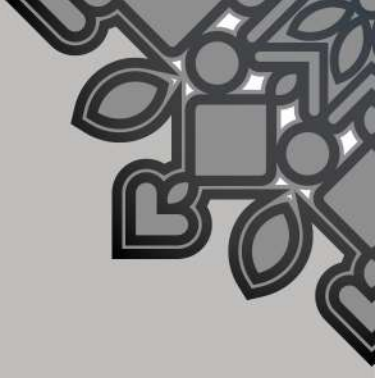




Klasik Dönem Arapça Gramer Sistemi: Metodolojik Bir İnceleme

Editör:
Dr. İrfan Köse

Klasik Dönem Arapça Gramer Sistemi: Metodolojik Bir İnceleme

Editör:

Dr. İrfan Köse



Published by

Özgür Yayın-Dağıtım Co. Ltd.

Certificate Number: 45503

📍 15 Temmuz Mah. 148136. Sk. No: 9 Şhitkamil/Gaziantep

☎ +90.850 260 09 97

📞 +90.532 289 82 15

🌐 www.ozgurayinlari.com

✉ info@ozgurayinlari.com

Klasik Dönem Arapça Gramer Sistemi: Metodolojik Bir İnceleme

Editor: Dr. İrfan Köse

Language: Turkish

Publication Date: 2025

Cover design by Mehmet Çakır

Cover design and image licensed under CC BY-NC 4.0

Print and digital versions typeset by Çizgi Medya Co. Ltd.

ISBN (PDF): 978-625-8554-48-9

DOI: <https://doi.org/10.58830/ozgur.pub1034>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>
This license allows for copying any part of the work for personal use, not commercial use, providing author attribution is clearly stated.

Suggested citation:

Köse, İ. (ed) (2025). *Klasik Dönem Arapça Gramer Sistemi: Metodolojik Bir İnceleme*. Özgür Publications.

DOI: <https://doi.org/10.58830/ozgur.pub1034>. License: CC-BY-NC 4.0

The full text of this book has been peer-reviewed to ensure high academic standards. For full review policies, see <https://www.ozgurayinlari.com/>



ÖN SÖZ

Dil, insanlık tarihinin en köklü miraslarından biridir. Dilin anlaşılmasında etkili araçlardan biri şüphesiz gramer sistemidir. Arap dili özelinde düşünüldüğünde ise bu durum daha belirgin bir hal alır. Çünkü Arapça bir iletişim aracı olmasına ek olarak hem Kur’ân’ın dili hem de İslâm medeniyetinin düşünsel birikimini taşıyan büyük bir entelektüel geleneğin hafızasıdır. Dolayısıyla Arapça gramer sistemi, şekillendiği tarihsel bağlam ve ortaya koyduğu metodoloji ile hem dilsel hem de kültürel bir derinlik taşımaktadır. Bu kitap, Arapça gramerinin klasik dönem metodolojisini tarihsel gelişimi, kavramsal çerçevesi ve ilmî geleneği içinde yeniden ele alma ihtiyacından doğmuştur. Klasik dönem dilcilerinin dil çalışmalarına yaklaşımı, günümüz dil bilim anlayışından birçok yönden ayrıdır. Ancak bu farklar, klasik dönem dilcilerinin yöntemsel verimliliklerini ve teorik katkılarını daha az önemli kılmaz. Aksine, onların ortaya koyduğu sistematik düşünce, bugünün araştırmacıları için hem karşılaştırmalı bir perspektif hem de metodolojik bir laboratuvar niteliği taşır. Elinizdeki eser, farklı araştırmacıların katkılarıyla, klasik gramer düşüncesinin ana kavramlarını, kurucu şahsiyetlerini, ekoller arasındaki metodolojik ayrışmaları ve bu birikimin günümüz çalışmalarına yansımalarını ele almaktadır. Bu derlemede yalnızca tarihsel bir takip değil, aynı zamanda klasik metinlerdeki teorik çabaların günümüzde nasıl anlaşılabilirliğine dair yeni yorum imkânları da sunulmaya çalışılmıştır.

Kitabın hazırlanma sürecinde, her bir yazar kendi uzmanlık alanından hareketle Arap gramerinin klasik mirasını farklı açılardan aydınlatmaya gayret ettiler. Bu çok seslilik, eserin değerini artırdığı gibi, klasik Arap dili çalışmalarını bütüncül bir bakışla değerlendirmek isteyen okuyucular için de önemli bir imkân sağlamaktadır. Editör olarak, bu zengin birikimi bilimsel bir disiplin içinde bir araya getirerek, tartışmaya açık alanları görünür kılmayı ve gelecekte yapılacak araştırmalara zemin sunmayı amaçladım. Kitap toplamda dokuz bölümden oluşmaktadır. Bölümler şu şekildedir:

1. Bölüm: Genel bir giriş niteliğindeki ilk bölüm “Klasik Dönem Arap Dilbilgisi Yönteminin Oluşum Süreci ve Tarihsel Gelişimi” adını taşımaktadır. Bu bölümde yazar, Arap dili gramer sisteminin oluşum sürecini ve tarihi gelişimini bilimsel bir nesnellikle yansıtmayı amaçlamıştır.

2. Bölüm: “Klasik Arapça Gramer Sisteminde Naklî İstişhâd Metodunun Epistemolojik ve Paradigmatik Temelleri” adını taşıyan bu bölüm klasik Arapça gramer düşüncesinin iç dinamiklerinin ve kendi özgün bilgi teorisinin

naklî (dilsel) istiṣhâd temelinde analizine odaklanmıştır. Bununla birlikte modern dönemde klasik Arapça gramer sisteminin korunması, revize edilmesi ya da tamamen terk edilmesi yönündeki tartışmalara doğrudan müdahil olmak amaçlanmamıştır. Aksine, söz konusu tartışmaların daha sağlıklı ve bilimsel bir zeminde sürdürülebilmesi için klasik dönemin epistemolojik ve metodolojik parametrelerinin doğru değerlendirilmesine katkıda bulunmak hedeflenmiştir.

3. Bölüm: “Klasik Dönem Arap Gramer Metodolojisinde Akli Çıkarım Yöntemleri” başlığı altında yazar, klasik dönem Arap gramerinde aklî çıkarım yöntemlerinin epistemolojik temellerini ve metodolojik işlevini incelemektedir.

4. Bölüm: “İbn Meyyâde’nin Şiirlerinin Arap Gramerinde İstiṣhâd Değeri” isimli çalışmasında yazar, İbn Meyyâde’nin şiirlerinin Arap gramerinde hangi konularda istiṣhâd malzemesi olarak kullanıldığını ortaya koymayı amaçlamıştır. Yazar, önceki çalışmalarda kullanılmayan bazı erken dönem gramer kitaplarına ve lugatlara başvurarak istiṣhâd malzemesini kapsamlı sunmaktadır.

5. Bölüm: “Halîl b. Ahmed’in Nahiv Tasavvuru” başlığını taşıyan bu bölümde yazar, *Kitâbu’l-Cumel fi’n-nahv*’in nispeti etrafındaki kısır tartışmanın ötesine geçerek Halîl b. Ahmed’in nahiv tasavvurunu, nispetleri konusunda ittifak edilen daha güvenilir kaynaklar üzerinden incelemeyi, çalışmasının temel hareket noktası olarak belirlemiştir. Bu bağlamda Halîl’in nahiv görüşlerinin en net biçimde izlenebildiği iki temel eser olan *el-Kitâb* ve *Kitâbu’l-Ayn* merkeze alınmıştır.

6. Bölüm: Bu bölümde “Sîbeveyhi’nin Arap Gramerinin Gelişimine Etkisi” incelenmiştir. Bu kapsamda kendisine kadar nahiv sahasında, yapılan çalışmaları günümüze ulaştıran *el-Kitâb*’da müellifin metodolojisinin izleri sürülmüştür.

7. Bölüm: Bu bölüm “Amr b. Bahr el-Câhiz’in Kitâbu’l-Hayavân Adlı Kitabında Nükte Anlayışı” başlıklı çalışmadan oluşmaktadır. Yazar çalışmasında, klasik Arapçanın edebiyata yansıyan en güzel örneklerinden biri olan *Kitâbu’l-Hayavân*’da el-Câhiz’in dil ile edebi zevkin harmonisine ilişkin güzel örnekleri ortaya koymaktadır.

8. Bölüm: “ez-Zeccâcî’nin Nahiv Metodolojisinde Semâ Delili” isimli bu bölümde, Abbâsî döneminin önde gelen dil âlimlerinden Ebû’l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî’nin nahiv metodolojisinde semâ anlayışını incelemeyi amaçlamaktadır.

9. Bölüm: “İbn Cinnî’nin Dil Anlayışı ve Arap Gramerinde Metodolojik Yaklaşımı” başlığı altında İbn Cinnî’nin Arapça gramer anlayışı metodolojik bir perspektiften ele almakta; onun dilin doğası, işleyişi ve anlam sistemine ilişkin görüşleri “semâ”, “kıyas”, “ta’lîl”, “nahiv-i’râb ilişkisi”, “iştikâk” ve “ses teorisi” başlıkları altında incelenmektedir. Böylece İbn Cinnî’nin dil bilimi

tarahindeki yerinin, yöntemsel zgnlgnn ve modern dilbilim anlayışına uzanan etkilerinin ortaya konulması amaçlanmaktadır.

