verecek şeylerden kendini nefyetmesi, yani uzak tutmasıyla Allah'ın rızasına ulacaşağını söyler. Kul ancak kalbini faydasız bilgiler yerine faydalı bilgiler doldurarak marifetullah makamına ulaşır.[177]

2.1.3.26. Zarf ve Kısımlar/Şeriate Riâyet

Abdulkerim Kuşeyrî, Arapçada zarfların zaman ve mekân zarfı şeklinde iki kısımda ele alınmasını da tasavvufi açıdan yorumlar. O, bu konuda da harekelerin birbirleri arasındaki derece farklılıklarına değinerek tasavvufi yorumlarda bulunur. Burada kul şeriata ne ölçüde riayet ederse ona göre bir hal alacağı vurgulanır.[178] Kuşeyrî, bu konuda kulun Allah'ın şeriatına ne ölçüde riayet ettiğine bağlı olarak onun zaman zarfındaki farklı hal ve derecelerini zikreder. Yine bu konu da harekelerin kuvveti ve dereceleriyle ilişkilendirilerek yorumlanır. Şeriatin emirlerine uygunluk damme ile emirlere ters düşme kesra ile şerî aöıdan mübahlık ise fetha ile ilişkilendirilerek yorumlanır.

2.1.3.27. İsm-i Tasgir/Hakîr Olmak

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilminde ism-i tasgirin küçüklük bildirmesi hususuna odaklanarak tasavvufi yorumlarını gündeme getirir. Onun bu yaklaşımına göre ism-i

[177] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* ss.160-161
[178] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 33.

tasgir, kulun Allah tarafından cezalandırılıp küçük düşürülmesi durumuna işaret eder.[179] Kuşeyrî, burada ismi tasgirin nahiv ilmi açısından cümlede küçüklük manasına gelmesini kulun Allah tarafından cezalandırılıp hakir duruma düşürülmesiyle açıklamıştır.

2.1.3.28. Üç ile Dokuz Arası Sayıların Müzekker ve Müennesi/Kuvvet ve Zaaf

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilminin temel konularından olan üç ile dokuz arası sayıların erillik ve dişilliğini tasavvufî açıdan yorumlar. Kuşeyrî, Nahiv âlimlerinin üç ile dokuz arası sayıların erilliği ve dişilliğinin her sayının sayılana izafe edilmesi şeklindeki görüşlerine mukabil sufîlerin üzerinde durduğu esaslardan bahsederek konuyla ilgili tasavvufî yorumlarını gündeme getirir. Onun bu yaklaşımına göre Arapçada üç ile dokuz arası sayıların erilliği ve dişilliğine ilişkin yapılan taksimata mukâbil sufîler sayılarda bazen muhtevadaki durumu zayıf göstermek için sayıya müenneslik veya güçlü göstermek için müzekkerlik verilmesi hususundan bahsederler.[180]

Kuşeyrî, burada muhtemelen müzekkerlik ve müennesliği güçlülük-zayıflık, etkinlik-edilgenlik açısından yorumlar. ثلاثة رجال /3 adam örneğini vermesi de bu hususu destekler mahiyettedir.

2.1.3.29. İsm-i Mevsûl/Tedbîr Almak

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilminde ism-i mevsûlün hem kendisi hem de sıla cümlesi şeklinde gelmesi konusunu kulun dünya hayatında tedbir alıp almaması açısından yorumlar.[181] Kuşeyrî, burada ism-i mevsûlün ancak sıla cümlesiyle tamamlanması durumunu kulun tedbir alıp almamasıyla açıklar.

[179] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 35.
[180] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 37.
[181] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr,* s. 37.

2.1.3.30. İsm-i Mensûb/Mensûbiyet

Abdulkerim Kuşeyrî, Arapçada ism-i mensûbun harfin sonuna şeddeli şekilde "ya" harfinin gelmesi konusunu kulun intisab ettiği şeye göre bilinip değer kazanacağı şeklinde bir yorumda bulunur.[182]

Kuşeyrî, burada ism-i mensubu kul neye intisap ederse intisap ettiği şahıs, olay, durum vb şeylerle bilinip şöhret kazanacağını zikreder.

2.1.3.31. Cem-i Kıllet ve Kesret/Kulun Sıfatlarının Kıymeti

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilminde cem-i kıllet ve kesret konusunu kulların hasletlerinin iyi ve kötü olması cihetinden yorumlar.[183] Kuşeyrî, burada cem-i kılleti kullardan hasletleri kötü olanlar, cem-i kesreti ise hasletleri iyi olanlar şeklinde niteleyerek farklı bir yorum yapmıştır. Kulların Allah katındaki değerinin bu hasletlere göre değerlendirileceğini zikreder. Kimin hasletleri iyiyse Allah katında değerli olacağı, kimin hasletleri kötüyse de Allah katında değerinin düşük olacağını söyler.

2.1.4. Fiil/Nefisle Mücâhede Etmek

Abdulkâdir Kûhenî fiili, tasavvufun en önemli konularından olan nefisle mücahedeye girerek nefsin isteklerini kırmak, nefsin hoşuna gitmeyecek amelleri yapmak olarak yorumlar. Çünkü bu iş, yani nefisin arzu ve isteklerine karşı yapılan cihad kulun en önemli fiilidir. Örnek olarak da az konuşmak, az yemek, az uyumak gibi temel

[182] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr,* ss. 37-38.
[183] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr,* s. 38.

riyazet usullerinden bahseder. Kuhenî, bu zikredilenler her ne kadar kolay gibi görünse de nefis için zor olduğunun altını çizer.[184]

2.1.4.1. Mâzî-Muzâri-Emir (Müstakbel)/Hâlini Islâh ile Meşgul Olmak

Arapçada biz zaman diliminin 3'e ayrıldığını biliyoruz. Bu zaman dilimlerinin Nahiv ilmi açısından tanımlanması şu şekildedir: İçinde olunan zamanın öncesine delalet eden fiile mâzî denir. Muzari, hal ve istikbal'e delalet eden öncesinde 'نأيت' harflerinden biri olan fiildir. Emir ise muhatap olan fâilden fiilin kendisiyle talep olunduğu sigadır.[185] Emrin sonu cezimli olur. Zamanın zikretmeye değer anlamını elbette tasavvufî olarak da görmekteyiz.

