



www.turkishstudies.net/language

Turkish Studies - Language and Literature

eISSN: 2667-5641

Research Article / Araştırma Makalesi



ANKARA SCIENCE
UNIVERSITY

Wahdī İbrahim (1126/1714) And His Work *Sharḥ Abyāt Dībājat Mukhtaṣar Al-Ma'ānī*

Vahdī İbrahim Efendi (1126/1714) ve Şerhu Ebyāti Dībâceti Muhtasari'l-Me'âni Adlı Eseri

Abdullah Bilin *

Abstract: Wahdī İbrahim (d. 1126/1714) was a prolific Ottoman scholar and an expert in classical Arabic language and rhetoric during the late seventeenth and early eighteenth centuries. The primary objective of this study is to examine the author's life, his corpus of nearly forty works, and his treatise entitled *Sharḥ abyāt dībājat Mukhtaṣar al-ma'ānī*. The central problem of this research is to demonstrate the original productive capacity of the author—who lived during a period traditionally characterized in Ottoman intellectual history as an era of stagnation or imitation—and to identify the missing or misattributed works in biographical sources alongside their structural features. Originally born in Hacıoğlu (Dobruca), Bulgaria, the author served as a professor (*mudarris*) at elite madrasas in Istanbul, such as the Sahn-ı Semân, and later held the position of the judge (*qadī*) of Aleppo in the final stage of his life. Renowned as a man of letters capable of composing poetry in three languages due to his profound mastery of Arabic, Persian, and Turkish, Wahdī was acclaimed in historical sources with the epithet *bahḥāth* (investigative researcher), particularly for his prowess in analyzing evidential verses (*shawāhid*) within texts. At the core of the author's works lie his commentaries written on Taftāzānī's classics of rhetoric. Wahdī, who initiated his *shawāhid* journey with *al-Majalla* and continued it with works such as *al-Sāmī*, *al-I'tisām*, *al-Mu'awwal*, and *al-Tanṣīṣ*, concluded his corpus with *Sharḥ abyāt dībājat Mukhtaṣar al-ma'ānī*. Regarded as his final work, this treatise complements his previous studies by examining the verses found in both *al-Mukhtaṣar* and *al-Muṭawwal*. Wahdī's methodology is built upon lexical analysis, desinential inflectional analysis (*i'rāb*), and the determination of historical context. The author did not hesitate to correct historical or technical errors present in the works of such authorities as Taftāzānī and Tabrīzī. The red-and-black ink arrangement and marginal notes employed in his manuscripts reflect his meticulous identity as an author. In this study, conducted through the method of document analysis, the philological analyses and examinations of *shawāhid* offered by the author—drawing from a vast network of sources, primarily *al-Kāmil* and *al-Şihāḥ*—have been brought into the literature; thus, the philological competence of the Ottoman madrasa tradition has been re-evaluated through the axis of Wahdī.

Keywords: Arabic Language and Literature, Wahdī İbrahim, *Sharḥ abyāt dībājat Mukhtaṣar al-ma'ānī*, Poetic evidence (Shawāhid), Ottoman scholars.

Öz: Vahdī İbrahim Efendi (1126/1714), XVII. yüzyıl sonu ve XVIII. yüzyıl başında yaşamış, klasik Arap dili ve belagati alanında uzman, üretken bir Osmanlı âlimidir. Bu çalışmanın temel amacı; müellifin hayatını,

* Asst. Prof. Bitlis Eren University, Faculty of Theology, Department of Basic İslamic Science

Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-8360-4226>

abilin@beu.edu.tr

Cite as/ Atıf: Bilin, A. (2026). Wahdī İbrahim (1126/1714) and his work *Sharḥ abyāt dībājat mukhtaṣar al-ma'ānī* / Vahdī İbrahim Efendi (1126/1714) ve şerhu ebyāti dībâceti muhtasari'l-me'âni adlı eseri. *Turkish Studies - Language and Literature*, 21(3), 4943-4991. Ankara Bilim University Publications. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.89283>

Received/Geliş: 24 March/Mart 2026

Accepted/Kabul: 20 September/Eylül 2026

Published/Yayın: 25 September/Eylül 2026

Checked by plagiarism software



geride bıraktığı kırka yakın eserini ve *Şerhu ebyâti dîbâceti Muhtasari'l-me'ânî* adlı eserini incelemektir. Araştırmamanın ana sorunsalını, Osmanlı ilim tarihinin duraklama veya taklit dönemi olarak nitelendirilen bir kesitinde yaşamış olan müellifin özgün üretim kapasitesini ortaya koymak ve biyografik kaynaklardaki eksik veya hatalı eser aidiyetlerini yapısal özellikleriyle birlikte tespit etmektir. Aslen Bulgaristan Hacıoğlu (Dobruca) doğumlu olan müellif, İstanbul'da Sahn-ı Semân gibi seçkin medreselerde müderrislik yapmış ve hayatının son döneminde Halep kadılığı görevinde bulunmuştur. Arapça, Farsça ve Türkçe dillerine olan derin vukufiyeti sayesinde üç dilde şiir yazabilen bir edip olarak tanınan Vahdî Efendi, özellikle metinlerdeki şahit beyitleri (şevâhid) tahlil etmedeki maharetiyle kaynaklarda bahhâs (araştırmacı) sıfatıyla anılmıştır. Müellifin irili ufaklı 40 civarındaki eserinin merkezinde, Teftâzânî'nin belâgat klasiklerine yazdığı şerhler yer alır. *Mecelle* ile başladığı şevâhid serüvenini; *es-Sâmî*, *el-İ'tisâm*, *el-Mu'avvel* ve *et-Tanşîş* gibi çalışmalarla devam ettiren müellifin son eseri kabul edilen *Şerhu ebyâti dîbâceti Muhtasari'l-me'ânî*, hem *Muhtasar* hem de *Mutavvel*'de yer alan beyitleri inceleyerek önceki çalışmalarını tamamlayan bir nitelik taşır. Vahdî Efendi'nin metodolojisi; kelime tahlili, i'râb analizi ve tarihsel bağlamın tespiti üzerine kuruludur. Müellif, Teftâzânî ve Tebrîzî gibi otoritelerin eserlerindeki tarihî veya teknik hataları tashih etmekten çekinmemiştir. Eserlerinde kullandığı kırmızı-siyah mürekkep düzeni ve kenar notları, onun titiz müellif kimliğini yansıtmaktadır. Doküman analizi yöntemiyle gerçekleştirilen bu çalışmada, müellifin başta *el-Kâmil* ve *es-Sihâh* olmak üzere geniş bir kaynak ağından yararlanarak sunduğu filolojik analizler ve şevâhid tahlilleri literatüre kazandırılmış, böylece Osmanlı medrese geleneğinin filolojik yetkinliği Vahdî Efendi ekseninde yeniden değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Vahdî İbrahim, *Şerhu ebyâti dîbâceti Muhtasari'l-me'ânî*, Şevâhid, Osmanlı alimleri.

Structured Abstract:

This study offers a comprehensive reappraisal of İbrahim Wahdī Efendī (d. 1126/1714), one of the most prolific Ottoman scholars of the late seventeenth and early eighteenth centuries. Although Wahdī produced numerous works in Arabic language, rhetoric, grammar, jurisprudence, and related disciplines, existing scholarship presents fragmented and often contradictory information regarding his biography, corpus, and scholarly methodology. Previous studies by Mehmet Yavuz, Zehra Gözütok Tamdoğan, Hasaneyn al-Sāmarrā'ī, Aya Hasanov, Kübra Zeynep Katkıcı, Aehdaa Hamad Ahmed, Asûvisî, Mehtap Erdoğan Taş, and others have contributed valuable biographical and bibliographical observations, while Süleyman's critical edition of *al-Tanşîş fî Sharḥ Shawāhid al-Talkhîş* has expanded textual knowledge of Wahdī's scholarship. Nevertheless, no study has yet established the verified boundaries of his complete corpus or examined comprehensively the methodology and critical approach reflected in his final major work, *Sharḥ abyāt dībājat Mukhtaṣar al-ma'ānī*. This research therefore aims, first, to reconstruct an evidence-based biography and bibliography of Wahdī through the systematic examination of primary sources and manuscript evidence, and second, to analyze his pedagogical method, source utilization, linguistic practice, and critical engagement with earlier authorities, particularly Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī.

The study adopts a qualitative historical-textual methodology integrating document analysis, bio-bibliographical criticism, and comparative philological investigation. Biographical data were collected from major Ottoman biographical sources, including Şeyhī's *Vekāyi' al-Fuḍalā*, Mirzāzāde Selim's *Safāi Tezkiresi*, and Müstakimzāde Süleyman Efendī's *Majalla al-Nişāb*, and were systematically compared with internal evidence preserved in Wahdī's own writings. The manuscript tradition of his works was examined through authorial holographs and early copies preserved in the Süleymaniye Library (Şehid Ali Paşa, Laleli, Ragıp Paşa, Esad Efendī, and Ayasofya collections), Nuruosmaniye Library, Atıf Efendī Library, Manisa Public Library, the King Abdulaziz Public Library, the Chester Beatty Library, and Princeton University Library. Internal textual features—including colophons, authorial notes, structural divisions, cross-references, and scribal conventions such as the use of colored ink—were analyzed to reconstruct the history and organization of the manuscripts. A comparative linguistic analysis further examined Wahdī's grammatical terminology, lexical preferences, and syntactic usage in order to identify both methodological characteristics and linguistic inconsistencies.

The investigation substantially revises the existing understanding of Wahdī's scholarly legacy. Whereas earlier bibliographical works attributed between fourteen and twenty-five works to him, this study verifies approximately forty independent works, fifteen of which concern Arabic language, grammar, rhetoric, and related linguistic sciences. Internal documentary evidence further establishes his approximate birth date around 1060/1650, based on autobiographical statements found in *al-Tanşîş*, while also clarifying details concerning his appointment and departure from the judgeship of Aleppo through the reconciliation of differing historical accounts. The manuscript analysis also corrected several erroneous attributions that have circulated in modern scholarship. Two treatises previously assigned to Wahdī were demonstrated, through internal evidence, to belong instead to Şeyhülislām Mehmed Esad Efendī. Likewise, another work attributed to him in a modern catalogue proved to be an unrelated manuscript authored by Salih b. Abdullah. These corrections significantly refine the bibliographical record of Ottoman scholarly production. The analysis of *Sharḥ abyāt dībājat Mukhtaṣar al-ma'ānī* reveals that the work extends far beyond the scope implied by its title. In addition to explaining forty-three couplets from the introduction of al-Taftāzānī's *Mukhtaṣar al-ma'ānī*, Wahdī appended a *Takmila* section incorporating additional verses from the *Mutawwal*. Including interpolated poetic discussions, the work analyzes fifty-five poetic citations, most of which receive detailed grammatical, rhetorical, and lexical interpretation.

Methodologically, Wahdī employs grammatical parsing (*i'rāb*) as a principal analytical instrument for semantic interpretation, organizes his commentary through systematic expressions such as *qawluhu*, and demonstrates meticulous attention to lexical precision by recording vocalization marks and comparing multiple textual witnesses. At the same time, the study identifies several recurring linguistic inconsistencies likely associated with his non-Arab linguistic background, including unconventional prepositional usage, inconsistent treatment of proper nouns with the definite article, and occasional scribal or lexical inaccuracies.

Source analysis demonstrates that Wahdī relied on an extensive interdisciplinary network of classical authorities. His commentary draws upon major literary anthologies, lexicographical works, Persian dictionaries, Qur'ānic verses, prophetic traditions, and specialized philological sources. More importantly, he

consistently evaluates these authorities critically rather than reproducing them mechanically. Through dedicated analytical sections, he corrects historical and philological claims advanced by al-Taftāzānī, reassesses disputed poetic attributions through manuscript comparison, and proposes textual and metrical emendations supported by linguistic evidence. These examples demonstrate that Wahdī functioned as an independent critic rather than merely transmitting inherited interpretations.

The findings challenge the widespread assumption that late Ottoman scholarship was characterized primarily by imitation and intellectual stagnation. Instead, Ibrahim Wahdī emerges as an original philologist who combined close linguistic analysis with historical, textual, and manuscript criticism. By establishing a verified corpus of approximately forty works, correcting long-standing bibliographical inaccuracies, and revealing the methodological sophistication of his final rhetorical commentary, this study contributes significantly to Ottoman intellectual history. It further demonstrates that late Ottoman madrasa scholarship preserved a dynamic culture of critical engagement with the classical Arabic grammatical and rhetorical tradition, in which authoritative texts were continuously re-examined through philological precision, comparative manuscript analysis, and independent scholarly judgment.

Keywords: Arabic Language and Literature, Wahdī Ibrahim, *Sharḥ abyāt dībājat Mukhtaṣar al-ma'ānī*, Ottoman scholars, Poetic evidence (Shawāhid).

ملخص منظم:

يشكل الشعر التركي الكلاسيكي تقليدًا أدبيًا تحكمه قواعد محددة سلفًا من حيث الشكل والمضمون، وقد بلغ فيه الصقل الجمالي والتقني مستوى متقدمًا بشكل ملحوظ. وقد أتاح الاستخدام المتنوع للكرر والقافية والوزن والأساليب البلاغية والصور المجازية التقليدية لهذا التقليد الشعري أن يعمل كنظام شديد التنظيم. وفي إطار هذا النظام، أظهر الشعراء كفاءتهم الفنية بشكل واضح من خلال أشكال الشعر الثابتة –ولا سيما الغزل والقصيدة– التي ميزوا أنفسهم بها وحصلوا بفضلها على سمعة دائمة في تاريخ الأدب. وفي مجال القصيدة، يبرز نفي كأحد أكثر الشعراء إنجازًا في الأدب التركي الكلاسيكي، ليس فقط بفضل إتقانه الفني، بل أيضًا بفضل تميز صوته الشعري.

القصيدة هي شكل شعري نشأ في الأدب العربي ودخل الثقافة الأدبية التركية عبر الوساطة الفارسية. وعادة ما تُؤلف للمدح، وتتميز بعدد كبير نسبيًا من المقاطع الثنائية وبنية متعددة الأقسام. وفي الشعر التركي الكلاسيكي، تحتل القصائد مكانة بارزة في تنظيم الديوانات، حيث تتيح للشعراء مساحة أكبر لإظهار كل من التحكم الشكلي والتنوع البلاغي. على الرغم من مرونة هيكل القصيدة، فإنها تظل راسخة في التقاليد، لا سيما فيما يتعلق بأقسامها المكونة. أحد هذه الأقسام التي لا غنى عنها هو الدعاء الختامي، الذي يحمل أهمية ليس فقط كأسلوب أدبي تقليدي، بل أيضًا كتعبير عن الحساسية الدينية والثقافية.

تبحث هذه الدراسة في أبيات «أغاز-ي دعاء» التي استخدمها نفي في قصائده للإعلان عن الانتقال إلى قسم الدعاء. الهدف الأساسي هو تحديد وتصنيف الأساليب وطرق التعبير التي يستخدمها نفي للإشارة إلى هذا الانتقال، وتقييم كيفية مساهمة هذه العناصر في التماسك الأسلوب العام لقصائده. على الرغم من أن المؤلفات البلاغية لا تعترف صراحةً بـ «أغاز-ي دعاء» كجزء متميز، فإن استخدامه المتسق والمعتمد في شعر نفي يشكل محور التركيز الرئيسي لهذه الدراسة.

يُظهر تحليل قصائد نفي أن كل قصيدة في هذا النوع تتضمن بيتين استهلايين للصلاة وقسم صلاة لاحق. تشير هذه الانتظامية إلى استراتيجية تأليفية واعية بدلاً من الالتزام العرضي بالتقاليد. تعمل الأبيات الاستهلالية للصلاة كوحدة معتمدة من الناحية الدلالية، ومرتبطة ارتباطاً وثيقاً بأبيات الصلاة التي تليها. من خلال هذه الأبيات، يُعبر الشاعر عن وصول القصيدة إلى خاتمتها ووصول وقت الدعاء. ومن بين الأسباب المُعبر عنها لهذا الانتقال: الصعوبة المتزايدة في الحفاظ على القافية، والإرهاق المُتصور أو تضالٍ فعالية الكلام، والتوقع التقليدي بأن القصيدة يجب أن تبلغ ذروتها بالدعاء.

ومن السمات الجديرة بالملاحظة بشكل خاص في أبيات الدعاء الاستهلالية هذه استخدام نفي للخطاب الذاتي. وكثيراً ما يبحث الشاعر نفسه على التوقف عن الإسهاب، والتخلي عن المزيد من الاستعراض الشعري، واختتام القصيدة بالدعاء. وبهذا المعنى، لا تعمل أبيات «أغاز-ي دعاء» «كمؤشرات هيكلية فحسب، بل أيضاً كحظرات من التأمل الشعري الذاتي. ويؤكد خطاب هذه الأبيات باستمرار على الاكتمال والنهاية والانسحاب المعتمد من الكلام لصالح الدعاء. تكشف الدراسة كذلك أن نفي لا يقتصر على إعلان الانتقال إلى الدعاء، بل يتأمل أيضاً في طبيعة الدعاء نفسه وشكله الصحيح. في هذه الأبيات، يؤكد على الإخلاص ونقاء القلب والإيماء التقليدية المتمثلة في رفع اليدين. وكثيراً ما يعبر عن أمله في أن تُقبل الدعوات المرفوعة، وبذلك يرفع قسم الدعاء فوق الخطاب الشعري الذي يسبقه.

تساهم هذه الانتقالات المدروسة بعناية في تصور القصيدة ككل جمالي متكامل. تماماً كما يُعدّ نفي القارئ للانتقال من النصيب إلى المديح من خلال مقطع تمهيدي منظم، فإنه ينسق الانتقال نحو قسم الدعاء بنفس القدر من التروي. يشير هذا النهج إلى أن نفي لم يعتبر القصيدة سلسلة من الأجزاء المترابطة بشكل فضفاض، بل تركيبة يتم وضع كل قسم فيها في مكانه المناسب.

في الختام، تثبت هذه الدراسة أن نفي طور نهجاً مميزاً ومنهجياً لاستخدام مقاطع «أغاز-ي دعاء» في قصائده. ومن خلال تنظيم الانتقال إلى الدعاء بأساليب متنوعة لكن متماسكة، ضمن وحدة المعنى والتعبير في جميع أنحاء القصيدة. إن التركيز على هذا الجانب المهم نسبياً من تقاليد القصيدة لا يعمق فهمنا لمهارة نفي الشعرية فحسب، بل يساهم أيضاً في تقدير أكثر دقة للأبعاد الفنية والجمالية للشعر التركي الكلاسيكي. وتعد مثل هذه التحليلات ضرورية للكشف عن كيفية تعامل الشعراء البارعين مع التقاليد والابتكار ضمن أشكال أدبية شديدة التنظيم.

Résumé Structuré:

La poésie turque classique constitue une tradition littéraire régie par des conventions préétablies tant sur le plan de la forme que du contenu, au sein de laquelle le raffinement esthétique et technique a atteint un niveau remarquablement élevé. L'utilisation harmonieuse du refrain, de la rime, de la métrique, des figures de style et de l'imagerie conventionnelle a permis à cette tradition poétique de fonctionner comme un système hautement structuré. Au sein d'un tel système, les poètes ont manifesté leur compétence artistique de la manière la plus visible à travers des formes poétiques fixes – en particulier le ghazal et la qasida – grâce auxquelles ils se sont distingués et se sont assurés une réputation durable dans l'histoire littéraire. Dans le domaine de la qasida, Nef'i s'impose comme l'un des poètes les plus accomplis de la littérature turque classique, non seulement en raison de sa maîtrise technique but also de la singularité de sa voix poétique.

La qasida est une forme poétique issue de la littérature arabe et introduite dans la culture littéraire turque par l'intermédiaire de la Perse. Généralement composée pour faire l'éloge, elle se caractérise par un nombre relativement important de couplets et une structure en plusieurs sections. Dans la poésie turque classique, les qasidas occupent une place prépondérante dans l'organisation des divans, car elles offrent aux poètes une plus grande marge de manœuvre pour démontrer à la fois leur maîtrise formelle et leur polyvalence rhétorique. Bien que flexible dans sa structure, la qasida reste fermement ancrée dans la tradition, notamment en ce qui concerne ses sections constitutives. L'une de ces sections indispensables est la prière finale, qui revêt une importance non seulement en tant que convention littéraire, mais aussi en tant qu'expression d'une sensibilité religieuse et culturelle.

Cette étude examine les couplets « aghaz-ı dua » utilisés par Nef'i dans ses qasidas pour annoncer la transition vers la section de prière. L'objectif principal est d'identifier et de classer les méthodes et les modes d'expression par lesquels Nef'i signale cette transition et d'évaluer comment ces éléments contribuent à la cohérence stylistique globale de ses qasidas. Bien que les traités rhétoriques ne reconnaissent pas explicitement l'« aghaz-ı dua » comme une section distincte, son utilisation cohérente et délibérée dans la poésie de Nef'i constitue le thème central de cette étude.

L'analyse des qasidas de Nef'i démontre que chaque poème de ce genre comprend à la fois un couplet de prière introductif et une section de prière qui suit. Cette régularité indique une stratégie de composition consciente plutôt qu'une adhésion fortuite à la convention. Les couplets de prière introductifs fonctionnent comme des unités sémantiquement dépendantes, étroitement liées aux vers de prière qui suivent. À travers ces couplets, le poète indique que le poème est parvenu à sa conclusion et que le moment de la prière est venu. Parmi les raisons invoquées pour cette transition figurent la difficulté croissante à maintenir la rime, l'épuisement perçu ou l'efficacité décroissante du discours, ainsi que l'attente conventionnelle selon laquelle une qasida doit culminer dans la prière.

Une caractéristique particulièrement remarquable de ces couplets de prière introductifs est l'utilisation par Nef'i de l'auto-adresse. Le poète s'exhorte fréquemment à cesser toute élaboration, à abandonner toute nouvelle démonstration poétique et à conclure la composition par la prière. En ce sens, les couplets aghaz-ı dua ne fonctionnent pas seulement comme des marqueurs structurels, but also as moments d'introspection poétique. Le discours de ces vers met constamment l'accent sur l'achèvement, la finalité et le retrait délibéré de la parole au profit de la supplication. L'étude révèle en outre que Nef'i ne se limite pas à annoncer la transition vers la prière, mais réfléchit également à la nature et à la forme appropriée de la prière elle-même. Dans ces couplets, il met l'accent sur la sincérité, la pureté du cœur et le geste conventionnel consistant à lever les mains. Il exprime fréquemment l'espoir que les prières offertes seront acceptées, élevant ainsi la section de prière au-dessus du discours poétique qui la précède.

Ces transitions soigneusement orchestrées contribuent à la perception de la qasida comme un tout esthétique intégré. Tout comme Nef'i prépare le lecteur au passage du nasib à l'éloge funèbre par un passage introductif structuré, il orchestre de la même manière le passage vers la section de prière avec une égale délibération. Cette approche indique que Nef'i considérait la qasida non pas comme une séquence de parties vaguement reliées, mais comme une composition dans laquelle chaque section est positionnée de manière significative.

En conclusion, cette étude démontre que Nef'i a développé une approche distinctive et systématique de l'utilisation des couplets aghaz-ı dua dans ses qasidas. En structurant la transition vers la prière à l'aide de méthodes variées mais cohérentes, il a assuré l'unité du sens et de l'expression tout au long du poème. Se concentrer sur cet aspect relativement négligé de la tradition de la qasida permet non seulement d'approfondir notre compréhension du savoir-faire poétique de Nef'i, but also contributes to a more nuanced appreciation of the technical and aesthetic dimensions of classic Turkish poetry. De telles analyses sont essentielles pour révéler comment les maîtres poètes ont concilié tradition et innovation au sein de formes littéraires hautement réglementées.

Mots-clés: Littérature turque classique, qasida, Nef'i, couplets d'introduction à la prière (aghaz-ı dua), section de prière.

Resumen Estructurado:

La poesía turca clásica constituye una tradición literaria regida por convenciones preestablecidas tanto en la forma como en el contenido, en cuyo seno el refinamiento estético y técnico alcanzó un nivel notablemente avanzado. El uso armonioso del estribillo, la rima, la métrica, los recursos retóricos y el imaginario convencional permitió que esta tradición poética funcionara como un sistema altamente estructurado. Dentro de dicho sistema, los poetas mostraban su competencia artística de forma más visible a través de formas versales fijas —en particular el ghazal y la qasida—, mediante las cuales se distinguían y se aseguraban una reputación duradera en la historia literaria. En el ámbito de la qasida, Nef'i destaca como uno de los poetas más consumados de la literatura turca clásica, gracias no solo a su maestría técnica, sino también a la singularidad de su voz poética.

La qasida es una forma poética que se originó en la literatura árabe y entró en la cultura literaria turca a través de la mediación persa. Compuesta típicamente para el elogio, se caracteriza por un número relativamente elevado de coplas y una estructura multiseccional. Dentro de la poesía turca clásica, las qasidas ocupan una posición destacada en la organización de los divanes, ya que permiten a los poetas un mayor espacio para demostrar tanto control formal como versatilidad retórica. Aunque flexible en su estructura, la qasida permanece firmemente anclada en la tradición, especialmente en lo que respecta a sus secciones constitutivas. Una de estas secciones indispensables es la oración final, que tiene importancia no solo como convención literaria, sino también como expresión de la sensibilidad religiosa y cultural.

Este estudio examina los pareados «aghaz-ı dua» empleados por Nef'i en sus qasidas para anunciar la transición a la sección de la oración. El objetivo principal es identificar y clasificar los métodos y modos de expresión a través de los cuales Nef'i señala esta transición y evaluar cómo estos elementos contribuyen a la coherencia estilística general de sus qasidas. Aunque los tratados retóricos no reconocen explícitamente el «aghaz-ı dua» como una sección diferenciada, su uso consistente y deliberado en la poesía de Nef'i constituye el eje central de este estudio.

El análisis de las qasidas de Nef'i demuestra que todos los poemas de este género incluyen tanto un pareado introductorio de oración como una sección de oración posterior. Esta regularidad apunta a una estrategia compositiva consciente más que a una adhesión casual a la convención. Los pareados introductorios de oración funcionan como unidades semánticamente dependientes, estrechamente vinculadas a los versos de oración que les siguen. A través de estos pareados, el poeta transmite que el poema ha llegado a su conclusión y que ha llegado el momento de la oración. Entre las razones expuestas para esta transición se encuentran la creciente dificultad de mantener la rima, el agotamiento percibido o la eficacia menguante del discurso, y la expectativa convencional de que una qasida debe culminar en una oración.

Una característica particularmente notable de estos pareados de oración introductorios es el uso que hace Nef'i de la autorreferencia. El poeta se exhorta con frecuencia a sí mismo a cesar en la elaboración, a abandonar toda nueva exhibición poética y a concluir la composición mediante la oración. En este sentido, los pareados aghaz-ı dua funcionan no solo como marcadores estructurales, sino también como momentos de autorreflexión poética. El discurso de estos versos hace hincapié constantemente en la finalización, la conclusividad y la retirada deliberada de la palabra en favour de la súplica. El estudio revela además que Nef'i no se limita a anunciar la transición a la oración, sino que también reflexiona sobre la naturaleza y la forma adecuada de la oración en sí misma. En estos dísticos, subraya la sinceridad, la pureza de corazón y el gesto

convencional de levantar las manos. Con frecuencia expresa la esperanza de que las oraciones ofrecidas sean aceptadas, elevando así la sección de la oración por encima del discurso poético precedente.

Estas transiciones cuidadosamente gestionadas contribuyen a la percepción de la qasida como un todo estético integrado. Al igual que Nef'i prepara al lector para el paso del nasib al elogio a través de un pasaje introductorio estructurado, orquesta de manera similar el movimiento hacia la sección de la oración con igual deliberación. Este enfoque indica que Nef'i consideraba la qasida no como una secuencia de partes vagamente conectadas, sino como una composición en la que cada sección ocupa un lugar significativo.