Bu eserin, Arap dili ve grameri alanında çalışan akademisyenlere, lisansüstü öğrencilere ve klasik İslâm ilim geleneklerine ilgi duyan tm araştırmacılaraya yeni kapılar aralamasını temenni ederim. Katkılarıyla bu çalışmayı mümkün kılan değerli yazarlarımıza ve hazırlık aşamasında desteklerini esirgemeyen tüm bilim insanlarına gönülden teşekkür ederim. Elinizdeki kitabın, klasik dönemin metodolojik derinliğini daha iyi kavramaya ve bu geleneği aędař bir perspektifle yeniden düşünmeye vesile olmasını diliyorum.

Editör

Dr. İrfan Köse

İçindekiler

ÖN SÖZ	iii
--------	-----

Bölüm 1

Klasik Dönem Arap Dilbilgisi Yönteminin Oluşum Süreci ve Tarihsel Gelişimi	1
<i>Şahin Bal</i>	

Bölüm 2

Klasik Arapça Gramer Sisteminde Naklî İstişhâd Metodunun Epistemolojik ve Paradigmatik Temelleri	31
<i>İrfan Köse</i>	

Bölüm 3

Klasik Dönem Arap Gramer Metodolojisinde Akli Çıkarım Yöntemleri	63
<i>Ramazan Kılıç</i>	

Bölüm 4

İbn Meyyâde'nin Şiirlerinin Arap Gramerinde İstişhâd Değeri	83
<i>Fatıma Betül Kadağ</i>	

Bölüm 5

Halîl b. Ahmed'in Nahiv Tasavvuru	101
<i>Ahmet Gür</i>	

Bölüm 6

Şîbeveyhi'nin Arap Gramerinin Gelişimine Etkisi	137
<i>Ramazan Özkal</i>	

Bölüm 7

ÖAmr b. Bahr el-Câhiz'in Kitâbu'l-Hayavân Adlı Kitabında Nükte Anlayışı	167
<i>Yusuf Doğan</i>	

Bölüm 8

ez-Zeccâcî'nin Nahiv Metodolojisinde Semâ Delili	183
<i>Kenan Yeniceli</i>	

Bölüm 9

İbn Cinnî'nin Dil Anlayışı ve Arap Gramerinde Metodolojik Yaklaşımı	217
<i>Ceyhan Ünlüer</i>	

Klasik Dönem Arap Dilbilgisi Yönteminin Oluşum Süreci ve Tarihsel Gelişimi 8

Şahin Bal¹

Özet

Bu çalışmanın amacı Arap Dilbilgisi çalışmalarının başlaması ve dilbilgisi yöntemlerinin oluşması sürecini incelemektir. Bilindiği gibi dünyanın neresinde olursa olsun bilimsel bir araştırmanın, bir düşünce ve inanış sisteminin ortaya çıkması rastgele bir isteğin sonucu değil aksine belli sosyal gereksinimlerin, siyasal sistemin ve o bölgede ya da yakın bir coğrafyada önceden beri var olan bir birikim ve ilginin ürünüdür. Çalışmada bu varsayımdan hareketle öncelikle Arap dilbilgisi çalışmalarının başlamasındaki siyasal ve sosyal etkenler saptanmaya çalışılmış, Arap dilbilgisi çalışmalarının başlaması arkasında var olduğu düşünülen bölgesel çaptaki kültürel ve bilimsel birikime dikkat çekme çabası gösterilmiştir. Arap dilbilgisi çalışmaları arkasında bölgesel çapta bir birikimin olduğu ve rastgele ortaya çıkmadığı varsayımına başta dilbilgisi çalışmaları olmak üzere neredeyse bütün İslam bilimlerinin İslam'ın doğduğu Arap yarımadasında değil de yayıldığı coğrafyalarda ortaya çıktığı bilgisinden hareketle ulaşılmıştır. Nitekim Arap-İslam kültürünün en önemli bilim ve medeniyet merkezleri olan Irak ve Suriye bölgesinin (Mezopotamya), Mısır'ın ve Endülüs'ün İslam öncesinde de kadim birer kültür ve medeniyet merkezi olduğu bilinmektedir. Araştırma sonucunda Arap dilbilgisi çalışmaları ve diğer İslam bilimlerinin ortaya çıkması ve gelişmesinin İslam'ın yayıldığı bölgelerdeki tarihten gelen kadim bilgi ve uygarlık birikiminin yeni inançsal, sosyal ve siyasal anlayış konumundaki İslam düşüncesi içinde kendini yeniden ifade etmesi olabileceği gibi bir sonuca ulaşılmıştır. Diğer yandan Klasik dönem Arapça kaynaklarda Arap dilbilgisi çalışmalarının başlıca nedenleri olarak gösterilen dil kullanım hataları (lahn), Kur'an'ın yanlış okunması, Kur'an'ın anlaşılabilmesi gibi olgulara tarihsel ve demografik bir perspektifle yaklaşmış, söz konusu nedenlerin gerçek olabileceği düşünülmüş, bu nedenlerin temelinde dilbilgisi çalışmalarının başladığı Irak coğrafyasının demografik yapısı yattığı yönünde bir değerlendirme yapılmıştır. Ayrıca ilk dönem Arap dilcilerinin dilbilgisi kurallarını belirlemede

1 Dr. Öğretim Görevlisi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili Belagati. e-posta: sahinbal@mu.edu.tr. ORCID ID: 000-0002-2326-4530.

temel başvuru kaynağı olarak gördükleri bedevi lehçelerini yani kırsal dilini esas almalarının ve bu bağlamda geniş bir bölgede yaşayan bedevilere başvurmalarının yöntemsel anlamda bazı sakıncalar ürettiği görülmüştür. Bu sakıncaların en önemlilerinden birinin Hicaz bölgesindeki kentlerin dilinde oluşmuş Kur'an metninin bedevilerden derlenen sözcüklerle anlaşılma ve yorumlanmaya çalışılmasının birtakım açmazlar yarattığı biçiminde bir saptama yapılmıştır. Bütün bu sorunlar günümüz Arapçasının sorunlarıyla da ilişkilendirilmiştir. Arap dilbilgisi okullarının yöntem ve görüşlerine de kısaca yer veren bu çalışmanın Arap Dilbilim Tarihi, Arap Kültür Tarihi ve İlahiyat araştırmalarına yeni bir yaklaşım getirmesi ve olumlu katkı sunması beklenmektedir.

Giriş

Dilin doğası ve işlevi insanlığın en eski dönemlerinden bu yana düşünürlerin, araştırmacıların ve bilginlerin ilgisini çekmiştir. İnsanın konuşma yetisiyle diğer canlılardan belirgin bir biçimde ayrılıyor olması, onun olay ve olguların ardında bir neden arama özelliğini harekete geçirmiş konuştuğu dilin kaynağı ve oluşum süreciyle ilgili bir dizi sorgulamaya götürmüştür. Söz konusu sorgulama, düşünme ve araştırma etkinliğinin sonucunda özellikle dilin kaynağına ilişkin birçok varsayım üretilmiş dilin doğası ve işlevi anlaşılma çalışılmıştır. Çünkü çıkarabildiği sınırlı sayıdaki sesi sınırsız sayılabilecek birleştirim seçeneğiyle bir araya getirip sözcükler, sözcükleri yine sayısız yöntemle bir bağlamda birleştirip cümleler kurabilme ve cümlelerden evrensel çapta iletiler veren, duygusal ve bilişsel iletiler içeren sanat yapıtları üretme insan gizil gücünün olağanüstü sayılabilecek dışavurumudur. Öte yandan insanın başka insanlarla iletişim kurmasının yanında zihnindeki sözcüklerle düşünüyor olması, söylediği sözün ya da ürettiği bir söylemin diğer insanların zihninde bir etki bırakması yani bir anlam üretmesi insan dilinin metafizik bir boyutunun olduğunu da göstermektedir. Dolayısıyla iletişim dizgelerinin en gelişmiş kabul edilen insan dili tıpkı zihinsel süreçleri gibi karmaşık ve açıklaması güç bir yapıya sahiptir. Yine dil aracılığıyla gerçekleşen bilginin kaydedilmesi ve sonraki kuşaklara aktarılması, ortaklaşa deneyimlerin ilerki kuşaklarla paylaşılması gibi işlevleri insan dilini geniş bir düşünme ve araştırma alanı haline getirmiştir.

İnsanların dile ilişkin anlama ve açıklama girişimlerinin ilk evrelerinde bugünün ölçütlerinde bir bilimsellikten söz etmek mümkün değildir. Zira eski çağlarda iletilerin kayda geçmesi için genel olarak pratik yazı yöntemleri araştırılmış diğer yandan mitolojik öykülerle dil açıklanmak istemiştir². Örneğin Babil'de Tanrı katına ulaşacak yükseklikte bir kule yapımı işine kalkışan insanların bu küstahlığının Tanrı tarafından cezalandırılıp kulelerinin yıkılması sonrasında birbirlerinin dillerini anlayamaz hale gelmeleri, dillerinin

karıştırılması³ anlatısı insanların farklı diller konuşmasını açıklama çabasıdır. Fakat gerek evrene gerek doğanın devinimlerine gerekse insan dilinin doğasına ilişkin bu ilkel anlama ve açıklama çabaları olmasaydı ne doğa bilimleri ne dilbilim çalışmaları ne de diğer bilim dalları günümüzdeki gelişmişlik düzeyine erişemezdi.