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv âlimlerinin Arapça'da fiilin kısımlarına ilişkin mâzî, hal ve müstakbel şeklindeki üçlü sınıflandırmalarını bu fiillerin almış olduğu fetha, ref' ve sükûn şeklindeki harekelerle ilişkilendirerek tasavvufi açıdan yorumlar. Bu yorumlar doğrultusunda, sufilerin zaman bakımından içinde bulunulan anı yaşadıkları tasavvufi hallerle ilişkilendirerek merkeze almaları sebebiyle içinde bulunduğu vakitte kendini ıslahla meşgul olma fikri gündeme getirilir. Mâzî fiilin harekelerin en hafifi olan fetha'yı alması, Allah'ı bilme noktasında çeşitli ibadetlerle değil tek bir ibadetle yetinen ve çok çaba sarfetmeyen kulun az bir mükâfat alması yönünde yorumlanır. Nitekim istihkakı az olanın nasibi de az olur. Muzâri fiil ise, sufîlerin hal ve hareketlerini takip ederek gerçek manada onlara benzeyen kimsenin bizzat onların derecesinde olmasa da onlardan kabul edileceği düşüncesiyle ilişkilendirilir. Nitekim bu noktada Kuşeyrî "Kim bir kavme benzerse onlardandır, kim bir kavmi severse onlarla beraber haşrolur'' mealindeki hadisleri zikreder. Burada ayrıca müstakbelin emir ve nehyi kapsaması, emir ve nehiyde

[184] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* ss.43-44.
[185] İbnü'l-Hâcib, *el-Kafiye,* s. 80, 86.

de harekenin sükûn olması devamlılığa işaret etmesi anlamına yorumlanır. Böylelikle amellerde önemli olanın devamlı olması esası gündeme getirilmiş olur.[186]

Makdisî de bu hususta muhtemelen Kuşeyrî'nin metodunu izler. Makdisî de; Nahiv ilmindeki mâzî (geçmiş), muzâri (içinde bulunulan an ve gelecek) ve emir konusunu sufilerin vakit konusundaki yaklaşımları doğrultusunda yorumlar. Bu yorumları doğrultusunda Makdisî mâzîyi korku (havf) haliyle, geleceği ümit (recâ) haliyle ilişkilendirerek yorumlar. Buna göre mazi geçmişe ilişkin korku ve endişelerimizi muzari ise geleceğe ilişkin ümit ve beklentilerimizi ifade eder. Dolayısıyla bu iki zaman dilimine takılıp kalan kişiler havf ve recâ halleri üzere amelde bulunurlar. Diğer bazı grup insanlar ise havf ve reca halleri üzere sürekli geçmiş (korkularla) ve gelecekle (beklentilerle) meşgul olmayı içinde bulunulan anı zayi etmek şeklinde telakki etmeleri sebebiyle içinde bulundukları on anki hâllerini ıslahla meşgul olurlar.[187] Gerçek anlamda sufiler işte kendileri için gerçek olan anı layıkıyla değerlendirerek *ibnü'l-vakt* olan kimselerdir. Zaten Kuşeyrî de bu minvaldeki görüşlerini *Risâle'*sinde açık bir şekilde ifade eder.[188]

Abdulkâdir Kûhenî de bu hususta muhtemelen Kuşeyrî ve Makdisî'nin metodunu izler. Kûhenî bu noktada Arapçada mâzînin sonunun meftuh/apaçık olduğunu gündeme getirerek tasavvufi açıdan yorumlar. Bu şekilde aslında mâzîyi, yani geçmişini Allah'ı isteme arzusuyla çeşitli amel ve mücahedelerle geçiren kişinin sonunun meftuh yani apaçık olacağını söylemiş olur.[189] Kûhenî muzâri konusunu kendisinde herhangi bir muhabbet olmadan sufîlere benzemeye çalışan kimseyle yorumlar.[190] Kûhenî emrin (müstakbel) ise sonunun her zaman meczum (cezm) olduğunu söyler. Daha sonra da

[186] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi's-Sagîr***,** s. 43; Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr***,** ss. 24-26.
[187] İbn Gânim, *Telhisu'l-İbara*, ss. 28-30.
[188] Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle,* s. 55; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü,* s. 687-688.
[189] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* s. 93
[190] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* s. 94

kulun şimdiki zamanda ibadet etmesine işaret eden emir fiili kulu ünsiyet makamına ulaştırdığından bahseder. Yine kelimenin kök anlamından hareketle bu makamda olan kulun her daim "meczum" yani kararlı olduğunu da hemen ekler.[191]

2.1.4.2. Lâzım-Müteaddi Fiiller/Diğergâmlılık

Nahiv ilmi açısından, müteaddi fiil, anlaşılması noktasında mef'ûlü bihe muhtaç olan fiildir. Lâzım fiil ise, anlaşılmasında mef'ûlü bihe muhtaç olmayan fiildir.[192]

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilminde lâzım-müteaddi fiillerin anlaşılması noktasında mef'ûlü bihe ihtiyaç duyup-duymaması konusunu, bazı kulların yaptıkları amelleriyle sadece kendilerine faydaları olduğunu bazılarının da yaptığı amelleriyle başkalarına da faydalarının dokunduğu şeklinde yorumlar. Dolayısıyla bu yorumuyla Kuşeyrî fiilllerin anlamlı olabilmeleri için etkisinin bir şekilde başka bir şeye intikalini kulun fiillerinin başkalarına faydasıyla ilişkilendirmiş olur. Kuşeyrî konuya örnek olarak ehli tasavvufun şu iki sözünü zikreder: ''Eğer Allah'ın velilerinden bir veli bir beldeden geçerse Allah da o belde ehline mağfiret eder'', ''Eğer ümmetin haline üzülen biri ümmete ağlarsa Allah o ümmeti o üzülen kişinin ağlamasından dolayı affeder.'' Bu örneklerle Kuşeyrî müteaddi fiile örnek vermiş olmaktadır.[193] Örneklerde de görüldüğü gibi lafzi düzeydeki geçişliliği bir şekilde veli kulların ya da genel anlamda merhabet sahibi insanların fiillerinin başkalarına ilahi mağfiret ve bağışlanma şeklinde geçişiyle ilişkilendirerek yorumlamıştır.

Kuşeyrî, bu konuda lâzım fiilin nasıl ki nahiv ilmi açısından tek başınalığı vardır tıpkı bunun gibi bazı kullar da yaptığı amelleriyle sadece kendine hayrı olur düşüncesini vurgular. Müteaddi fiilin ise, nasıl ki nahiv ilmi açısından mef'ûle ihtiyacı vardır bazı kullar

[191] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* ss. 93-94
[192] İbnü'l-Hâcib, *el-Kafiye,* s. 87.
[193] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr,* s. 16.

da yaptığı amelleriyle sadece kendisine değil etrafındaki herkese hayrı olmaktadır. Bu ikinci kısma Kuşeyrî özellikle velileri örnek gösterir.