En conclusión, este estudio demuestra que Nef'i desarrolló un enfoque distintivo y sistemático del uso de los pareados aghaz-ı dua en sus qasidas. Al estructurar la transición a la oración mediante métodos variados pero coherentes, garantizó la unidad de significado y expresión a lo largo del poema. Centrarse en este aspecto relativamente descuidado de la tradición de la qasida no solo profundiza nuestra comprensión del arte poético de Nef'i, sino que también contribuye a una apreciación más matizada de las dimensiones técnicas y estéticas de la poesía turca clásica. Tales análisis son esenciales para revelar cómo los maestros poetas conciliaban la tradición y la innovación dentro de formas literarias altamente reguladas.

Palabras clave: Literatura turca clásica, qasida, Nef'i, coplas de introducción a la oración (aghaz-ı dua), sección de oración.

结构化摘要:

古典土耳其诗歌构成了一种受既定形式与内容规范约束的文学传统，其美学与技艺的提炼程度达到了惊人的高度。副歌、韵律、格律、修辞手法及传统意象的和谐运用，使这一诗歌传统得以作为高度结构化的体系而运作。在此体系中，诗人主要通过固定诗体——尤其是抒情诗（ghazal）和赞歌（qasida）——来最鲜明地展现其艺术造诣，借此在文学史上脱颖而出并赢得久远声誉。在赞歌领域，内菲（Nef'i）作为古典土耳其文学中最杰出的诗人之一而脱颖而出，这不仅归功于他精湛的技艺，更源于其独特的诗歌风格。

卡西达是一种源于阿拉伯文学、经由波斯中介传入土耳其文学文化的诗体。这种诗体通常用于颂扬，其特征是包含数量较多的对句以及多段式的结构。在古典土耳其诗歌中，卡西达在诗集的编排中占据着显要地位，因为它为诗人提供了更大的空间，既能展示形式上的掌控力，又能展现修辞上的多变性。尽管结构灵活，卡西达仍深深植根于传统，尤其体现在其构成章节上。其中不可或缺的一节便是结尾祈祷，它不仅作为文学惯例具有重要意义，更是宗教与文化敏感性的体现。

本研究考察了内菲在其卡西达中用于宣告过渡至祈祷章节的“阿加兹-伊-杜阿”（aghaz-ı dua）对句。本研究的主要目标是识别并归类内菲用于标示这一过渡的表达方法与模式，并评估这些元素如何促进其卡西达整体风格的连贯性。尽管修辞学论著并未明确将“阿加兹-伊-杜阿”视为独立章节，但内菲诗歌中对其一贯且有意的运用构成了本研究的重点。

对内菲卡西达的分析表明，该体裁的每首诗都包含引言性祈祷对句及随后的祈祷段落。这种规律性表明这是一种有意识的创作策略，而非偶然遵循惯例。引言性祈祷对句作为语义相关的单元，与随后的祈祷诗节紧密相连。通过这些对句，诗人传达出诗作已至尾声、祈祷时刻已至的意境。关于这种转折的成因，既有押韵难度日益增加，也有言辞被感知为已耗尽或效力减弱，以及卡西达应以祈祷作结这一传统期待。

这些引言式祈祷对句的一个特别值得注意的特征是内菲采用了自我对话的形式。诗人频频告诫自己停止冗长铺陈，摒弃进一步的诗意炫技，转而以祈祷收束全篇。从这个意义上说，“**祈祷开篇对句**” (aghaz-ı dua) 不仅充当结构标记，更是诗人自我反思的契机。这些诗句的论述始终强调圆满、终结，以及有意识地从言辞中抽身，转而投身于祈求。研究进一步揭示，内菲不仅止于宣告向祈祷的过渡，更对祈祷的本质及其恰当形式进行了反思。在这些对句中，他着重强调了诚挚之心、纯净的意念以及举手祈祷这一传统姿态。他屡次表达了祈愿能被接纳的期盼，从而使祈祷部分在地位上凌驾于前文的诗性叙述之上。

这些精心设计的过渡，有助于将卡西达视为一个有机统一的美学整体。正如内菲通过结构严谨的引言段落，为读者做好从“纳西布”转向“颂词”的准备一样，他同样以同样的深思熟虑来安排向祈祷部分的过渡。这种做法表明，内菲并不将卡西达视为松散连接的各部分序列，而是视为一部各部分都具有深层意义的整体作品。

综上所述，本研究表明，内菲在其卡西达中形成了独特且系统化的“**阿加兹-伊-杜阿**”对句运用方法。通过多样而连贯的手段构建向祈祷部分的过渡，他确保了整首诗在意义与表达上的统一性。聚焦于卡西达传统中这一相对被忽视的方面，不仅深化了我们对内菲诗歌造詣的理解，也有助于更细致地领略古典土耳其诗歌的技术与美学维度。此类分析对于揭示大师级诗人如何在高度规范的文学形式中兼顾传统与创新至关重要。

关键词：古典土耳其文学，卡西达，内菲，祈祷引言对句 (aghaz-ı dua)，祈祷段落。

Структурированное резюме:

Классическая турецкая поэзия представляет собой литературную традицию, подчиняющуюся устоявшимся канонам как формы, так и содержания, в рамках которой эстетическая и техническая отточенность достигли поразительно высокого уровня. Гармоничное использование рефрена, рифмы, метра, риторических приемов и традиционных образов позволило этой поэтической традиции функционировать как строго структурированная система. В рамках такой системы поэты наиболее ярко демонстрировали свое художественное мастерство через фиксированные стихотворные формы — в частности, газель и касиду — благодаря которым они выделялись и завоевывали прочную репутацию в литературной истории. В области касиды Нефи выделяется как один из самых выдающихся поэтов классической турецкой литературы, благодаря не только своему техническому мастерству, но и самобытности своего поэтического голоса.

Касида — это стихотворная форма, зародившаяся в арабской литературе и вошедшая в турецкую литературную культуру через персидское посредничество. Обычно сочиняемая для восхваления, она характеризуется относительно большим количеством двустиший и многочастной структурой. В классической турецкой поэзии касиды занимают видное место в организации диванов, поскольку дают поэтам больше пространства для демонстрации как формального контроля, так и риторической универсальности. Несмотря на гибкость структуры, касида остается прочно укорененной в традиции, особенно в том, что касается ее составных частей. Одной из таких незаменимых частей является заключительная молитва, которая имеет значение не только как литературная конвенция, но и как выражение религиозной и культурной чувствительности.

В данном исследовании рассматриваются двустишия «агаз-и дуа», используемые Нефи в его касидах для обозначения перехода к молитвенной части. Основная цель состоит в том, чтобы выявить и классифицировать методы и способы выражения, с помощью которых Нефи сигнализирует об этом переходе, а также оценить, как эти элементы способствуют общей стилистической целостности его касид. Хотя в риторических трактатах «агаз-и дуа» явно не признается в качестве отдельного раздела,

его последовательное и целенаправленное использование в поэзии Нефи составляет центральный фокус данного исследования.

Анализ касид Нефи показывает, что каждое стихотворение этого жанра включает в себя как вступительный молитвенный куплет, так и последующий раздел молитвы. Эта закономерность указывает на сознательную композиционную стратегию, а не на случайное следование традиции. Вступительные молитвенные куплеты функционируют как семантически зависимые единицы, тесно связанные с последующими молитвенными стихами. С помощью этих куплетов поэт дает понять, что стихотворение подошло к концу и настало время молитвы. Среди причин, объясняющих этот переход, называются растущая сложность поддержания рифмы, ощущаемое истощение или снижение эффективности речи, а также традиционное ожидание, что касида должна завершаться молитвой.

Особенно примечательной чертой этих вступительных молитвенных куплетов является обращение Нефи к самому себе. Поэт часто призывает себя прекратить размышления, отказаться от дальнейших поэтических высказываний и завершить сочинение молитвой. В этом смысле куплеты «агаз-и дуа» функционируют не просто как структурные маркеры, но и как моменты поэтической саморефлексии. Дискурс этих стихов последовательно подчеркивает завершенность, окончательность и сознательный отказ от речи в пользу мольбы. Исследование далее показывает, что Нефи не ограничивается объявлением перехода к молитве, но также размышляет о природе и надлежащей форме самой молитвы. В этих куплетах он подчеркивает искренность, чистоту сердца и традиционный жест поднятия рук. Он часто выражает надежду, что возносимые молитвы будут приняты, тем самым возвышая молитвенную часть над предшествующим поэтическим дискурсом.

Эти тщательно продуманные переходы способствуют восприятию касиды как целостного эстетического целого. Так же, как Нефи готовит читателя к переходу от насиба к панегирику с помощью структурированного вступительного отрывка, он с такой же тщательностью организует переход к молитвенной части. Такой подход указывает на то, что Нефи рассматривал касиду не как последовательность слабо связанных частей, а как композицию, в которой каждая часть занимает свое значимое место.

В заключение, данное исследование демонстрирует, что Нефи разработал своеобразный и систематический подход к использованию двустий «агаз-и дуа» в своих касидах. Структурируя переход к молитве с помощью разнообразных, но согласованных методов, он обеспечил единство смысла и выражения на протяжении всего стихотворения. Сосредоточение внимания на этом относительно игнорируемом аспекте традиции касиды не только углубляет наше понимание поэтического мастерства Нефи, но и способствует более тонкому восприятию технических и эстетических аспектов классической турецкой поэзии. Такие анализы необходимы для того, чтобы показать, как мастера поэзии соотносили традицию и новаторство в рамках строго регламентированных литературных форм.

Ключевые слова: Классическая турецкая литература, касида, Нефи, вступительные молитвенные куплеты (агаз-и дуа), молитвенная часть.

संरचित सारांशः

शास्त्रीय तुर्की कविता एक साहित्यिक परंपरा है जो रूप और विषय-वस्तु दोनों की पूर्व-स्थापित परंपराओं द्वारा शासित है, जिसके भीतर सौंदर्य और तकनीकी परिष्कार एक उल्लेखनीय उन्नत स्तर तक पहुँच गया। दोहराव, तुकबंदी, छंद, अलंकारिक उपकरणों और पारंपरिक बिंबों के सामंजस्यपूर्ण उपयोग ने इस काव्यात्मक परंपरा को एक अत्यधिक संरचित प्रणाली के रूप में कार्य करने में सक्षम बनाया।

ऐसी प्रणाली के भीतर, कवियों ने अपनी कलात्मक क्षमता को सबसे स्पष्ट रूप से निर्धारित छंद रूपों – विशेष रूप से गज़ल और कसीदा – के माध्यम से प्रदर्शित किया, जिससे उन्होंने खुद को अलग किया और साहित्यिक इतिहास में स्थायी प्रतिष्ठा अर्जित की। कसीदा के क्षेत्र में, नेफ़ी क्लासिकल तुर्की साहित्य के सबसे निपुण कवियों में से एक के रूप में उभरते हैं, जिसका श्रेय न केवल उनकी तकनीकी महारत को जाता है, बल्कि उनकी काव्यात्मक आवाज़ की विशिष्टता को भी।

कसीदा एक काव्य रूप है जिसका उद्गम अरबी साहित्य में हुआ और जो फारसी के माध्यम से तुर्की साहित्यिक संस्कृति में प्रवेश किया। आमतौर पर प्रशंसा के लिए रचित, इसकी विशेषता अपेक्षाकृत बड़ी संख्या में दोहे और एक बहुखंडीय संरचना है। शास्त्रीय तुर्की कविता में, कसीदे दीवानों के संगठन में एक प्रमुख स्थान रखते हैं, क्योंकि वे कवियों को औपचारिक नियंत्रण और अलंकारिक बहुमुखी प्रतिभा दोनों का प्रदर्शन करने के लिए अधिक स्थान प्रदान करते हैं।

संरचना में लचीला होने के बावजूद, कसीदा परंपरा में दृढ़ता से जुड़े जमाए हुए हैं, विशेष रूप से इसके घटक खंडों के संबंध में। ऐसा ही एक अनिवार्य खंड समापन प्रार्थना है, जो न केवल एक साहित्यिक परंपरा के रूप में, बल्कि धार्मिक और सांस्कृतिक संवेदनशीलता की अभिव्यक्ति के रूप में भी महत्व रखती है।

यह अध्ययन "अगाज़-ए-दुआ" दोहों की जांच करता है, जिनका उपयोग नेफ़ी ने अपने कसीदों में प्रार्थना खंड में संक्रमण की घोषणा करने के लिए किया है।

मुख्य उद्देश्य उन अभिव्यक्ति के तरीकों और माध्यमों की पहचान और वर्गीकरण करना है, जिनके माध्यम से नेफ़ी इस परिवर्तन का संकेत देते हैं, और यह आकलन करना है कि ये तत्व उनकी कसीदों की समग्र शैलीगत सुसंगति में कैसे योगदान करते हैं। यद्यपि अलंकार संबंधी ग्रंथ "अघज़-ए-दुआ" को एक अलग खंड के रूप में स्पष्ट रूप से मान्यता नहीं देते हैं, फिर भी नेफ़ी की कविता में इसका लगातार और जानबूझकर किया गया उपयोग इस अध्ययन का केंद्रीय फोकस है।

नेफ़ी की कसीदों का विश्लेषण यह दर्शाता है कि इस विधा की हर कविता में एक परिचयात्मक प्रार्थना दोहा और एक बाद वाला प्रार्थना खंड, दोनों शामिल होते हैं। यह नियमितता परंपरा का संयोगपूर्ण पालन करने के बजाय एक सचेत रचनात्मक रणनीति की ओर इशारा करती है। परिचयात्मक प्रार्थना दोहे अर्थगत रूप से आश्रित इकाइयों के रूप में कार्य करते हैं, जो बाद में आने वाली प्रार्थना की आयतों से घनिष्ठ रूप से जुड़े होते हैं।

इन दोहों के माध्यम से, कवि यह बताता है कि कविता अपने निष्कर्ष पर पहुँच गई है और प्रार्थना का समय आ गया है। इस परिवर्तन के लिए व्यक्त किए गए कारणों में तुकबंदी को बनाए रखने में बढ़ती कठिनाई, भाषण की अनुभूत थकान या घटती प्रभावशीलता, और यह पारंपरिक अपेक्षा शामिल है कि एक कसीदा प्रार्थना में समाप्त होना चाहिए।

इन प्रारंभिक प्रार्थना दोहों की एक विशेष रूप से उल्लेखनीय विशेषता नेफ़ी द्वारा आत्म-संबोधन का उपयोग है।

कवि अक्सर स्वयं से विस्तृत वर्णन बंद करने, आगे की काव्यात्मक प्रदर्शनी को त्यागने और प्रार्थना के माध्यम से रचना को समाप्त करने का आह्वान करता है। इस अर्थ में, अगाज़-ए-दुआ दोहे न केवल संरचनात्मक संकेतक के रूप में कार्य करते हैं, बल्कि काव्यात्मक आत्म-चिंतन के क्षणों के रूप में भी कार्य करते हैं। इन छंदों का विमर्श लगातार पूर्णता, अंतिमता और प्रार्थना के पक्ष में भाषण से जानबूझकर पीछे हटने पर जोर देता है। अध्ययन से यह भी पता चलता है कि नेफ़ी स्वयं को प्रार्थना की ओर संक्रमण की घोषणा तक ही सीमित नहीं रखते, बल्कि वे स्वयं प्रार्थना की प्रकृति और उचित रूप पर भी विचार करते हैं। इन दोहों में, वे ईमानदारी, दिल की पवित्रता और अपने हाथ उठाने के पारंपरिक इशारे पर जोर देते हैं। वे अक्सर यह आशा व्यक्त करते हैं कि प्रस्तुत की गई प्रार्थनाएँ स्वीकार की जाएँगी, इस प्रकार वे प्रार्थना खंड को पिछले काव्यात्मक संवाद से ऊपर उठा देते हैं।

ये सावधानी से प्रबंधित संक्रमण कसीदा को एक एकीकृत सौंदर्यपूर्ण संपूर्ण के रूप में देखने की धारणा में योगदान करते हैं। जिस तरह नेफ़ी एक संरचित परिचयात्मक अंश के माध्यम से पाठक को नसीब से तारीफ़ की ओर बदलाव के लिए तैयार करते हैं, उसी तरह वे उतनी ही सोच-समझ के साथ प्रार्थना खंड की ओर की गति को भी व्यवस्थित करते हैं। यह दृष्टिकोण दर्शाता है कि नेफ़ी ने कसीदा को ढीले-ढाले तरीके से जुड़े हिस्सों की एक श्रृंखला के रूप में नहीं, बल्कि एक ऐसी रचना के रूप में माना जिसमें प्रत्येक खंड का अर्थपूर्ण स्थान है।

निष्कर्षतः, यह अध्ययन दर्शाता है कि नेफ़ी ने अपनी कसीदों में अगाज़-ए-दुआ दोहों के उपयोग के लिए एक विशिष्ट और व्यवस्थित दृष्टिकोण विकसित किया। विभिन्न लेकिन सुसंगत तरीकों से प्रार्थना की ओर संक्रमण को संरचित करके, उन्होंने पूरी कविता में अर्थ और अभिव्यक्ति की एकता सुनिश्चित की। कसीदा परंपरा के इस अपेक्षाकृत उपेक्षित पहलू पर ध्यान केंद्रित करना न केवल नेफ़ी की काव्यात्मक दक्षता की हमारी समझ को गहरा करता है, बल्कि शास्त्रीय तुर्की कविता के तकनीकी और सौंदर्य आयामों की अधिक सूक्ष्म सराहना में भी योगदान देता है। ऐसे विश्लेषण यह प्रकट करने के लिए आवश्यक हैं कि कैसे महान कवियों ने अत्यधिक विनियमित साहित्यिक रूपों के भीतर परंपरा और नवाचार के बीच संतुलन बनाया।

कीवर्ड: शास्त्रीय तुर्की साहित्य, कसीदा, नेफ़ी, प्रार्थना दोहे (अगाज़-ए-दुआ), प्रार्थना खंड।

Yapılandırılmış Özet:

Osmanlı Devleti'nin yükseliş döneminden duraklama evresine geçiş sürecine tanıklık eden Vahdî İbrahim Efendi, klasik Osmanlı ulemasının disiplinlerarası yetkinliğini yansıtan çok yönlü ve velûd bir müelliftir. 17. yüzyılın ortalarında Dobruca'nın Hacıoğlu kasabasında doğan müellifin, kendi ifadelerinden hareketle 1060 civarında dünyaya geldiği anlaşılmaktadır. İlk tahsilinin ardından İstanbul'un ilmî hayatına dâhil olmuş ve dönemin önde gelen âlimlerinden Ayıntabî Mehmed Efendi'den ders almıştır. Sahn-ı Semân Medresesinde Abdurrahimzade Yahya Efendi'ye müdlik yapan müellif, Kasım 1676'da iyi bir dereceyle icazet alarak müderrislik kariyerine adım atmıştır. Kariyeri boyunca Ahmed Çavuş, Ahmed Paşa, Abdullah Ağa, Merdümüyye, Sittî Hatun, Cafer Ağa, Sekbân Ali, Hankâh, Süleymaniye medreseleri ve Süleymaniye Dârülhadişi gibi pek çok kurumda kısa sürelerle ders vermiştir. Medreselerdeki bu yoğun döngünün ardından müderrisliği bırakarak kadılık mesleğine geçmiş ve Mart 1709'da Halep kadısı olarak atanmıştır. Yaklaşık 13 ay süren bu vazifeden Nisan 1710'da azledildikten sonra İstanbul'a geri dönmüş ve 27 Nisan 1714 Cuma günü vefat ederek Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin kabri civarına defnedilmiştir.

Vahdî İbrahim Efendi, kaynaklarda ilmi ile meşhur, sohbeti tatlı bir edebiyat âlimi ve tartışmadan çekinmeyen, çabuk parlayan öfkeli yapısıyla tanınan bir "bahhâs" yani araştırmacı olarak nitelendirilmektedir. Arapça, Farsça ve Türkçe dillerine üst düzeyde vakıf olan müellif, her üç dilde de şiir yazabilecek bir yetkinliğe sahiptir. Farsça kaynakları doğrudan araştırma süreçlerinde kullanabilmesi ve gerektiğinde bu dildeki açıklamaları Arapçaya tercüme etmesi, onun filolojik donanımının en somut göstergelerindendir. Aynı zamanda hat sanatında, bilhassa talik hat konusunda ileri düzeyde bir başarıya sahiptir. Müellifin bilimsel metodolojisi, metinleri salt birer nakil veya basit şerh faaliyetiyle sınırlandırmayıp, dilsel, belagî ve tarihsel bağlamları eşliğinde yeniden inşa etme çabasına dayanmaktadır. Telif süreçlerinde müellif hattı nüshalar, geniş boşluklu müsvedde düzenekleri ve farklı renkte mürekkepler kullanması, onun metodolojik disiplinini ve entelektüel üretkenliğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu dinamik yapı, Osmanlı ilim geleneğinin duraklama döneminde dahi oldukça üretken kalabildiğini canlı bir şekilde ispatlamaktadır.

Kırka yakın eseri bulunan müellifin 14 tanesi doğrudan Arap dili ve edebiyatı sahasıyla ilgilidir. Eserlerinin temel odak noktası, klasik metinlerde geçen kanıt beyitleri, yani şevâhid literatürüdür. Arap diline dair en dikkat çekici çalışmalarından biri olan *Mecelletün taḥṭavî 'alâ ebyâti mâ fi'l-Muṭavvel*, yazarın müsvedde çalışma karakterini taşıyan ve beyit açıklamalarını detaylandırmak amacıyla geniş boşluklar barındıran ilk adımlarındandır. Bunun yanı sıra *el-İ'tişâm fi şerhi ebyâti'l-İşâm* ve *es-Sâmî şerhu ebyâti'l-Câmî* önemli dil çalışmalarındandır. Şairlerin biyografilerine yönelerek derlediği *Nüzhetü'l-erîb fi fihri's-ş-şâir ve'l-edîb* ile *Esmâü ricâli el-Hamâseti'l-Basriyye* onun tabakat ve edebiyat ihtisasını yansıtır. Müellifin şevâhid alanındaki en olgun ve hacimli başyapıtları ise II. Mustafa'ya ithaf edilen *el-Mu'avvel şerhu ebyâti'l-Muṭavvel* ve Sultan III. Ahmed'e sunulan *et-Tanşîş fi şerhi şevâhidi't-Telhîs* adlı eserleridir. Siyere dair dilbilimsel bir yaklaşım sunan *Hâşiye ale'd-Düreri's-seniyye* ve İbn Hallikan muhtasarı olan *et-Tecrid* müellifin diğer önemli teliflerindendir.

Vahdî İbrahim Efendi'nin dil ve belagat alanındaki şevâhid incelemelerinin son halkasını *Şerhu ebyâti dībâceti Muhtasari'l-me'ânî li't-Teftâzânî* oluşturmaktadır. Müellif, Halep kadılığından azledilmesinin getirdiği mahzun bir ruh haliyle kaleme aldığı bu eseri, nahiv kitaplarının ardından belagat şevâhidini de tamamlama amacıyla yazmıştır. Eser, sadece *Muhtasar*'ın mukaddimesindeki 50 beyitten 43'ünü kaydetmekle kalmayıp, Teftâzânî'nin istitradî olarak zikrettiği beyitleri ve *Muṭavvel*'deki eksik unsurları da içerecek şekilde iki kısım ve bir faide bölümüyle yapılandırılmıştır. Eserde toplam 55 beyit ele alınmış ve bunlardan 45 tanesi i'râb tahlilleri, bedî ve istiâre gibi belagî unsurlar üzerinden derinlemesine şerh edilmiştir. Vahdî Efendi, Teftâzânî gibi büyük otoritelere karşı son derece hürmetkâr bir üslup benimsemekle birlikte, körü körüne bir taklitçilikten uzak durmuştur.

Eserde açtığı faide başlığı altında, Teftâzânî'nin şair Ebu Temmâm'ın mersiyesi hakkında verdiği eksik bilgileri ve şahıs isimlerindeki hatalı eşleştirmeleri divan nüshalarına dayanarak cesurca tashih etmiştir. Arap kökenli olmamasından kaynaklanan bazı küçük teknik dil hatalarına rağmen müellif, otoritelerin nüsha kaynaklı yanlışlarını düzelterek güçlü bir münekkid portresi çizmektedir.

Eserlerini kurgularken geniş bir birincil kaynak havuzundan beslenen Vahdî Efendi; Müberrid'in *el-Kâmil*'i, Harîrî'nin *Makâmât*'ı ve şerhleri, Seâlibî'nin *Yetime*'si ve Yakut el-Hamevî'nin tabakat eserlerini etkin bir şekilde kullanmıştır. Kelimelerin doğru okunuşlarını ve bablarını zapt etmek için Cevherî'nin *Sıhâh*'ı ve Firûzâbâdî'nin *Kamûs*'u başta olmak üzere pek çok Arapça ve Farsça sözlüğe müracaat etmiştir. Yorumlarını altı ayet, üç hadis ve çeşitli Arap atasözleriyle desteklerken, garîbû'l-hadîs literatüründeki yorumlara dilbilimsel açılardan eleştiriler yöneltmiştir. Beyitleri divan nüshalarıyla karşılaştırma ve rivayet farklarına işaret etme titizliği, onun analitik metodolojisinin temelini oluşturmaktadır. Modern dönemde yürütülen akademik tahkik çalışmaları, müellifin eserlerindeki yanlış aidiyetleri gidererek Osmanlı entelektüel tarihinin bibliyografik zenginliğini daha da görünür kılmıştır. Üç dile hakimiyeti, analitik açılımları ve yapıcı tenkitleriyle Vahdî İbrahim Efendi, Osmanlı medrese dil geleneğinin ve klasik düşünce dünyasının önemli köşe taşlarından biridir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Vahdî İbrahim, *Şerhu ebyâti dîbâceti Muhtasari'l-me'ânî*, Şevâhid, Osmanlı alimleri.



www.turkishstudies.net/language

Turkish Studies - Language and Literature

eISSN: 2667-5641



Wahdī İbrahim (1126/1714) and His Work Sharḥ Abyāt Dībājat Mukhtaṣar al-Ma‘ānī

Introduction

İbrahim Wahdī (d. 1126/1714), who witnessed the Ottoman Empire’s transition from its period of expansion to stagnation, was a prolific scholar distinguished particularly for his contributions to Arabic language and literature. Born in Dobruja in the mid-seventeenth century and later integrated into the scholarly milieu of Istanbul, he represents a typical example of the interdisciplinary expertise that characterized the classical Ottoman ulamā.

Wahdī’s scholarly legacy is particularly notable for his contributions to the literature of shawāhid (grammatical and rhetorical illustrative citations). His exegetical approach extends far beyond conventional commentary, aiming instead to reconstruct texts through linguistic, rhetorical, and historical analysis. Among his nearly forty extant works, substantial compositions such as *al-Tanṣīṣ* and *al-Mu‘awwal* exemplify his meticulous scholarship and critical engagement with earlier authorities. His autograph manuscripts and original philological analyses further demonstrate that Ottoman scholarly production remained intellectually dynamic and remarkably productive even during the so-called period of stagnation.

The earliest biographical information on Wahdī is found in the works of Şeyhî, Mirzāzāde Selim, and Müstakimzāde Süleyman Efendi, while the first independent study devoted to him was produced by Bursalı Mehmed Tahir. In the modern period, scholars such as Mehmet Yavuz, Zehra Gözütok Tamdoğan, Hasaneyn al-Sāmarrā’ī, Aya Hasanov, Kübra Zeynep Katkıcı, Aehdaa Hamad Ahmed, Asûvîsî, and Mehtap Erdoğan Taş have made significant contributions to the study of Wahdī’s life and works. More recently, Syuleyman considerably broadened the available source base through his critical edition of *al-Tanṣīṣ fî Sharḥ Shawāhidi al-Talkhīṣ*. Nevertheless, the present study introduces new evidence through systematic document analysis while also re-evaluating previously established data in light of manuscript evidence and primary historical sources.