İnsan dili insanlık tarihiyle başladığı için dil üzerinde düşünüş ve açıklama etkinliklerinin tarihin eski dönemlerine kadar uzandığı söylenebilir. Örneğin kaynaklar Mezopotamya’da Sümerler ve Akadlar’ın milattan önce 3000 yılından itibaren yazı eğitimi çalışması başlattıklarını, *Edduba* adını verdikleri dil okullarında çivi yazısı teknikleri, eşanlamli sözcükler ve cümle kalıpları üzerinde çalışmalar yaptıkları bilgisini aktarmaktadır⁴. Hintli dilbilimci Panini’nin kutsal metin *Veda*’ların doğru okunmasını sağlamak ve doğru okunuşunu kalıcılaştırmak amacıyla kural tabanlı ve türetme odaklı bir yaklaşımla Sanskritçe için bir dilbilgisi yöntemi geliştirdiği ve bir dilbilgisi kitabı yazdığı bilinmektedir⁵. Yine Eski Mısır’da milattan önceki yüzyıllarda hiyerogliflerin öğretimi sırasında sesbilgisi farkındalığı geliştirilmeye özen gösterilmiş olması, sözcük sınıflandırılması gibi çalışmalar dil çözümleme çalışmalarının erken örneklerinden sayılabilir⁶. Eski Çin’de yazı karakterlerinin sınıflandırılması, Eski Yunan’da mantık ve retorik tartışmaları ekseninde gelişen cümle ve dil çözümleme çalışmaları kadim uygarlıklardaki dili anlama ve açıklama çabalarının bir diğer örneğidir⁷. Bu konuda miladi 8. yüzyıla kadar Irak ve yakın bölgelerde önemli bilim, dil ve edebiyat çalışmalarının yapıldığı pek çok Süryani manastırı ve okulu olduğundan da söz etmek gerekir. Nusaybin Akademisi bu okullardan sadece biridir⁸.

Dilin kaynağı, dil ve düşünce ilişkisi, dilin sessel ve sözdizimsel özellikleri, kuralları, zihinde anlamın üretilmesi, üretilen anlamın muhatapların zihninde oluşması, varlıkların adlandırılması gibi dille ilgili konular yapılan araştırmalar için geniş bir alan oluşturmuş sonuçta günümüze büyük bir dilbilim ve dil felsefesi birikimi ulaşmıştır. Fakat dille ilgili çağdaş yaklaşımlar daha çok dilin iletişimsel boyutu üzerine odaklanmış hatta yapılan dil öğretim etkinlikleri dilin bir iletişim aracı olma yönünden hareketle planlanır ve gerçekleştirilir bir duruma gelmiştir.

3 a.g.e., s. 63

4 Fück, 1920: 45-50

5 Staal, 1996: 38

6 Allen, 2014: 12-18

7 Goodwin, 1874: 65-70

8 Brock, 1990:12-15

Dilin insanlar arasında iletişim aracı olması gerçekte dilin doğası ve kaynağına ilişkin en önemli veri sayılır. Kavramların sözcükler aracılığıyla zihinde kodlanması, anlamın oluşması, seslerle varlıklar arasında bağlantının kurulup onların adlandırılması gibi dilsel davranışlar dilin metafizik boyutunu simgelediği için dilin anlaşılması için önemli de olsa soyut varsayımlar ve çıkarımlar niteliğinde kalmaktadır. Fakat dille insanın kendini kendi türünden birine ifade etmesi yani onunla iletişim kurması, insanların dil aracılığıyla duygu ve düşüncelerini paylaşıyor olması, aynı dili konuşan insanlar için bir ses dizgesinin aynı durumu çağrıştırması yani aynı anlama gelmesi dilin en görünür yönünü göstermektedir. Yani dil bir iletişim aracıdır ve bir dilden söz edebilmek için ses dizgelerinin taşıdığı anlamı ve işlevi üzerinde en az iki kişinin uzlaşımına gereksinim vardır. Dolayısıyla insan sosyal bir varlık olduğu için dilini de başlangıcı ve doğuşu itibarıyla toplumsal bir fenomen olarak kabul etmek gerekir. Nitekim Arap dil bilgini İbn-i Cinnî dili “bir topluluğun aralarındaki uzlaşmayı uygulamaya geçirdikleri sesler”⁹ olarak tanımlarken dilin toplumsal bir olgu olduğunu vurgulamıştır. Bu tanımdan yola çıkarak iletişim aracı olan dilin kitlesel bir iletişim frekansı biçiminde toplumla birlikte var olduğunu söyleyebiliriz.

Toplumla birlikte var olan bir iletişim aracının geniş insan kitlelerinin ortak kanalı olabilmesi için tarih içinde pek çok aşamadan geçmesi günümüzde dil olarak tanınan sistemlerin ortak özelliğidir. Nitekim geniş kitlelerin hatta birden fazla etnisitenin ortak anlaşma aracı olmayan iletişim dizgesi dilbilimciler tarafından dil kategorisine dahil edilmemektedir. Yerel ve bölgesel iletişim sistemleri günümüz terminolojisinde ağız ve lehçe gibi bir dilin içerisindeki alt birimler olarak değerlendirilmektedir. Ağız eskiden oba ve klan günümüzde mahalle, köy, kasaba gibi küçük nüfus ve yerleşim birimlerinin kullandığı sesletim, akıcılık, tonlama, küçük ölçekli söz varlığı ve sözcük kullanımı gibi farklılıkları ifade eden büyük iletişim sistemi içindeki dar ağızdır¹⁰. Lehçe ise aynı dilin içinde ağızdan daha geniş bir kitlenin kullandığı ses ve sesletimin yanında belirgin sözdizimsel başkalıklar taşıyan bölgesel denebilecek ortak iletişim kanalıdır¹¹. İbn-i Cinnî de *el-Hasâis* adlı çalışmasında lehçe kavramının bölgeselliğine dikkat çekmiş lehçeyi kavim yani kabile düzeyindeki toplum biriminin iletişim aracı olarak değerlendirmiştir¹². Hem ağızları hem de lehçeleri kapsayan büyük küme dilin tanımı yapılırken hem klasik hem de çağdaş dilciler dilin iletişimsel ve sosyal yönünü vurgulamış fakat kitlesellik düzeyi konusunda bir değerlendirme yapmamışlardır. Bu bağlamda dil yerel ağızları,

9 İbn-i Cinnî, ts: 33

10 Trudgill, 2000: 5

11 Crystal, 2008:142

12 İbn-i Cinnî, ts: 36

bölgesel lehçelerin bütününe kapsayan büyük sistem olduğuna göre sınırları aşiret, kabile, entisiteyi aşan bir toplumsal birimin ortak iletişim aracı haline gelen yapı olmalıdır. Bu yüzden dil dediğimiz dizge etnisitelerin bileşkesi olan ve en azından ulus düzeyindeki bir toplumsal birimin ortak iletişim kanalı olarak değerlendirilmelidir. Nitekim kabilelerin ya da boyların yaşadığı bir coğrafyada bir boyun ya da kabilenin diğerlerini politik açıdan egemenlik altına alıp ulus düzeyinde siyasal bir yapı oluşturduğunda söz konusu siyasal erkin yani devletin lehçelerden birini diğer unsurların ortak iletişim ve yazı dili haline getirmesiyle günümüzde dil olarak tanımlanan ve tanınan dizgeler oluşmuştur¹³. Örneğin halkların oluşumunda *etnogene*z teorisini geliştiren Rus araştırmacı Gumilev başlangıçta Göktürk Devleti’ni kuran Ashina boyunun dili olan Türkçe’nin Göktürklerin yükselişiyle yazı dili haline gelip tam teşekküllü bir devlet dili düzeyine eriştiğini, sonrasında bütün Orta Asya bozkır halklarının ortak iletişim ve kültür dili olduğunu belirtmiştir¹⁴. Bu bilgiden yola çıkarak kitlesel anlamda daha dar bir çevrenin iletişim aracı olan bir lehçenin siyasal bir yeğleme sonucunda çok unsurlu bir yapının ortak kanalı düzeyine geldikten sonra olgunlaştığı ve dil haline geldiği söylenebilir. Sonuçta yazı dili haline gelen sistemi devletin büyük birlikteliği oluşturan paydaşları diğer unsurlarla olan iletişimini sağlamlaştırma gereksinimiyle öğrenmek ister, araştırır ve bu durum dilin gelişip olgunlaşmasını sağlar. Bu düzeye erişmiş bir dil ortak bir kültürün ve medeniyetin dili olur, bu dilde yazılı eserler ortaya çıkmaya başlar, geniş kitlelerin öğrenmesi için dilbilgisi çalışmaları başlar. Bu bağlamda bir dilin dilbilgisi çalışmalarını başlatan temel etkenin o dille iletişim kurma durumunda kalan kitlelerin öğrenme gereksinimi olduğu söylenebilir. Dilbilgisi çalışmalarını başlatan temel gerekçe “ortak dili” anlama çabasıdır. Fakat bu ortak dil kimi zaman kutsal metinlerin dili de olabilir zira kutsalların da toplumların oluşumunda, insanların birlikte bir yaşam oluşturmalarında birleştirici değerler olduğu bilinmektedir.