2.1.4.3. Gayr-ı Mutasarrıf Fiiller/Tasarruf Sahibi Olmak

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilmindeki gayr-ı mutasarrıf fiiller söz konusu olduğunda yegâne ve tam tasarruf sahibinin ancak Allah'ın olacağı hakikatini gündeme getirerek yorumlar.[194] Kuşeyrî, burada tasarruf (etkileme) yetisi olmayan fiilleri kulun hayatında tam bir tasarrufa sahip olmamasıyla açıklamıştır. Buna göre Arapçadaki tasarruf sahibi olmayan fiiller aslında kulun fiillerinde tam tasarruf olamaması ilkesine işaret eder. Kuşeyrî burada Allah'ın aslında her şeyi yaratıp şekil verme noktasında yegâne güç, kuvvet ve tasarrufa sahip olduğu hakikatine vurgu yapmaktadır.

2.1.4.4. Ef'âl-i Hamse/Amellerin Tahakkuku

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilminde "ef'âl-i hamse" söz konusu olduğunda bu fiillerin ref', nasb ve cezm halllerini bazı amellerin sadece bir karine ile makbul olup olmayacağı konusuyla ilişkilendirerek yorumlar.[195] Kuşeyrî, konuyla alakalı yorumlarında aslında bazı amellerin belirli mekân ve zamana bağlı olarak gerçekleşmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Çünkü Nahiv ilmi esaslarına göre ef'âl-i hamse'nin belirli bir karine

[194] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr,* s. 30.

[195] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr,* s. 17.

olmadan harekeleri asla değişmez. Kuşeyrî de fiillerin bu özelliğine binâen kulun bazı amellerini onların bu özelliğine benzeterek yorumlamıştır.

2.1.4.5. Sahih, Mu'tel ve Mudaaf Fiiller/İllet Sınıfları (Riyâ, Ucub, Müsâkene)

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv âlimlerinin sahih, mu'tel ve mudaaf fiilleri illet harfi alıp almamasına göre yaptıkları taksimlerine mukabil sufîlerin üzerinde durduğu esaslardan bahsederek konuyla ilgili tasavvufî yorumlarını gündeme getirir. Onun bu yaklaşımına göre sahih, mu'tel ve mudaaf fiillere ilişkin yapılan taksimatlara mukâbil sufîler riya, ucub ve müsâkene gibi tasavvufi ahlakla ilişkili temel esaslardan bahsederler. Kuşeyrî ayrıca misal fiili ''kulun işini ihlasla yapmaması'', ecvef fiili ''kulun gaybet, gaflet içinde olması ve zelle işlemesi'', nakıs fiili ''kulun işlerinde noksanlık olması ve akabinde başına bir musibet gelmesi'', lefif fiili ''kulun fiillerinden ötürü başına art arda musibetler gelmesi'' ve mudaaf fiili de ''kulun yaptığı hayırlı bir amel dolayısıyla kazandığı ecrin katlanması'' şeklinde değerlendirir.[196]

Kuşeyrî, ayrıca bu konuyu ele alırken Nahiv ilmi açısından genel isimlendirmeye uyarak illet harflerine "illlet harfleri" demiştir ancak tasavvufî olarak "illet sınıfları" demiştir. Böylece Kuşeyrî, aynı zamanda hem bu konuyu Nahiv ilmi açısından ele almıştır hem de tasavvufî olarak ele almıştır.

2.1.4.6. Nakıs Fiiller/Bir Kavme Teşebbüh (Benzemek)

Nahiv ilmi açısından nakıs fiil, cümledeki nesnenin anlamının faile yüklenmesini gerçekleştiren fiildir.[197]

[196] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr,* ss. 17-18.
[197] İbnü'l-Hâcib, *el-Kafiye,* s. 89.

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilmi kuralları çerçevesinde nakıs fiillerin fâil gibi amel etme konusunu "bir kavme benzemek" hadisine atıfta bulunarak yorumlar.[198] Kuşeyrî, bu konuda nakıs fiillerin fail gibi amel etme hususiyetlerini *''Kim bir kavme benzerse onlar gibi olur''* hadisi doğrultusunda yorumlar. Bu benzetme doğrultusunda şunu söyleyebiliriz ki; nasıl ki nâkıs fiiller cümle içerisinde fâil gibi amel edebilirler bir topluluğa benzeyenler de her nekadar itikad açısından söz konusu kavimle aynı noktada olmasalar da amelleri bakımından onlar gibi olmaktadırlar. Dolayısıyla Kuşeyrî'nin bu yorumuna göre "benzeme" eksiklik olarak görülmüştür. En sonda da bir beyit zikrederek bu konunun bir kişinin gerçek mi sahte mi olduğuna vurgu yapmıştır.

2.1.4.7. Fiil-i Taaccüb/Ucub (Kendini Beğenmek)

Nahiv ilmi açısından fiil-i taaccüb, taaccüb için va'z olunan fiildir.[199]

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilmi çerçevesinde taaccüb bildiren fiillere ilişkin yapılan tanım ve taksimatları tasavvufi açıdan manevi bir hastalık olan "ucûb" ile yani kulun kendisini beğenmesi haliyle ve bu durumda kulun sülûk açısından alt makamlarda kalma tehlikesiyle ilişkilendirerek yorumlar.[200]

Kuşeyrî, burada fiil-i taaccübün nahivdeki mana ve görevini kuldaki ucub haliyle ilintilemiştir. Ayrıca hareke olarak en zayıf hareke olan fethanın nahivde fiil-i taaccübün ismine verilmesi durumunun kulda da makam olarak en düşük makamın verilmesiyle açıklar.

2.1.5. Harf/Vâsıta

[198] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr,* s. 23
[199] İbnü'l-Hâcib, *el-Kafiye,* s. 92.
[200] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr,* ss. 35-36.