1. İbrahim Wahdī Efendi

1.1. Life

According to Şeyhî, his full name was İbrahim b. al-Ḥājj Muṣṭafā b. Muḥammad (Şeyhî, 2018, 3:2596). In the manuscript of *Tajrīd*, however, his lineage is recorded as İbrahim b. Muṣṭafā b. Muḥammad al-Karsī b. Dursūn Fakīh (Karatay, 1962, 3:530). In the autograph manuscript of his *Ḥāshiya ‘alā al-Durar*, he identifies himself as İbrahim b. Muṣṭafā b. Muḥammad b. Dursūn b. Muḥammad al-Ḥanafī (Wahdī, n.d.-a, fol. 33b). He was also known by the nisbas al-Farādī and al-Rūmī, although he became widely recognized as Wahdī or İbrahim Wahdī. Şeyhî explicitly states that *Wahdī* was the poetic pen name¹ he employed when composing poetry in Arabic, Persian, and

¹ A pen name is a pseudonym used by poets in their poetry. See (Akün, 1994, p. 394 ff.)

Turkish.² His own writings indicate that he preferred the form Wahdī Ibrahim, combining his pen name with his personal name, whereas the designation Wahdī al-Rūmī appears to have been adopted primarily by later biographers.

Wahdī was born in Hacıoğlu³ Pazarcık in the region of Rumelia (present-day Dobruja in Bulgaria). Based on the fact that he studied under Ayıntābī Mehmed Efendi⁴, who resided in Istanbul between 1073–1080/1662–1669, İsmail Durmuş suggested that he must have been born in the 1640s (1049–1050 AH). However, in the introduction to *al-Tanşış*, completed in 1122/1710, Wahdī states that he had already passed the age of sixty, indicating that he was born around 1060/1650 (Şehid Ali Paşa MS 2175, fol. 2b).⁵ According to Mirzāzāde, he later migrated to Istanbul, whereas Bursalı Mehmed Tahir states that he came to the capital after completing his preliminary education, suggesting that he probably arrived in his early twenties.

Mirzāzāde records that Wahdī first served as mu‘īd (teaching assistant) to Abdurrahimzāde Yahyā Efendi at the Sahn-ı Semān Madrasa. Şeyhī’s statement that he “became a *mulāzim* following Yahyā Efendi’s recommendation” indicates that he subsequently entered the *mulāzamat* system under his patronage. Having received his *ijāza* in Ramaḍān 1087/November 1676 with distinction among his contemporaries, he began teaching at the same institution.

Thereafter, he was successively appointed to a number of prestigious Ottoman madrasas. According to Mirzāzāde, in Şafar 1099/December 1687 he succeeded Rodosīzāde Muḥammad Efendi at the Ahmed Çavuş Madrasa upon the invitation of Debbāğzāde Mehmed Efendi.⁶ Over the following two decades, he held professorships at the Ahmed Paşa, Abdullah Ağa, Merdūmiyye, Sittī Hatun, Cafer Ağa, Sekbān Ali, Sahn-ı Semān, Hankāh, Muḥammed Ağa Dār al-İfāda, Üsküdar Valide Sultan, Süleymaniye, and Süleymaniye Dār al-Ḥadīth madrasas, each appointment corresponding to the customary Ottoman succession system whereby he replaced a previous professor.

Following his academic career, Wahdī was appointed qadi of Aleppo in Muḥarram 1121/March 1709, succeeding Kebīrīzāde Abdurrahmān Efendi. His tenure lasted approximately thirteen months, ending in Şafar 1122/April 1710, when he was replaced by İmam-ı Sulṭānī Şāliḥ Efendi. While Şeyhī describes the termination of his office using the expression *munfaşil* (separated from office), Mirzāzāde characterizes it as *ma‘zūl* (dismissed). Bursalı later states that Wahdī returned to Istanbul in 1126/1714, an assertion that appears to have led Mehmet Yavuz to assume that he had served as qadi of Aleppo for a considerably longer period than documentary evidence supports.

Wahdī died on 12 Rabī‘ al-Ākhir 1126 (27 April 1714), which, according to Müstakimzāde, coincided with the night of the Mawlid. He was buried near the tomb of Abū Ayyūb al-Anşārī in Istanbul (Müstakimzāde, 1928, p. 637).

Şeyhī includes Wahdī among the scholars of the twenty-third generation of Ottoman ‘*ulamā*’ (the reign of Sultan Ahmed III), describing him as a distinguished scholar renowned for both his

² Furthermore, Syuleyman engaged in serious discussions regarding the nature of Wahdī and ultimately concluded that it was the author’s pen name. Ayhan Seliman Syuleyman’s *A Critical Edition of the Work Entitled *Et-Tanşış fī şerhi şevāhidi’t-Telhis* (Istanbul: Istanbul University, PhD Thesis, 2023), 29–30.

³ Syuleyman has established that this town is now known as Dobrich. (Syuleyman, 2023, p. 31)

⁴ Bursalı states in one of his works that he also drew upon the work of Mehmed Efendi, the author of *Tafsir al-Tibyān*. (Arpa, 2023, p. 20; Bursalı (1344/1925), 2016, p. 3/950)

⁵ According to Acat [p. 74], his date of birth is given as 1055–1060 (1645–1650); according to Syuleyman, it is 1053–1061 (1643–1651).

⁶ According to Şeyhī, this event took place in Rabī‘ al-Awwal 1099. Given that Rodosīzāde left this madrasah in Safar 1099 (Şeyhī, 2018, p. 3/2167), it appears that the one-month discrepancy reflects the transition period. Furthermore, it appears that the phrase ‘nine’ in relation to the year 1090, as mentioned in the *Tazkira*, has been omitted.

learning and refined literary conversation. Mirzāzāde, however, portrays him as an outspoken scholar who did not hesitate to engage in scholarly disputation and possessed a quick temper.

Wahdī was proficient in Arabic, Persian, and Turkish and composed poetry in all three languages. His writings provide abundant evidence of his multilingual competence. His command of Persian is particularly evident from his extensive use of Persian sources, as well as his practice of incorporating Persian explanations into his works and translating them into Arabic when necessary (Wahdī, n.d.-b, fols. 111a, 113a, 114b, 115b, 118a). He was especially knowledgeable in Arabic literature, history, and biographical literature (*ṭabaqāt*), with particular expertise in Arabic poetry. Müstakimzāde further reports that he received advanced training in calligraphy and excelled in the *ta‘līq* script (Müstakimzāde, 1928, p. 637). Bursalı describes him as an exceptionally learned scholar and a meticulous researcher (*bahhāth*). Although he spent many years teaching, no information concerning his students has survived. According to Bursalı, he left the professorship upon becoming qualified to grant *ijāzas* and entered the judiciary, a decision that may also have been influenced by the relatively short duration of his appointments at individual madrasas.

1.2. Works

Mirzāzāde notes that Wahdī authored numerous glosses (*ḥāshiyas*). While Bursalı Mehmed Tahir attributed fourteen works to him and İsmail Durmuş identified twenty-five, the present investigation confirms that he composed approximately forty works of varying length, fifteen of which are devoted to Arabic language, grammar, rhetoric, and related linguistic sciences. Müstakimzāde further records that a number of Wahdī's autograph manuscripts—particularly those concerning shawāhid (illustrative citations)—were endowed to the Şehid Ali Paşa Library (Müstakimzāde, 1928, p. 637; Issa, 1995, p. 683). Bursalı personally identified six autograph manuscripts in that collection. In the present study, Wahdī's works are classified primarily according to subject matter, while their chronological arrangement is based on the dates of composition in order to illustrate both the development of his intellectual career and the interrelationship among his writings.

1.2.1. Works on the Arabic Language

1. *Majalla*⁷ *taḥṭawī ‘alā abyāti mā fī al-Muṭawwal*: This work is preserved in the Süleymaniye Library, Şehid Ali Paşa Collection, MS 2273 (28 folios). The flyleaf bears an ownership note (*tamalluk*) indicating that the manuscript belonged to Wahdī Efendi. According to the author's colophon, the work was completed on 12 Dhū al-Qa‘da 1103 AH. Beneath this colophon, however, appears a second colophon written at a later date and subsequently crossed out. This latter note, composed for the commentary, states that the draft (*musawwada*) was completed in Jumādā al-Ākhira 1104 AH, while expressing the author's hope that he would later prepare a fair copy (*tabyīd*). An annotation immediately beside it records that this aspiration was realized on 29 Dhū al-Qa‘da 1106 AH.

The opening folios contain several poems compiled by Müstakimzāde. The manuscript is unusually paginated, with foliation assigned to every second leaf, intentionally leaving intervening blank pages to accommodate additional annotations on the cited verses. Consequently, although the manuscript appears to conclude at folio 28b, its intended structure effectively extends to 56b.

Both the physical layout and the writing technique indicate that the manuscript represents the author's working draft rather than a finalized copy. Wahdī first transcribed the poetic citations while deliberately leaving generous blank spaces, which he subsequently filled with annotations and philological observations at different stages of composition. This arrangement demonstrates that the

⁷ According to the colophon, the title of the work is *Majalla*; the entry in the form ‘Mücelletün’ (Durmuş, 2019, p. 637) must therefore be incorrect. In another study, the title of the work was misread as *Mücelletü t-Taḥṭawī ‘alā ebyāti mā fī l-Muṭavvel* and treated as a separate work (Katkıcı, 2023, p. 8).

primary objective of the work was to collect together the verses cited in *al-Muṭawwal*, a purpose that most likely explains its title, *Majalla* (Collection). Indeed, the author explicitly states that the work brings together the poetic citations occurring in *al-Muṭawwal*.

The work opens with the invocation: al-ḥamdu li-mn khaṣṣa al-‘ulamā’ al-udabā’ bi-tatabbu’ tarākīb al-fuṣaḥā’ wa al-bulaghā. The final folio contains miscellaneous *fawā’id* (scholarly notes) excerpted from various works. Acat argues that this work was compiled from Wahdī’s *al-Mu‘awwal* (Wahdī, 2021, p. 88). Since *Majalla* predates *al-Mu‘awwal*, however, it is more plausible to regard it as a preparatory compilation that laid the groundwork for the latter work.

2. *al-Sāmī: A Commentary on the Poetic Citations of al-Jāmī*

This work is a commentary on the shawāhid (illustrative poetic citations) found in Mullā Jāmī’s commentary on *al-Kāfiya*, *al-Fawā’id al-Ḍiyā’iyya* (al-Baghdādī, 1387, 1:37; Bursalı, 2016, 3:950; Yavuz, 2018, p. 65). Wahdī refers to this work in both *al-Tanṣīṣ* and *Sharḥ Shawāhid al-Bayḍāwī* (Wahdī, 2021, p. 95).⁸

The autograph manuscript is preserved in the Çorum Hasan Paşa Provincial Public Library, MS 2574/1 (30 folios), and was completed on 2 Muḥarram 1104 AH (13 September 1692). Folio 31a contains several poems together with miscellaneous *fawā’id* (scholarly notes). The work opens with the invocation: al-ḥamdu li-llāh alladhī alhamanā daqā’iq al-lughā wa ash’ārahā.

Another manuscript, preserved in the Süleymaniye Library, Ayasofya Collection, MS 4470 (43 folios), was copied directly from the Çorum manuscript. Since the copyist did not add an independent colophon, it cannot be regarded as an autograph copy. Furthermore, the title has been incorrectly recorded as *al-Sāmī Sharḥ Abyāt al-Jāmī* (السامي شرح أبيات الجامع) instead of the correct *al-Sāmī fī Sharḥ Abyāt al-Jāmī*. The handwriting likewise differs considerably from that of Wahdī. A further copy is preserved in the Princeton University Library, Yahuda Collection, MS 4732, dated 1161 AH and catalogued under no. 3537 (Äyiş, 2011, 6:212). The work has been critically edited and published by Mehmet Hayri Acat (Istanbul: Şifa Yayınevi, 2021).

3. *al-I’tiṣām fī Sharḥ Abyāt al-Iṣām*

This work is devoted to the explanation of the shawāhid cited in *the gloss* (*hāshiya*) written by ‘Iṣām al-Dīn al-Isfārāyinī on ‘Abd al-Raḥmān al-Jāmī’s commentary on *al-Kāfiya*, *al-Fawā’id al-Ḍiyā’iyya* (al-Baghdādī, 1387, 1:37; Bursalı, 2016, 3:950; Yavuz, 2018, p. 65). It opens with the invocation: al-ḥamdu li-llāh al-karīm al-mannān al-‘azīm al-iḥsān.”Wahdī refers to this work in both *al-Sāmī* and *al-Tanṣīṣ* (Syuleyman, 2023, p. 118; Wahdī, 2021, p. 78).

The autograph manuscript is preserved in the Çorum Hasan Paşa Provincial Public Library, MS 2574/2 (fols. 31b–34b), and was completed on 28 Rabī’ al-Ākhir 1104 AH. Another copy is housed in the Princeton University Library, Yahuda Collection, MS 4732 (fols. 58b–63b), dated Muḥarram 1161 AH and catalogued under no. 3534 (Äyiş, 2011, 6:212). The work has been critically edited and published by Mehmet Hayri Acat (Istanbul: Kitap Dünyası, 2024).

4. *Marzūqiyyāt*

Listed among Wahdī’s works on the Arabic language, this title was mistakenly recorded by Bursalı Mehmed Tahir as *Marzūqāt* (Bursalı, 2016, 3:950; Tahlû, 1433, p. 43 [dirāsa]; Wahdī, 2021). Wahdī refers to this work in both *Nuzhat al-Arīb* and *al-Tanṣīṣ* (Syuleyman, 2023, p. 32; Wahdī, 2021, p. 89).

⁸ According to Syuleyman, the work is a commentary on Persian couplets (Syuleyman, 2023, p. 48). In fact, the author has commented on Arabic couplets. This error likely stems from the fact that the Persian couplets at the beginning of the manuscript, which are by Mawlana, were mistakenly attributed to Molla Jāmī.

5. *Nuzhat al-Arīb fī Fihris al-Shā'ir wa al-Adīb*

In the introduction, the author states that this work is an abridged compilation based on Abū Naṣr Ibn Mākūlā's (d. 475/1082) *al-Ikmāl fī Raf' al-Irtiyāb 'an al-Mu'talif wa al-Mukhtalif*, in which he collected the names of poets. The autograph manuscript is preserved in the Süleymaniye Library, Şehid Ali Paşa Collection, MS 2757 (fols. 58a–73b), and was completed in 1104/1692. The composite manuscript (majmū'a) containing this work belonged to Wahdī himself. In the colophon, the author explicitly grants permission for the manuscript to be copied and corrected (istinsākh and taṣḥīḥ).

6. *Risāla fī Tafsīr al-Abjad* (A Treatise on the Interpretation and Explanation of the Abjad System)

This work, which is listed among Wahdī's Arabic writings, discusses the origin and historical development of the abjad numerical system (Syuleyman, 2023, p. 49; Yavuz, 2018, p. 64). The autograph manuscript preserved in the Süleymaniye Library, Laleli Collection, MS 2072 (fols. 55b–56a), was completed in Dhū al-Qa'da 1104 AH. Immediately below the colophon, the year 1120 AH (1709 CE) has subsequently been added in numerical form. Another copy of the treatise is preserved in the Konya Yusuf Ağa Library, MS 10376/5 (Wahdī, 2021, p. 87).

7. *Hāshiyat Sharḥ al-Ḍarā'ir*

According to Acat, this work may be a gloss (*hāshiya*) on Shabustarī's *Risālat al-Ḍarā'ir* (Wahdī, 2021). However, Wahdī's numerous citations in *al-Mu'awwal* from Ibn 'Uṣfūr al-Ishbīlī's (d. 669/1270) *Ḍarā'ir al-Shi'r* (Tahlū, 1433, pp. 400, 591; dirāsa, p. 43), together with his use of the same work as a source in *al-Sāmī* (Wahdī, 2021, p. 108), suggest that the gloss was more likely written on Ibn 'Uṣfūr's treatise rather than on that of Shabustarī. Acat further argues that *Hāshiyat Sharḥ al-Ḍarā'ir* was composed prior to Wahdī's gloss on al-Bayḍāwī (Wahdī, 2021, p. 82).

8. *al-Mu'awwal: A Commentary on the Poetic Citations of al-Muṭawwal*

This work is cited by al-Baghdādī (1387, 1:37), Bursalı (2016, 3:950), Mirzāzāde (2018, p. 459), al-Ziriklī (2002, 8:111), and Müstakimzāde (*Majallat al-Niṣāb*, Süleymaniye Library, Halet Efendi MS 628, fols. 9a [under the entry on Ibn al-Aḥmar], 434b). In the introduction, Wahdī states that he composed this work after completing his commentary on the poetic citations of *Sharḥ al-Talkhīṣ*. He explains that the earlier work did not cover all of the cited verses and that he had reached a number of original conclusions that had not previously been advanced by other scholars. It was for this reason that he undertook the composition of *al-Mu'awwal*, which he dedicated to Sultan Mustafa II. Elsewhere in the introduction, however, he remarks that *al-Mu'awwal* had been written before *al-Tanṣīṣ* (Syuleyman, 2023, p. 21).

The autograph manuscript preserved in the Süleymaniye Library, Şehid Ali Paşa Collection, MS 2271 (fols. 15b–108a), was completed on 9 Dhū al-Hijja 1106 AH (1695 CE). On the binding, the work is entitled *Sharḥ Abyāt Sharḥ al-Talkhīṣ*, whereas the flyleaf records the title *al-Mu'awwal: Sharḥ Abyāt al-Muṭawwal bi-khaṭṭihi* (in the author's own hand). The manuscript opens with an index of the cited verses beginning with the letter qāf (fols. 1a–10a), followed by an analysis of a verse by Abū Nuwās and several commendatory notes (*taqrīzāt*). The index continues on fols. 10b–13a. Owing probably to rebinding or digitization, the section beginning with the letter qāf now appears at the beginning of the manuscript. The index is preceded by a brief introduction opening with the phrase: al-ḥamdu li-llāh al-muwaffiq kulla qalīlin wa kathīr, al-muyassir kulla 'asīr. The main text itself begins on folio 14b with the invocation: al-ḥamdu li-llāh al-raḥīm al-raḥmān khalaqa al-insān wa 'allamahu al-bayān wa sharrafahum bi-'udhūbat faṣāḥat al-lisān. At this point, the foliation restarts from one, indicating that the work itself occupies fols. 15b–108a.

Another manuscript preserved in the Süleymaniye Library, Şehid Ali Paşa Collection, MS 2272 (fols. 1b–136a), was copied from the author's autograph on 26 ...⁹ 1106 AH. The handwriting differs markedly from that of Wahdī, confirming that it is not an autograph manuscript. The opening four folios contain poems excerpted from various works together with a commendatory preface (*taqrīz*) by ‘Arif ‘Abd al-Bāqī b. Muḥammad (d. 1125/1713). The flyleaf also bears an ownership note written by Wahdī.

Additional copies are preserved in numerous manuscript collections. A manuscript in the Princeton University Library, MS 3437¹⁰ (152 folios), was copied in Sha‘bān 1119 AH. The copy housed in the Manisa Provincial Public Library, MS 5477 (127 folios), was transcribed in Rabī‘ al-Awwal 1121 AH, during the author's lifetime, by Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-Ḥamawī, imam of the Shaykh Ulvān Mosque in Hama, at the request of ‘Abd Allāh Efendi Bahşizāde. Its opening folios also contain several *taqrīzāt*. Another manuscript is preserved in the Süleymaniye Library, Hacı Beşir Ağa Collection, MS 563 (97 folios), copied in 21 Jumādā al-Ūlā 1232 AH by Müminzāde ‘Abd al-‘Azīz b. Muḥammad, professor at the Fenāyīzāde Madrasa in Beşiktaş. A later copy transcribed by Bakırcızāde is preserved in the Library of the Faculty of Theology, Ankara University (Ayniyat MS 46295, 180 folios). Other extant copies are held in the Chester Beatty Library, Dublin (MS 3591, 127 folios) (Ziriklī, 2002, s. 8/111),¹¹ the al-Zāhiriyya Library (MS 6953, 165 folios)¹², copied by the same scribe as the Manisa manuscript, the Arif Hikmet Library in Medina (MS 416/118, 98 folios), and the King Abdulaziz Public Library, which preserves two additional copies (MSs 09201873327 and 09201842298, each comprising 165 folios). The latter catalogues record the dates 1106 AH and 1120 AH, respectively, as the date of composition.

It should also be noted that the manuscript identified by Syuleyman as *al-Mu‘awwal* (Şehid Ali Paşa MS 2274, 44 folios) is, in fact, not a copy of this work (Syuleyman, 2023, pp. 44–45). Rather, it contains Wahdī's *al-Tanşīş* together with *Sharḥ Shawāhid Muqaddimat al-Talkhīş*. Likewise, the manuscript preserved in the Topkapı Palace Library, Emanet Hazinesi MS 1589, is a copy of *al-Tanşīş*, and no manuscript corresponding to the catalogue entry III Ahmed MS 1589, cited by Katkıcı (2023, p. 8) and Yavuz (2018, p. 65), could be identified.

9. *Sharḥ Abyāt (Shawāhid) Muqaddimat Talkhīş al-Miftāḥ*

The first recension of this work is preserved in the Süleymaniye Library, Şehid Ali Paşa Collection, MS 2274 (fols. 1a–12a). It was completed on 3 Shawwāl 1107 AH and opens with the introduction: "Naḥmaduka Allāhumma yā muyassira kulla ‘asīr... wa ba‘du fa-hādhihi abyātu Talkhīş al-Miftāḥ urīdu sharḥahā." During foliation, folio 9 was mistakenly numbered as 7. Although the commentary formally concludes on folio 9a, the author continued to record additional poetic citations and their explanations on fols. 9b–12a.

A second recension follows in the same manuscript (fols. 13b–37a), in which the same poetic citations are explained anew. While Yavuz considers these to be two separate works, Hasanov and Syuleyman regard them as different versions of the same composition (Hasanov, 2023, p. 25; Syuleyman, 2023, pp. 46–47; Yavuz, 2018, pp. 64–65). The evidence, however, suggests that they constitute two distinct works. The second recension opens with a different introduction—"al-ḥamdu li-llāhi waḥdahu wa kafā wa al-ṣalātu wa al-salāmu ‘alā sayyidinā al-Muṣṭafā"—and consistently employs the title *Sharḥ al-Shawāhid*, whereas the first uses *Sharḥ al-Abyāt*. Moreover, the foliation

⁹ The name of the month has not been recorded. It is probably the month of Dhū al-Hijja.

¹⁰ 3904 is the catalogue number of the record. (Āyış, 2011, p. 6/377)

¹¹ A consultation of the library catalogue (Arberry, 1963, p. 3/38) reveals that the work is dated 9 Dhū al-Hijja 1106 and is in the author's own hand. It is therefore understood that the copyist merely transcribed the author's colophon and did not include a copyist's colophon. Abdülkadir b. Hüseyin Tahlū has edited this copy as the basis for his doctoral thesis (Medina: Jami‘at al-Islamiyyah 1433).

¹² 2593 and 25600 are not collection numbers (Himsi, 1393, p. 1/366).

is restarted from one at the beginning of the second text. Taken together, these two works appear to have formed the textual foundation upon which *al-Tanṣīṣ* was subsequently developed.

Another manuscript preserved in the Abu Dhabi National Library (United Arab Emirates), MS 8C 22/35MC, is catalogued under the title *Sharḥ al-Shawāhid wa Ḥaṣr al-Fawā'id* (Syuleyman, 2023, p. 47). The work has been critically edited and published together with *al-Tanṣīṣ* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2021).

10. *Mukhtārāt (or Muntakhabāt) min al-Mu'talif wa al-Mukhtaliḥ fī Asmā' al-Shu'arā' wa Alqābihim*

This work is an abridged compilation derived from al-Āmidī's *al-Mu'talif wa al-Mukhtaliḥ*. Wahdī cites it in both *al-Tanṣīṣ* and *Sharḥ Shawāhid al-Bayḍāwī*, referring to it simply as al-Āmidīyya (Wahdī, 2021, p. 91). The autograph manuscript preserved in the Nuruosmaniye Library, MS 4983¹³ (fols. 1–28), is dated Muḥarram 1108 AH. The work opens with the invocation: "al-ḥamdu li-llāhi rabbi al-ʿālamīn wa al-ṣalātu ʿalā khayri al-mursalīn."

Another copy is preserved in the Süleymaniye Library, Aşir Efendi Collection, MS 439 (fols. 35b–60b), copied on 20 Shawwāl 1119 AH. Al-Ziriklī records an additional manuscript under the title *Tadhkirat al-Shu'arā' al-Musammāt bi al-Muntakhab wa al-Mu'talif*, preserved in the Arif Hikmet Library, Medina (King Abdulaziz Library), MS 238 (al-Ziriklī, 2002, 8:111).¹⁴ Likewise, Kaḥḥāla notes that the copy transcribed in 1108 AH comprises 66 pages (Kaḥḥāla, 1393, p. 609).

11. *Hāshiya ʿalā al-Durar al-Saniyya fī al-Siyar al-Zakiyya*

This work is a linguistic gloss (*hāshiya*) on *al-Durar al-Saniyya fī al-Siyar al-Zakiyya*, a treatise on the Prophet's biography (*sīra*) and characteristics (*shamā'il*) by Zayn al-Dīn al-ʿIrāqī Abū al-Faḍl ʿAbd al-Raḥīm b. al-Ḥusayn b. ʿAbd al-Raḥmān (d. 806/1404). According to the autograph manuscript preserved in the Süleymaniye Library, Şehid Ali Paşa Collection, MS 2757 (fols. 1b–33b), Wahdī completed the main text on 15 Sha'bān 1100 AH. He subsequently completed the gloss on the work in Şafar 1112 AH, recording separate colophons for both stages of composition.

12. *Asmā' Rijāl al-Ḥamāsa al-Baṣriyya*

This work is referred to under several different titles, including *Mukhtaṣar min al-Ḥamāsa al-Baṣriyya*, *Abyāt Muntakhaba min al-Ḥamāsa al-Baṣriyya*, and *Fihris al-Shu'arā'*. It is an anthology compiled from Şadr al-Dīn ʿAlī b. Abī al-Faraj al-Baṣrī's (d. 659/1261) *al-Ḥamāsa al-Baṣriyya*, in which Wahdī collected the names of the poets together with selected verses from some of them. The autograph manuscript is preserved in the Süleymaniye Library, Şehid Ali Paşa Collection, MS 341/3 (fols. 48b–89b), and was completed on 14 Sha'bān 1113 AH (14 January 1702 CE).

¹³ This copy is Wahdī Efendi's manuscript collection. The author's ownership inscription is also present on the title page. The manuscript contains numerous notes on useful points that the author jotted down to serve as a source for works he would later write. In this context, he provides lexical and grammatical analyses of many verses, citing numerous sources such as *Ebussuûd* and *Me'âlim*. With the poems he has collected from various sources, the manuscript has effectively become an anthology. It also includes quotations from the *Kâmûs*, *Şarḥ al-Radī* and *Jârbardī*. The manuscript, comprising 120 folios, concludes at folio 103b.

¹⁴ Mirzâzâde and Bursalı have regarded *Tezkire al-şu'arâ*, which is said to relate to Arab poets, as a separate work. If it is regarded as a separate work, it is likely that the works *Nüzhe* or *Asmâ' Rijāl al-Ḥamāse*—which they do not mention—are the ones referred to.

14. *Sharḥ Abyāt Dībājat Mukhtaṣar al-Ma‘ānī li al-Taftāzānī*

This work will be discussed in detail in the following section.

1.2.2. Other Works

15. *al-Waraqāt ‘alā al-Ḥāshiya al-‘Iṣāmiyya*

Wahdī refers to this work in his *Sharḥ Shawāhid al-Bayḍāwī* (Wahdī, 2021, p. 92). In 1088 AH, he copied ‘Iṣām al-Dīn al-Isfarāyīnī’s gloss on al-Bayḍāwī’s *Anwār al-Tanzīl* and subsequently annotated the manuscript extensively by adding numerous marginal glosses.