Bu bağlamda Arapçanın da oluşum sürecinin ve Arap dili çalışmalarının benzer bir süreci izlediği görülür. Nitekim İslam’dan önceki dönemlerde Arap Yarımadası, Suriye ve Irak’ın bazı bölgelerinde kabileler halinde yaşayan Arapların konuştuğu lehçelerin genel adı olan Arapça sonradan büyük bir imparatorluğun yazı dili olarak kitleselleşmiş ve dil haline gelmiştir. Arapça dilbilim çalışmalarının başlaması bu evreden sonradır.

13 Akar, 2010:16

14 Gumilev, 1964:112

1. Arapçanın Kitleselleşmesi ve Dil Haline Gelme Süreci

1.1. Arapçanın Oluşum Süreci

Arapçanın oluşum sürecine bakıldığında geçtiği aşamalar konusunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Fakat araştırmacıların üzerinde görüş birliği içerisinde oldukları konu Arapçanın geç dönem bir semitik dil olduğudur¹⁵. Yani Arapça Sami dil ailesinin son oluşan ve olgunlaşan dillerindendir hatta Arapların tarih ahenesine çıkıp yazılı kültüre geçişleri esas alındığında en genç Sami dilidir denebilir. Fakat burada Arapça kavramından kasıt İslam’dan önceki dönemde gerek dağınık kabileler tarafından Arap yarımadasında, gerek Gassanilerce Suriye bölgesinde gerekse Lahmilerce Irak’ta lehçeler halinde konuşulan dil değildir. Hz. Muhammed’in Medine’de kurduğu kent devletinden sonraki süreçte Arap yarımadasındaki kabilelerin birleşerek oluşturduğu Arap ulusunun dili olan Arapçadır. Goldziher çalışmasında Arapçayı Kuzey ve Güney Arapçası olarak ikiye ayırır. Güney Arapçasını Güney Arabistan’daki Sebe, Mina ve Himyer halklarının dili olduğunu söyler ve ölü bir dil olarak niteler¹⁶. Güney Arapçası ölü bir dil olduğu için dilbiliminden ziyade arkeolojinin alanıdır. Kuzey Arapçasına gelince bu dil İslam öncesi dönemde Arap yarımadasının kuzeyindeki Hicaz bölgesiyle Suriye ve Irak’ta konuşulan Arapçadır. Günümüz Arap tarih tezi gereği Araplaşmış Araplar olarak nitelenen toplulukların dilidir. İslam’dan önceki yüzyıllarda hatta eski çağlardan bu yana Mezopotamya ve Filistin bölgesinden Arap yarımadasına göç hareketlerinin yaşandığı bilinmektedir¹⁷. Yani günümüz Arapçası Arap yarımadası kökenli değil Mezopotamya kökenli bir dildir fakat oluşumunun köklerini Arap yarımadasında aramak gerekir.

Arap tarih tezinde “Cahiliye” olarak adlandırılan dönem salt bir bilgisizlik ve barbarlık dönemi değildir. Gerçekte bu terim İslam öncesi Arapların inançlarını, tutum ve davranışlarını İslam döneminden ayırt etmek için kullanılagelmiştir¹⁸. Oysa bu dönem Arapça ve Arap kültür tarihi açısından çok önemlidir. Bu dönemin siyasal ve toplumsal açıdan en önemli özelliği sonradan Arap ulusunu oluşturacak olan insanların kabile düzeyinde siyasi birlik ve erkten yoksun bir biçimde yaşıyor olmalarıdır. İslam öncesinde Arap yarımadasının en göze çarpan diğer özelliği yarımada genelinde yükselen ticaret hareketliliğidir. Kaynaklar dünya ticaretinin büyük bölümünün Orta Çağ’ın sonuna kadar Arap yarımadasının da dahil olduğu Ortadoğu bölgesinde gerçekleştiğini

15 Brockelman, 1913b: 15-18

16 Goldziher, 2016: 15

17 İbrahim, 2017: 245

18 Fayda, 1993: 17

kaydetmiştir¹⁹. Aynı dönemde Arap yarımadası içindeki ticaret de ileri düzeyde gelişmiş durumdaydı. İslam öncesinde yarımada içerisinde pek çok pazar ve panayır bulunmaktaydı. Dumetu'l-Cendel, el-Muşakkar, Suhar, Debâ, Şihr, Aden, San'a ve Ukaz bu panayırların en büyükleri ve en ünlüleridir²⁰. Söz konusu panayırların ortak iletişim dili anlamında Arapçanın oluşmasında rolü büyüktür. Zira kabileler arası ticaretin sağlıklı bir biçimde yürümesi için ortak bir anlaşma diline gereksinim vardı ve bu ortak ticaret dili lehçeler üstü olmak zorundaydı. Öte yandan bu panayırlardaki alışveriş etkinliği ürün ve malla sınırlı değildi çünkü panayırlarda şiir ve hutbe yarışmaları düzenlenip başarılı olanlara ödüllerin verildiği bilinmektedir. Panayırlardaki ortak ticaret ve şiir dili İslam öncesi dönemde Arap yarımadasında bir üst kültür dilinin oluşmaya başladığının bir göstergesidir. Fakat bu noktada ticaret hareketinin daha yoğun olduğu Hicaz kentlerinden de söz etmek gerekir. Bu dönemde özellikle Mekke ve Tâif kenti büyük bir ticaret merkezi konumuna gelmiştir. Yesrib (Medine) kentinin de Mekke ve Tâif arasında önemli ticaret ilişkileri vardı dolayısıyla üç kent arasında ortak iletişim dizgesi olan Hicaz lehçesi oluşmuş durumdaydı. Nitekim 622 yılında Mekke'den Medine'ye göç eden Hz. Muhammed yeni kentin halkıyla herhangi bir iletişim sorunu yaşamamıştır. Çünkü o dönem Hicaz kentlerinin dili kırsaldaki kabilelerin konuştukları dile göre çok daha olgunlaşmış bir durumdaydı. Kur'an-ı Kerim'in Mekke ve Medine kentlerinde nazil olması o dönemde Hicaz kentlerinde konuşulan dilin gelişmişliğini göstermektedir. Bu bilgiden hareketle vurgulanması gereken konu Kur'an-ı Kerim metninin kent ortamında oluştuğu dolayısıyla Kuran-ı Kerim'in "Apaçık bir Arapça" olarak nitelediği²¹ yani fasih dilin kent dili olduğudur. İşte bu Hicaz lehçesi öncelikle Arap yarımadasındaki bütün kabilelerin ortak iletişim dili olacak sonradan Arap egemenliğine giren bütün coğrafyanın resmi iletişim aracı haline gelecektir.

1.2. Arapçanın Kitleleşmesi

Arap dilinin oluşumu açısından İslam öncesi dönemi büyük bir dönüşüm süreci olarak değerlendirmek gerekir. Bu dönemde kabileler arasında hem dilsel hem de kültürel bir kaynaşma yaşanmış, ticaret ve edebiyat etkinlikleri üzerinden kabileler arasında ortak bir iletişim dizgesinin oluştuğu Hicaz lehçesinin ortak anlaşma dili haline geldiği görülür. İslamla birlikte Arap yarımadasında yaşanan dönüşüm süreci hızlanmıştır. Siyasal açıdan bakıldığında İslam diniyle birlikte dağınık kabileler halinde yaşayan insanlar aynı inanç ve ülkü etrafında birleşerek teşkilatlı bir ulus olma düzeyine erişmiştir²². Medine'de İslam devletinin

19 İbrahim, a.g.m, s. 243

20 Bölükbaşı, 2020: 93

21 Kur'an-ı Kerim, Nahl Suresi, 16/103

22 Abboud, 171: 47

kurulması Arapçanın kitleleşmesi adına büyük bir milat olmuştur. Zira bir dilin kitleleşmesi, standartlaşması açısından bir devlet dili haline gelmesi önemli bir adımdır. Devlet bünyesinde yapılan resmi yazışmalar, tutulan gelir gider kayıtları, devletin değişik bölgelerine gönderilen resmi emirler Arapçanın yazı yöntemlerini geliştirmiş ve Arap-İslam toplumunun yazılı kültüre geçişini hızlandırmıştır. Özellikle Halifeler döneminde Arap yarımadasının fethinin tamamlanıp yarımada dışında Mısır, Suriye ve Irak gibi ülkelerin fethedilmesi Arapçanın kitlesel alanını genişletmiştir. Fakat Arapçanın resmi olarak kitleleşmesi Emevî halifesi Abdülmelik bin Mervan'ın 686 yılında Arapçayı resmi dil yapmasıyla olmuştur. Bu tarihe kadar Mısır, Suriye ve Irak bölgesindeki resmi devlet kayıtlarının Yunanca ve Pehlevice yapıldığı, Abdülmelik bin Mervan'ın fermanıyla bu kayıtların Arapçaya çevrildiği bilinmektedir²³. Bu tarihten sonra Arapçanın geniş kitlelerin konuştuğu ya da siyasal açıdan öğrenmek zorunda kaladığı büyük bir dil haline geldiği görülür. Dolayısıyla Arapçanın kitleleşmesi yani pek çok unsurun ortak anlaşma kanalı olma süreci Arap kabilelerinin uluslaşması, Arap ulus devletinin fetihlerle çok uluslu bir yapı kazanmasıyla olmuştur. Yani Kur'an'ın nazil olması ve Medine'de kurulan İslam devleti sayesinde Hicaz kentlerinin lehçesi bütün Arapların ortak dili olarak Arapça olarak adlandırılan dili oluşturmıştır. Bu tarihsel veri genelde bir iletişim dizgesinin kitlesel bir dil, özel anlamda Arapçanın büyük dil haline gelmesinde siyasetin önemini göstermektedir.