Abdulkâdir Kûhenî harfi; himmet, kabiliyet ve Allah'a ulaşmayı istemek olarak yorumlar. Daha sonra harfin sufîler nezdinde nurani ve zulmani olarak ikiye ayrıldığından bahseder. Vasıta ve vesile kabul edilen gayret ve çaba ile Allah'a ve O'nun rızasına ulaşılmaya çalışılmasını nurani harfler olarak niteleyen Kûhenî, zulmani harfleri de nefsin dünyevî istekleri olarak nitelemiştir.[201] Bütün bu açıklamalar doğrultusunda harflerin bir bakıma, sevaba ve günaha ulaşma aracı olarak yorumlandığını söyleyebiliriz.

2.1.5.1. Harfi Cerler/Mütevâzı Olmak

Nahiv ilmi açısından harfi cerler, fiili veya fiilin manasında olan şeyleri kendisinden sonra gelen isimlere ulaştırmak için vazedilmişlerdir.[202]

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilminde harf-i cerrin, cer ve mecrur şeklinde ele alınmasını, eşyanın hakikatini idrak ettiklerinde sufilerin herşeyin Allah'a ait, O'ndan geldiğini belirtmeleri ve Allah huzurunda tevazuda bulunarak nefislerini hafd ederek (alçaltarak) bundan şeref duymaları şeklinde yorumlamıştır.[203]

Harf-i ceri bu şekilde tahkik ehlinin eşyayı Allah'la beraber, Allah'tan geldiği ve en nihayetinde de Allah'a gittiğini bilmeleri açısından değerlendiren Kuşeyrî aynı konuyu ayrıca dâhili sebepler cihetinden de yorumlar. Onun bu yaklaşımına göre ise harfi cerlerden her biri kulun kalbi kırıklığı ve boğun eğmesi olarak değerlendirilir.[204]

Makdisî de konuyu büyük oranda Kuşeyrî gibi yorumlar. Makdisî, sufîlerin harfi cerlerin hepsini Allah'a atfettiğini söyler ve bu minvalde şunları zikreder: "Sufîler harfi cer vasıtasıyla nefislerini boyunduruk altına alarak tevazu haline girerler." Makdisî,

[201] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* ss.44-45.
[202] İbnü'l-Hâcib, *el-Kafiye,* s. 95.
[203] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi's-Sagîr*, s. 45.
[204] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr,* s. 28.

konunun anlaşılması için Hz. Peygamber'in (sav) şu hadisini zikreder: ''Melekler ilim talebesine kanatlarını açar'' bu hadiste bahsi geçen ilim talebesinin tevazu sahibi olmasından bahsedilir.[205] Dolayısıyla harf-i cer konusu her halükârda tasavvufi ahlakın önemli bir konusu olan tevazu ile ilişkilendirilir.

Abdulkâdir Kûhenî de benzer bir yaklaşımla muhtemelen Kuşeyrî ve Makdisî'nin metodunu izler. Ancak o, bu konuda daha detaylı yorularda bulunur. Zîrâ Kûhenî, harfi cerlerin tamamını tek tek tasavvufî perspektiften yorumlar. O'na göre harf-i cerlerden olan Min harfi (من) ''Seyrin başlangıcına'', İlâ harfi (إلى) "Seyrin nihayetine'', An harfi (عن) "Allah dışındaki tüm alaka ve meşguliyetlerden vazgeçmeye'', Alâ harfi (على) "Nefse üstün gelmeye'', Fi harfi (في) "Cenab-ı Hakk'ın huzurunda olmaya'', Rubbe harfi (رب) "Hususiyet ehli kişilerin azlığına'', Ba harfi (ب) "Allah'tan yardım istemeye ve Allah ve O'nun dostlarıyla beraberliğe'', Kaf harfi (ك) "Ahlak ve seyr bakımından sufîlere benzemeye'' ve Lam harfi de (ل) "Velayetin sufîlerle sohbet etmekle kazanılacağına'' işaret etmektedir.[206]

Kuşeyrî, harf-i cer konusunda harf-i cerlerin isimleri hafd etmesi gibi tamah, hırs, şehvet vb. kötü hasletlerin de kulu hafd ettiğini, yani mertebe bakımından değersiz ve düşük kıldığını ifade eder. Makdisî ise, farklı olarak şu hususa vurgu yapar: Harf-i cerlerin isimlerini hafd etmesi, kulun kendisinin hakikatte Allah'a ait olduğunu, O'ndan geldiğini ve O'na döneceğini idrak ettiğinde ve acizliğini gördüğünde Allah'ın azameti karşısında tevazuya bürünme halini temsil eder. Kûhenî de bu yorumlara ilaveten her harfi kendi perspektifinden yorumlar.

[205] İbn Gânim, *Telhisu'l-İbara,* ss. 36-37.
[206] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* ss. 170-173.

2.1.5.2. İdgâm/Cem'u'l-Cem ve Aynu'l-Fark

Nahiv ilmi açısından "idgâm"; mahreç ve sıfatları aynı (misleyn) veya mahreç ve sıfatları yakın (mütekaribeyn) olan iki harften ilkini ikinciye katarak telaffuz etmektir.[207]

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv âlimlerinin idğamı iki harf üzerinden yapılan tasrif şeklindeki tanımını da tasavvufi açıdan yorumlar. Onun bu yaklaşımına göre idğama ilişkin iki harf üzerinden yapılan bu tasrife mukâbil sufîler idğama ihfa manası yükleyerek tasavvuftaki cem'u'l-cem' ve aynu'l-fark hallerine işaret ederler.[208] Kuşeyrî ayrıca fiilin kısımlarından mehmuz fiile ''kulun bazı amellerinin başkasının amellerine nispetle daha makbul olması'' şeklinde bir değerlendirmede bulunur.

Kuşeyrî, bu konuda İdgâmı ele alırken tasavvufta kullanılan cem'u'l-ceme ve aynu'l-farka değinmiştir.

2.1.5.3. İsmini Nasb Haberini Ref' Eden Harfler/Tahkîki (Hakikat Arayışı) Terk Etmekle Hakîr Olmak

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilmi açısından ismini nasb, haberini ref' eden harfler konusunu tasavvufî açıdan insanın hakikat arayışıyla ilişkilendirerek yorumlar ve insanın bu hakikat arayışını terk ettiği zaman değersizleşeceği yönünde bir uyarıda bulunur. Kuşeyrî muhtemelen konuyu Arapçada ismini nasb haberini ref' eden harflerden başlıcası olan "inne"nin "gerçekten, doğrusu" anlamına gelişiyle ve dolayısıyla da tahkik bildirmesiyle irtibatlandırarak bu yorumda bulunur.[209]

---

[207] İbnü'l-Hâcib, *el-Kafiye,* s. 95.
[208] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr,* s. 18.
[209] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr,* s. 24.