16. *Sharḥ Abyāt (Shawāhid) al-Bayḍāwī*

This work is devoted to the poetic citations (*shawāhid*) found in al-Bayḍāwī’s *Anwār al-Tanzīl* (al-Baghdādī, 1387, 1:37; Bursalı, 2016, 3:950; Müstakimzāde, 1928, p. 637; *Majallat al-Niṣāb*, Halet Efendi MS 628). Bursalı refers to it under the title *Ḥāshiya ‘alā al-Bayḍāwī*. In fact, the work resembles a linguistic gloss rather than a conventional commentary on poetic citations. Unlike Wahdī’s other works on *shawāhid*, it quotes al-Bayḍāwī’s text directly and provides detailed philological analyses.

The manuscript preserved in the Süleymaniye Library, Kılıç Ali Paşa Collection, MS 111 (142 folios), belonged to Wahdī. According to a note on the flyleaf, another scholar compiled the author’s draft marginal annotations on his personal copy of al-Bayḍāwī’s commentary. Consequently, the manuscript contains neither an introduction nor a colophon. It covers the Qur’ān from Sūrat al-Fātiḥa to Sūrat al-Infīṭār and opens with the commentary on the phrase: qāla al-qāḍī: li-annahu ahammu... ‘illatun li-qawlihi ‘awqa‘a’.

Another manuscript is preserved in the Konya Karatay Yusuf Ağa Library (MS 194), although it is missing several lines found in the other witnesses. The work has been critically edited at Al-Mergib University (Libya) (Syuleyman, 2023, p. 40). Additional manuscripts are preserved in the Atıf Efendi Library (MS 363, 129 folios) and the Arif Hikmet Library, Medīna (MS 228/132, 97 folios).

17. *Ḥāshiya ‘alā Anwār al-Tanzīl*

Although distinct from *Sharḥ Abyāt al-Bayḍāwī*, this work appears to represent a substantially expanded version of it. Wahdī refers to it in *al-Tanṣīṣ* (Wahdī, 2021, p. 83). This comprehensive gloss on al-Bayḍāwī’s Qur’ānic commentary is among the author’s largest works. An extensive manuscript comprising 879 folios is preserved in the Süleymaniye Library, Mihrişah Sultan Collection, MS 34, dated 1190 AH. The flyleaf bears the title *Ḥāshiyat al-Bayḍāwī li’l-Wahdī* in a small script.

The work opens with the invocation: "al-ḥamdu li-llāhi alladhī fataḥa ‘uyūna başā’irinā li-mushāhadati Anwār al-Tanzīl." It constitutes a complete gloss on *Anwār al-Tanzīl*, covering the Qur’ān from Sūrat al-Fātiḥa to Sūrat al-Nās. Additional copies are preserved in the Atıf Efendi Library (MS 345, 749 folios), the al-Zāhiriyya Library (MS 16652), and the Süleymaniye Library, Şehid Ali Paşa Collection (MS 289/1) (Syuleyman, 2023, p. 40; Wahdī, 2021, p. 83).

18. *Risāla fī Tafsīr Sūrat Āl ‘Imrān*

A copy of this treatise is preserved in the Nuruosmaniye Library, MS 4983 (fols. 31b–35b). Although no explicit ownership or authorship statement attributing the work to Wahdī has been identified, its presence within a composite manuscript (*majmū‘a*) belonging to the author strongly suggests that it may indeed be his work.

19. *Ta'liqā 'alā al-Nūniyya*

This work is a commentary on Ibn Qayyim al-Jawziyya's didactic poem concerning the Ahl al-Ḥadīth. A manuscript is preserved in the Nuruosmaniye Library, MS 4983 (Yavuz, 2018, p. 63), fol. 99b, and is dated 22 Şafar 1120 AH.

20. *al-Hilya al-Sharīfa*

A manuscript of this work is preserved in the King Faisal Center for Research and Islamic Studies Library, MS 0476-1-F, serial no. 19605 (Syuleyman, 2023, p. 40).

21. *al-Abwāb*

This work consists of selected passages extracted from Ibn al-Jazarī's (d. 833/1429) *al-Ḥiṣn al-Ḥaṣīn min Kalām Sayyid al-Mursalīn* (Bursalı, 2016, 3:950; Syuleyman, 2023, p. 43; Yavuz, 2018, p. 63). Manuscripts are preserved in the Süleymaniye Library, Esad Efendi Collection, MS 3549 (fols. 77b–88b, dated 1111 AH) and the Şehid Ali Paşa Collection, MS 506/3 (fols. 63b–69b).

22. *Tuḥfat al-Albāb fī Ḥilyat al-Anbiyā' wa al-Aşḫāb*

This work is an anthology compiled from the section on the ḥilya in Ibn Qutayba's *al-Ma'ārif* (Bursalı, 2016, 3:950). Numerous manuscript copies have survived. According to Katkıcı, the manuscript preserved in the Süleymaniye Library, Şehid Ali Paşa Collection, MS 506/6 (fols. 86–91), dated 1104 AH, is an autograph copy.

Other extant manuscripts include: Şehid Ali Paşa MS 549 (fols. 49–52, dated 1104 AH); Aşir Efendi MS 59 (fols. 48a–54b, dated 1113 AH); Esad Efendi MS 320 (13 folios, dated 1156 AH); Bağdatlı Vehbi MS 603 (fols. 312–332, dated 1165 AH); Esad Efendi MS 3549 (fols. 71–77); Hasan Hüsnü Paşa MS 211 (fols. 59–65); Hüsnü Paşa MS 211 (fols. 59b–66a); Laleli MS 2072 (fols. 6–10); Laleli MS 496 (fols. 65–73); and the Millet Library, Ali Emiri Arabic Collection, MS 348. Further copies are preserved in Dār al-Kutub al-Mişriyya, *Majāmī'* MS 6 (see *Fihris Kutub al-'Arabiyya bi al-Dār li-Ghāyat Shahr Sibtambar*, Cairo, 1925, 5:126), and the German National Library, MS 2556, dated 1204 AH (Ahlwardt, 1980, 2:601).

23. *Tawshīḥ al-Taḳwīm fī Sharḥ Ḥilyat al-Rasūl al-Karīm (Sharḥ Ḥilyat al-Rasūl al-Karīm / Sharḥ al-Shamā'il al-Nabawiyya)* (Katkıcı, 2023, p. 9; Syuleyman, 2023, p. 41; Yavuz, 2018, p. 63)²²

According to Katkıcı, the manuscript preserved in the Süleymaniye Library, Şehid Ali Paşa Collection, MS 506/4 (fols. 71–87), is an autograph copy. Additional manuscripts are preserved in the Aşir Efendi Collection (MS 59, fols. 1–34, dated 1113 AH); the Laleli Collection (MS 496, fols. 1–45, dated 1104 AH); the Şehid Ali Paşa Collection (MS 549/2, fols. 6a–27b, dated 1104 AH); the Hasan Hüsnü Paşa Collection (MS 211/3, fols. 66b–99a); the Laleli Collection (MS 2072/2, fols. 11b–33a); and the Şehid Ali Paşa Collection (MS 506/5, fols. 71–87, dated 1104 AH).

24. *Risāla fī Ḥilyat al-Nabī (Mukhtaşar Ḥilyat al-Rasūl (peace be upon him))* (Bursalı, 2016, 3:950; Katkıcı, 2023, p. 9; Syuleyman, 2023, p. 43; Wahdī, 2021, p. 85; Yavuz, 2018, p. 63)

According to Yavuz, this work constitutes a commentary on the opening section of the second chapter of Qāḍī 'Iyāḍ's *al-Shifā'*. Katkıcı identifies the manuscript preserved in the Süleymaniye Library, Şehid Ali Paşa Collection, MS 549 (fols. 1–5), dated 1092 AH/1681 CE, as an autograph copy. Another manuscript is preserved in the Laleli Collection (MS 2072, fols. 1b–6a), copied in 1247 AH.

²² Hasanov has edited the work (Amasya University, Master's Thesis, 2023).

The work entitled *Ḥilyat al-Rasūl wa Ḥilyat al-Fuḥūl*, which Bursalı lists as a separate composition, is regarded by Syuleyman as identical with this treatise. Acat, however, argues that it constitutes a commentary on *Tawshīḥ al-Taqwīm*.

25. *Nubdhat al-Shamā'il wa Zubdat al-Dalā'il (Risāla fī Khātām al-Nabī / A Treatise on the Prophet's Seal)* (Bursalı, 2016, 3:950)²³

According to Katkıcı, the manuscript preserved in the Süleymaniye Library, Şehid Ali Paşa Collection, MS 549 (fols. 28b–48), dated 1104 AH, is the author's autograph. Another copy is preserved in the Laleli Collection (MS 2072, fols. 33b–54a).

26. *Tarjama-i Ḥilya-i Sharīfa (Tarjama-i Ḥilya-i Khayr al-Anām, Tarjama-i Ḥilyat al-Sharīfa al-Nabawiyya, Translation of Ḥilyat al-Rasūl al-Karīm)* (Bursalı, 2016, 3:950)

This work is a Turkish translation of Qādī 'Iyād's *Ḥilya*. Researchers identify the manuscript preserved in the Süleymaniye Library, Şehid Ali Paşa Collection, MS 506/5 (fols. 89b–96b), as an autograph copy.

Additional manuscripts are preserved in the Süleymaniye Library, Aşir Efendi Collection (MS 59/2, fols. 34b–47a; MS 450/3, fols. 67b–78a; MS 448/7, fols. 80b–88a); the Shādhilī Tekke Collection (MS 157/1, fols. 178a–198b); the Esad Efendi Collection (MS 3549, fols. 58b–70b); and the Hasan Hüsnü Paşa Collection (MS 211, fols. 99b–112). The manuscript in the Millet Library, Ali Emiri Arabic Collection, MS 348 (fols. 17–22), treated by Yavuz as an independent work, is in fact another copy of this translation.

27. *Ḥāshiya 'alā Manẓūma fī Uṣūl al-Ḥadīth*

This brief gloss comments on the didactic poem on the principles of ḥadīth composed by Ibn Farah, Abū al-'Abbās Shihāb al-Dīn Aḥmad al-Laḥmī al-Ishbīlī al-Shāfī'ī (d. 699/1300). A manuscript is preserved in the Süleymaniye Library, Nuruosmaniye Collection, MS 4983/3 (fols. 38a–38b).

28. *al-Muntakhab al-Sirāj*

A manuscript of this work is preserved in the al-Ḥaram al-Makkī Library, MS 3746 (fols. 27–34) (*Fihris Makhtūṭāt Maktabat al-Ḥaram al-Makkī al-Sharīf*, 3:652).

29. *Murshid al-Hady fī Najāt Abaway al-Nabī* (al-Baghdādī, 1387, 1:37)

This work is listed in the bibliographical sources, although no manuscript details have yet been identified.

30. *Asmā' Allāh al-'Azīm 'alā Namaṭ Mā Warada fī al-Naẓm al-Karīm*

A two-folio manuscript dated 1100 AH/1689 CE is preserved in the Arif Hikmet Library, Medina (MS 80/268).²⁴

31. *Ta'liqāt 'alā Qawl al-Taftāzānī fī Sharḥ al-Maqāṣid fī al-Mabḥath al-Rābi'*

A copy of this work is preserved in the Süleymaniye Library, Nuruosmaniye Collection, MS 4983, fol. 95b.

²³ Syuleyman has established that the *Risāla fī ḥatemi al-nabī* is identical to the *Nūbza* (Syuleyman, 2023, p. 42; Yavuz, 2018, p. 64). Furthermore, according to Taş and Katkıcı, the title of the work is *Nūzha*.

²⁴ The Names of Almighty Allah as set out in the Holy Verses | DAR (kawla.gov.sa) (1 October 2024)

32. *al-Tajrīd bi-ʿAwn al-Rabb al-Majīd* (Bursalı, 2016, 3:950; Şeyhî, 2018, 3:2596; Müstakimzâde, *Majallat al-Nişâb*, Halet Efendi MS 628).²⁵

This work is an abridgement of Ibn Khallikân's *Wafayât al-Aʿyân*. A manuscript preserved in the Topkapı Palace Library, Treasury Collection, Inventory No. 1222, comprises 92 folios and was copied in 1102 AH (Karatay, 1962, 3:530). Another manuscript, preserved in Dār al-Kutub al-Miṣriyya (History MS 584), is dated Rabīʿ al-Awwal 1104 AH.²⁶

A further copy is preserved in the Topkapı Palace Library, Ahmed III Collection, Inventory No. 3567/2 (fols. 16–47), and is recorded as having been copied in 1107 AH (Karabulut & Karabulut, 1:121).

The manuscript in the Süleymaniye Library, Aşir Efendi Collection, MS 439 (fols. 35–60), cited by both Yavuz and Syuleyman as belonging to this work, in fact belongs to *Mukhtārāt (al-Muntakhabāt)* rather than to *al-Tajrīd*.

In addition to the works listed above, Mehmet Hayri Acat has identified three further compositions attributed to Wahdī: *Hāshiyat al-Hāfi Sharḥ al-Kāfi* (Wahdī, 2021, pp. 81–82, 86), *Sharḥ ʿalā Hāshiyat al-Khayālī* (Wahdī, 2021, p. 88), and *Majmūʿat al-Fawāʿid* (Wahdī, 2021, p. 89). Furthermore, the present study has identified a reference to another previously unnoticed work entitled *Awwalīyyāt* (Wahdī, *Sharḥ Abyāt*, Şehid Ali Paşa MS 2175, fol. 111b). This finding suggests that further examination of Wahdī's extant writings may lead to the identification of additional works.

Hasanov attributes two further works to Wahdī: *Duʿāʾ al-Anbiyāʾ fī al-Qurʾān al-Karīm (Tafsīr al-Āyāt al-Muṣaddara bi-Kalimat Rabbanā)*, preserved in the Süleymaniye Library, Lala İsmail Collection, MS 008-001 (fols. 1–77), and *Tafsīr Āyat al-Kursī*, preserved in the same collection (MS 008/002, fols. 78–85) (Hasanov, 2023, pp. 26–27). However, examination of their introductions demonstrates that these works were authored not by Wahdī but by Shaykh al-Islām Mehmed Esad.

Yavuz likewise attributes a work entitled *Farāʿid* to Wahdī, claiming that its manuscript is preserved in the Bağdatlı Vehbi Collection (MS 603, fols. 312–332, dated 1165 AH). Examination of the manuscript, however, reveals that the cited location actually contains a 79-folio copy of *Jarīda* by Şāliḥ b. ʿAbd Allāh. Although Wahdī occasionally bore the nisba al-Faraḍī, this work is not mentioned in the earliest biographical sources and therefore requires further verification. Indeed, the title *Musawwadāt Wahdīzāda fī al-Farāʿid*, preserved in the Abu Dhabi National Library (UAE), MS 78229 (*Fihris Makhṭūṭāt Maktabat al-Haram al-Makkī al-Sharīf*, 3:651; Tahlû, 1433, p. 42), strongly suggests that the work most likely belongs to Wahdī's son rather than to Wahdī himself.

Several manuscripts copied by Wahdī have also been identified (Hasanov, 2023, pp. 29–30; Katkıcı, 2023, p. 10; Syuleyman, 2023, pp. 33–34). Among these are al-Zamakhsharī's *Qusṭās* (Çorum Hasan Paşa Library, MS 2176)²⁷ and Qadrī Efendi's *Waḡāʾi ʿal-Muṭfīn*, copied in 1077 AH and preserved in the King Abdulaziz Library, Medina, Mahmudiye Collection (MS 1117).²⁸ Wahdī also left numerous miscellaneous notes in the margins of his books, although these cannot be regarded as independent works. He copied Aḥmad al-Shāʿirī's *Taʿlīqā ʿalā Sharḥ al-Masʿūdī ʿalā Ādāb al-Samarqandī* and added a limited number of marginal annotations to it. This manuscript,

²⁵ In *Kashf al-zūnūn*, Wahdī İbrahim's work is mentioned in brackets [(Kâtib Çelebî (1067/1657), n.d., p. 2/2019)]. However, the fact that this information is absent from the new edition based on the author's manuscript [(Kâtib Çelebî, 2021, pp. 7/567–568, 8/645–646)] suggests that it was added to the text at a later date.

²⁶ (*Fihristü'l-kütübi'l-Arabīyye el-mahfūza bi'l-Kütübhaneti'l-Hidiviyye*, 1890, s. 5/29) *Fihrisu kütübi'l-Arabīyye bi'd-Dār li-ğâyeti şehri sebtimbir*, (Kahire: 1925) 5/124-125; <http://41.33.22.69/uhbini/cgisirsi.exe/?ps=bTahH7f8YU/ELDAR/X/9> (09.10.2024)

²⁷ Acat states that this collection, transcribed by Wahdī Efendi, contains numerous marginal notes. (Wahdī Efendi, 2021, pp. 82, 93) This collection, which he began writing in 1094, contains 11 works.

²⁸ <https://dar.kawla.gov.sa/items/5a92a04d-fd38-44d5-aeb1-5d6909f31bd5> (06.02.2025)

preserved in the Süleymaniye Library, Şehid Ali Paşa Collection (MS 2757, fols. 34b–44a), was copied on 12 Dhū al-Qa'da 1097 AH. In addition, Wahdī copied another work on kalām in 1110 AH (Duğaym, 1437, 9:670).

2. *Sharḥ Abyāt Dībājat Mukhtaṣar al-Ma'ānī* of al-Taftāzānī

2.1. General Characteristics of the Work

Wahdī Efendi's *Sharḥ Abyāt Dībājat Mukhtaṣar al-Ma'ānī* occupies a distinctive place within the shawāhid (poetic evidence) tradition, a body of literature developed in the classical Islamic sciences to substantiate grammatical, rhetorical, and literary principles through poetic citations (for this tradition, see Öral, 2024, p. 47). Wahdī's engagement with this genre began with *Majalla*. Upon completing that work, he composed *al-I'tiṣām* and *al-Sāmī*. He subsequently expanded *Majalla* into *al-Mu'awwal*, followed by *Sharḥ Abyāt (Shawāhid) Muqaddimat Talkhīṣ al-Miftāḥ*, which he later revised and enlarged into *al-Tanṣīṣ*. His final contribution to the literature of poetic citations in the linguistic sciences was *Sharḥ Abyāt Dībājat Mukhtaṣar al-Ma'ānī*,²⁹ which represents the culmination of his scholarly engagement with the *shawāhid* tradition.

According to the author, the principal motivation for composing the work was the need to complement his earlier commentaries on the poetic citations found in grammatical works by producing a similar study devoted to the rhetorical tradition. In this way, he completed his project of commenting on the poetic evidence employed in both grammar and rhetoric. The work does not primarily investigate the grammatical grounds upon which the verses are cited; instead, Wahdī generally leaves their rhetorical interpretation to al-Taftāzānī and is largely content with his explanations (Wahdī, n.d.-b, fols. 109b, 111b). The intended audience consists of the author's students and close associates, and his principal objective is to cultivate their literary competence. He explicitly states that he occasionally expands certain discussions for the benefit of his readers (Wahdī, n.d.-b, fols. 117a, 118a) and revisits the same issue through different authorities. For this reason, he asks not to be criticized for such repetition (Wahdī, n.d.-b, fol. 118a). Moreover, in the colophon he describes himself as al-kaṣīr (the broken-hearted), suggesting that the work was completed during a period of emotional distress, most probably following his dismissal from the judgeship (*qaḍā'*) of Aleppo.

The work bears the title *Sharḥ Abyāt Dībājat Mukhtaṣar al-Ma'ānī* and opens conventionally with the basmala, ḥamdala, and ṣalwala. Structurally, it consists of two main sections followed by a Fā'ida (Supplementary Note). The first section (fols. 109b–114a) comments on the poetic citations found in *Mukhtaṣar al-Ma'ānī*, whereas the second, entitled *Takmila* (fols. 114b–118b), explains additional poetic citations occurring in al-Taftāzānī's *al-Muṭawwal*. Although Wahdī had previously devoted an independent work (*al-Mu'awwal*) to the poetic citations of *al-Muṭawwal*, he observed that al-Taftāzānī had also cited a number of verses incidentally (*istiṭrādan*) rather than as formal grammatical evidence. These additional verses are therefore explained in the present work, making the *Takmila* effectively a supplement to *al-Mu'awwal*. Consequently, the title does not fully reflect the actual scope of the work. While it ostensibly concerns only the introductory verses of *Mukhtaṣar al-Ma'ānī*, the commentary in fact encompasses the entire *Mukhtaṣar* and extends into *al-Muṭawwal* as well.

The work concludes with the Fā'ida, in which Wahdī corrects an erroneous statement found in *Mukhtaṣar al-Ma'ānī*. In the closing remarks (*khātima*), he summarizes his purpose and methodology through what is likely one of his own poems and apologizes for any mistakes that may have escaped his attention. Unlike several of his earlier works, this treatise contains no index of poetic citations, probably owing to its relatively modest length.

²⁹ In some sources (Yavuz, 2018, p. 69), it is referred to as a commentary on the *Talkhīs*.

Mukhtaṣar al-Ma'ānī contains a total of fifty poetic citations. Wahdī records forty-three of them and comments on twenty. When these are combined with the twenty verses discussed in the *Takmila* from *al-Muṭawwal*, the work contains commentaries on forty principal verses. In addition, he frequently introduces further verses parenthetically (*istiṭrād*) to support his arguments or clarify the literary context, commenting on many of these as well. Altogether, the work discusses fifty-five verses, approximately forty-five of which receive detailed commentary.

As in his other writings, Wahdī regularly employs *i'rāb* (grammatical parsing) to establish the precise meaning of poetic expressions (Wahdī, n.d.-b, fols. 110b, 111a, 112a, 113a, 113b, 114b, 115a, 117a). These analyses also demonstrate his command of rhetoric. For example, he explains that the word *kahf* (cave) is used metaphorically in the sense of *malja'* (refuge), identifying the expression as an instance of *isti'āra taṣrīhiyya* (explicit metaphor) (Wahdī, n.d.-b, fol. 110b). Elsewhere, he identifies the juxtaposition of the words *al-samāḥa* and *al-najda* in a verse as an example of *ṭibāq*, one of the rhetorical devices belonging to the science of *badī'* (Wahdī, n.d.-b, fols. 112a, 117b).

Throughout the work Wahdī adopts a highly respectful tone toward al-Taftāzānī and earlier authorities, referring to al-Taftāzānī in the introduction as *al-shāriḥ al-rabbānī* (the divinely inspired commentator"). Nevertheless, he does not hesitate to criticize their conclusions where he believes them to be mistaken. For instance, al-Taftāzānī states that Abū Tammām's celebrated verse beginning *Ansā Abā Naṣr* was composed as an elegy for Muḥammad b. Ḥumayd. Wahdī argues that this information is incomplete, maintaining that the elegy commemorates three brothers, namely Abū Naṣr, Muḥammad, and Qaḥṭaba. At the same time, he absolves al-Taftāzānī of direct responsibility by explaining that the error originated in al-Tabrīzī's transmission (Wahdī, n.d.-b, fol. 118a).

Similarly, al-Taftāzānī identifies a poet named 'Amr mentioned in one of the cited verses as 'Amr al-Jaṣṣāṣ. Wahdī considered this mistake sufficiently significant to devote a separate section entitled *Fā'ida* to its correction. He demonstrates that the poet was in fact 'Amr b. al-Ḥārith, whereas al-Jaṣṣāṣ was 'Amr b. Murra, and attributes the confusion to defective copies of *Īdāḥ al-Maqāmāt* available to the commentator (Wahdī, n.d.-b, fol. 118b). Elsewhere, he proposes emending the prose expression *a-hādhā muṣābun am ṭa'mu ṣābin* to *a-hādhā muṣābun am muṭ'amu ṣābin*, arguing that this reading conforms more accurately to the *mutaqārib* metre (Wahdī, n.d.-b, fol. 113a). In another discussion, he reports that according to al-Qaysī the verb *yantafī'u* should be understood as *yartawī*, yet, despite adducing supporting evidence from al-Bayhaqī, he ultimately judges this interpretation to be weak (Wahdī, n.d.-b, fol. 117b).

Despite his exceptional command of Arabic philology, the work also contains a number of minor linguistic inconsistencies, probably reflecting either his non-Arab background or his indifference to certain idiomatic usages. Similar observations have been made by Acat regarding *al-Sāmī* (Wahdī, 2021, pp. 115–120). While the inflection of the *asmā' al-khamsa* is consistently correct, several lexical and syntactic irregularities recur. Among them are the use of the verb *nāsaba* with the preposition *bi-* (*yunāsibu bi-l-maqām*), although the verb normally governs its object directly; the construction of *naṣṣa* with *'alā* in expressions such as *naṣṣa bihi* and *naṣṣa al-kalāma fihi*; and the use of *qarība* with *bi-* (*qarība bi-l-Kūfa*) instead of the expected preposition *min* (Wahdī, n.d.-b, fols. 110b, 111a, 116b, 117a). His use of the definite article with proper names is likewise inconsistent. For example, he alternates between *Yāqūt* and *al-Yāqūt*, generally employing the article only when the name appears independently, while omitting it when accompanied by a *nisba* (Wahdī, n.d.-b, fol. 110a). He also writes *al-Ṣāḥib b. al-'Abbād* instead of the standard *al-Ṣāḥib b. 'Abbād*, and mistakenly records the famous traditionist al-Ḥakīm as *al-Ḥakīm* (Wahdī, n.d.-b, fol. 110a). These minor irregularities, however, do not diminish the work's overall philological sophistication or its importance within the Ottoman *shawāhid* tradition.

2.2. Methodology

Vahdī Efendi arranged the poetic citations (shawāhid) he selected according to the sequence of topics in the source works, although he deliberately omitted the corresponding chapter headings. In identifying the verses, he carefully avoided repetition. Consequently, he did not comment on any verse in *Muḥtaṣar*³⁰ that had already appeared, either wholly or partially, in the text of *Telkhīṣ*. Likewise, he omitted the verse beginning *taḍillu al-'aqāṣ...*, since part of it belongs to the text of *al-Muṭawwal*. By contrast, he commented on the verse *Fa-li'l-arḍi min ka'si'l-kirāmi naṣīb*, which al-Taftāzānī had cited incidentally (*istiṭrād*). However, he did not record al-Taftāzānī's adaptation of Kusayyir's verse *Wa-sālat bi-a'nāqi'l-maṭāyā al-abāṭiḥu* into the expression *Wa-sālat bi-a'nāqi maṭāyā tilka al-aḥādīthi'l-biṭāḥ*. Nevertheless, seven verses found in *Muḥtaṣar* that belong neither to *Telkhīṣ* nor to *al-Muṭawwal* have been identified: *Idhā ankartanī baldatun aw nakartuhā*; *Wa-qaddadtu al-adīma li-rāhashayhi*; *Wa-innī la-ṣabbārun 'alā mā yanūbunī*; *Bāta nadīman lī ḥattā al-ṣabāḥ*; *Wa'l-tayru aghribatun 'alayhi*; *Awamā ra'ayta al-majda alqā rahlahu*; and *Sa-aṭlubu ḥaqqī bi'l-qanā wa'l-mashāyikh*. Vahdī Efendi neither discussed nor explained these verses. They were likewise absent from his earlier works *al-Sāmī* and *al-Tanṣīṣ*, with only two of them receiving treatment in *al-Mu'awwal*.

The scope of the work is notably diverse. While its principal aim was to provide an independent commentary on the verses cited as linguistic evidence in *Muḥtaṣar*, the author also expanded his discussion to include the prose passages of the introduction and even the verses quoted by al-Taftāzānī merely for illustrative purposes. Some of these incidental quotations received commentary, whereas others did not. To distinguish the evidential verses from the explanatory text, Vahdī Efendi copied them in red ink. Indeed, he generally wrote all passages quoted from *Muḥtaṣar* in red, even adding supplementary letters in black ink to preserve this distinction (Vahdī Efendi, n.d.-b, fol. 112a). Occasionally, however, he also wrote certain passages from *Muḥtaṣar* in black ink to avoid confusion with the verses. While the verses originating from *Muḥtaṣar* appear entirely in red, the portions of those verses that he himself restored or supplemented are written in black. Similarly, some of the verses cited incidentally are divided between red and black ink.