Arapçanın büyük dil kimliği kazanmasında önemi olan diğer etken Arapların Kur'an-ı Kerim'den sonra kutsal kitap sahibi bir toplum olarak sözlü kültür geleneğinden yazılı kültüre geçmeleridir. Arapların yazılı kültüre geçişinde Kur'an-ı Kerim'in derlenip Mushaf haline getirilmesi etkili olmuştur. Kur'an'ın kaydedilmesi ve çoğaltılması gibi etkinlikler İslam öncesi dönemde yaygın olmayan yazıyı Arapların hayatında yaygınlaştırmaya başlamıştır. Bu durum hem Arapçanın kitleleşmesi hem de Arap yazısının gelişmesine olumlu yönde katkı sağlamıştır. Sonuç olarak Kur'an-ı Kerim Arap-İslam devleti bünyesindeki Arap ve Arap olmayan müslümanların ortak kutsalı olarak aralarındaki dil birliğinin oluşmasında en büyük dinamik olmuş, Arap-İslam kültürünün kurucu metni haline gelmiştir.

Arapçanın kültür ve uygarlık dili anlamında büyük dil olmasını, yazılı kültür ürünleri üreten kapsamlı bir dağarcık haline gelmesini sağlayan süreç Tedvin Dönemi olarak adlandırılan periyodla başlamıştır. Emevî Halife'si Ömer bin Abdilaziz'in hadislerin yazıya geçirilmesi fermanıyla²⁴ 720 yılında başlayan sözlü kültürü yazıya geçme çalışmaları büyük bir derleme ve yazma hareketine

23 Hatwing, 2000: 52-54

24 Belâzurî, 1987: 461

dönüşmüştür. Söz konusu derleme ve yazıya geçme çalışmaları sadece hadislerle sınırlı kalmamış tarih, edebiyat, dil rivayetlerini kapsayacak biçimde genişlemiştir. Öyle ki bu dönemde derlenen ve kayda geçen bilgiler sonraki dönemlerde ortaya çıkacak olan bilim dallarının ve bilimsel tartışmaların kaynak ve kanıt bulduğu büyük bir birikim haline gelmiştir. el-Câbirî'nin ifadesiyle bu dönem Arap-İslam kültürünün referans çerçevesini oluşturmuştur²⁵. Arapçanın kitleselleşmesi açısından bu dönem sürecin son halkası sayılabilir çünkü Arapçanın dilbilgisi çalışmaları bu dönemden sonra başlamıştır.

2. Arapça Dil Çalışmaları ve Dilbilgisi Yönteminin Oluşum Süreci

Arapçanın oluşum süreci belirlenmeye çalışılırken bir bölgede önce lehçelerin olduğu sonra lehçelerden birinin siyasal erkin yeğlemesiyle diğer toplulukların ortak iletişim aracı haline geldiği yönünde bir dil oluşum yasasından söz edilmisti²⁶. Söz konusu dil oluşum yasası gereği İslamiyetle birlikte kurulan Medine Devleti'nin dili olan Hicaz/ Kureyş lehçesinin önce Arap ulusunun sonrasında bütün Arap-İslam uygarlığının dili olduğu vurgulanmıştı. Bu bağlamda üzerinde düşünülmesi gereken konu kökü Hicaz bölgesinde olan bir dilin dilbilgisi çalışmalarının niçin bu bölgede değil de Irak'ta başlamış olduğudur. Arapça dilbilgisi çalışmalarının ilk kez Irak bölgesindeki Basra'da başladığı bilinmektedir. Bu bölümde Arapça dil çalışmalarını gerektiren sosyal ve siyasi etkenler tartışılacak ve dilbilgisi yönteminin oluşum süreci değerlendirilecektir.

2.1. Arapça Dil Çalışmalarını Gerektiren Sosyal ve Siyasal Etkenler

Arap dilbilim çalışmalarını başlatan temel nedenler dilciler arasında tartışma konusu olmuş fakat Arap dilbilim geleneğinin oluşmasına etki eden faktörlere ilişkin net bir görüş birliği ortaya çıkmamıştır. Fakat genel olarak Arap dilbilimi çalışmaları başlangıç itibariyle Arap nahvinin kurallarını belirleme çalışmasını ilk kez yaptığı bilinen Basralı bilgin Ebu'l-Esved ed-Duelî ile ilişkilendirilmiştir. ed-Duelî'nin bu çalışmayı yapmasının nedeni ise daha çok lahn adı verilen dil hatalarının artması ve Arapçanın bozulmasını önleme çabası olarak değerlendirilmiştir²⁷. Dilciler söz konusu dil hatalarından söz ederken süreci İslam öncesi dönemde başlatıp lahn konusunun Cahiliye şiirlerinde de mevcut olduğunu göstermekle başlamış Arap dilbilgisi çalışmaları için kadim bir gerekçe oluşturmaya çalışmıştır²⁸. Sonra bu dil hatalarına Hz. Muhammed ve halifeler döneminden örnekler verilerek dil çalışmalarının önemine vurgu

25 el-Câbirî, 2001: 63

26 Akar, a.g.m., s.16

27 Bakırcı ve Demirayak, 2019: 18

28 Attâr, 1956: 15-20

yapılmıştır²⁹. Ebu'l-Esved ed-Duelî'nin navih çalışmalarını başlatma nedeni için pek çok rivayet aktarılmıştır. Küçük yaştaki kızının yaptığı dil hatası³⁰, bir camide namaz kılariken imamın Tevbe Suresi'ndeki bir ayeti yanlış irabla okuması gibi aktarımlar bulunmaktadır. Diğer yandan ed-Duelî'nin dilbilgisi çalışmalarını başlatmak için ilk bilgi ve direktifi Ali bin Ebi Talib'ten aldığı yönünde bilgiler vardır³¹. Bütün bu rivayetler değerlendirildiğinde Arap dilbilim çalışmalarının başlamasında yapılan dil hatalarının önemli bir rolü olduğu söylenebilir. Fakat bir dil için dil çalışmalarının başlangıcı birkaç kullanım hatasıyla ilişkilendirilemeyecek kadar önemlidir. Bu yüzden Arap dilbilim çalışmalarının başlangıç nedenleri daha geniş bir perspektifte ele alınmalıdır. Arap dilbilim çalışmalarının başlangıcıyla ilgili olarak kesin olarak bilinen gerçek söz konusu çalışmaların Irak coğrafyasında başlayıp geliştiğidir³². Bu bağlamda öncelikle Hicaz bölgesinde oluşan bir dilin dilbilgisi çalışmalarının niçin Irak coğrafyasında başladığı sorusuna yanıt aranmalıdır.

Bilindiği gibi Mekke kentinin 630 yılında Hz. Muhammed tarafından fethedilmesiyle Arap yarımadasının ve kabilelerinin tek bir politik otorite etrafında birleşme süreci önemli ölçüde gerçekleşmiştir. Hz. Muhammed'in vefatından sonra çıkan iç isyanlar halife Hz. Ebubekir'in kararlılığıyla sürdürülen askeri hareketlerle bastırılmış Medine İslam Devleti'nin otoritesi sağlamlaştırılmıştır. Bu dönemde aynı zamanda İslam devletinin sınırlarının Arap yarımadası dışında yayılması için alt yapı çalışmaları başlatılmıştır³³. Bu fetih hareketleri ikinci Halife Hz. Ömer zamanında da devam etmiş netice itibarıyla 638 yılında Suriye'nin³⁴, 636-650 yılları arasında Irak'ın fethi tamamlanmıştır³⁵. Aynı fetih hareketleri Hz. Osman zamanında da sürmüş Afrika'nın kuzeyi İslam devletinin topraklarına dahil edilmiş ve Mezopotamya bölgesinde devletin otoritesi sağlamlaştırılmıştır.