Abdulkâdir Kûhenî de Kuşeyrî'nin metodunu izleyerek konu hakkında tasavvufi yorumlarda bulunur. Ancak Kûhenî sadece "inne" harfi üzerinden konuyu yorumlamaz. Nahiv ilminde "inne'nin kardeşleri" olarak kabul edilen diğer bütün harfleri de ayrı ayrı tasavvufi açıdan yorumlar. İnne'nin müptedayı nasb (üstün) haberini ref' (ötre) etmesinden bahsederken amel bakımından inne gibi olan ve Nahivde inne'nin kardeşleri olarak geçen harfleri tek tek zikreder. Kûhenî'ye göre bu edatlar Allah indinde yaratılmışların hallerine işaret ederler. Bu yorumları doğrultusunda Kuheni, inne ve enne'nin (إن و أن) Allah hakkında tahkik ehli olmaya delalet ettiğini söyler. Ke'enne'nin (كأن) Allah yolunda olan veli kullara benzemeye delalet ettiğini zikreder. Lakin'in (لكن) halk içinde olmaya ancak her şeyden ilgi alakayı kesip Cenab-ı Hakk ile beraber olmaya işaret ettiğini söyler. Le'alle'nin (لعل) Allah'ın rahmeti hakkında umutlu olmaya işaret ettiğini söyler. Leyte'nin (ليت) ise Allah'ın rahmetini temenni etmeye ve istemeye işaret ettiğini söyler.[210] Bütün bu örneklerde görüldüğü gibi Kuheni tıpkı Kuşeyri gibi bu edatların Arap dilindeki anlamlarıyla bir şekilde irtibat kurmak suretiyle bu yorumlarda bulunur.

Kuşeyrî, bu konuda kulun tahkikten uzaklaşmasıyla kendini küçük duruma düşürüp Allah katında değersizleşeceğine vurgu yaparak kulun amellerini "inne ve kardeşlerine" benzetir. Kûhenî ise her harfin Allah indinde bir manasının olduğunu zikrederek her harfi tasavvufi açıdan ayrı ayrı yorumlar.

2.1.5.4. İsmini Ref' Haberini Nasb Eden Harfler/Tebdîl-i Ahkâm

Abdulkâdir Kûhenî, "kâne" harfinin cümlede önüne geldiği kelimenin harekesini değiştirdiği için Nahiv ilmi açısından nâsıh (değiştiren) olma özelliğinin yüce Allah'ın dini hükümleri değiştirmek yerine yine bizzat Allah tarafından başka hükümlerin getirilmesi

[210] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* ss. 113-114.

hususuna işaret ettiğini söyler. Dolayısıyla da konuyu İslami ilimler, özellikle de Tefsir ve Fıkıh ilmi açısından hayli önemli bir konu olan "nesih" meselesini gündeme getirerek yorumlama yoluna gider. O, nesih, yani "şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir delille kaldırılması" konusu hakkında kendi kanaatlerini bir bakıma şu şekilde ifade etmektedir: Yüce Allah'ın aslî bilgisinde bir değişim ve dönüşüm olması söz konusu olamaz, nesh ancak salt mutluluk ve şekâvet gibi hükümlerde beklenebilir. Yani Allah indindeki bir bilgide değişme gibi bir şey mümkün değildir. Değişme ancak Allah'ın yarattıklarında gerçekleşir.[211]

Kûhenî tıpkı daha önce bahsi geçen "inne ve kardeşleri" konusunda olduğu gibi "kâne ve kardeşleri" konusunda da her bir harfe ayrı bir amlam yüklemek suretiyle tasavvufi yorumlarda bulunur. Kâne'yi (كان) Arapçadaki "var olma, mevcudiyet, meydana gelme" anlamları itibarıyla sufilerin varlık nazariyesi doğrultusunda "Allah var idi, Allah ile beraber hiçbir şey yok idi" şeklinde yorumlar. Yine onun bu yorumlarına göre; "emsâ" (أمسى), esbeha (أصبح) ve edha (أضحى) kelimeleri Arapçada belirli vakitleri bildirmeleri hasebeiyle Cenab-ı Hakk'ın kudretine ve kâinatta sabah, akşam ve kuşluk vakitlerinde feleklerin değişmesine işaret eder. Zalle (ظل) ve bâte (بات) yine ihtiva ettikleri anlamlar doğrultusunda kâinatta gece ve gündüz vakitlerinde feleklerin değişmesine ve yine Cenab-ı Hakk'ın kudretine delalet eder. Sâra (صار) kainatta, yine yüce Allah'ın kudretiyle zahirden batına, batından zahire doğru bir değişim olduğunu işaret eder. Leyse (ليس) harfini ise Kuhenî Arapça'da "yokluk ve nefy" bildirmesi hasebiyle bizzat bu edatın geçtiği *''O'nun hiçbir benzeri yoktur''* [212]ayetini zikrederek tenzih fikri doğrultusunda yorumlar. Mâ zâle (ما زال), ma infekke (ما انفك) ve ma fetâ (ما فتى) edatları ise Arapçada devamlılık ve süreklilik bildirmeleri bakımından yüce Allah'ta herhangi bir değişimin olmasının asla

[211] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* ss. 110-111
[212] Şura 42/11.

düşünülemeyeceği fikrine işaret ettiğini söyler. Ma dâme (ما دام) edatı ise Arapçada süreklilik bildirmesi hasebiyle yüce Allah'ın Rab oluşunun ezeli ve ebedi devam etmesine işaret eder.[213]

Bütün bu açıklamalardan da görüleceği üzere Kuheni söz konusu edatların Arapçadaki anlam çerçeveleri doğrultusunda tasavvufi yorumlarda bulunmaktadır.

2.1.5.5. Muzâriyi Nasb ve Cezmeden Harfler/Kalbe Gelen Vâridât (İlham)

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilmindeki muzâriyi nasb ve cezmeden harfler konusunu kulun kalbine gelen varidâtla ilişkilendirerek yorumlar.