Although Vahdī Efendi generally commented on each verse separately, he occasionally treated two different verses together (e.g., fol. 115a). His textual organization follows a consistent pattern: after the formula *qāla raḥimahu Allāhu subḥānahu wa-'azza sha'nuhu*, he cites the relevant verse and proceeds immediately to the commentary. His explanations are usually introduced by the expression *qawluhu*, although this convention is not always observed. After explaining the reason why the commentator cited the verse, he identifies its author, provides the relevant historical information, and reproduces preceding or subsequent verses from the original sources whenever necessary to clarify the context. Where appropriate, he points out variant readings and manuscript differences, occasionally comparing earlier interpretations with the dīwān manuscripts available to him (Vahdī Efendi, n.d.-b, fols. 113b, 116a, 118b). Considerable care is devoted to the vocalization of rare vocabulary. To prevent misreading, he specifies the correct pronunciation in writing, identifies the relevant morphological pattern (bāb) (Vahdī Efendi, n.d.-b, fol. 117b), and traces the occurrence of unusual words in other poems (Vahdī Efendi, n.d.-b, fol. 110a). For lexical explanation he consults dictionaries, literary anthologies, and collections of poetry. Thus, relying on *al-Qāmūs*, he discusses Kūfā and its historical background; prompted by this discussion, he also examines Baṣra with reference to *al-Miṣbāḥ* (Vahdī Efendi, n.d.-b, fol. 111b). Likewise, he establishes the correct reading of the word *Qumm* by citing a verse of Imru' al-Qays (Vahdī Efendi, n.d.-b, fol. 113b). At such points he frequently presents his own critical evaluation and expresses a clear preference among

³⁰ Teftāzānī recorded the continuation of the couplet cited in the *Talkhīs* as (ومقلة وحاجبا مزججا), and Vahdī Efendi commented only on this part (Vahdī Efendi, n.d.-b, p. 111a).

competing interpretations. He also carefully vocalizes the verses in full, using black ink for the diacritical marks, whereas vocalization elsewhere in the text is employed only sparingly.

The author occasionally acknowledges that he was unable to identify the source of certain verses included in the work (Vahdī Efendi, n.d.-b, fol. 110b). Indeed, al-Dusūqī, who later investigated one of these verses, likewise failed to determine its attribution conclusively, suggesting only that it may have belonged to al-Taftāzānī. When discussing verses already treated in his earlier works, Vahdī Efendi often limits himself to mentioning the poet and the metrical pattern before referring the reader to his previous studies for a fuller analysis. Accordingly, he cross-references *al-Mu‘awwal* (Vahdī Efendi, n.d.-b, fols. 111b, 112a, 112b), *al-Sāmī* (fol. 112a), and *al-Tanṣīṣ* (fols. 112a, 115a–116a). At the conclusion of many discussions, he inserts pious formulae such as *wa‘l-ḥamdu li‘llāh* and *wa‘llāhu al-murshidu al-hādī*.

To support his interpretations, Vahdī Efendi cites six Qur’ānic verses (Vahdī Efendi, n.d.-b, fols. 111a, 114a, 116b, 117a–117b) and occasionally refers to variant Qur’ānic readings (qirā’āt) (fol. 112a). He also draws upon ḥadīth collections, including those of al-Ḥākim, al-Bazzār, and al-Bayhaqī (fols. 110b, 117b), referring in total to three prophetic traditions. In addition, he makes use of major works on *gharīb al-ḥadīth*, such as al-Harawī’s *Gharīb al-Ḥadīth* and Ibn al-Athīr’s *al-Nihāya* (fols. 110b, 114b, 115b, 117b). Nevertheless, he does not hesitate to challenge their linguistic explanations. For example, regarding the expression *ẓill Allāh* (the shade of God), he notes that traditionists interpreted it as “God’s protection” (*ṣatr Allāh*) or “God’s chosen servant” (*khāṣṣat Allāh*), whereas, drawing upon *al-Ṣiḥāh*, he argues that the sense “God’s shelter or protection” (*kanaf*) is linguistically preferable (Vahdī Efendi, n.d.-b, fol. 110b). His familiarity with works on Arabic proverbs is likewise evident. He employs idiomatic expressions and proverbs, apparently relying particularly on Abū ‘Ubayda’s *al-Amthāl* and al-Maydānī’s *Majma‘ al-Amthāl*. While he explains expressions such as *iḥmarra al-ba’s* (Vahdī Efendi, n.d.-b, fols. 115b, 118b), he passes over others, such as *qad ṭawā kashḥan*, without further comment, evidently considering them sufficiently well known (Vahdī Efendi, n.d.-b, fol. 109b).

2.3. Sources

The range of sources employed in this concise treatise demonstrates Vahdī Efendi’s remarkable command of classical Arabic literature. Among his principal references is al-Mubarrad’s *al-Kāmil*, one of the four canonical works of Arabic *adab*. The copy he consulted had reportedly been read before al-Taftāzānī himself and was therefore regarded as an authoritative manuscript in his scholarly tradition (Vahdī Efendi, n.d.-b, fols. 112a–113b). He also relied upon Abū ‘Alī al-Qālī’s *al-Amālī* (Vahdī Efendi, n.d.-b, fol. 111a), another foundational work of classical Arabic literature. Other important literary sources include al-Ḥuṣrī’s *Zahr al-Ādāb* (fol. 113b) and Ibn al-‘Arabī’s *Muḥāḍarat al-Abrār* (fol. 116a).

For identifying the poetic citations, Vahdī Efendi consulted Abū Tammām’s *Ḥamāsa* (Vahdī Efendi, n.d.-b, fols. 111a, 113a), possibly through al-Zawzanī’s recension, while supplementary information was derived from Ibn Jinnī’s *al-Tanbīh* (fol. 111b) and al-Marzūqī’s *Sharḥ al-Ḥamāsa* (fols. 106a, 111b, 113b, 116a). He further made use of al-Ma‘arrī’s *Ḍaw‘ al-Siqṭ*, his commentary on *Saqṭ al-Zand* (fol. 114a), and consulted Abū Tammām’s *Dīwān* through al-Tabrīzī’s *Sharḥ Dīwān Abī Tammām* (fols. 106a, 116a–118b). Additional sources include Ibn Jābir’s *Badī‘iyya* (fol. 111a) and the collected dīwāns of numerous poets (fol. 116a), all of which he employed to establish the textual, historical, and literary context of the verses under discussion.

Al-Ḥarīrī’s *Maqāmāt* constitutes one of Vahdī Efendi’s principal sources. In addition to consulting different manuscript copies of the work, he also examined it through the commentaries of al-Muṭarrizī (*al-Īdāh: Sharḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī*), Shaykh Maḥzar al-Dīn al-Ḥusayn al-Zaydānī (*Sharḥ al-Maqāmāt*), and Abū al-‘Abbās Aḥmad al-Qaysī (al-Sharīshī) (*Sharḥ al-Maqāmāt*). These commentaries collectively formed the basis of his reading of al-Ḥarīrī’s text.

Biographical and historical works also occupy a central place among the sources that reveal the author's literary scholarship. Such works were indispensable for identifying the cited verses and reconstructing their historical contexts. His principal references include al-Tha'ālibī's *Yatīmat al-Dahr*, Yāqūt al-Ḥamawī's *Inbāh*, *al-Mushtarak*, and *Mu'jam al-Udabā'*, Imād al-Dīn al-Iṣfahānī's *Kharīdat al-Qaṣr*,³¹ and Ibn Khallikān's *Wafayāt al-A'yān*, which he used extensively despite not citing it explicitly. He also drew upon Ibn al-Mustawfī's *Nabāhat al-Balad al-Khāmil*, Abū al-Fidā's *Taqwīm al-Buldān*, and al-Zarkashī's *Uqūd al-Jumān*.

In commenting on poetic evidence, Vahdī Efendi relied primarily on al-Taftāzānī's *al-Mukhtaṣar* and *al-Muṭawwal*. A note preserved in the manuscript indicates that he had access to the author's autograph copy of *al-Mukhtaṣar*. Throughout his work he explicitly refers to both treatises. Among the rhetorical works that informed his analysis are Faḍl al-Sīrāmī's *Hāshiya 'alā al-Muṭawwal*, Faḍl al-Fanārī's commentary (probably the gloss of Ḥasan Çelebi on *al-Muṭawwal*), al-Suyūfī's *al-Itqān*, *al-Nuqāya*, and *Naẓm al-Badī'*, as well as Ibn Abī al-Iṣba's *al-Tahrīr wa'l-Taḥbīr*.

Given that the work is devoted to poetic evidence (*shawāhid*), one would expect extensive engagement with earlier works in the same genre. Surprisingly, however, apart from al-'Aynī's *al-Maqāsid al-Nahwiyya*, Vahdī Efendi makes little direct use of the existing *shawāhid* literature. Although no explicit citation appears in the text, it is highly probable that he benefited from al-'Abbāsī's *Ma'āhid al-Tanṣīṣ*. Indeed, in his commendatory preface (*taqrīz*) to *Tanṣīṣ*, 'Abd al-Bāqī 'Arif Efendi remarks that Vahdī's work rendered al-'Abbāsī's contributions more accessible. Vahdī himself refers to this work in the introduction to *Tanṣīṣ* and even compares *Ma'āhid* and *Wishā* with his own writings, arguing for the superiority of his own treatment.

Lexicographical works constitute another major category of his sources. His principal dictionaries are al-Jawharī's *al-Ṣiḥāḥ* and al-Fīrūzābādī's *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. He also consulted Ḍiyā' al-'Ulūm, al-Muṭarrizī's *al-Mughrib*, al-Fayyūmī's *al-Miṣbāḥ al-Munīr*, al-Nawawī's *Tahdhīb al-Asmā'*, and al-Suyūfī's *Lubb al-Lubāb*. Among the Persian lexicons he employed are *Tāj al-Maṣādir*, *Tāj al-Asmā'*, *al-Muhadhdhab*, *Qānūn al-Adab*, *Dustūr al-Lughā*, *Ṣurākh*, and *Jalāl Buzurgvārī*. For the explanation of rare expressions, he additionally referred to al-Khaṭṭābī's *Gharīb al-Ḥadīth*, al-Rāghib al-Iṣfahānī's *al-Mufradāt*, and al-Zamakhsharī's *al-Kashshāf*.

In discussing the grammatical analysis (*i'rāb*) of Qur'ānic verses, Vahdī Efendi relied on *al-Durr al-Maṣūn* and *al-Farīd*, both works on *i'rāb al-Qur'ān*. Although the Arabic grammatical tradition extends from Sībawayh's *al-Kitāb* and its numerous commentaries onward, he explicitly cites only Ibn Hishām's *Mughnī al-Labīb*, while also making anonymous use of commentaries on Ibn Mālik's *Alfiyya*. Some works to which he refers—such as al-Zawzanī's *al-Mukhāṭara*, al-Khalkhalī, al-Kawāshī, al-Kalbī, and al-Sharqī—could not be identified with certainty.

Conclusion

The biographical, bibliographical, and text-oriented investigation of Vahdī İbrāhīm Efendi, who flourished during the period conventionally described as the era of "stagnation" in the Ottoman scholarly tradition, clearly demonstrates both his prominent position within the fields of classical Arabic philology and rhetoric and the enduring scholarly legacy he left behind. His academic and bureaucratic career, extending from Dobruja to the madrasas of Istanbul and ultimately to the judgeship of Aleppo, provides a valuable case study illustrating the vertical mobility of the Ottoman learned class and the institutional structure of the period. Although contemporary sources frequently portray him as stern and argumentative, these characterizations are better understood as reflections of his uncompromising commitment to scholarly accuracy and his identity as a meticulous and critically minded investigator (*baḥḥāth*).

³¹ Vahdī identifies the author of the work as Imad al-Katib. (Vahdī Efendi (1126/1714), n.d.-b, pp. 109b, 110a).

Vahdī Efendi's scholarly methodology cannot be reduced to mere repetition, imitation, or passive transmission of earlier authorities. Rather, it represents an analytical engagement that reconstructs the texts he studied through philological, rhetorical, and historical analysis. His works on al-Taftāzānī's *Mukhtaṣar al-Ma'ānī* and *al-Muṭawwal*—among the most sophisticated and influential texts of classical Arabic rhetoric—provide compelling evidence of this intellectual competence. His studies devoted to the poetic evidence (*shawāhid*), literary quotations, and parenthetical citations found in these works encompass a broad philological inquiry, extending from etymology and historical semantics to the comparison of variant manuscript readings preserved in poetic dīwāns. Furthermore, his deliberate use of different coloured inks during composition and the numerous marginal annotations preserved in his autograph manuscripts vividly illustrate both his methodological rigor and the meticulous nature of his scholarly practice.

Vahdī Efendi possessed an exceptionally rich corpus of primary sources, including dictionaries, biographical dictionaries, historical works, and literary anthologies. Minor linguistic inaccuracies, which occasionally appear in his writings and may be attributed either to Arabic not being his native language or to the rapid pace of his composition and the density of the material he handled, do not diminish his scholarly credibility or intellectual integrity. On the contrary, even when engaging with an authority as eminent as al-Taftāzānī, he consistently preserved his intellectual independence. Under dedicated sections entitled *fā'ida*, he critically examined the received tradition, compared manuscript evidence and primary sources, and proposed careful corrections where necessary. In this respect, he should be regarded not merely as a commentator (*shāriḥ*), but as an original and critically minded scholar.

With nearly forty identified works, Vahdī Efendi made a substantial contribution to the literature on Arabic *shawāhid*. Recent critical editions have significantly enhanced the visibility of his scholarly legacy, while the correction of erroneous attributions and the rediscovery of major works such as *al-Tanṣīṣ* and *al-Mu'awwal* have further demonstrated the richness of the Ottoman intellectual tradition. His remarkable command of Arabic, Persian, and Turkish, his mastery of the *ta'līq* script, his original contributions to the *shawāhid* tradition, and his thoughtful criticism of earlier authorities firmly establish him as one of the significant representatives of the Ottoman tradition of Arabic philology and madrasa scholarship. The critical editing and publication of his remaining unpublished works will undoubtedly continue to provide valuable insights into the intellectual history of the Ottoman scholarly world.



www.turkishstudies.net/language

Turkish Studies - Language and Literature

eISSN: 2667-5641



ANKARA SCIENCE
UNIVERSITY

Vahdî İbrahim Efendi (1126/1714) ve Şerhu Ebyâti Dîbâceti Muhtasari’l-Me‘ânî Adlı Eseri

Giriş

Osmanlı Devleti’nin yükselişten duraklama evresine geçiş sürecine tanıklık eden Vahdî İbrahim Efendi (1126/1714), çok yönlü şahsiyetlerden biri olarak, özellikle Arap dili ve edebiyatı sahasındaki çalışmalarıyla ön plana çıkmış velûd bir müelliftir. 17. yüzyılın ortalarında Dobruca’da doğan ve kısa bir süre sonra İstanbul’un ilmi hayatına dâhil olan müellif, klasik Osmanlı ulemâsının disiplinlerarası yetkinliğinin tipik örneklerinden biri kabul edilmektedir.

Vahdî İbrahim Efendi’nin ilmî mirası, özellikle şevâhid (kanıt beyitler) literatürüne kazandırdığı eserlerle ön plana çıkmıştır. Onun çalışma yöntemi, basit bir şerh faaliyetinin ötesinde; metinleri dilsel, belagat yönünden ve tarihsel bağlamıyla yeniden inşa etme çabasıdır. Kırka yakın eseri arasında yer alan *et-Tanşîş* ve *el-Mu‘avvel* gibi hacimli çalışmaları, müellifin araştırmacı kimliğini yansıtmaktadır. Geride bıraktığı müellif hattı nüshalar ve özgün tahlillerle, Osmanlı ilim geleneğinin duraklama evresinde dahi oldukça üretken ve dinamik kalabildiğinin en canlı örneği olarak durmaktadır.

Müellif hakkında Şeyhî, Mirzâzâde Selim ve Müstakim-zâde ilk bilgileri vermektedir. İlk müstakil çalışmayı ise Bursalı yapmıştır. Modern dönemde Mehmet Yavuz, Zehra Gözütok Tamdoğan, Hasaneyn es-Sâmerrâî, Aya Hasanov, Kübra Zeynep Katkıcı, Aehdaa Hamad Ahmed, Asûvîsî, Mehtap Erdoğan Taş gibi araştırmacılar Vahdî Efendi hakkında ilmî çalışmalar yapmıştır. Ancak Syuleyman, *Vahdî İbrahim b. Mustafa’nın et-Tanşîş fi şerhi şevâhidi’t-Telhîs İsimli Eserinin Tahkiki* adlı çalışmasında kaynakları genişletmiş güzel bir çalışma ortaya koymuştur. Buna rağmen bu çalışmada doküman analizi yöntemiyle yeni veriler ortaya konulmuş ve mevcut veriler de yeniden değerlendirilmiştir.

1. Vahdî İbrahim Efendi

1.1 Hayatı

Şeyhî’ye göre adı İbrahim b. el-Hâc Mustafa b. Muhammed şeklindedir (Şeyhî, 2018, s. 3/2596). *Tecrid* nüshasında İbrahim b. Mustafa b. Muhammed el-Karsî b. Dursûn Fakîh şeklinde kayıtlıdır (Karataş, 1962, s. 3/530). *Hâşiye ale’d-Dürer* nüshasında kendi hattı ile İbrahim b. Mustafa b. Muhammed b. Dursûn b. Muhammed el-Hanefî şeklinde vermektedir. (Vahdî Efendi, t.y.-a, s. 33b) Ayrıca el-Farazî, er-Rûmî şeklinde nisbeleri olup Vâhdî veya İbrahim el-Vahdî şeklinde meşhur olmuştur. Şeyhî açık biçimde “Vahdî”nin, üç dilde şiir yazarken kullandığı mahlası³² olduğunu ifade etmektedir.³³ Müellifin mahlasını ve ismini birlikte “Vahdî İbrahim” şeklinde kullanmayı tercih ettiği eserlerinden anlaşılmaktadır. “Vahdî er-Rûmî” şeklinde isim tercihi ise biyografi yazarlarına aittir.

³² Mahlas; edebiyatta, şairlerin, şiirlerinde kullandıkları takma bir edebiyat adıdır. Bk.(Akün, 1994, s. 394 vd.)

³³ Bununla beraber Syuleyman, “Vahdî’nin mahiyeti hakkında ciddi tartışmalar yapmış, sonuçta müellifin takma adı olduğuna hükmetmiştir. Ayhan Seliman Syuleyman, Vahdî İbrahim b. Mustafa’nın (ö. 1126/1714) Et-Tanşîş fi şerhi şevâhidi’t-Telhîs İsimli Eserinin Tahkiki (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023), 29-30.

Rum diyarında (bugün Bulgaristan'ın Dobruca bölgesine bağlı) Hacıoğlu³⁴ kasabasında doğmuştur. Durmuş, müellifin 1073-1080/1662-1669 yıllarında İstanbul'da ikamet eden Ayıntabî Mehmed Efendi'den ders almasını³⁵ göz önünde bulundurarak “1640'lı [1049/1050] yıllarda doğmuş olmalıdır” demektedir. 1122/1710 yılında yazdığı *Tanşîş*'in mukaddimesinde 60 yaşını aştığını ifade etmesinden (Şehid Ali Paşa nr. 2175, 2b.) 1060/1650 civarında doğduğu anlaşılmaktadır.³⁶ Mirzâzâde onun İstanbul'a göç ettiğini söylemektedir. Bursalı ise ilk tahsilinden sonra İstanbul'a geldiğini söyler. Bu durumda İstanbul'a 20'li yaşlarda gelmiş olmalıdır.

Mirzâzâde'ye göre Vahdî, Sahn-ı Semân Medresesinde Abdurrahimzâde Yahya Efendi'ye muîd olmuştur. Şeyhî'nin “Yahya Efendi'nin iadesinden mülazım olmuş” şeklindeki ifadesinden daha sonra ona mülazım olduğu anlaşılmaktadır. Ramazan 1087 [Kasım 1676] tarihinde akranları arasında iyi bir derece ile ondan icazet alarak aynı yerde ders vermeye başlamıştır. Mirzâzâde'ye göre Safer 1099 [Aralık 1687] tarihinde Debbâğzâde Mehmed Efendi'nin daveti ile Rodosîzâde Muhammed Efendi yerine Ahmed Çavuş Medresesinde göreve başlamıştır.³⁷ Vahdî Efendi; Şaban 1100 [Mayıs 1689] tarihinde Vardârî Şeyhzâde Muhammed Efendi yerine Ahmed Paşa Medresesinde, Recep 1102 [Mart 1691] tarihinde Trabzonî Osman Efendi yerine Abdullah Ağa Medresesinde, Zilkade 1105 [Haziran 1694] tarihinde Tophaneli Abdülkerimzâde Muhammed Efendi yerine Merdümüyye Medresesinde, Cemâziyelevvel 1106 [Aralık 1694] tarihinde İshakzâde Şeyh Muhammed Efendi yerine Sittî Hatun Medresesinde, Recep 1108 [Ocak 1697] tarihinde Bosnevî Abdülkerimzâde Refdî Muhammed Efendi yerine Cafer Ağa Medresesinde, Zilhicce 1110 [Mayıs 1699] tarihinde Emir Ağazâde es-Seyyid İbrahim Efendi yerine Sekbân Ali Medresesinde, Cemâziyelâhir 1111 [Kasım 1699] tarihinde Şeyhülislam es-Seyyid Feyzullah Efendizâde Seyyid İbrahim Efendi yerine Sahn-ı Semân Medreselerinden birinde, Şaban 1112 [Ocak 1701] tarihinde Madrûb Yusuf Efendi yerine Hankâh Medresesinde, Muharrem 1114 [Mayıs 1702] tarihinde Ebüssuûdzâde Abdûlbaki Efendi yerine Muhammed Ağa Dârü'l-ifâde'sinde, Rebîülâhir 1116 [Ağustos 1704] tarihinde Radi Mustafa Efendi yerine Üsküdar Valide Sultan Medresesinde, Zilkade 1118 [Şubat 1707] tarihinde Hüseyin Efendizâde Mustafa Efendi yerine Süleymaniye medreselerinden birinde, Safer 1120 [Nisan 1708] tarihinde İshakzâde Nur Muhammed Efendi yerine Süleymaniye Dârülhadisinde görev yapmıştır.

Müderreslik vazifelerinin ardından Muharrem 1121 [Mart 1709] tarihinde Halep'e Kebîrizâde Abdurrahman Efendi yerine kadı olarak atanmıştır. Safer 1122 [Nisan 1710] tarihinde bu görevinden alınmış (ma'zûl) yerine İmamı Sultânî Salih Efendi getirilmiştir (Şeyhî (1144), 2018, s. 3/2793). 13 ay süren kadılık görevinin bitişi hususunda Şeyhî “munfasıl” tabirini kullanırken, Mirzâzâde “ma'zûl” ifadesini kullanmıştır. Bursalı 1126 yılında İstanbul'a döndüğünü söyler. Muhtemelen bu ifadeyi esas alan Yavuz onun uzun süre Halep kadılığı yaptığını ifade etmiştir (Yavuz, 2018, s. 62).

Vahdî Efendi 12 Rebîülâhir 1126 [27 Nisan 1714] Cuma günü vefat etmiştir. Müstakimzâde bunun Mevlid gecesine denk geldiğini ve Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin kabrinin civarına defnedildiğini söylemiştir (Müstakimzâde (1202/1788), 1928, s. 637).

İlk kaynaklardan biri olan Şeyhî, Vahdî Efendi'yi 23. Tabaka (III. Ahmed dönemi) ulemâ sınıfı içerisinde zikretmektedir. Ayrıca onun ilmi ile meşhur olan âlimlerden olduğunu ve sohbeti tatlı edebiyat âlimlerinden olduğunu söylemektedir. Bununla beraber Mirzâzâde onun tartışmadan

³⁴ Syuleyman, bu kasabanın adının günümüzde Dobriç olduğunu tespit etmiştir. (Syuleyman, 2023, s. 31)

³⁵ Bursalı, bir eserinde onun *Tefsir-i Tibyân* müellifi Mehmed Efendi'den de istifade ettiğini söyler. (Arpa, 2023, s. 20; Bursalı (1344/1925), 2016, s. 3/950)

³⁶ Doğum tarihi Acat'a göre [s.74] 1055-1060 (1645-1650), Syuleyman'a göre 1053-1061 (1643-1651) şeklindedir.

³⁷ Şeyhî'ye göre bu durum Rebîülevvel 1099 tarihinde meydana gelmiştir. Rodosîzâde Safer 1099'da bu medreseden ayrıldığına göre (Şeyhî, 2018, s. 3/2167) bir aylık farkın geçiş sürecini ifade ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca *Tezkire*'de belirtilen 1090 senesinden dokuz ibaresinin düştüğü anlaşılmaktadır.

çekinmeyen ve çabuk parlayan öfkeli bir yapısından bahsetmektedir. Arapça, Farsça ve Türkçeye vakıf olup üç dilde şiir yazacak bir yetkinliğe sahip idi.

Eserlerinde, bu dillere hâkimiyetini ortaya koyan çok sayıda örnek bulunmaktadır. Nitekim Farsçaya vukufiyetinin en açık göstergelerinden biri, Farsça kaynaklardan yararlanmasıdır. Bunun yanında eserlerinde Farsça açıklamalara yer vermekte ve bunları gerektiğinde Arapçaya tercüme etmektedir (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, ss. 111a, 113a, 114b, 115b, 118a.). Müellif; edebiyat, tarih ve tabakat alanlarında Arap şairler ve şiir alanında ihtisas sahibi idi. Ayrıca iyi bir hat eğitimi aldığı özellik talik hat konusunda çok başarılı olduğu nakledilmektedir. (Müstakimzâde, 1928, s. 637) Bursalı onun fazıl bir zat olduğundan ve çok araştırma yaptığından (bahhâs) bahseder. Yıllarca ders vermesine rağmen kaynaklarda öğrencilerinden hiç bahsedilmemektedir. Bursalı onun icazet verme durumuna geldiğinde müderrisliği bırakıp kadılığa geçtiğini söylemektedir. Bunda ayrıca medreselerde çok kısa süreli ders vermesi de muhtemelen etkili olmuştur.

1.2. Eserleri

Mirzâzâde onun çok sayıda hâşîye tarzında eser yazdığından bahsetmektedir. Bursalı 14, İsmail Durmuş 25 eserinden bahsetmektedir. Ancak görüldüğü kadarıyla irili ufaklı kırk kadar eser yazmıştır. Bu eserlerden 15 tanesi Arap dili ile alakalıdır. Müstakimzâde özellikle şevâhid ile ilgili eserlerinin bir kısmının müellif hattı nüshalarının Şehid Ali Paşa Kütüphanesine vakfedildiğini söylemektedir (Müstakimzâde, t.y., 1928, s. 637; Issa, 1995, s. 683). Bursalı bunlardan 6 tanesinin müellif hattı nüshasını o kütüphanede tespit etmiştir. Eserlerin tasnifinde öncelikle konu esas alınmış, müellifin fikrî gelişimini ve eserler arasındaki ilişkiyi ortaya koyabilmek amacıyla da telif tarihleri esas alınarak kronolojik bir dizilim takip edilmiştir.