Sasanî İmparatorluğu gibi kadim bir siyasi yapının topraklarında askeri ve sosyal açıdan tutunmanın önemini kavrayan Hz. Ömer'in bu bağlamda yaptığı en önemli hamlelerinden biri 636 yılında başlayıp 637 yılında biten Basra kentinin kuruluşu olmuştur³⁶. Bu kent ilk etapta Irak'taki geniş toprakların ve ticaret yollarının kontrolü amacıyla stratejik bir gerekçeyle kurulan bir garnizon niteliğindedir. Yine stratejik gerekçelerle Hz. Ömer döneminde Kûfe kenti de

29 Bakırcı ve Demirayak, a.g.e. s. 19

30 el-Enbârî, 1967: 10

31 El-Enbârî, a.g.e. s. 10

32 Bakırcı ve Demirayak, a.g.e. s. 22

33 Kenedy, 2004:35-40

34 Kenedy, a.g.e. s. 35-40

35 Donner, 1981: 159-161

36 Taberî, 1990: 3/267, Belazurî, a.g.e. s. 268-270

askeri bir garnizon olarak kurulmuştur³⁷. Hz. Ömer dönemindeki Suriye ve Irak topraklarında yapılan fetih hareketleri gerçekte başka bir stratejinin sonucudur. Zira bu süreçte daha önce riddet adı verilen isyan hareketlerine katılmış olan kabileler tecnid edilip fetih hareketlerine katılmaları sağlanmış böylece Arap yarımadasındaki iç kaynamalar giderilmiştir³⁸. Sonraki dönemlerde yaşanan olaylar Arap yarımadasındaki toplumsal kaynamaların Irak coğrafyasına taşındığını gösterecektir. Nitekim ilerleyen zamanlarda bütün kanlı isyan hareketleri bu iki kent ahalisinin desteğiyle çıkacak, İslam düşüncesini meşgul eden en büyük tartışma ve bölünmeler bu iki kent üzerinde yoğunlaşacaktır.

Dördüncü Halife Hz. Ali'nin selefi Hz. Osman'ın katledilmesi akabinde devlet merkezini 656 yılında Kûfe'ye taşımasıyla³⁹ Arap-İslam devletinin politik ağırlık merkezi artık Arap yarımadası olmaktan çıkarak Mezopotamya olmuştur. Politik ağırlık merkezinin Suriye-Irak coğrafyasına kayması dil bilimleri başta olmak üzere neredeyse bütün İslam bilimlerinin ve tartışmaların bu bölgede ortaya çıkmasını açıklar türdendir. Çünkü Mezopotamya bölgesinin Sümerler çağından bu yana büyük bir uygarlık silsilesine beşiklik ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla Arap-İslam Kültür ve Uygarlığının Suriye ve Irak coğrafyasında yükselmesi rastlantı değildir. Bu bağlamda Irak'ın Araplarca alınmasını yalnızca askeri başarılar dizisi olarak değil monoteist İslam öğretisinin Sasanî kültürü dahil kadim Mezopotamya uygarlığına temas kurup etkileşimi olarak değerlendirmek gerekir. Nitekim fetih gerçekleştiği dönemde Irak'ta Aramiceyle karışık Arapça konuşan Nabatlı bakiyesi bir halk, Süryanice konuşan Hristiyan yapı ve Farsça konuşan Sasânî tebası insanların yaşadığı bilgisi vardır⁴⁰. Bölge fethedildikten sonra ilk aşamada nüfus politikası gereği Basra kentine Temîm, Bekr bin Vâil, Ezd, Kinde, Kûfe kentine Kays kabilesi, Yemenli kabileler, Temîm kabilesinin bir kısmı gibi Arap unsurlar yerleştirilmiştir⁴¹. Bu şehirlerin ilk nüfusu Arap askeri aristokratları, İslam'ı yeni kabul etmiş Arap olmayan kesimler ve Zımmi olarak değerlendirilen Yahudi ve Hristiyanlardan oluşmaktaydı⁴². Basra kentinde nüfusun çoğunluğu ilk etapta Arap bedevi kabilelerden oluşmasına karşın Irak'ın genel demografisinde Araplar azınlık durumundaydı. Diğer yandan bu kentlere yerleştirilen Araplar çöl kökenli kabilelerden olması nedeniyle kültür açısından düşük bir düzeyde olduğu söylenebilir.

37 Kenedy, a.g.e. s. 96

38 Hitti, 2002:129-132

39 Kenedy, 1986: 71-74

40 Donner, a.g.e. s. 110

41 Belâzurî, a.g.e. s. 337-339

42 Donner, a.g.e. s. 215

Bütün bu bilgilerden yola çıkarak başta Arapça dilbilimi çalışmaları olmak üzere diğer İslam bilimlerinin Suriye ve özellikle Irak coğrafyasında çıkmasında etkili olan siyasal ve sosyal etkenlerin başında Arap-İslam devletinin politik merkezinin Kûfe-Şam hattına kaymasını sayabiliriz. Fethedildiğinde eyalet pozisyonunda olan bu bölge Emevî ve Abbâsî döneminde ana merkez haline gelmiş, devletin kurulduğu Arap yarımadası eyalet pozisyonuna dönüşmüştür. Özellikle Abdülmelik bin Mervan'ın 686'da Arapçayı resmi dil ilan ederek Suriye ve Irak bölgesi başta olmak üzere diğer eyaletlerdeki devlet kayıtlarına Arapça tutulma zorunluluğu getirmesi buralarda yaşayan halk için Arapça öğrenmeyi zorunlu duruma getirmiştir. Çünkü halk resmi otoriteye meramını anlatabilmesi için bu dili öğrenme ihtiyacı hissetmiştir. Öte yandan devletin kurucu unsuru Arapların özellikle Emevîler döneminde birinci sınıf vatandaş olarak itibar görmeleri diğer unsurlar için "Arapça" öğrenip Arap gibi konuşarak Araplaşmayı yaşamsal bir seçenek olarak sunmuş olmalıdır. Zira böyle bir durumda Arap olmayan unsurların kendi aksarıyla konuşmaya çalıştığı Arapçada dil hatalarının ortaya çıkması son derece doğal olacaktır. Lahn konusunun dil çalışmalarının başlangıcı için neden teşkil ettiğine dönük aktarım ve yorumların büyük bir külliyat oluşturması bu şekilde açıklanabilir. Dil çalışmalarının bu bölgede başlamasının diğer bir nedeni Arap devletinin tebası olan yeni müslümanların Arapçayı öğrenme ihtiyacı hissetmesidir. Bu öğrenme ihtiyacı aynı zamanda öğretme ihtiyacını da doğurmuştur. Arapçayı öğrenmek isteyen herkes Arap kabilelerin arasına karışıp sözel olarak bunu yapma olanağı bulamayacağına göre yabancılara Arapça öğretme ideali taşıyanları öğretim malzemesi ve yöntemi oluşturmak için araştırmaya yöneltmiş olmalıdır. el-Halîl bin Ahmed el-Ferâhîdî'yi Arapça sözlük hazırlamaya yönelten nedenin bu olduğu düşünülebilir.

Arapların azınlık olduğu, Arap olmayan Müslümanların yani mevalî nüfusunun çoğunluğu oluşturduğu bir coğrafyada Kur'an okunurken hatalı okuyuşların yapılması da oldukça olağan bir durumdur. Bir de o dönemde Arap yazısının ve yazılı eğitimin henüz olgunlaşmadığı düşünülürse garipsenecek bir şeyin olmadığı görülecektir. Ayrıca Kur'an ayetlerinin anlaşılma sıkıntısı yaşandığı için tefsir ve te'vil ilimlerinin ortaya çıkması, Hz. Muhammed'in hadislerinin anlaşılmasında sıkıntılar yaşandığı için Arap dili çalışmalarının başladığına ilişkin görüşler de doğrudur. Fakat bu konudaki yapılan yorumların tamamının sanki Kur'an ve Hadislerin ortaya çıktığı coğrafyada anlaşılmadığı yönündeki eksik bir bilgiyle yapıldığı görülür. Oysa Kur'an ve Hadislerin anlaşılma sıkıntısı yaşanan coğrafya ortaya çıktığı Hicaz bölgesi değil demografik olarak Arapların azınlık teşkil ettiği Irak bölgesidir. Bir de bu noktada Irak bölgesine yerleştirilen Arap nüfusunun çoğunlukla bedevi Araplardan oluştuğunu dikkate almak gerekir. Kırsal birimlerden kente gelen insanların dilinde de birtakım hataların

bulunması olağan dışı değildir. Ayrıca Arap da olsalar Kur'an'ın nüzul sürecine tanık olmayan ve Hicaz bölgesi kent kültürüne uzak yaşayan bu insanların da Kur'an'ın kimi lafızlarını anlamaması da normaldir.