Kuşeyrî bu yorumları doğrultusunda muzâri fiilin Nahiv ilmi açısından hiçbir amil olmadan tek başına yazılması ve bu durumda en güçlü hareke olan ref' harekesi almasını kulun tecerrüt haliyle ilişkilendirir. Dolayısıyla lafzi açıdan hiçbir âmil olmaması anlamına tecerrüd hali en güçlü harekeyi gerektirdiği gibi kulun Allah'tan başka herşeyden tecerrüt hali (zühd ve fakr) de onu manen kuvvetlendirir ve özgürleştirir. Diğer taraftan Nahiv ilmi açısından muzâri fiilin önüne gelen bazı amiller de nasıl ki o fiilin harekesini ve buna bağlı olarak da hareke derecesini değiştirir aynı şekilde Kuşeyrî'ye göre kulun kalbine gelen varidat da onun durumunu değiştirir.[214]

2.1.5.6. Hemze-i Vasıl/Gaflet Hâli

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilmindeki "hemze-i vasl" konusunu kulun gaflet halinde bulunmasıyla ilişkilendirerek yorumlar.

[213] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* s. 113.
[214] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr,* s. 25.

Kuşeyrî, burada Nahiv ilmindeki hemze-i vasıl konusunun kulun yüce Allah'ın verdiği makamı hak etmezse ve bu makamın gereklerini yerine getirmezse ondan alınıp hak eden başka birine verileceğine işaret ettiğini söyler. Aslında burada Kuşeyrî, hemze-i vaslın Nahiv ilmi kuralları çaısından cümlede okunmamasını, kulların gaflet ve unutkanlığıyla ilişkilendirmektedir.[215]

2.1.5.7. Müptedaya Dahil Olup Amel Etmeyen Harfler/Kalbe Gelen Vâridâttan Müteessir Olmamak

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilmindeki müptedaya dahil olup amel etmeyen harfler konusunu yine kalbe gelen vâridâtla ilişkilnedirerek tasavvufi açıdan yorumlar. Bu yorumları doğrultusunda da o, tasavvufi bir ilke olarak kulun bazen kendisine gelen varidatlardan etkilenmeyeceğini söyler.[216] Dolayısıyla Kuşeyrî tasavvufi açıdan kulun kalbine gelen varidattan etkilenmemesi meselesini Nahiv ilmi açısından bazı harflerin lafzi olarak müntedaya dahil olmasına rağmen amel etmemeleri durumuna benzetmiştir.

2.1.5.8. Birçok Manası Olan Harfler/Kulların Kendileri Dışındaki Kişilerde Vücûd Bulması

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv âlimlerinin birçok manası olan harflere ilişkin her biri müstakil harf olmak üzere yaptıkları taksimata mukabil sufîlerin üzerinde durduğu esaslardan bahsederek konuyla ilgili tasavvufî yorumlarını gündeme getirir. Bu konuda Kuşeyrî, bu harflerin manalarına binâen tasavvufî olarak bazı anlamlar ekleyerek yorumlama yoluna gitmiştir. O'na göre, insanlardan kendisi dışında bir surette zuhur

[215] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr,* ss. 27-28.
[216] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr,* ss. 28-29.

edenler vardır. Fakat bu zuhur etme bir karine/sebep veya bir emareyle gerçekleşir. Böylelikle o kişilerin değeri ortaya çıkar. Örnek olarak Kuşeyrî şunu söyler: ''Zâhid olan bir sufî Vâcid (Allah)'ın suretinde yer alır. Ancak bundan maksat Allah'ın o sufîye ihsanıdır. Herhangi bir tarikat, sâlikleri maksatlarına göre bir araya getirir ki o zaman saliklerin biribirine göre değerleri belli olsun. Kuşeyrî bu yorumuyla birden fazla manası olan harflerin tasavvuftaki yansımasını serdetmiş olmaktadır.[217]

2.1.5.9. Kasem Harfleri/Yemin

Abdulkerim Kuşeyrî, Arapçadaki Kasem/Yemin harflerini birbirleriyle mukayeseli tarzda ele alarak yorumlamıştır. Bu konuya ilişkin yorumları doğrultusunda Kuşeyrî, öncelikle bu harflerden en çok bilinen ve en yaygın olanının "ba" (ب) harfi olduğunu söyler. "Ta" (ت) ve "vav" (و) harflerini de az yaygın olanlar şeklinde niteler. "Ba" harfinin önemini ve görevini ise vasıta olarak vurgular devamında bir söz ve ayetle bunu destekler.[218] Kuşeyrî burada aslında kasem harflerinin Arap fonetiğindeki yaygınlık derecesini, tasavvufta insana verilen değer ve hürmet ile ilişkilendirir. Bazı insanlar birinin evine girdiğinde onu evin başköşesine oturtarak ona hürmet ederler. Bazıları da vardır ki evin içerisine girmeyi bırakın evin kapısının dışında oturtulur. Yani bir bakıma kul ne derece insanlar arasında "şöhret" bulursa o derece kıymeti olur. Konuyu destekler nitelikte şu ayeti zikreder: ''*Her topluluk kendi içeceği yeri bildi*''[219]

Abdulkâdir Kûhenî de benzer bir yaklaşımla söz ustalarından ve gönül ustalarından bahsetmek suretiyle Arapçadaki "kasem harfleri" konusuna dair tasavvufî yorumlarını gündeme getirir. O, kasem (yemin) bildiren harflerin vav (و), be (ب) ve te (ت) olduğunu

[217] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr,* ss. 31-32.
[218] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr*, s. 32.
[219] Bakara, 2/60.

söyler ve konuyu hemen ariflerin yeminiyle ilişkilendirir ve arifler, Allah ile yemin ettikleri (kasem harfleriyle) takdirde Allah'ın onların yeminlerini hemen yerine getireceğini söyler.[220]

2.1.5.10. İstisnâ Manası Olmayıp Sırf Tefrik İçin Kelimeye Bitişen Harfler/Riyâ ve Samimiyetsizlik

Abdulkerim Kuşeyrî, Nahiv ilminin temel konularından tefrik harflerini tasavvufî açıdan yorumlar. Kuşeyrî, Nahiv âlimlerinin tefrik harflerini en çok kullanılan 'vav' harfi üzerinden örnekler ve bu noktada tefrik konusunu insanlardan bazılarının bir tarikata girerken başkası için tarikata girmek şeklinde bir riya ve samimiyetsizlikten bahseder.[221] Böylelikle Kuşeyrî, kelime kökleri itibarıyla yazılışları aynı olan "ömer" ve "amr" kelimeleri arasında fonetik açıdan bir fark olması için "amr" kelimesinin sonuna vav harfi eklenmesini, tarikate intisabın hâlis bir niyetle mi yoksa başkası görsün, bilsin diye riyâkarlıkla mı yapıldığının ayırt edilmesi gerektiği düşüncesiyle ilişkilendirmiş olur.