1.2.1 Arap Diline dair eserleri

1. *Mecelletün*³⁸ *taḥṭavî ‘alâ ebyâti mâ fi’l-Muṭavvel*: Eser Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa nr. 2273’te (28 vr.) olup zahriyede Vahdî Efendi’ye ait temellük kaydı bulunmaktadır. Müellif eserini 12 Zilkade 1103 tarihinde tamamladığını ifade etmektedir. Ancak bu kaydın altında daha sonra yazılmış ve üzeri çizilmiş bir ferağ kaydı daha bulunmaktadır. Şerh için yazılan bu ferağ kaydında müsveddenin Cemâziyelâhir 1104 tarihinde tamamlandığı, tebyîzinin de nasip olmasını temenni ettiğini ifade etmiştir. Nitekim hemen yanında bu temenninin 29 Zilkade 1106 tarihinde gerçekleştiği kaydedilmiştir. Nüshanın başında Müstakimzâde’nin derlediği bazı şiirler bulunmaktadır. Numaralandırma yapılırken iki yaprakta bir numara verilmiştir. Böylece arada boş sayfa bırakılarak beyitler ile ilgili açıklamaları daha detaylı yazma imkânı oluşmuştur. Bu durumda nüsha her ne kadar 28b’de bitiyor görünse de aslında 56b ile bittiği anlaşılmaktadır. Eser bu haliyle müellifin müsvedde çalışmasını andırmaktadır; çünkü beyitleri geniş boşluklar bırakarak yazmış daha sonra boşluklara farklı şekillerde açıklamalar yapmıştır. Bu durumda eserin birinci amacının beyitleri toplamak olduğu; bu yüzden *Mecelle* adını verdiği anlaşılmaktadır. Bu çalışmasında *Mutavvel*’de geçen beyitleri ele aldığı söylemektedir. Eser *العلماء الأدياء بتتبع تراكيب الفصحاء والبلغاء* cümlesi ile başlamaktadır. Son varakta yine çeşitli kitaplardan derlenen fevâid kayıtları bulunmaktadır. Acat bu eserin *Mu‘avvel* adlı eserinden derlendiğini düşünmektedir (Vahdî Efendi (1126/1714), 2021, s. 88). Ancak daha önce yazıldığı için bu çalışmanın *Mu‘avvel*’e zemin hazırladığı söylenebilir.

2. *es-Sâmî şerhu ebyâti’l-Câmî*: Molla Câmi’nin *el-Fevâ’idü’z-zîyâ’iyye* adlı *Kâfiye* şerhinde geçen şevâhid beyitlerin şerhine dairdir (Bağdâdî (1338/1920), 1387, s. 1/37; Bursalı (1344/1925), 2016, s. 3/950; Yavuz, 2018, s. 65): *Tanşîş ve Şerhu şevâhid’l-Beyzâvî* adlı eserlerinde bu esere

³⁸ Ferağ kaydına göre eserin adı *Mecelle* olup *Mucelletün* şeklindeki kayıt (Durmuş, 2019, s. 637) yanlış olmalıdır. Başka bir çalışmada eser adı *Mucelletü’l-Taḥṭavî ‘alâ ebyâti mâ fi’l-Muṭavvel* şeklinde yanlış okunmuş ve ayrı bir eser olarak değerlendirilmiştir (Katkıcı, 2023, s. 8).

atıf yapmıştır (Vahdî Efendi (1126/1714), 2021, s. 95).³⁹ Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., nr. 2574/1, (30 vr.) nüshası müellif hattı olup 2 Muharrem 1104 (13 Eylül 1692) tarihinde telif edilmiştir. 31a'da çeşitli şiirler ve fevâid kayıtları bulunmaktadır. Eser *أشعارها* cümlesi ile başlamaktadır. Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 4470 (43 vr.) nüshası, Çorum nüshasından istinsah edilmiş olup müstensih ayrıca bir ferağ kaydı oluşturmamıştır. Bu nedenle müellif hattı değildir. Ayrıca *es-Sâmî fî şerhi ebyâti'l-Câmî* olan eserin adı *es-Sâmî şerhu ebyâti'l-Câmî* (السامي شرح أبيات الجامع) şeklinde hatalı kaydedilmiştir. Ayrıca nüshanın hattı Vahdî Efendi'nin hattına da benzememektedir. Abd Princeton Ktp. Yahuda nr. 4732 nüshası 1161 tarihli olup 3537 fihrist numarası ile kayıtlıdır (Âyiş, 2011, s. 6/212). Mehmet Hayri Acat tarafından bu eserin tahkiki yapılmış ve neşredilmiştir (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2021).

3. *el-İ'tişâm fî şerhi ebyâti'l-İşâm* (Bağdâdî (1338/1920), 1387, s. 1/37; Bursalı (1344/1925), 2016, s. 3/950; Yavuz, 2018, s. 65): İsmâüddin el-İsferâyînî tarafından Abdurrahman Câmî'nin *el-Fevâ'idü 'z-zîyâ'iyye* adlı *Kâfiye* şerhi üzerine yazdığı hâşiyede geçen şâhid beyitlerin şerhine dairdir. Eser *الحمد لله الكريم المنان العظيم الإحسان* cümlesi ile başlamaktadır. Müellif, *Sâmî* ve *Tanşîş* adlı eserlerinde ona atıf yapmaktadır (Syuleyman, 2023, s. 118; Vahdî Efendi (1126/1714), 2021, s. 78). Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., 2574/2, (31b-34b) nüshası müellif hattı olup 28 Rebîülâhîr 1104 tarihinde tamamlanmıştır. ABD Princeton Ktp. Yahuda, nr. 4732 (58b-63b) nüshası Muharrem 1161 tarihli olup 3534 fihrist numarası ile kayıtlıdır (Âyiş, 2011, s. 6/212). Mehmet Hayri Acat tarafından eserin tahkiki yapılmış ve neşredilmiştir (İstanbul: Kitap Dünyası, 2024).

4. *Merzûkiyyât* (Bursalı (1344/1925), 2016, s. 3/950; Tahlû, 1433, s. 43 (dirase); Vahdî Efendi, 2021): Arap dili eserleri arasında zikredilen bu eseri Bursalı sehven *Merzûkât* adıyla kaydetmiştir. *Nüzhetü'l-erîb* ve *Tanşîş* adlı eserlerinde buna atıflar vardır (Syuleyman, 2023, s. 32; Vahdî Efendi, 2021, s. 89).

5. *Nüzhetü'l-erîb fî fihrisi 'ş-şâir ve'l-edîb*: Müellif, mukaddimesinde Ebû Nasr İbn Mâkûlâ (ö. 475/1082)'nin *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb 'ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif* adlı eserinden şairlerin isimlerini kaydettiği muhtasar bir çalışma olduğunu vurgulamaktadır. Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, nr. 2757 (58a-73b vr.) nüshası müellif hattı olup 1104/1692 tarihinde tamamlanmıştır. Nüshanın bulunduğu mecmua Vahdî İbrahim Efendi'ye aittir. Nüshanın istinsahına ve tashihine cevaz verdiğini ifade etmektedir.

6. *Risâle fî (tefsiri) Ebced (Ebcedin Tefsir ve Şerhi Hakkında Bir Risâle)* (Syuleyman, 2023, s. 49; Yavuz, 2018, s. 64): Arapça eserleri arasında gösterilen bu eserde ebcedin kaynağı ve tarihi hakkında bilgiler verilmiştir. Süleymaniye Ktp. Laleli, nr. 2072 (55b-56a) bulunan eser Zilkade 1104 tarihinde telif edilmiştir. Bu tarihin hemen altında 1120 [1709] yılı rakamla yazılmıştır. Ayrıca Konya Yusufâğa Ktp. Nr. 10376/5'te nüshası bulunmaktadır (Vahdî Efendi, 2021, s. 87).

7. *Hâşiyetu Şerhi'd-Darâ'ir*: Acat'a göre eser Şebüsterî'nin *Risâletü'd-darâir* adlı eserinin hâşiyesi olabilir (Vahdî Efendi, 2021). Müellifin *el-Mu'avvel* adlı eserinde İbn 'Usfûr el-İşbîlî'nin (ö. 669/1270) *Darâ'irü's-şi'r* adlı eserine yaptığı atıflar (Tahlû, 1433, s. 43 (dirase), 400, 591) ve bunu *Sâmî* adlı çalışmasında kaynak olarak kullanması (Vahdî Efendi, 2021, s. 108); söz konusu hâşiyenin İbn 'Usfûr'un eseri üzerine yazılan bir hâşîye olabileceğini göstermektedir. Acat'a göre Beyzâvî hâşiyesinden önce yazılmıştır (Vahdî Efendi, 2021, s. 82).

8. *el-Mu'avvel şerhu ebyâti'l-Mu'avvel* (Bağdâdî, 1387, s. 1/37; Bursalı, 2016, s. 3/950; Mirzâzâde, 2018, s. 459; Ziriklî, 2002, s. 8/111) Müstakimzâde, Mecelletü'n-nişâb, Süleymaniye Ktp. Halet Efendi nr.628, 9a (İbnü'l-Ahmer maddesinde), 434/b.). Müellif, mukaddimesinde bu eseri *Şerhü't-Telhîs*'in beyitlerini şerh ettikten sonra yazdığını ancak orada tüm beyitleri ele almadığını hatta daha önce kimsenin dile getirmediği yeni fikirleri olduğunu söyleyerek *Mu'avvel* adlı eserini

³⁹ Syuleyman'a göre eser Farsça beyitlerin şerhine dairdir (Syuleyman, 2023, s. 48). Müellif aslında Arapça beyitleri şerh etmiştir. Muhtemelen bu hata nüshanın başında bulunan ve Mevlana'ya ait olan Farsça beyitlerin Molla Câmî'ye ait zannedilmesinden kaynaklanmıştır.

yazmıştır. Eserini II. Mustafa'ya ithaf etmiştir. Müellif mukaddimesinde bu eserini *Tanşîş*'ten önce yazdığını ifade etmektedir (Syuleyman, 2023, s. 21). Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, nr.2271, nr. 15b-108a vr. 9 Zilhicce 1106 (1694) tarihinde tamamlamıştır. Nüshanın kapağında eserin adı *Şerhu ebyâtı Şerhi't-Telhîs* şeklindedir. Zahriyede ise *el-Mu'avvel şerhu ebyâtı'l-Muṭavvel bi-hattihi* yazılmıştır. Nüsha müellif hattı olup kaf harfinden itibaren beyitlerin fihristi (1a-10a), Ebû Nüvâs'ın bir beytini tahlil ve takrizlerden oluşmaktadır. 10b-13a'da *Mu'avvel*'in fihristi devam etmektedir. Bu fihristte kaf harfî ve devamı muhtemelen ciltlemeden veya dijitalleştirmeden kaynaklı nüshanın başında görünmektedir. Fihrist için *الحمد لله الموفق كل قليل وكثير الميسر كل عسير* cümlesi ile başlayan kısa bir mukaddime yazmıştır. Eser ise 14b'de *الحمد لله الرحمن خلق الإنسان علمه البيان شرفهم بعذوبة فصاحة* cümlesi ile başlamaktadır. Ancak burada eser için yeniden 1'den başlanarak numaralandırma işlemi yapılmıştır. Buna göre eser 15b-108a varakları arasındadır. Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, nr. 2272, (1b-136a)'de bulunan nüshanın 26 ...⁴⁰ 1106 tarihinde müellif hattından istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca nüshanın hattının müellif hattına benzememesi de bunu desteklemektedir. İlk dört varakta çeşitli kitaplardan derlenen şiirler ve Arif Abdülbaki b. Muhammed'in (1125/1713) takrizi bulunmaktadır. Zahriyede Wahdî Efendi'nin istishab kaydı bulunmaktadır. ABD Princeton Ktp., nr. 3437⁴¹ (152 vr.) nüshası ise Şaban 1119 tarihinde istinsah edilmiştir. Manisa İl Halk Ktp., nr. 5477 (127 vr.) nüshası (Katkıcı, 2023, s. 8; Zirikî (1396/1976), 2002) Hama'da Abdullah Efendi [b. Muhammed] Bahşizâde'nin işaretleriyle Şeyh Ulvân Camii İmamı Muhammed b. Abdullah el-Hamevî tarafından Rebûlevvel 1121 tarihinde müellif hayatta iken istinsah edilmiştir. Nüshanın başında takrizler bulunmaktadır. Süleymaniye Ktp. Hacı Beşir Ağa nr.563 (97vr.) nüshası Beşiktaş'ta bulunan Fenâyizâde Medresesi müderrislerinden Müminzâde Abdülaziz b. Muhammed tarafından 21 Cemâziyelevvel 1232 tarihinde istinsah edilmiştir. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Ktp., Ayniyat nr. 46295 (180 vr.)'te bulunan nüsha Bakırcızâde tarafından istinsah edilen geç dönem nüshalardandır. Bir nüshası da İrlanda The Chester Beatty nr. 3591 (127 vr.)'de (Zirikî, 2002, s. 8/111))⁴² bulunmaktadır. Zâhiriyye Ktp., nr. 6953 (165 vr.)⁴³ nüshası Manisa nüshasının müstensihisi tarafından istinsah edilmiştir. Medine Melik Abdülaziz Ktp. Arif Hikmet nr. 416/118 (98 vr.) nüshasında müstensihin ferağ kaydı yoktur. Ayrıca Kral Abdülaziz Halk Kütüphanesi'nde 09201873327 ve 09201842298 (165 vr.) numaralı nüshalar bulunmaktadır. Bu nüshalarda sırasıyla 1106 ve 1120 tarihleri telif tarihi olarak kaydedilmiştir.

Syuleyman'nın zikrettiği Şehid Ali Paşa, nr. 2274 (44 vr.) (Syuleyman, 2023, ss. 44-45) *Mu'avvel* nüshası değildir. Bu nüshada müellifin *Tanşîş* ve *Şevâhidü mukaddimeti't-Telhîs* adlı eserleri vardır. Topkapı Sarayı Ktp. Emanet Hazinesi, nr. 1589 nüshası *Tanşîş* nüshasıdır. III. Ahmed nr. 1589 koleksiyonunda da (Katkıcı, 2023, s. 8; Yavuz, 2018, s. 65) nüsha tespit edilememiştir.

9. *Şerhu ebyât[şevâhid]i mukaddimeti Telhîsi'l-Miftâh*: Şehid Ali Paşa, nr. 2274, (1a-12a vr.)'te nüshası bulunan eser 3 Şevval 1107 tarihinde tamamlanmış olup *نحمدك اللهم يا ميسر كل عسير ...* cümlesi ile başlamaktadır. Sayfalar numaralandırılırken 9 yerine 7 yazılmıştır. Eser 9a'da bitmesine rağmen, müellif bazı şiirleri ve şerhlerini kaydetmeye devam etmiştir (9b-12a). Aynı nüshanın 13b-37a vr. arasında aynı beyitleri yeniden şerh etmiştir. Bu iki eser Yavuz'a göre ayrı, Hasanov ve Syuleyman'a göre aynıdır (Hasanov, 2023, s. 25; Syuleyman, 2023, ss. 46-47; Yavuz, 2018, ss. 64-65). Ancak İkincisinin mukaddimesi farklı olup *الحمد لله وحده وكفى* cümlesi ile başlamış ve ilkinde *Şerhu ebyât* ikincisinde *Şerhu şevâhid*

⁴⁰ Ay adı kaydedilmemiştir. Muhtemelen Zilhicce ayıdır.

⁴¹ 3904 şeklindeki kayıt fihrist numarasıdır. (Âyiş, 2011, s. 6/377)

⁴² Kütüphanenin kataloğuna müracaat edildiğinde (Arberry, 1963, s. 3/38) eserin 9 Zilhicce 1106 tarihli olduğu ve müellif hattı olduğu kaydedilmiştir. Bu durumda müstensihin sadece müellifin ferağ kaydını yazdığı ve istinsah kaydını yazmadığı anlaşılmaktadır. Bu nüshayı esas alan Abdülkadir b. Hüseyin Tahlû doktora tezi olarak tahkik etmiştir (Medine: Câmîatü'l-İslâmiyye 1433).

⁴³ 2593 ve 25600 koleksiyon numarası değildir (Hımsî, 1393, s. 1/366).

ifadesini kullanmıştır. İkinci eser birden başlanarak yeniden numaralandırılmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla bu iki eser birlikte *Tansîs*'in temelini oluşturmaktadır. Ayrıca Birleşik Arap Emirlikleri, Abu Dabi Milli Ktp., nr. 8C 22/35MC nüshası *Şerhu's-şevâhid ve haşru'l-fevâ'id* şeklinde kaydedilmiştir (Syuleyman, 2023, s. 47). Eser *Tansîs* ile birlikte tahkik edilmiştir (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2021).

10. *Muhtarat/Müntehabât mine'l-Mü'telif ve'l-muhtelif fi esmâ'i's-şu'arâ' ve elkâbihim*: Hasan b. Bişr el-Amidî'nin eserinden derlenmiştir. Müellif *Tansîs*'te ve *Şerhu şevâhidi'l-Beyzâvî* adlı eserlerinde atıf yapmıştır (Vahdî Efendi, 2021, s. 91 *Âmidiyye* ismiyle atıf yapmıştır.). Nuruosmaniye, nr. 4983,⁴⁴ (1-28 vr.) nüshası Muharrem 1108 tarihlidir. Eser الحمد لله رب العالمين الصلاة على خير المرسلين cümlesi ile başlamaktadır. Aşir Efendi, nr. 439, (35b-60b) nüshası 20 Şevvâl 1119 tarihinde istinsah edilmiştir. Zirikli bu eserin bir nüshasının *Tezkiretü's-şu'arâ' el-müsemmât [bi] el-Müntehab ve'l-mü'telif* şeklinde kaydederek Medine Melik Abdülaziz Ktp. Arif Hikmet, nr. Tarih/238'de bulunduğunu söylemektedir (Zirikli, 2002, s. 8/111).⁴⁵ Kehhâle, 1108 tarihinde istinsah edilen nüshanın 66 sayfa olduğunu söylemektedir (Kehhâle, 1393, s. 609).

11. *Hâşiye ale'd-Düleri's-seniyye fi's-siyeri'z-zekiyye*: Zeynüddîn el-İrâkî Ebü'l-Fazl Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdürrahmân'ın (806/1404) siyer ve şemaile dair eserine dilbilimsel açıdan yazılan bir hâşiyedir. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2757 (1b-33b vr.) numarasında kayıtlı müellif hattı nüshaya göre; müellif eseri 15 Şaban 1100 tarihinde, esere yönelik hâşiye çalışmalarını ise Safer 1112 tarihinde tamamlayarak her ikisi için de müstakil birer ferağ kaydı düşmüştür.

12. *Esmâü ricâli el-Hamâseti'l-Basriyye*: Eser *Muhtasariin min Hamâseti'l-Basriyye, Ebyâtün müntahabe mine'l-Hamâseti'l-Basriyye* ve *Fihrisu's-şu'arâ* gibi farklı isimlerle anılmaktadır. Sadreddin Ali b. Ebi'l-Ferec el-Basrî (659/1261)'nin *el-Hamâsetü'l-Basriyye* adlı eserinden şairleri ve bazılarının seçme beyitlerini derlediği antoloji çalışmasıdır. Şehid Ali Paşa, nr. 341/3 (48b-89b) nüshası müellif hattı olup 14 Şaban 1113 [14 Ocak 1702] tarihinde tamamlanmıştır.

13. *et-Tansîş fi şerhi şevâhidi't-Telhis*:⁴⁶ Hasanov, Vahdî Efendi'nin *Telhis* şevâhidi hakkında kübrâ ve suğrâ şeklinde iki eser yazdığını *Tansîş*'in suğrâ ile aynı olduğunu söylemiştir (Hasanov, 2023, s. 25). Hâlbuki *Şerhu ebyât[şevâhid]i mukaddimeti Telhisi'l-Miftâh* adlı eserinin suğrâ, *Tansîş*'in kübrâ olması daha uygun görünmektedir. Bununla beraber önceki çalışmanın *Tansîş*'in temelini oluşturduğu söylenebilir. *Tansîş*'in mukaddimesinde eser, Sultan Ahmed b. Muhammed (Sultan III. Ahmed)'e ithaf edilmiştir.⁴⁷ Bursalı makalesinde (Bursalı (1344/1925), 1329, s. 806) bu eserin müellif hattı nüshasının Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde olduğunu söylemiş ama daha sonra bu bilgiyi kitabından çıkarmıştır. Bu nüsha Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, nr. 2175'te (1b-108b) olup 26 Recep 1122 (20 Eylül 1710) tarihinde tamamlanmıştır. Acat, İsrail Milli Ktp. Nr.3512'de bulunan 1122 tarihli nüshanın Şehid Ali Paşa nüshasından istinsah edilmiş olabileceğini söylemektedir (Vahdî Efendi (1126/1714), 2021, s. 80).⁴⁸ Süleymaniye Ktp. Ragıp Paşa, nr. 1260

⁴⁴ Bu nüsha Vahdî Efendi'nin müsvedde halindeki mecmuasıdır. Zahriyede müellifin temellük kaydı da bulunmaktadır. Mecmua daha sonra yazacağı eserlere kaynaklık etmesi için not ettiği çok sayıda fevaid kaydı barındırmaktadır. Bu bağlamda *Ebussuûd* ve *Me'âlim* gibi pek çok kaynağa atıflar yaparak çok sayıda ayetin sözlük, i'râb tahlilleri yapmaktadır. Çeşitli kaynaklardan topladığı şiirlerle mecmua adeta antoloji haline gelmiştir. Ayrıca *Kâmûs*, *Şerhü'r-Radî* ve *Çârperdi*'den de nakiller yapmaktadır. 120 varaktan oluşan mecmuada kayıtlar 103b'de sona ermektedir.

⁴⁵ Arap şairler ile alakalı olduğu belirtilen *Tezkiretü's-şu'arâ*'yı Mirzâzâde ve Bursalı ayrı bir eser olarak değerlendirmişlerdir. Ayrı kabul edildiğinde ise onların zikretmediği *Nüzhe* veya *Esmâü ricâli el-Hamâse* adlı eserlerin kastedilmiş olması muhtemeldir.

⁴⁶ Müstakimzâde, *Mecelletü'n-nişâb*, Süleymaniye Ktp. Halet Efendi nr.628, 9a (İbn Ahi Şemmâh maddesinde). Bu eser 3 defa tahkik edilmiştir: Muhammed Abdusselam - Muhammed Ali Ebu Sattaş (Darü'l-Kütüb 2021), Hasanain Al-Sammarraie (Çankırı Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi 2022) ve Syuleyman (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023).

⁴⁷ Bursalı'ya göre Sultan II. Ahmed [Ahmed b. İbrahim]'e takdim edilmiştir. (Bağdâdî (1338/1920), 1387, s. 1/37; Bursalı, 2016, s. 3/950)

⁴⁸ The National Library of Israel, Ms. Yah. Ar. 199 nüshası için bk. https://www.nli.org.il/he/manuscripts/NNL_ALEPH990032482200205171/NLI (10.02.2026)

(112 vr.) nüshası müellifin oğlu Muhammed Câbir tarafından 1124 yılında istinsah edilmiştir. Manisa İl Halk Ktp., nr. 45 Hk 5478, (108 vr.) nüshası 1224/1808 yılında müellif nüshasından istinsah edilmiştir. Atıf Efendi, nr. 2343 (115 vr.) nüshası müellifin talebelerinden Osman b. Mustafa tarafından müellif hayatta iken 1 Cemâziyelâhir 1124 tarihinde istinsah edilmiştir. Ferağ kaydı Ragıp Paşa nüshasının ferağ kaydına benzemektedir.⁴⁹ Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, nr. 2992, (204 vr.) nüshasını Müstakimzâde Süleyman Efendi 1179/1765 yılında istinsah etmiştir. Diğer nüshaları: Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp., nr. 3970, 145 vr. (1235 tarihli); Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., nr. 19 Hk 20977/1, 105 vr. (1254 tarihli); Nuruosmaniye, nr. 4463, 1b-103a vr.; Beyazıt Ktp. Veliyyüddin Efendi, nr. 2825, 6-160 vr.; Birleşik Arap Emirlikleri Abu Dabi Milli Ktp., nr. 8C 11/34MC (Syuleyman, 2023, s. 46).⁵⁰ Nüshaları arasında zikredilen Topkapı Emanet Haz., nr. 1585 (Yavuz, 2018, s. 64).⁵¹ (103 vr. 1165) ve Kılıç Ali Paşa, nr. 866⁵² nüshaları ona ait değildir.

14. *Şerhu ebyâti dîbâceti Muhtasari'l-me'ânî li't-Teftâzânî*: İlerde bahsedilecektir.

1.2.2. Diğer Eserleri

15. *el-Varakât ale'l-Hâşiyeti'l-İsâmiyye*: Şerhu şevâhidi'l-Beyzâvî adlı eserinde atıflar yapmıştır. 1088 yılında İsâm'ın *Beyzâvî* üzerine yazdığı hâşiyeyi istinsah etmiş ve nüsha üzerine çok sayıda hâşیه yazmıştır (Vahdî Efendi (1126/1714), 2021, s. 92).

16. *Şerhu ebyât(şevâhid)i'l-Beyzâvî* (Bağdâdî, 1387, s. 1/37; Bursalı, 2016, s. 3/950; Müstakimzâde, 1928, s. 637), Müstakimzâde, *Mecelletü'n-nişâb*, Halet Efendi nr.628): Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl* adlı tefsirinin şevâhidine dair yazılmıştır. Bursalı adını *Hâşiye 'ale'l-Beyzâvî* olarak zikretmektedir. Nitekim şiirden ziyade dilsel açıklamaların bulunduğu bir hâşiye izlenimi vermektedir. Diğer şevâhid eserlerinden farklı olarak Beyzâvî'nin ibaresini alıp değerlendirmektedir. Kılıç Ali Paşa, nr. 111 (142 vr.) numarasında kayıtlı nüsha Vahdî Efendi'ye ait olup eserin zahriyesindeki nota göre, müellifin Beyzâvî nüshası üzerinde müsvedde hâlinde bulunan hâşiyelerinin başka biri tarafından derlendiği yazılıdır. Bu nedenle mukaddime ve ferağ kaydı yoktur. Nüsha Fatiha ile başlayıp İnfitar Süresi ile sona ermektedir. Hâşiye (أوله لقوله (أوقع) قال القاضي (لأنه أهم) علة لقوله (أوقع) Hâşiye (أوقع) ile başlamaktadır. Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi, nr. 194'te bulunan nüsha diğer nüshalardan yaklaşık birkaç satır eksiktir. Libya Al-Mergib (المرقب) Üniversitesinde eser tahkik edilmiştir (Syuleyman, 2023, s. 40). Ayrıca Atıf Efendi, nr. 363 (129 vr.) ve Medine Melik Abdülaziz Ktp. Arif Hikmet nr. 228/132 (97 vr.) nüshaları bulunmaktadır.

17. *Hâşiye 'alâ Envârî't-tenzîl* (Durmuş, 2019, s. 637): Bu eser *Şerhu ebyât(şevâhid)i'l-Beyzâvî* adlı eserinden farklı olmakla birlikte onun genişletilmiş versiyonu olduğu düşünülebilir. *Tanşîs*'te bu esere atıf yapmıştır (Vahdî Efendi (1126/1714), 2021, s. 83). Beyzâvî tefsiri üzerine yazılan bu hâşiye müellifin en hacimli eserlerindendir ve 879 varaklık bir nüshası Süleymaniye Ktp. Mihrîşah Sultan, nr. 34'te (1190 tarihli) kayıtlıdır. Zahriyede küçük bir hat ile *Hâşiyetü'l-Beyzâvî li'l-Vahdî* yazılmıştır. التزئیل بصائرنال لمشاهدة أنوار التزئیل cümlesi ile başlayan eser, Fatiha Sûresinden Nas Sûresine kadar tam bir hâşiyedir. Diğer nüshaları (Syuleyman, 2023, s. 40; Vahdî Efendi, 2021, s. 83) Âtuf Efendi Ktp., nr. 345 (749 vr.), Zâhiriyye nr 16652 ve Şehid Ali Paşa nr. 289/1'de bulunmaktadır.

⁴⁹ Burada adı *et-Tansîb fî şerhi şevâhidi't-Telhîs* şeklinde kayıtlıdır. Ancak nüshada açık biçimde *Tansîs* yazılıdır.