Arap dili çalışmalarının başlamasında Arapça öğrenme ihtiyacı kapsamında diğer bir nedenden daha söz etmek gerekir. Bu da Arap yarımadasından çıkan ve evrensellik iddiası taşıyan bir öğretinin politik olarak dayatıldığı unsurlarca anlaşılma isteğidir. Dolayısıyla Arap olmayan müslüman unsurların benimsedikleri yeni inanç sistemini ve bu sistemin olduğu dili anlamayı ve çözümlemeyi istemiş olabilirler. Sîbeveyhi başta olmak üzere mevalîden pek çok Arap dilbiliminin çıkması bu kapsamda değerlendirilebilir. Burada değinilmesi gereken diğer bir konu genelde İslam bilimlerinin geliştiği, özel anlamda Arap dilbilim çalışmalarının yapıldığı yerlerin müslümanların fethinden önceki yüzyıllarda da önemli ilim ve uygarlık merkezi olduğudur. Örneğin ilk dil çalışmalarının başladığı Basra ve Kûfe'nin yer aldığı Irak coğrafyası kadim Mezopotamya uygarlığının yükseldiği bölgedir. Sonradan yeni bir dil okulu kurulacak olan Mısır'ın Firavunlar çağından başlayarak Helenistik ve Roma döneminde önemli bir bilim merkezi olduğu bilinmektedir⁴³. Yine Endülüs medeniyetinin yükseldiği, Endülüs dil okulunun geliştiği Kurtuba, Granada, Sevilla ve Toledo kentleri İslam öncesinde de önemli birer uygarlık merkeziydi. Bu bilgilerden çıkarılabilecek sonuç Arap dil araştırmalarının ve diğer bilimsel etkinliklerinin yoktan var olmadığı kadim uygarlık merkezleride ortaya çıktığıdır. Dil özelinde değerlendirirsek resmi otorite kendi dili olan Arapçayı bu uygarlık merkezlerinin ortak dili olmasını öngörmüş, söz konusu bölgelerdeki Arap olmayan unsurlar genel anlamda yeni kültürü anlama çabası içine girmiştir. Elbette bu kültürün ilk anlaşılması gereken yön kültürün aktarıldığı dildir. İslam bilimlerinden ilk oluşan geleneğin dilbilimleri olmasının nedeni budur. Söz konusu merkezlerin uygarlık merkezi olması itibarıyla diğer bir özelliği heterojen bir nüfusa sahip olmasıdır zira uygarlıkların çok unsurlu coğrafyalarda pek çok inancın ve kültürün uzlaşısıyla yükseldiği bilinmektedir. Bu bağlamda Mezopotamya bölgesinde öncelikle dil bilimlerinin ortaya çıkması resmi dili herkes için aynı şeyleri ifade eden bir iletişim aracı kılmak için standartlaştırma çabası olarak da görülebilir. Aslında geniş kitlelerin kaynaşıp anlaşmasını sağlayacak iletişim değeri yüksek bir dil yani fasih bir dil oluşturma çabasıdır. Bu çok önemlidir çünkü aynı ifadelerden aynı şeyleri anlayan insanlar insanları aynı inanç çerçevesinde birleştirmeyi öngören İslam öğretisinin kurucu metinlerinden aynı şeyi anlayacaklardır. Herkesin ortak kutsalı ve kurucu metni aynı şekilde anladığı bir toplumda kitlelerin birbirine entegrasyonu kolaylaşacak ve ortak uygar bir yaşam yaratılabilecektir. Bu açıdan bakıldığında

Arap dili çalışmalarının başlamasını monotesit İslam öğretisinin fetihlerle taşındığı coğrafyanın halklarınca özümseme etkinlikleri olarak değerlendirmek gerekir. Bu çıkarıma ilk Arap diltçilerinin Arap kökenli olduğu, dil çalışmalarının Arap bilginlerce başlatıldığı yönünde bir itiraz gelebilir. Fakat bu çalışmaların bir gereksinim sonucu özellikle kozmopolit bir demografiye sahip bölgelerde ortaya çıkmış olması yeni medeniyet dilinin anlaşılması ve kurallaştırılması isteğinin Arapçanın lahn'dan arındırması gerekçesinden daha baskın bir etken olduğunu göstermektedir.

Arap dili çalışmalarının başlamasında dinsel nedenlerin de etkili olduğu bir gerçektir. Fakat bunu temel gerekçe olarak düşünmek yanlıştır. Kur'an'ın yanlış okunmasının önüne geçilmesi için harekelendirilmesi, bazı Arap harflerine noktanın konulması Ebu'l-Esv ed-Duelî'ye nispet edilen etkinliklerdir. Nitekim Kur'an metnine ve hadislerle hareke konması, kimi Arap harflerinin noktayla birbirinden ayırt edilmesi msüluman unsurlar arasında bir Arapça okuyuş birliği sağlamıştır. Kıraat tartışmaları dışında bu konularda bir ihtilaf yoktur. Kur'an'ı bugün herkes doğru olarak okumaktadır. Sıkıntılar anlaşılmasında ve dilsel açıdan yorumlanmasındadır. O dönemki Kur'an ve hadislerle ilgili sıkıntılar sesletim kaynaklı değil anlaşılma kaynaklıdır. Fakat daha önce söylediğimiz gibi öğretinin ve kutsal metnin taşındığı yeni coğrafyada sesletim yanlışlarının ve dil hatalarının olması normaldir. Bu yüzden dil hataları ve Kur'an'ın yanlış okunması dil çalışmalarını başlatan ana etken olamaz. Zira Kur'an-ı Kerim bugün dünyanın her yerinde okunmaktadır ve dinleyicilerin çoğu okuyuşların doğru olup olmadığını denetleyecek düzeyde nahiv bilgisinden yoksundur. Dolayısıyla Arap dil çalışmalarını başlamasında yeni kültürün taşındığı coğrafyanın sakinlerince anlaşılma çabası daha başat bir etken görünmektedir.

Bütün bu değerlendirmelerden yola çıkarak şunu söyleyebiliriz Arap Devlet merkezinin Mezopotamya bölgesine taşınmasıyla söz konusu bölgeler İslamlaşmış ve Araplaşmıştır. Fakat Kur'an metninin olduğu Mekke ve Medine kent ortamının "fasih" olarak nitelenen ve iletişim değeri yüksek olan Arapça yani Hicaz Arapçası resmi olarak Arap İmparatorluğunun dili olmasına karşın müslüman unsurların ve Araplaşan kitlelerin ortak iletişim dili haline gelememiştir. Günümüzde Arapça konuşan unsurlardaki lehçe farklılığı, yazı dili ve halk dili arasındaki farkın büyük olmasının nedeni budur. Çağdaş fasih Arapça dediğimiz yazı dili öncelikle Mezopotamya bölgesinde başlayan dil çalışmaları sonucunda oluşmuş Arapçadır. Örneğin bu Arapçada Kur'an metninde gözlemediğimiz akıcılık yoktur. İletişim değeri yüksek bir dil değildir. Dilbilim çalışmaları sonucunda Mezopotamyada yeni bir dil yaratılmıştır. Bu dilin oluşumunda Arap dilbilgisi ve dilbilim çalışmalarının etkisi büyüktür. Bu bağlamda dilbilim çalışmalarının doğası ve dilbilgisi yönteminin incelenmesi önemlidir.

2.2. Arapça Dilbilgisi Yönteminin Oluşum Sürecinde Coğrafyanın Etkisi

Fransız doğabilimci Laurent de Lavoisier'in "doğada hiçbir şey yoktan var olmaz varken yok olmaz sadece biçim değiştirir" biçiminde ifade ettiği maddenin korunumu yasası⁴⁴ doğa bilimlerinde başvurulmuş temel referanslardan biri olduğu kadar sosyal bilimler için de düşünülebilecek bir nirengi noktasıdır. Zira sosyal bilimlerin öznesi olan insan da doğanın etkin bir parçasıdır. Bu bağlamda öncelikle dünyanın herhangi bir yerinde bir düşüncenin ya da inancın, bilimsel bir tartışmanın veya bir bilim dalının nedensiz bir şekilde ortaya çıkmadığı mutlaka bir gereksinimi karşılamak için doğduğunu söylememiz gerekir. Yani herhangi bir düşünce ya da araştırma durup dururken ortaya çıkmayacağı gibi, ortaya çıktığı bölgede toplumsal ve tarihsel bir alt yapının ürünüdür denebilir. Aynı şekilde dünyanın herhangi bir yerinde tarihin herhangi bir döneminde ortaya çıkan bir düşünüş biçimi ve bir inanç sistemi yeni ortaya çıkan bir düşünüş biçimi ya da inanç sistemi tarafından bastırılabilir fakat asla yok edilemez zamanla eski düşünüş ve inanış biçimleri yeni kültürün bir parçası olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda tıpkı madde gibi fikir ve inançların da yok olmadığını yalnızca dönüştüğünü söyleyebiliriz. el-Cabirî'nin söylemiyle kadim miras yeni kültüre intikal eder ve yeni kültürün bir parçası durumuna gelir⁴⁵. Bu bağlamda İslam kültüründeki teoloji ve fıkıh tartışmalarının, teoloji ekollerinin ve mezheplerin daha çok Suriye ve Irak coğrafyasında ortaya çıkması Mezopotamya uygarlığından gelen kadim mirasın monotesit İslam öğretisi içerisinde yeniden canlanması olarak düşünmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Kadim Mezopotamya mirası monotesit İslam öğretisi içerisinde yalnızca inanç ve teolojik yaklaşımlar olarak ortaya çıkmamış bilimsel düşünce ve yöntemler olarak da kendini göstermiştir. İslam Felsefesi'nin Yunan Felsefesinin Arapçaya aktarımıyla geliştiği gibi Arap dilbilim araştırmaları kadim Mezopotamya bilim geleneğinden devralınmış çalışmalardır. Elbette eskinin bütün mirasını da bünyesinde barındıran bir yeni olduğu için daha gelişmiş ve sistemli olmuştur.