[220] Kûhenî, *Münyetü'l-Fakîr,* s. 172.
[221] Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûbi'l-Kebîr,* s. 34.

SONUÇ

Sufiler başta Kur'an ve hadisleri, zahiri-batını bütün anlam boyutlarıyla kuşatıcı tarzda anlamak için kendi marifet anlayışları ekseninde geliştirdikleri işari yorum yöntemini Nahiv ilmine de uygulamışlardır. Bu yaklaşımları doğrultusunda sufiler Nahiv kâidelerini ve ıstılâhâtını da tasavvufî açıdan yorumlamışlar ve bunlara tasavvufî anlamlar yüklemişlerdir. Bu girişimleriyle de Nahiv ilmiyle Tasavvuf arasında adeta bir köprü kurmuşlardır. Hiç şüphesiz sufilerin bu yaklaşımları onların temelde dil-varlık-insan-Kur'an arasında gördükleri asli bir irtibat ve münasebete dayanmaktadır.

Tezimizde söz konusu bu münasebeti ve Tasavvuf-Dilbilim ilişkisini konuya ilişkin müstakil olarak kaleme alınmış üç eser bağlamında ele aldık. Söz konusu eserlerden ilki olan Abdulkerim Kuşeyrî'nin (v. 465/1072) *Nahvul-Kulûb'*u, yine bu alanda müstakil olarak telif edilmiş ikinci bir eser olan İbn Gânim'in (v. 678/1280) *Telhîsu'l-İbâra fî Nahvi Ehli'l-İşâra'*sı ve son olarak da Abdulkâdir Kûhenî'nin (v. 1254/1838) *Münyetü'l-Fakîri'l-Mütecerrid ve Sîratu'l-Mürîdi'l-Müteferrid* ismli eseri bu anlamda tezimizin temel kaynakları oldu. Kuşeyrî, Makdisî ve Kûhenî'nin konuyla alakalı bu kitapları, neredeyse bütün nahiv kurallarını içermeleri açısından ve bu alanda özgün müstakil eserler olması bakımından önemlidir. Bu bağlamda hem eserlerin yazıldığı dönemin Tasavvuf dilini hem

de sufîlerin ilgili dönemde Nahiv kurallarını nasıl yorumlamış olduklarını görmüş olmaktayız.

Tezimizde bu üç önemli eseri birbiriyle mukayeseli olarak ele almak suretiyle Nahiv kurallarının tasavvufî perspektiften nasıl ele alındığını göstermeye çalıştık. Bu bağlamda bu eserlerde takdim edildiği şekliyle Tasavvuf-Nahiv ilişkisinin temelde; sufîlerin ayet ve hadisleri kendilerine has işâri yöntemle yorumlamalarının Nahiv ilminin ana konularına yansımasından ibaret olduğu görülmüştür. Bunun da daha çok Nahiv terimlerinin Arapçadaki kök anlamlarından yola çıkılarak bu konu ve kavramlara bir takım tasavvufî anlamların yüklenmesiyle yapıldığı görülmüştür.

Nahiv ilmiyle Tasavvuf arasındaki ilişkiyi ele alırken bir bakıma Nahvin, dil olgusunu merkeze alıp dili ıslah ile meşgul olmayı ön plana çıkartmakta olduğunu, Tasavvufun ise kalbi merkeze alıp kalbi ıslah ile meşgul olmayı ön plana çıkardığı açık bir şekilde görülmektedir. Bu hususta her üç müellifin yani Kuşeyrî, Makdisî ve Kûhenî'nin bahsi geçen eserlerinde hem dil ve hem de kalbin korunması olgusuna Tasavvuf ve Nahiv ilimlerinin gayeleri bağlamında sıkça atıfta bulundukları görülmüştür. Zaten bu gaye eserlerde eş zamanlı olarak ele alınmıştır. Doğal olarak tasavvufi yorumlarda kalbin korunması olgusu daha ön plana çıkmakta ve buna daha merkezi bir konum atfedilmektedir. Bu noktada her üç müellifin de hareket noktası ilgili ıstılahın kök anlamları olduğu için tasavvufi yorumlar salt dil ya da kalbin korunması sınırında kalmamış, tezin özellikle İkinci Bölümünde görüleceği üzere tasavvufî hal, makam, edep, ahlak, marifet, varidat vs. gibi faklı birçok konuyla ilişkili olarak da gündeme gelmiştir. Her nekadar tezimizin ana konusunu ihtiva eden İkinci Bölümün üst ve alt konu başlıklarını Nahiv ilminin konu ve kavramlarını esas alarak oluştursak da işaret ettikleri

tasavvufi konu ve kavramları da başlıklarda yazarak bu zengin tasavvufi muhtevayı görünür kılmaya gayret ettik.

Çalışmamız esansında ele aldığımız eserlerin müelliflerinin her iki konuda da yani Nahiv ve Tasavvuf ilimleri açısından oldukça derin bir müktesebata sahip olduklarını gördük. Söz konusu sufilerin Tasavvuf-Nahiv ilişkisini gösteren bu yorumları aynı zamanda onların işari yorum yöntemlerinin kapsamının genişliğini göstermesi bakımından da önemlidir. Yine onların insan, âlem, dil ya da Kur'an gibi konulara birbirinden ayrı gerçeklikler şeklinde değil de bir bütün olarak aralarında muhakkak bir irtibatın olacağı temel düşüncesiyle yaklaştıklarını ifade etmeliyiz. Diğer taraftan bu tür eserlerin yazılmasının altında yatan temel sebebin, muhtemelen zahir ilimleri ya da maksadı anlamda bir vasıta olan dilbilim ve kurallarını okurken insanın asli gayesini unutmaması gerektiği gibi bir uyarı da olabilir.

KAYNAKÇA

Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf İslam'da Manevi Hayat,* çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 2012.

Ahmed Bâdkûbe Hezâve, ''İbn Gânim'', *Dâiretul Meârif Bozorg-ı İslâmi,* Tahran 1368.

Aydınlı, Abdullah, *Tasavvuf ve Hadis*, Seha Neşriyat, İstanbul 1986.

Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, (Kitabevi Yay.), İstanbul 1999.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü,* Ağaç Kitabevi Yayınları, Ankara 2009.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, (İnsan Yayınları), İstanbul 2007.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevi Yorumları*, (İnsan Yayınları), İstanbul 2011.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *Tasavvuf,* (Bilay Yay.), Ankara 2020.

Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık,* Kapı Yay., İstanbul 2015.