50 Bu nüsha için bk. [https://library.dct.gov.ae/ar/search-results/c2VhcmNoX2FwaV9lZHNeZWRzOjplZHNdXsZWZrZXVYLnIhcmMubmxpLjAwMzI0ODIyMA==?prevSearch={%22term%22:%22%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%86%D8%B5%D9%8A%D8%B5%22,%22f%22:%22%22,%22limit%22:%2212%22,%22sort\[field\]%22:%22relevance%22,%22sort\[sort\]%22:%22asc%22,%22page%22:%224%22}](https://library.dct.gov.ae/ar/search-results/c2VhcmNoX2FwaV9lZHNeZWRzOjplZHNdXsZWZrZXVYLnIhcmMubmxpLjAwMzI0ODIyMA==?prevSearch={%22term%22:%22%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%86%D8%B5%D9%8A%D8%B5%22,%22f%22:%22%22,%22limit%22:%2212%22,%22sort[field]%22:%22relevance%22,%22sort[sort]%22:%22asc%22,%22page%22:%224%22})

⁵¹ Ancak buradaki eser *Mutavvel* nüshasıdır .Ayrıca bkz. Karatay, 1962, s. 4/186. Hasanov ise 1589 numara ile atfı yapsa da (Hasanov, 2023, s. 25) eserlerin başlarının farklı olduğu anlaşılmaktadır (bkz. Karatay, 1962, s. 4/195-196).

⁵² Bu nüsha İbn Kâsım el-Abbâdî'nin *Havâsî ve nikât ala Muhtasari'l-me'ânî* adlı eserine aittir.

18. *Risâle fî tefsîri sûreti Âli 'İmrân*: Nuruosmaniye Ktp., nr. 4983 (31b-35b)'te nüshası bulunan eserin Vahdî Efendi'ye ait olduğunu gösteren bir kayıt tespit edilememiştir. Ancak müellife ait bir mecmuada bulunması ona ait olabileceğini göstermektedir.

19. *Ta'lika 'ale'n-Nûniyye*: İbn Kayyım el-Cevziyye'nin hadis ehline dair manzûmesinin şerhidir. Nüshası Nuruosmaniye, nr. 4983'te (Yavuz, 2018, s. 63) (99b vr.) olup 22 Safer 1120 tarihinde yazılmıştır.

20. *el-Hilyetü's-şerîfe*: Kral Faysal İslam Araştırmaları Merkezi Ktp., nr. 0476-1-F, Seri nr. 19605'te nüshası bulunmaktadır (Syuleyman, 2023, s. 40).

21. *el-Ebvâb* (Bursalı (1344/1925), 2016, s. 3/950; Syuleyman, 2023, s. 43; Yavuz, 2018, s. 63): İbnu'l-Cezerî'nin (833/1429) *el-Hisnû'l-hasîn min kelâmi Seyyidi'l-Mürselîn* adlı eserinden yapılan seçmelerdir. Esad Efendi, nr. 3549, (77b-88b, 1111 tarihli) ve Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, nr. 506/3, (63b-69b) nüshaları bulunmaktadır.

22. *Tuhfetü'l-elbâb fî hilyeti'l-enbiyâ ve'l-ashâb* (Bursalı (1344/1925), 2016, s. 3/950): Eser, İbn Kuteybe'nin *el-Me'ârif* adlı eserinin hilye bölümünden derlenmiştir. Eserin çok sayıda nüshası bulunmaktadır. Katkıcı'ya göre Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, nr. 506/6'de (86-91 vr. 1104 tarihli) bulunan nüsha müellif hattıdır. Diğer nüshalar: Şehid Ali Paşa, nr. 549, (49-52 vr., 1104 tarihli); Aşir Efendi, nr. 59 (48a-54b vr. 1113 tarihli); Esad Efendi, nr. 320 (13 vr. 1156 tarihli); Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 603 (312-332 vr. 1165 tarihli); Esad Efendi, nr. 3549 (71-77 vr.); Hasan Hüsnü Paşa, nr. 211 (59-65 vr.); Hüsnü Paşa, nr. 211 (59b-66a); Laleli, nr. 2072 (6-10 vr.); Laleli, nr. 496 (65-73 vr.); Millet Ktp. Ali Emiri Arabî, nr. 348. Ayrıca Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, Mecâmi m/6 (*Fihrisu kütübi'l-Arabiyye bi'd-Dâr li-ğâyeti şehri sebtimbir*, (Kahire: 1925, s.5/126.) ve Almanya Milli Ktp., nr. 2556 (1204 tarihli) (Ahlwardt, 1980, s. 2/601) nüshaları vardır.

23. *Tevşihu't-takvîm fî şerhi Hilyeti'r-Resûli'l-Kerîm* (*Şerhu Hilyeti'r-Resûli'l-Kerîm / Şerhu şemâ'ili'n-nebeviyye*) (Katkıcı, 2023, s. 9; Syuleyman, 2023, s. 41; Yavuz, 2018, s. 63).⁵³ Katkıcı'ya göre Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa nr.506/4 (71-87) nüshası müellif hattıdır. Ayrıca Aşir Ef. Nr.59 (1-34, 1113 tarihli); Laleli, nr. 496 (1-45 vr. 1104); Şehid Ali Paşa, nr. 549/2 (6a-27b vr. 1104); Hasan Hüsnü Paşa, nr. 211/3 (66b-99a); Laleli, nr. 2072/2 (11b-33a vr.); Şehid Ali Paşa nr. 506/5 (71-87 vr. 1104) nüshaları bulunmaktadır.

24. *Peygamberin Hilyesi Hakkında Risâle* (*Muhtasaru Hilyeti'r-Resûl (a.s.)*) (Bursalı (1344/1925), 2016, s. 3/950; Katkıcı, 2023, s. 9; Syuleyman, 2023, s. 43; Vahdî Efendi (1126/1714), 2021, s. 85; Yavuz, 2018, s. 63): Yavuz'a göre Kadî İyâz'ın *eş-Şifâ* adlı eserinin ikinci babının baş tarafının şerhidir. Katkıcı, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, nr. 549'da (1-5 vr. 1092/1681) bulunan nüshanın müellif hattı olduğunu söylemektedir. Diğer nüshası Süleymaniye Ktp. Laleli, nr. 2072'de (1b-6a vr. 1247 tarihli) bulunmaktadır. Bursalı'nın ayrı bir eser olarak zikrettiği *Hilyetü'r-Resûl ve hilyetü'l-fuhûl* adlı eser Syuleyman'a göre bu eser ile aynıdır. Acat ise bu eserin *Tevşîh*'in şerhi olduğunu söylemektedir.

25. *Nübzetü's-şemâ'il ve zübdetü'd-delâil* (*Risâle fî Hatemi'n-Nebî, Peygamberin Hatemi Hakkında Risâle*) (Bursalı (1344/1925), 2016, s. 3/950):⁵⁴ Katkıcı'ya göre Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, nr. 549'da (28b-48 vr. 1104) bulunan nüsha müellif nüshasıdır. Diğer nüshası Süleymaniye Ktp. Laleli, nr. 2072'de (33b-54a vr.) bulunmaktadır.

26. *Tercüme-i Hilye-i Şerîfe* (*Tercüme-i hilye-i hayri'l- enâm, Tercüme-i Hilyeti's-şerîfeti'n-Nebeviyye, Hilyetü'r-Resûli'l-Kerîm Tercümesi*) (Bursalı (1344/1925), 2016, s. 3/950): Kadî İyâz'ın *Hilye*'sinin tercümesidir. Araştırmacılar Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa nr. 506/5 (89b-96b) nüshasını müellif hattı kabul etmişlerdir. Diğer nüshalar: Süleymaniye Ktp. Aşir Efendi, nr. 59/2 (34b-47a vr.); Şazeli Tekkesi Nr. 157/1 (178a-198b); Esad Efendi, nr. 3549 (58b-70b vr.); Süleymaniye Ktp. Hasan Hüsnü Paşa Nr. 211 (99b-112 vr.); Aşir Efendi Nr. 450/3 (67b-78a); Aşir

⁵³ Hasanov eseri tahkik etmiştir (Amasya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

⁵⁴ Syuleyman *Risâle fî hatemi'n-nebi* ile *Nübze*'nin ile aynı olduğunu tespit etmiştir Syuleyman, 2023, s. 42; Yavuz, 2018, s. 64) Ayrıca Taş ve Katkıcı'ya göre eserin adı *Nüzhe*'dir.

Efendi nr. 448/7 (80b-88a). Yavuz’un ayrı bir eser olarak değerlendirdiği Millet Ktp. Ali Emiri Arabi, nr. 348 (17-22 vr.) nüshası aynı eserdir.

27. *Hâşiye ala Manzûme fi usûli’l-hadîs*: İbn Ferah, Ebu’l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed el-Lahmî el-İşbîlî eş-Şâfi‘î, (699/1300)’nin *Manzûme*’sinin kısa hâşyesidir. Nüshası Süleymaniye Ktp. Nuruosmaniye nr. 4983/3 (38a-b)’te bulunmaktadır.

28. *el-Müntehabü’s-Sirâc*: el-Harem el-Mekkî Ktp., nr. 3746, (27-34) (*Fihrisu mahtûtâti Mektebeti el-Harem el-Mekkî eş-Şerîf*, 3/652).

29. *Mürşidü’l-hedyi fi necâti ebeveyi’n-Nebî* (Bağdâdî (1338/1920), 1387, s. 1/37).

30. *Esmâullahi’l-azîm alâ namati mâ verede fi’n-nazmi’l-kerîm*: Medine Melik Abdülaziz Ktp. Arif Hikmet nr. 80/268, (2 vr. 1100/1689).⁵⁵

31. *Ta’likâ alâ Kavli’t-Taftâzânî fi Şerhi’l-Makâsîd fi’l-mebhasi’r-râbi’*: Nuruosmaniye nr. 4983, 95b.

32. *et-Tecrîd [bi ‘avni’r-Rabbi’l-mecîd]*:⁵⁶ İbn Hallikan’ın *Vefeyât*’ının muhtasarıdır (Bursalı (1344/1925), 2016, s. 3/950; Şeyhî, 2018, s. 3/2596), Müstakimzâde, *Mecelletü’n-nişâb*, Halet Efendi nr.628). Topkapı Emanet Hazinesi kitaplığı Envanter Nr. 1222’de bulunan nüsha 92 varak olup 1102 (Karatay, 1962, s. 3/530) yılında istinsah edilmiştir. Mısır Dârü’l-Kütübi’l-Mısıriyye nr. Tarih/584 nüshası Rebûlevvel 1104 tarihlidir.⁵⁷ Topkapı III. Ahmed kitaplığı Envanter No: 3567/2 16-47 vr. nüshasının 1107 yılında istinsah edildiği kaydedilmiştir (Karabulut & Karabulut, t.y., s. 1/121). Yavuz’un ve Syuleyman’ın zikrettiği Süleymaniye Ktp. Aşir Ef. Nr.439 (35-60 vr.) nüshası *Muhtârât* kitabına aittir.

Bunların dışında Acat *Hâşiyetü’l-Hâfi şerhi’l-Kâfi*, (Vahdî Efendi, 2021, ss. 81-82, 86) *Şerhün ala Hâşiyetü’l-Hayâlî* (Vahdî Efendi, 2021, s. 88) ve *Mecmû‘atü’l-fevâid* (Vahdî Efendi, 2021, s. 89) adlı eserlerini tespit etmiştir. Ayrıca bu çalışmada *Evveliyât* adlı bir eserine atıf yaptığı tespit edilmiştir (Vahdî, *Şerhu ebyât* (Şehid Ali Paşa, nr. 2175), 111b). Buna göre diğer eserlerinin incelenmesi ile yeni eserlerin tespiti mümkündür.

Hasanov ona iki eser nispet etmektedir: Süleymaniye Ktp. Lala İsmail nr. 008-001, (1-77 vr.)’de (Hasanov, 2023, ss. 26-27) bulunan *De ‘avâtü’l-enbiyâ fi’l-Kur’âni’l-Kerîm (Tefsîru’l-Âyâtü’l-Musaddera bi-Kelimetü Rabbenâ)* ve Süleymaniye Ktp., Lala İsmail nr. 008/002, (78-85 vr.)’de (Hasanov, 2023, s. 26) bulunan *Tefsîru Âyeti’l-Kürsî*. Bu eserlerin ona ait olmadığı ve mukaddimelerinden Şeyhülislam Mehmed Esad’a ait olduğu anlaşılmaktadır. Yavuz, Vahdî’ye *Feraiz* adlı bir eser nispet etmekte ve nüshasının Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 603’te (312-332 vr. 1165 tarihli) nüshasının olduğunu söylemektedir. Ancak zikredilen yerde Salih b. Abdullah’a nispet edilen *Cerîde* adlı eserin nüshası (79 vr.) bulunmaktadır. Faradî nisbesine rağmen ilk kaynaklarda geçmeyen bu eserin teyide ihtiyacı vardır. Nitekim Birleşik Arap Emirlikleri Abu Dabi Milli Ktp., nr. 78229 kayıtlı *Musevvedâtü Vahdî Zâde fi’l-Ferâ’iz* adlı eserin (*Fihrisu mahtûtâti Mektebeti el-Harem el-Mekkî eş-Şerîf*, 3/651, Tahlû, 1433, s. 42 (dirase)) adından da anlaşılabacağı üzere Vahdî Efendi’nin oğluna ait olması muhtemeldir.

Vahdî Efendi’nin istinsah ettiği bazı eserlerin nüshaları da tespit edilmiştir (Hasanov, 2023, ss. 29-30; Katkıcı, 2023, s. 10; Syuleyman, 2023, ss. 33-34). Ayrıca Zemahşerî’nin *Kustâs* (Çorum Hasan Paşa Ktp. Nr.2176)⁵⁸ ve Kadrî Efendi’nin *Vakı‘âtü’l-müfîtin* adlı eserlerini (Medine Melik

⁵⁵ أسماء الله العظيم على نمط ما ورد في النظم الكريم | DAR (kawla.gov.sa) (01.10.2024)

⁵⁶ *Keşfü’z-zünûn*’da parantez içinde Vahdî İbrahim’in bu eserinden bahsedilmektedir [(Kâtib Çelebî (1067/1657), t.y., s. 2/2019)]. Ancak müellif hattına dayanarak yapılan yeni baskısında bu bilginin bulunmaması [(Kâtib Çelebî (1067/1657), 2021, s. 7/567-568, 8/645-646)] bu bilginin metne sonradan dâhil edildiği göstermektedir.

⁵⁷ (*Fihristü’l-kütübi’l-Arabiyye el-mahfûza bi’l-Kütübhaneti’l-Hidiviyye*, 1890, s. 5/29) *Fihrisu kütübi’l-Arabiyye bi’d-Dâr li-ğâyeti şehri sebtimbir*, (Kahire: 1925) 5/124-125; <http://41.33.22.69/uhbabin/cgisirsi.exe/?ps=bTahH7f8YU/ELDAR/X/9> (09.10.2024)

⁵⁸ Acat, Vahdî Efendi’nin istinsah ettiği bu mecmuanın kenarlarında çok sayıda hâşiye bulunduğunu söylemektedir. Vahdî Efendi, 2021, ss. 82, 93) 1094 yılında yazmaya başladığı bu mecmuada 11 eser bulunmaktadır.

Abdülaziz Ktp. Mahmudiye nr.1117 1077 yılında)⁵⁹ istinsah etmiştir. Kitaplarının üzerinde eser sayılamayacak bazı notları mevcuttur. Ahmed eş-Şâiri'nin *Ta'lika alâ Şerhi'l-Mes'ûdî alâ Âdâbi's-Semerkandî* adlı eserini istinsah eden Vahdî Efendi buna da çok az sayıda hâşiye yazmıştır. Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa nr. 2757'te (34b-44a) bulunan nüsha 12 Zilkade 1097 tarihinde istinsah edilmiştir. Müellif 1110 yılında ayrıca bir kalam kitabı istinsah etmiştir (Duğaym, 1437, s. 9/670).

2. Şerhu ebyâti dîbâceti Muhtasari'l-me'ânî li't-Teftâzânî

2.1. Eserin Genel Özellikleri

Vahdî Efendi'nin *Şerhu ebyâti dîbâceti Muhtasari'l-me'ânî* adlı eseri, klasik İslâmî ilimlerde özellikle Arap dili, belâgatı ve edebiyatı alanlarında kuralları temellendirmek amacıyla başvuru olan şevâhid (kanıt deliller) literatüründe (bu literatür için bk. Öral, 2024, s.47) özgün bir konuma sahiptir. Vahdî İbrahim şevâhide yönelik eserlerine *Mecelle* ile başlamıştır. Bunu bitirdikten sonra *İ'tisâm*'ı ve *Sâmî*'yi yazmıştır. Daha sonra dönüp *Mecelle*'yi genişleterek *Mu'avvel*'i yazmıştır. Ardından *Şerhu ebyât[şevâhid]i mukaddimeti Telhîsi'l-Miftâh*'ı yazmış, bunu da genişleterek *Tansîs*'i yazmıştır. Son olarak *Şerhu ebyâti dîbâceti Muhtasari'l-meânî*⁶⁰ adlı bu eserini yazmıştır. Bu eserin müellifin dil kitaplarında bulunan şevâhide yönelik çalışmalarının sonuncusu olduğu ve şevâhid literatürüne katkı sağladığı anlaşılmaktadır.

Müellif eserin yazılış gerekçesini, daha önce okutulan nahiv kitaplarının şahit beyitlerini açıkladıktan sonra belagat kitaplarının şahit beyitlerini de ele alma ihtiyacına dayandırmıştır. Böylece bu eseri ile belagat şevâhidini tamamlamıştır. Eser beyitlerin istişhad yerleri ile ilgilenmemekte, genellikle belagat açısından beyit açıklamalarını Teftâzânî'ye bırakmakta ve onun verdiği bilgilerle yetinmektedir (Vahdî Efendi, t.y.-b, s. 109b,111b.). Eserin hitap kitlesi müellifin dostları ile öğrencileri olup hedef okuyucuya edebiyat bilgisi vermektir. Nitekim dostlarına faydalı olması için (Vahdî Efendi, t.y.-b, s. 117a) bazı konuları uzattığını, (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 118a) aynı konuyu tekrar farklı kaynaklardan ele aldığını; bundan dolayı kınanmaması gerektiğini söylemiştir (Vahdî Efendi, t.y.-b, s. 118a). Bununla birlikte, eserin ferağ kaydında kırgın (الكسير) sıfatını kullanması müellifin eseri yazarken aynı zamanda mahzun ve mükedder bir ruh hali içinde olduğunu işaret etmektedir. Nitekim bu dönemde Halep kadılığından azledilmiştir.

Eser *Şerhu ebyâti dîbâceti Muhtasari'l-me'ânî* adını taşımaktadır. Mukaddimesine besmele, hamdele ve salveyle başlamıştır. Metin iki kısım ve bir faideden oluşmaktadır. Birinci kısımda *Muhtasar*'da geçen şahid beyitleri ele almaktadır (109b-114a). İkinci kısımda ise Tekmile başlığı ile *Mutavvel*'de geçen şahid beyitlerin izahı yapılmıştır (114b-118b). Müellif daha önce *Mutavvel*'in şahid beyitleri üzerine bir çalışma yapmıştı ancak bu çalışmada istişhad düşüncesi ile yazılmayan ve Teftâzânî'nin istitrâdî olarak zikrettiği bazı beyitleri tespit etmiş ve onları da şerh etmiştir. Dolayısıyla bu kısım *Mu'avvel*'in tamamlayıcısıdır. Bu açıdan bakıldığında eserin başlığı ile muhtevası arasında uyumsuzluk görünmektedir. Başlık sadece *Muhtasar*'ın mukaddimesinde bulunan şahit beyitlere yönelik olsa da müellifin, *Muhtasar*'ın tamamını incelediği, hatta *Mutavvel*'i de çalışmaya dâhil ettiği anlaşılmaktadır. Metin faide ile sona ermektedir. Faide kısmında *Muhtasar*'da verilen yanlış bir bilgi tashih edilmiştir. Hatime kısmında muhtemelen kendisine ait bir şiirle amacını, yöntemini özetlemiş ve -varsa- hatalarından ötürü mazeret bildirmiştir. Önceki eserlerinde bulunan beyitlerin fihrist çalışması muhtemelen kısa bir metin olmasından dolayı bu çalışmada hazırlanmamıştır.

Muhtasar'da toplam 50 beyit bulunmaktadır. Müellif bunlardan 43'ünü kaydetmiştir. Kaydedilen beyitlerden 20 tanesini şerh etmiştir. Bunlara *Mutavvel*'de geçen 20 beyit de eklenince eserde 40 beytin şerh edildiği anlaşılmaktadır. Müellif yorumlarını desteklemek veya bağlamı ortaya

⁵⁹ <https://dar.kawla.gov.sa/items/5a92a04d-fd38-44d5-aeb1-5d6909f31bd5> (06.02.2025)

⁶⁰ Bazı kaynaklarda (Yavuz, 2018, s. 69) *Telhîs* şerhi olarak zikredilmektedir.

koymak için ayrıca beyitler (istitradi/antrparantez) zikretmiş ve bu beyitlerin bir kısmını da şerh etmiştir. Böylece toplam 55 beytin ele alındığı bunların 45 kadarının şerhedildiği anlaşılmaktadır.

Diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de beytin doğru anlamını tespit edebilmek amacıyla i'râb tahlillerine başvurmuştur (Vahdî Efendi, t.y.-b, ss. irab110b, 111a, 1112a, 113a, 113b, 114b, 115a, 117a). Bu tahliller sırasında sahip olduğu belagat birikimini de yansıtan müellif; كهف (mağara) kelimesinin ملجأ (sığınak) anlamında kullanıldığını, böylece istiâre-i tasrihiyye yapıldığını ifade etmiştir (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 110b). Benzer şekilde bir beyitte geçen والسماحة والنجدة kelimeleri arasında bedî konularından tıbak olduğunu tespit etmiştir (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, ss. 112a, 117b.).

Teftâzânî ve önceki âlimlere çok hürmetkâr bir dil kullanan müellif mukaddimede onu eş-şârih er-rabbânî şeklinde nitelemektedir. Bununla beraber ona ve diğer âlimlere bazı itirazlarda da bulunmaktadır. Teftâzânî Ebu Temmam'ın أنسى أبا نصر beyti ile Muhammed b. Humeyd için mersiye yazdığını söylemektedir. Vahdî Efendi ise bu bilginin eksik olduğuna işaret etmektedir. O, üç kardeş olduklarını ve mersiye'nin Ebû Nasr Muhammed ve Kahtebe için yazıldığını söyler. Ayrıca hatanın Teftâzânî'den kaynaklanmadığını Tebrîzî'nin bu şekilde naklettiğini söylemektedir (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 118a). Teftâzânî bir beyitte geçen Amr adlı kişinin el-Cessâs olduğunu söylemiştir. Vahdî Efendi bu hatayı önemli görmüş olmalı ki itiraz için faide adı ile yeni başlık açmıştır. Müellif; Amr'ın Haris'in oğlu olduğunu, el-Cessâs'ın ise Mürre'nin oğlu olduğunu tespit etmiştir. Aynı şekilde hatanın sebebinin şârihin elindeki İzâhü'l-Makâmât nüshalarından kaynaklandığını söyler. Müellif böylece burada, şârihin açıklama yaparken verdiği hatalı bilgiyi tashih etmiştir (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 118b). Onun mensûr olarak kullandığı أهذا مصاب هذا مصاب أم مطعم صاب أم طعم صاب şeklinde olmasının aruz açısından daha isabetli olacağını böylece mütekarib bahrine dönüşeceğini söylemiştir (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 113a). Bir beyitte geçen ينتفع ifadesinin Kaysî'ye göre يرتوي anlamında olduğunu ancak Beyhakî'den destek alarak önerdiği bu yorumun zayıf olduğunu söylemektedir (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 117b).

Müellif çok güçlü bir dilci olmasına rağmen muhtemelen Arap olmamasından veya önemsemediğinden bazı küçük ayrıntılarda bazı hatalar tespit edilmiştir. Benzer tespitler Acat tarafından Sâmi adlı eserinde de bulunmaktadır (Vahdî Efendi (1126/1714), 2021, ss. 115-120). Esma-i hamsenin i'râbı bu metinde hatasız iken diğer hataların bir kısmı bu eserde mevcuttur. Buna göre harfî cer almadan kullanılan ناسب fiilinin (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. يناسب بالمقام (111a)) ve نص harfî cerri ile kullanılan نص fiilinin (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. نص به (116b), نصه (117a), نصصنا الكلام فيه (105b)), نص harfî cerri ile kullanılan قرب fiilinin (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. قريبة بالكوفة (110b)) kullanımında hatalar görülmektedir. Özel isimlerde lâmi tarif kullanımı da değişkenlik göstermektedir. Yakût ismini bazen lâmi-ı tarif ile bazen de lâmi-ı tarif olmadan kullanır (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 110a). Bu ismi tek başına kullandığında lâmi-ı tarif ile kullanmakta ama nisbesi ile kullandığında lâmi-ı tarif kullanmamaktadır. Ayrıca صاحب بن عباد ismini el-Hâkim (الحاكم) ismini el-Hakîm (الحكيم) şeklinde yazmıştır (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 110a).

2.2. Yöntemi

Vahdî Efendi tespit ettiği beyitleri bulundukları kitapların konu sırasına göre dizmiştir. Fakat konu başlıklarını zikretmemiştir. Beyitleri tespit ederken tekrara düşmemeye özen göstermiştir. Bu nedenle *Muhtasar*'da geçen ama aslında tamamı veya bir kısmı *Telhîs* metnine ait olan hiçbir beyti⁶¹

⁶¹ Teftâzânî, *Telhîs*'te istiḥşad edilen beytin devamını (ومقلة وحاجبا مزجا) şeklinde kaydetmiş, Vahdî Efendi de sadece bu kısmı şerh etmiştir (Vahdî Efendi, t.y.-b, s. 111a).

şerh etmemektedir. Ayrıca bir kısmı *Mutavvel* metnine ait olan ...تضل العقاص beytini de şerh etmemiştir. Teftâzânî'nin istitradî olarak iktibas ettiği ناصيب كاس الكرام beytini şerh etmiştir. Ancak aynı yerde Küseyyir'in (Küseyyir, 1971, s.525) وسالت بأعناق المطي الأباطح beytinden iktibasla söylediği الأحاديث البطاح sözünü kaydetmemiştir. Buna rağmen *Muhtasar*'da geçen ve *Telhis* ya da *Mutavvel* metnine ait olmayan yedi beyit tespit edilmiştir: وإذا أنكرتني بلدة أو نكرتها، أو ما رأيت المجد ألقى رحله، والطير أغرباً عليه، بات نديماً لي حتى الصباح، وإنى لصبار على ما ينوبني، الأديم لراشيه، سأطلب حقى بالقناء والمشايخ. Vahdî Efendi'nin bunları incelemeyeceği, bu nedenle şerh etmediği görülmektedir. Bunları daha önce *Sâmî* veya *Tansîs*'te de ele almadığı, sadece 2 tanesinin *Mu'avvel*'de incelendiği anlaşılmıştır.

Müellifin eseri kapsam açısından çeşitlilik arz etmektedir. Öncelikle *Muhtasar*'ın istişhad için getirilen bir beytini şerh etmek amacıyla müstakil olarak yazmakta ardından açıklama kısmına geçmektedir. Ancak bununla yetinmemiş mukaddimede bulunan mensûr ibareleri ve Teftâzânî'nin meramını dile getirmek için kullandığı iktibas kabilinden beyitleri de şerh etmiştir. istitradî olarak zikrettiği beyitleri de kısmen açıklamış bir kısmını da açıklamamıştır. Müellif, *Muhtasar*'da istişhad amacıyla zikredilen beyitleri şerhten ayırt edebilmek için kırmızı mürekkeple kaleme almıştır. Hatta *Muhtasar*'da geçen tüm ibareleri kırmızı ile yazmaya özen göstermektedir. Bu nedenle harf ilavesini bile siyah mürekkep ile yazmaktadır (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 112a). Bununla beraber bazen *Muhtasar*'a ait ibareleri de beyitlerle karışmaması için siyah mürekkep ile yazmıştır. Müellif *Muhtasar*'a ait beyitleri kırmızı ile yazarken beytin -tespit ettiği- diğer kısımlarını siyah mürekkep ile yazmaktadır. Ancak istitradî olarak zikrettiği bazı beyitlerin bir kısmını kırmızı, bir kısmını da siyah mürekkep ile yazmıştır.