Erdim, Enes; Meydanoğlu, Ayşe, "Esmâ-i Sitte'nin İrâbı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* yıl: Haziran 2021, sayı: 17, s. 176.

Gördük, Yunus Emre, *''İşâri Tefsirin Mahiyeti, Meşruiyeti ve Batını Yorumdan Farkı'', Marife Dergisi, yıl:11, sayı: 2,* ss. 38-40.

Hekimoğlu, Muhammet, *Dilbilgisi-Tasavvuf Sentezi Bir Risale: Nahvu'l-Kulub,* Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, yıl: 2007, cilt: 7, sayı: 25, ss. 21-39.

Hücvîrî, Ali b. Osman Cüllabi, *Keşfu'l-Mahcûb,* çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2014.

İbn Acîbe, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Hasenî, *el-Fehrese,* (nşr. Abdulhamid Salih Hamdan), Kahire 1990.

İbn Acîbe, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Hasenî, *el-Futûhâtu'l-Kuddûsiyye fi Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurûmiyye,* thk. Abdusselam el-Hâlidi, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2015.

İbn Gânim, İzzüddin Abdusselam b. Ahmed b. Ganim b. Ali el-Makdisî eş-Şafii, *Telhîsu'l-İbâra fî Nahvi Ehli'l-İşâra,* thk.: Dr. Hâlid Zahri, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.

İbn Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-Nahv,* Fazilet Nşr. İstanbul.

İbn Kesîr, İmadüddin İsmail b. Ömer b. Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* 1-14, Beyrut 1966.

İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, Abdulhay b. Ahmed, *Şezerâtü'z-Zeheb fî ahbâri men zeheb,* 1-8, Beyrut 1988.

İsmâîl Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn,* Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, İstanbul 1951.

Karadağ, Mahmud, "Tasavvuf-Nahiv İlişkisine Dair Eserler ve İncelemeleri -1-", https://telif.ismailaga.org.tr/tasavvuf-nahiv-iliskisine-dair-eserler-ve-incelemeleri-1. (11. 06. 2023).

Karadağ, Mahmud, "Tasavvuf-Nahiv İlişkisine Dair Eserler ve İncelemeleri -2-", https://telif.ismailaga.org.tr/tasavvuf-nahiv-iliskisine-dair-eserler-ve-incelemeleri-2. (11. 06. 2023).

Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn,* 1-2, İstanbul 1971.

Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-Müellifîn Terâcimü Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye,* 1-15, Beyrut 1957.

Kelâbâzi, Ebubekir, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Taarruf,* çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2013.

Kettânî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ca'fer b. İdris, *Selvetü'l-Enfâs ve Muhâdesetü'l-Ekyâs bi-men Ukbire mine'l-Ulemâ ve's-Sulehâ bi-Fâs,* thk.: Abdullah el-Kamil el-Kettani ve dğr., Dâru's-Sekâfe, Fas 2004.

Kûhenî, Abdulkâdir, *Münyetü'l-Fakîri'l-Mütecerrid ve Sîratu'l-Mürîdi'l-Müteferrid,* thk.: Bedreddin Mansur, Dâru'l-Hayât, Haleb-Suriye.

Kuşeyrî, Abdulkerîm, *er-Risâle,* thk.: Abdulhalim Mahmud-Mahmud b. eş-Şerif, Dâru'ş-Şa'b, Kahire 1989.

Kuşeyrî, Abdulkerîm, *Letâifu'l-İşârât,* thk.: Abdullatif Hasan Abdurrahman, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3, Beyrut 1408/2007.

Kuşeyrî, Abdulkerîm, *Nahvul-Kulûb*, thk.: Mursî Muhammed Ali, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

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

Küçük, Hülya; Doğan, Ali Fahri, *Sûfî Kalplerin Nahvi: 'Abdulkerîm el-Kuşeyrî'nin Er-Risâle fi'n-Nahvi'l-Mu'evvel Adlı Eseri,* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl: 2013, sayı: 54:1, ss.65-85.

Mevlâna, Celâleddin er-Rûmî, *Mesnevî,* Yay. Haz.: Sinan Asker, Palet Yayınları, Konya 2012.

Meylânî, Muhammed b. Abdurrahim el-Ömeri, *Şerhu'l-Muğni,* thk.: Mehmet Can, Şefkat Yay., İstanbul 2016.

Mûsâ Paşa, Ömer, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabiyyi'l-Asri'l-Memlûki,* Dımaşk 1989.

Muslu, Ramazan, *Kuşeyrî'nin Nahiv İlmine Dair Tasavvufî Yorumu,* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl: 2009, cilt: 11, sayı: 20, ss. 65-76.

Selvi, Dilaver, *Ku'ân ve Tasavvuf,* (Şule Yay.), İstanbul 1997.

Serkis, Yusuf Elyan, *Mu'cemü'l-Matbûâti'l-Arabiyye ve'l-Muarrebe,* 1-2, Kahire 1928-30.

Serrâc, Ebû Nasr Tûsi, *el-Luma',* çev. H. Kamil Yılmaz, Erkam Yay., İstanbul 2012.

Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Buğyetü'l-Vü'ât fî Tabakâti'l-Lügaviyyîn ve'n-Nühât,* thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, el-Mektebetü'l-Asriyye, Lübnan-Sayda, t.y.

Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Tabakâtu'l-Müfessirîn el-İşrîn,* thk.: Ali Muhammed Ömer, Mektebetü Vehbe, Kahire 1396.

Sühreverdî, Ebu Hafs Ömer, *Avârifu'l-Meârif,* (Tasavvufun Hakikatleri), çev. Abdulvehhab Öztürk, Saadet Yay., İstanbul 2010.

Tâceddin Subkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ,* thk.: Mahmud Muhammed et-Tanahi-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire 1964-76.

Uludağ, Süleyman, *''Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usul Meselesi'', İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi, 20-21 Mart 2014 İSAV Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı, Ensar Yay., İstanbul 2015, 2, 1045-1046.*

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,* Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012.

Yâfiî, Ebu Muhammed Abdullah b. Es'ad b. Ali, *Mirâtü'l-Cenân ve İbretü'l-Yakzân fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân,* bsk. 2, Beyrut 1970.

Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2009.

Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar,* Ensar Yayınları, İstanbul 2012.

Ziriklî, Hayreddîn, el-A'lâm: *Kâmûsü Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ Mine'l-Arab ve'l-Müsta'rebîn ve'l-Müsteşrikîn,* 1-11, Beyrut 1969.