Müellif, eserde beyitleri ayrı ayrı şerh etmeyi tercih etmekle birlikte, nadiren de olsa (örneğin 115a) iki farklı beyti bir arada şerh etmiştir. Metin içi kurguda ise genellikle قال رحمه الله سبحانه وعز ifadesinin ardından ilgili beyti zikretmekte ve hemen sonrasında açıklama kısmına geçmektedir. Açıklamalarını genellikle قوله ibaresi ile dile getirirken bazen de bunu kullanmamaktadır. Şarihin beyti zikretme sebebine değindikten sonra beytin kailini, tarihi verilerini ve bağlamı gereği önceki veya sonraki beyitleri ilgili kaynaklardan nakletmektedir. Gerekli gördüğü durumlarda rivayet veya nüsha farklılıklarına işaret etmekte ve bazı yorumları elindeki divan nüshaları ile karşılaştırmaktadır (Vahdî Efendi, t.y.-b, ss. 113b, 116a, 118b). Müellif beyitlerde geçen garip kelimeleri harekeleme konusunda oldukça hassastır. O yazdığı kelimelerin yanlış anlaşılmasını önlemek amacıyla doğru okunuşlarını (zaptını) yazıyla belirtmiş, babını zikretmiş (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 117b) ve garip kelimelerin diğer şiirlerdeki kullanımlarını tespit etmiştir (Vahdî Efendi, t.y.-b, s. 110a). Bu kelimelerin izahı için ilgili kitaplara, sözlüklere ve divanlara müracaat etmektedir. Kûfe'yi ve tarihini *Kamûs*'a dayanarak ele almıştır. Hatta sırf hatırlattığı için *Misbâh*'tan faydalanarak Basra'yı da incelemiş (Vahdî Efendi, t.y.-b, s. 111b), Kum kelimesinin doğru okunuşu için İmrûülkays'ın şiiri ile istişhad etmiştir (Vahdî Efendi, t.y.-b, s. 113b). Bu noktada itirazlarını/eleştirisini dile getirmekte ve tercihini/görüşünü ortaya koymaktadır. Beyitleri tam olarak harekelemeye ve harekelerde siyah mürekkep kullanmaya özen göstermektedir. Metnin diğer kısımlarında ise çok az hareke kullanmıştır.

Müellif, eserinde yer verdiği bazı beyitler hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadığını belirtmiştir (Vahdî Efendi, t.y.-b, s. 110b). Nitekim bu beyitlerden birini araştıran Düsûkî de kesin bir bilgi sunamamış, söz konusu beytin Teftâzânî'ye ait olabileceğini ifade etmekle yetinmiştir. Daha önceki çalışmalarında şerh ettiği bazı beyitlerin sadece kailini ve bahrini zikrederek detay için ilgili eserine yönlendirmiştir. Bunun için *Mu'avvel*'e (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, ss. 111b, 112a, 112b), *Sâmî*'ye (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 112a) ve *Tansîs*'e (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, ss. 112a, 115a 115b, 116a) atıflar yapmaktadır. Beyit açıklamalarından sonra والحمد لله، والله المرشد الهادي gibi ifadeler kullanmaktadır.

Müellif yorum yaparken toplam altı ayetten destek almıştır (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, ss. 111a, 114a, 116b, 117a, 117b), yeri geldiğinde kıraat farklılıklarına atıfta bulunmuştur (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 112a). O, Hâkim, Bezzâr ve Beyhakî (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, ss. 110b, 117b) gibi hadis kitaplarını kaynak olarak kullanmış ve toplam üç hadisten bahsetmiştir. Ayrıca hadis şerhlerinden ve Herevî'nin *Ğarîbü'l-hadîs*'i ile İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye*'si (Vahdî Efendi, t.y.-b, ss. 110b, 114b, 115b, 117b) gibi garîbü'l-hadîs eserlerinden faydalanmıştır. Ancak bu eserlerde bulunan yorumlara dil açısından itiraz etmektedir. Örneğin “Allah'ın gölgesi” ظل الله tabirinin hadisçilere göre Allah'ın örtmesi (ستر الله) veya Allah'ın seçkin kulu (خاصة الله) anlamında kullanıldığını söylemektedir. Ancak *Sihâh*'tan destek alarak كنف (yanı/katı) anlamının daha uygun olduğunu düşünmektedir (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 110b). Müellif emsâl kitaplarına vakıf olup bazı deyimleri ve Arap atasözlerini kullanmaktadır (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 111a). Bu konuda Ebû Ubeyde'nin *Emsâl* ve Meydânî'nin *Mecmaü'l-emsâl* adlı kitaplarını esas aldığı görülmektedir. احمر البأس (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 115b, 118b) gibi bazı emsâlleri açıklarken, قد طوى كشحاً gibi emsâllere atıf yapmamış açıklama ihtiyacı duymamıştır (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 109b).

2.3. Kaynakları

Vahdî Efendi'nin bu kısa çalışmasında kullandığı kaynaklar, onun iyi bir edebiyat âlimi olduğunu göstermektedir. Klasik Arap edebiyatının dört temel eserinden biri olan Müberrid'in *el-Kâmil* adlı eseri onun en önemli kaynaklarından. Kullandığı nüsha ise Teftâzânî'ye okunmuş ve onun nazarında kıymetli/muteber bir nüshadır (Vahdî Efendi, t.y.-b, ss. 112A, 112b, 113b). Ayrıca klasiklerden Ebu Ali el-Kâlî'nin *Emâlî* (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 111a) eserini de kullanmıştır. Husrî'nin *Zehrü'l-âdâb*'ı (Vahdî Efendi, t.y.-b, s. 113b) ve İbn Arabî'nin *Muḥâdaratü'l-eberrâ*'ı (Vahdî Efendi, t.y.-b, s. 116a) müellifin başvurduğu diğer önemli edebî kitaplardır. Beyitlerin tespiti için Ebu Temmâm'ın *Hamâse*'sini (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 111a (Zevzenî de olabilir), 113a) ilave bilgi için İbn Cinnî'nin [*et-Tenbîh?*] (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 111b) ve Merzûkî'nin *Şerhü'l-Hamâse* (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, ss. 106a, 111b, 113b, 116a) şerhlerini kullanmıştır. Maarî'nin *Ḍav'ü's-sıkt* (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 114a) adlı *Sakṭüz-zend* şerhine, Tebrîzî / İbnü'l-Hatib et-Tebrîzî'nin *Şerhu Dîvânı Ebi Temmâm* (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, ss. 106a, 116a, 117b, 118b) adlı eseri üzerinden Ebu Temmâm'ın *Divân*'ına, İbn Câbir'in *Bediyye*'sine (Vahdî Efendi, t.y.-b, s. 111a) ve şairlerin divanlarına (Vahdî Efendi, t.y.-b, s. 116a) müracaat etmiştir.

Harîrî'nin *Makâmât*'ı onun temel kaynaklarından. Nitekim o bu eserin farklı nüshalarının yanı sıra Mutarriżî (*el-İzâh şerhu Makâmâtî'l-Harîrî*), (Vahdî Efendi, t.y.-b, ss. 109b, 111b, 115b, 117a) Şeyh Mazharüddin el-Hüseyn ez-Zeydânî (*Şerhü'l-Makâmât*) (Vahdî Efendi, t.y.-b, ss. 115b, 116a, 117a, 117b) ve Ebu'l-Abbas Ahmed el-Kaysî [eş-Şerîşî]'nin (*Şerhü'l-Makâmât*) (Vahdî Efendi, t.y.-b, s. 115b, 117a) şerhleri üzerinden *Makâmât*'ı incelemiştir.

Tabakat ve tarih kitapları, müellifin edebî birikimini ortaya koyan temel kaynaklar arasındadır. Bu eserler; zikredilen şairlerin tespiti ve şairlerle alakalı tarihi veriler sunması sebebiyle ilgili çalışmanın vazgeçilmez birer dayanağı haline gelmiştir. Seâlibî'nin *Yetime* (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 110a), Yakut el-Hamevî'nin *İnbâh*, *Müşterek* ve *Mu'cem* adlı eserleri (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 110a), İmâdüddin el-İsfahânî el-Kâtib'in *Harîdetü'l-kaşşâ*⁶² ve atıf yapmadığı halde faydalandığı İbn Hallikân'ın *Vefeyât*'ı (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 109b) onun temel kaynaklarıdır. Ayrıca İbnü'l-Müstevfî'nin *Nebâhatü'l-beledi'l-hâmil* (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-c, s. 109b), Sahibu Hama (Ebü'l-Fidâ)'nın *Takvîm*'i (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, ss. 111b, 113b) ve Zerkeşî'nin *Ukûdü'l-cümân*'ı (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 114b) da başvurduğu kaynaklardır.

⁶² Vahdî, eserin müellifini İmâd el-Kâtib olarak belirtmektedir (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, ss. 109b, 110a).

Vahdî Efendi beyitleri şerh ederken temel kaynak olarak Teftâzânî'nin *el-Muhtasar* ve *el-Mutavvel* isimli kitaplarına başvurmuştur. Onun, *Muhtasar*'ın müellif hattı nüshasına vakıf olduğunu gösteren bir kayıt bulunmaktadır (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 118b). Müellif onun iki eserine de atıf yapmaktadır (Vahdî Efendi, t.y.-b, s. 111a). Fadıl es-Sîrâmî [*Hâşiye ale'l-Mutavvel*](Sîrâmî'nin hayatı için bk. Bilin, 2024, s. 81; Vahdî Efendi, t.y.-b, ss. 114b, 116a) Fadl el-Fenârî [muhtemelen Hasan Çelebî ve onun *Mutavvel* hâşiyesi] (Vahdî Efendi, t.y.-b, s. 118b) Süyûtî'nin *İtkân*, *Nukâye* ve *Nazmü'l-bedî* (Vahdî Efendi, t.y.-b, s. 111a) adlı eserleri ve İbn Ebi'l-İşba'ın *et-Tahrîr* ve *t-tahbîr*'i (Vahdî Efendi, t.y.-b, s. 114a) diğer belagat kaynaklarındandır.

Eserin konusu şevâhid olunca benzer çalışmalara müellifin müracaat etmesi beklenmektedir. Ancak Aynî'nin *el-Makâşidü'n-naḥviyye* (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 112b) eseri dışında şevâhid literatürünü kullanmamıştır. Metinde doğrudan bir atıf yer almamakla birlikte, Abbâsî'nin *Me'âhidü't-tanşîş* isimli çalışmasından istifade edilmiş olması muhtemeldir. Nitekim Abdülbaki Arif Efendi *Tanşîş*'e yazdığı takrizde eserin Abbâsî'nin yazdıklarını daha görünür hale getirdiği vurgulanmıştır (Syuleyman, 2023, s. 5 (Tahkik Kısmı)). Vahdî Efendi de *Tanşîş*'in mukaddimesinde bu kitaba atıf yapmakta, (Syuleyman, 2023, s. 21 (tahkik)) hatta onun *Me'âhid* ve *Vişâ* kendi kitapları ile mukayese etmekte ve kendi çalışmalarının daha iyi olduğunu iddia etmektedir (Syuleyman, 2023, s. 22 (tahkik)).

Dil araştırmalarında sözlükler temel kaynaklardır. Cevherî'nin *Sihâh*'ı (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, ss. 110a, 111a, 113a, 114b, 115a 118b) ve Firûzâbâdî'nin *Kamûs*'u (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, ss. 110a, 110b, 111b, 116a) müellifin temel sözlükleridir. Bunun yanı sıra *Ḍiyâü'l-ḥulûm*, (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 115a) Mutarrizî'nin *Muğrib* (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 115a) Feyyûmî'nin *Misbâh*'ı (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, ss. 111b, 114b, 115a, 117a.), Nevevî'nin *Tehzibü'l-esmâ*'sı (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, ss. 111b, 117a) ve Süyûtî *Lübbü'l-Lübâb*'ı (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 113b, 114a) müellifin başvurduğu diğer önemli sözlüklerdir. Ayrıca *Tâcü'l-meşâdir* (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 114b), *Tâcü'l-esâmî* (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, ss. 110b, 113a), *Mühezzeb* (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, ss. 110a, 111a 113a, 118a), *Kânûnü'l-edeb* (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, ss. 110a, 111a, 113a), *Düstürü'l-luğâ* (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 113a), *Şurâh* (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 113a) ve *Celâl Büzürkvârî* (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, ss. 111a, 113a) adlı eserler müellifin kullandığı Farsça sözlüklerdir. Garip kelimelerin izahı için ayrıca Hattâbî'nin eserine [*Garîbü'l-hadîs*] (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 115b), Rağîb İsfahânî'nin *Müfredât*'ına (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 117b) ve *Keşşâf*'a (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 117a) müracaat etmiştir.

Vahdî Efendi ayetlerin i'râbını ele alırken *ed-Dürrü'l-maşûn* (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 114a) ve *el-Ferîd* (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 114a) adlı i'râbü'l-Kur'ân eserlerine müracaat etmiştir. *el-Kitâb* ve şerhleri ile başlayan geniş nahiv kaynaklarından (Matpan, 2025, ss. 232-234) sadece *Muğnî'l-lebîb*'e (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 110b) atıf yapmış, isim vermeden *Elfiyye* şerhlerinden (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 113b) istifade etmiştir. Müellifin atıf yaptığı Zevzenî'nin *Muhâtere* (المخاطرة) (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 114b), *Halhalî* (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 109b), *Kevâşî* (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 116b), *Kelbî* ve *Şarkî* (Vahdî Efendi (1126/1714), t.y.-b, s. 117a) adlı eserler hakkında bir malumat elde edilememiştir.

Sonuç

Osmanlı ilim geleneğinin duraklama dönemi olarak adlandırılan evresinde yetişen Vahdî İbrahim Efendi üzerine yapılan biyografik, bibliyografik ve metin merkezli incelemeler, müellifin klasik Arap filolojisi ve belagatı alanındaki konumunu ve ardında bıraktığı ilmî mirası açıkça ortaya koymaktadır. Dobruca'dan İstanbul medreselerine, oradan Halep kadılığına uzanan geniş bir

coğrafyadaki ilmî ve bürokratik kariyeri, klasik Osmanlı ulema sınıfının dikey hareketliliğini ve dönemin kurumsal yapısını somutlaştıran nitelikli bir biyografik zemin sunmaktadır. Dönemin kaynaklarında sert mizaçlı ve tartışmacı olarak nitelendirilen şahsiyeti, onun ilmî hakikatleri ortaya çıkarma hususundaki tavizsiz, titiz ve hakikati arayan analitik araştırmacı (*bahhâs*) kimliğinin bir yansıması olarak okunmalıdır.

Vahdî İbrahim Efendi'nin bilimsel metodolojisi; kuru birer metin tekrarı, taklit veya edilgen bir nakilcilikten ibaret olmayıp, ele aldığı metinleri dilbilimsel ve belagî ekseninde, tarihsel bağlamıyla yeniden üreten analitik bir derinliğe sahiptir. Müellifin, Arapça belagatin en girift ve yetkin metinleri kabul edilen Teftâzânî'nin *Muhtasarı'l-me'ânî* ve *el-Mutavvel* gibi başyapıtları üzerine kaleme aldığı çalışmalar, bu yetkinliğin en somut göstergeleridir. Özellikle metinlerde geçen şahit beyitleri (*şevâhid*), iktibasları ve istitrâdî ibareleri merkeze alan çalışmaları; kelimelerin iştikakından (kökenbilim) tarihsel anlambilimine, divanlardaki nüsha farklarına kadar uzanan geniş bir filolojik incelemeyi kapsar. Yazarın telif esnasında farklı renk mürekkepler kullanması ve kendi hattıyla geride bıraktığı bol derkenarlı (hâşiye) müsveddeler, onun metodolojik disiplini ve entelektüel üretim süreçlerindeki titizliğini göstermektedir.

Müellif, sözlükler, tabakat ve edebiyat kitaplarına kadar uzanan zengin birincil kaynaklara sahiptir. Bu devasa hakimiyeti içinde, ana dilinin Arapça olmaması ya da telif hızı ve yoğun bilgi yüklemesinden kaynaklanan bazı ufak teknik hataları, onun ilmî değerini ve dürüstlüğüne gölgelemekten uzaktır. Aksine Vahdî Efendi, Teftâzânî gibi sarsılmaz bir otorite karşısında bile bağımsız düşünme yetisini muhafaza edebilmiş; şerhlerinde açtığı faide başlığı altında, divan nüshalarına ve asıl kaynaklara dayanarak otoritelere zarif ama cesur eleştiriler yöneltmiş, tespit edilen hataları tashih etmiştir. Bu yönüyle o, taklitçi bir şârih olmanın ötesinde, eleştirel zihniyete sahip özgün bir münekkid portresi çizmektedir.

Kırka yakın eseriyle Arap dilinde şevâhid çalışmalarına katkı sağlayan müellifin mirası, son dönem modern tahkik çalışmalarıyla daha da görünür hale gelmiştir. Kayıtlardaki eksik veya hatalı aidyetlerin giderilmesi, özellikle *et-Tanşîş* ve *el-Mu'avvel* gibi başyapıtların gün yüzüne çıkarılması, Osmanlı ilim dünyasının bibliyografik zenginliğini yeniden tescillemiştir. Vahdî İbrahim Efendi; Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere üç dile olan mutlak vukufiyeti, talik hattındaki mahareti, şevâhid literatürüne getirdiği analitik açılımlar ve otoritelere yönelttiği yapıcı tenkitleriyle, Osmanlı klasik düşünce tarihinin ve medrese dil geleneğinin göz ardı edilmemesi gereken en önemli köşe taşlarından biridir. Müellifin henüz gün yüzüne çıkmamış diğer eserlerinin de tahkik edilerek akademik camiaya kazandırılması, Osmanlı entelektüel tarihi açısından yeni ve ufuk açıcı veriler sunmaya devam edecektir.

References

- Ahlwardt, W. (1980). *Die Handschriften - verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin: Verzeichniss der Arabischen handschriften*. George Olms Verlag.
- Akün, Ö. F. (1994). Divan Edebiyatı. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt. 9, ss. 389-427). TDV Yayınları.
- Arberry, A. J. (1963). *The Chester Beatty Library a handlist of the Arabic manuscripts*. Hodges Figgis & Co., Ltd.
- Arpa, R. (2023). *Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin Tibyân tefsiri ve Osmanlı toplumundaki yorum değeri* [Doktora Tezi]. Uludağ Üniversitesi.
- Âyiş, M. (2011). *Fihrisü'l-mahtûtâtî'l-Arabiyye fî Câmîati Princeton*. Sekîfetü's-Safa el-İlmiyye.
- Bağdâdî, B. İ. P. el-. (1387). *Hediyyetü'l-arîfîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Tıpkıbasım: Ankara: MEB,1951). Mektebetü'l-İslamiyye.
- Bilin, A. (2024). *Memlükler döneminde nahiv*. Sonçağ Akademi.
- Bursalı, M. T. (1329). İbrahim Vahdî Efendi. *Türk Yurdu*, 4(13), 805-806.
- Bursalı (1344/1925), M. T. (2016). *Osmanlı müellifleri*. Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA).
- Duğaym, M. es-Seyyid. (1437). *Fihrisü'l-mahtûtâtî'l-Arabiyye ve't-Türkiyye ve'l-Fârisiyye fî Mektebeti Râgıb Paşa (Râgıb Paşa Kütüphanesi el yazmaları kataloğu, Catalogue of manuscripts in Ragıp Pasha Library)* (Ciltler 1-10). Sâkîfetü's-Safâ el-İlmiyye (Saqifat al-Safa).
- Durmuş, İ. (2019). Vahdî Efendi. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: EK-2* (3. bs., ss. 636-637). TDV Yayınları.
- Fihristü'l-kütübi'l-Arabiyye el-mahfûza bi'l-Kütüphaneti'l-Hidiviyye*. (1890). Matbaatu Şeyh Osman Abdürrezzâk.
- Hasanov, A. (2023). *Vahdi İbrahim Efendi'nin "tevşihu't-takvim fî şerhi hilyeti'r-rasuli'l-kerim" adlı eserinin tahkik ve tahlili* [Yüksek lisans tezi]. Amasya Üniversitesi.
- Hımsî, E. (1393). *Fihrisu mahtûtâtî dâri'l-kütübi'z-zâhiriyye: Ulûmü'l-lugati'l-Arabiyye (el-Luğa-el-belağa-el-aruz-es-sarf)*. Matbuatu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye.
- Issa, İ. M. (1995). *Müstakim-zâde Süleyman Sa'dü'd-dîn Efendi mecelletü'n-nisâb. (Kişi, eser, yer adlarının açıklamalı dizini)* [Doktora tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Karabulut, A. R., & Karabulut, A. T. (t.y.). *Mu'cemü't-târihi't-türâsi'l-İslâmî fî mektebâtî'l-âlem: El-mahtûtât ve'l-matbuât (Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi İle İlgili Eserler Ansiklopedisi)* (Ciltler 1-6). Mektebe Yayınları. (Mu'cem).
- Karatay, F. E. (1962). *Topkapı Sarayı müzesi kütüphanesi Arapça yazmalar kataloğu*. Topkapı Sarayı Müzesi.
- Kâtib Çelebî. (t.y.). *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (Tıpkıbasım: Mektebetü'l-İslamiyye,1967, Ciltler 1-2). Dâru İhyai't-Türâsi'l-İslâmî.
- Kâtib Çelebî. (2021). *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî (al-Furqan Islamic Heritage Foundation).
- Katkıcı, K. Z. (2023). *Kadı-zâde İbrahim Vahdî Efendi'nin güfte mecmuası (inceleme-transkripsiyonlu metin)* [Yüksek lisans tezi]. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi.

- Kehhâle, Ö. R. (1393). *el-Müntahab min mahtûtâtî'l-Medineti'l-Münevvere: Mektebetu Arif Hikmet* 3. 48(3), 597-611.
- Matpan, E. (2025). Endülüs'lü nahiv Âlimi el-A'lem eş-Şentemerî'nin hayatı ve “en-nüket” isimli eserinin şerh metodu. *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, (21), 231-246. <https://doi.org/10.47502/mizan.1612354>
- Mirzâzâde, M. S. (2018). *Tezkiretü's-Şu'ara*. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Müstakimzâde, S. S. E. (t.y.). *Mecelletü'n-nişâb*. Süleymaniye Ktp. Halet Efendi (628).
- Müstakimzâde, S. S. E. (1928). *Tuhfe-i hattâtin*. Devlet Matbaası.
- Öral, C. (2024). *İbn Hişâm'ın Muğni'l-lebîb adlı eseri bağlamında Arap dilinde şiirle istişhâd* (S. Kaya, Ed.). İlâhiyât Yayınları.
- Syuleyman, A. S. (2023). *Vahdî İbrahim b. Mustafa'nın (ö. 1126/1714) Et-Tansîs fî şerhi şevâhidi't-Telhîs İsimli Eserinin Tahkîki* [Doktora Tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Şeyhî (1144), M. E. (2018). *Vekâyi'u'l-Fuzala: Şeyhî'nin Şakâ'ik zeyli (inceleme-tenkitli metin-dizin)*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).
- Tahlû, A. b. H. (1433). *el-Mu'avvel şerhu ebyâtî'l-Mutavvel li-Vahdi İbrahim b. Mustafa er-Rûmî (tahkik ve dirase)* [Doktora Tezi]. Câmiatü'l-İslâmiyye.
- Vahdî Efendi, İ. b. M. er-Rûmî el-Farazî. (t.y.-a). *Haşiye ale'd-Dürer*. Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa (2757).
- Vahdî Efendi, İ. b. M. er-Rûmî el-Farazî. (t.y.-b). *Şerhu ebyâtî dībâceti Muhtasari'l-Meânî*. Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa (2175), İstanbul.
- Vahdî Efendi, İ. b. M. er-Rûmî el-Farazî. (t.y.-c). *Şerhu şevâhidi't-Telhîs*. Süleymaniye Ktp. (Şehid Ali Paşa), İstanbul.
- Vahdî Efendi, İ. b. M. er-Rûmî el-Farazî. (2021). *Es-Sâmî şerhu ebyâtî'l-Câmî*. Şifa Yayınevi [Dârü's-Şifâ].
- Yavuz, M. (2018). İbrahim Vahdî Efendi (ö.1126/1714) ve Şevâhid Şerhleri. *Şarkiyat Mecmuası*, (33), 61-90.
- Ziriklî, H. ez-. (2002). *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim [li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ]* (15. bs.). Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn.

ETHICAL DECLARATIONS

Research and Publication Ethics

I declare that this article is an original work and was prepared in accordance with the principles of scientific research and publication ethics. The article has not been published elsewhere and is not currently under review by another journal.

All sources used in the study have been cited in accordance with academic standards. I declare that the study does not contain plagiarism, fabrication, falsification, or manipulation of data, and that the research findings have been presented in accordance with the principles of scientific integrity.

Author Contributions

The author single-handedly designed, conducted, and analyzed the study and prepared the report for this article. I have reviewed and approved the final version of the article and agreed to its publication.

Conflict of Interest

I declare that there is no conflict of interest regarding the publication of this manuscript.

Funding

This research did not receive any specific grant, financial support, or funding from any public, commercial, or non-profit funding agencies.

Artificial Intelligence (AI) Usage Disclosure

During the preparation of this manuscript, artificial intelligence tools may have been used solely for limited purposes such as language editing, translation assistance, and stylistic improvement. Any AI-assisted translations or language corrections were carefully reviewed and verified by the author. Artificial intelligence tools were not used to generate the core scientific content, research design, analysis, or scholarly conclusions. All academic responsibility for the content of the manuscript rests entirely with the author.

Copyright and Permissions

I confirm that all necessary permissions for copyrighted materials have been obtained where required and that the manuscript does not violate any intellectual property rights.

Author Approval

I confirm that they have read and approved the final version of the manuscript and consent to its submission and publication.

ETİK BEYANLAR

Araştırma ve Yayın Etiği

Bu makalenin özgün bir çalışma olduğunu ve bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hazırlandığını beyan ederim. Makale daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olup başka bir dergide değerlendirme sürecinde değildir.

Çalışmada kullanılan tüm kaynaklar akademik kurallara uygun biçimde atıflanmıştır. Çalışmanın intihal, veri uydurma, veri tahrifi veya manipülasyon içermediğini; araştırma bulgularının bilimsel dürüstlük ilkelerine uygun şekilde sunulduğunu beyan ederim.

Yazar Katkısı

Çalışmanın tasarlanması, yürütülmesi, analizi ve makalenin raporlama aşamasını tek başına yürütmüştür. Makalenin son hâlini okuyup onayladım ve yayımlanmasını kabul ettim.

Çıkar Çatışması

Bu makalenin yayımlanmasına ilişkin herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan ederim.

Finansal Destek

Bu araştırma herhangi bir kamu kurumu, ticari kuruluş veya kâr amacı gütmeyen kuruluş tarafından finansal olarak desteklenmemiştir.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı

Makalenin hazırlanması sürecinde yapay zekâ araçlarından yalnızca dil düzenleme, çeviri desteği ve anlatım iyileştirmesi amacıyla sınırlı ölçüde yararlanılmıştır. Yapay zekâ araçları tarafından yapılan çeviri ve dil düzenlemeleri tarafımdan dikkatle kontrol edilmiştir. Yapay zekâ araçları çalışmanın bilimsel içeriğinin, araştırma tasarımının, analizlerinin veya akademik sonuçlarının oluşturulmasında kullanılmamıştır. Makalenin içeriğine ilişkin tüm akademik sorumluluk bana aittir.

Telif Hakları ve İzinler

Telif hakkı gerektiren materyaller kullanılmışsa gerekli izinlerin alındığını ve çalışmanın herhangi bir fikrî mülkiyet hakkını ihlal etmediğini beyan ederim.

Yazar Onayı

Makalenin son hâlini okudum, onayladım ve yayımlanmasını kabul ettiğimi beyan ederim.