Bu bağlamda ilk vurgulanması gereken konu Mezopotamya bölgesinde İslam öncesi dönemde içinde dil eğitiminin de verildiği çok sayıda bilim merkezi ve okulun bulunduğudır. Süryani Dil Okulları olarak da bilinen bu merkezlerin Mezopotamya'nın değişik kesimlerine dağılmış durumda olmakla birlikte İslam'ın ortaya çıkışına yakın bir döneme kadar faaliyet gösterdikleri bilinmektedir. Hatta Araplar'ın Irak'ı aldıkları dönemde de çalışmakta olan okullar vardır. Söz konusu okullardan Edessa Akademisi günümüzde Şanlıurfa şehri sınırlarında yer almakta, dilbilgisi, temel teoloji ve İncil çevirisi eğitimi

44 Holmes, 1985: 112

45 el-Câbirî, a.g.e. s. 222

vermekteydi. Kaynaklar bu okulun milattan sonra 5. yüzyıla kadar faaliyet gösterdiğini bildirmektedir⁴⁶. Nusaybin’de bulunan Nibisis Akademisi kuzey Irak’ı etki altına alan bir okuldu. Süryanice dil, teoloji, mantık ve felsefe eğitimi vermekle birlikte miladi 6. yüzyıla kadar çalışmıştır⁴⁷. Dil, şiir ve retorik eğitimi vermekle birlikte metin yorumlama ve edebiyat öğretimi üzerine yoğunlaştığı bilinen Serugh Akademisi Türkiye-Suriye sınırında yer alan Ra’su’l-Ayn’da bulunmaktaydı ve miladi 7. yüzyıla kadar faaliyetini sürdürmüştür⁴⁸. Bir orta Irak kenti olan Tikrit’te dil ve teoloji eğitimi veren manastır modeli bir Süryani okulunun varlığı ve miladi 7. yüzyıla kadar açık kaldığı kaynaklarda geçmektedir⁴⁹. Ayrıca Kûfe kentinin hemen güneyinde yer alan Hîre kentinde bir Nesturî Hristiyan okulu bulunmaktaydı. Dil, çeviri ve teoloji eğitimi veren okul miladi 7. yüzyıla kadar faaliyet göstermiştir⁵⁰. Yine Mardin’de miladi 10. yüzyıla kadar manastır modeli dil, edebiyat ve ilahiyat eğitimi veren bir okulun varlığı bilinmektedir⁵¹. Irak sınırları içerisinde ya da yakın bölgelerde yer alan en önemli eğitim merkezlerinden biri Sasanî İmparatorluğu döneminde miladi 3. yüzyılda kurulan Cundişapur Akademisi’dir. Bugünkü İran’ın güneybatısına düşen Huzistan eyaleti sınırlarında yer alan akademide tıp, felsefe, dil, astronomi alanlarında Süryanice eğitim verilmekteydi. Söz konusu okul miladi 7. yüzyıla kadar eğitimini sürdürmüş olmakla birlikte⁵² birikimi Abbasîler döneminde Arapçaya çevrilerek İslam uygarlığına kazandırılmıştır.

Bu okullarda verilen dil eğitimleri rastgele eğitimler değil, belli bir müfredata bağlı ve ders mateyali kullanılarak yapılan sistemli etkinliklerdi. Örneğin dil ve teoloji eğitiminde *lectio-exposito* yöntemi uygulanırdı. Okuma-açıklama yöntemi olarak anlaşılabilecek bu yöntemle yapılan derste hoca örnek metni yüksek sesle okur, öğrenciler dinler sonra metnin anlamını açıklar ve öğrenciler not alırdı. Ardından metin çözümleme çalışması yapılır, önemli bölümler ezberlernir sonra da şerh ve haşiyeler yazılırdı. Bu yöntem sonradan oluşacak olan Arap dilbilgisi ve tefsir öğretim modeli olan ders halkası kavramıyla büyük benzerlikler göstermektedir⁵³. Ayrıca ezber, *diputatio* (münazara), şerh ve haşiye yazımı söz konusu okullarda uygulanan diğer öğretim modelleriydi. Gutas’a göre bu okullardaki şerh ve haşiye modeli sonraki dönemlerde İslam metin-şerh-

46 Brockelman, 1913a: 48:50

47 Brock, 1990a: 12-15

48 Walker, 2002: 67-70

49 Coakley, 1992: 25-30

50 Brock, 1980: 110-112

51 Fiey, 1965:95

52 Dols, 1968: 44

53 Brock, 1996: 55-72

haşiye geleneğinin temelini oluşturacaktır⁵⁴. Bu, sistematik bir biçimde faaliyet gösteren ilk İslam eğitim merkezlerinin Suriye-Irak coğrafyasında kurulmasının arka planını açıklayan başka bir durumdur.

Mezopotamya bölgesindeki kadim eğitim merkezlerinde kullanılan eğitim materyallerinin başında Süryanice sözlükler ve dilbilgisi kitapları vardı. Bu dilbilgisi kitaplarının en ünlüsü miladi 550-560 yıllarında yazıldığı tahmin edilen Joseph Huzaya'ya ait, Edessa ve Nibisis akademilerinde okutulan *Kitâbâ d-Nuhtâ* isimli kitaptır⁵⁵. Diğer önemli bir eser Yunan mantık kategorilerini Süryani dilbilgisine uyarlayan Edessa'lı Jakob'un *Ktâbâ d-Nahwâ*⁵⁶ adlı çalışmasıydı. Yine kaynaklar özellikle Nibisis akademisinde ve Irak bölgesindeki Süryani manastırlarında okutulan Süryanice sesbilgisi risaleleri niteliğindeki *Harqal* adlı bir eserden söz etmektedir ve bu eserin miladi 616-620 yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir⁵⁷. Ayrıca bu okullarda dil öğretiminde *Segyâ*, *Hezqonâ*, *Hazzâyê* adlı sözlüklerin kullanıldığı kullanıldıkları kaynaklarda yer alan bilgiler arasındadır. Bu sözlüklerden Segya temel okul sözlüğü⁵⁸, Hezqonâ eğitim amaçlı küçük sözlük⁵⁹, Hazzâyê ise mantık terimleri sözlüğü niteliğindedir⁶⁰.

Bu konuda Lavoisier'in ünlü sözünü yeniden anımsayacak olursak doğada hiçbir maddenin yoktan var olmadığı gibi Arap dilbilgisi ve dilbilim çalışmalarının sıfırdan başlamadığını bir kez daha vurgulamak gerekir. Yukarıdaki bilgilerden hareketle bu çalışmaların Mezopotamya'nın kadim bilim ve uygarlık birikiminin yeni siyasal erkin dikte ettiği dili öğrenme, anlama ve çözümleme çabası olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Arap dilbilim ve dilbilgisi geleneği bu kadim mirasın üzerinde yükselmiştir. Nitekim klasik kaynaklarda Arap dilbiliminin başlangıç gerekçesinin net bir biçimde izah edilememesi, dilbilgisinin niçin “nahiv” terimiyle karşılandığının kesin olarak açıklanamaması bu çalışmaların eski kültürden devralındığı yönündeki varsayımımızı güçlendirmektedir⁶¹.

2.3. Arap Dilbiliminin Öncüleri ve Yöntemlerinin Kökleri

Arap dilbilimi tarihiyle ilgili araştırma yapan isimler Arap dili üzerinde yapılan çalışmaları salt Arap kaynaklı gösterme çabası içine girmişlerdir. Hatta bu dilbilgisi çalışmalarını başlatan isim ed-Duelî'nin bu ilmi Hz. Ali'den

54 Gutas, 1998: 55-56

55 Brock, 1997: 593

56 Healey, 2016: 182

57 Baum ve Winkler, 2003: 66

58 Brock, 1997: 592

59 Healey, a.g.m. s. 188

60 Gutas, a.g.m. s. 25

61 Bakırcı ve Demirayak, a.g.e. s. 15

aldığına ilişkin rivayetler aktarmışlardır⁶². Irak bölgesinde çıkan bir ilmi Hz. Peygamber'in ashabından biriyle ilişkilendirmek İslam bilim geleneğinde yaygın bir yaklaşım olduğu bilinmektedir. Bu yaklaşımda Irak bölgesinin kültürünü İslam'ın doğduğu topraklara dayandırarak yeni merkezle eski merkez arasında kökensel bağ kurma böylece yeni gelişmeleri bidat olmaktan çıkarma gibi bir kaygının güdülmüş olması muhtemeldir. Ayrıca o dönemler siyasal anlamda bilginin meşruiyeti ve kabul edilebilirliğinin ortak kutsal geçmişe dayandırılarak yapıldığı belirgindir. Fakat belli bir eğitimi, bilgi düzeyi ve yöntemsel birikimi olmayan bir kişinin Arapça dilbilgisi ilminin temellerini atamayacağı kesindir. Bu bağlamda Arap dilbilgisinin temellerini atan başta Ebu'l-Esved ed-Duelî olmak üzere ilk tabaka Arap dilcilerinin civardaki dil eğitimi veren kadim okulların sistemini en azından öğrendikleri düşünülmektedir. ed-Duelî'nin Joseph Huzaya'nın *Kitâbâ d-Nuhtâ*'sına vakıf olması ve kitabın adından esinlenerek yaptığı çalışmaya Nahiv adını vermesi olası bir durumdur. Fakat kaynaklarda eğitim geçmişine ilişkin herhangi bir bilgi yer almamaktadır. ed-Duelî'den sonra gelen Nasr bin Âsım el-Leysî, Yahyâ bin Ya'mer gibi dilcilerin Arap yazısının olgunlaşmasına önemli katkıları olmuştur. Fakat dilbilgisi kitaplarında kıyas yöntemini Arap dilbilim geleneğine dahil eden isim Abdullah bin Ebî İshâk el-Hadrâmî'den Basra Dilbilgisi okulunun gerçek kurucusu olarak söz edilmiştir⁶³. Bedevilerden dil malzemesi derleyen ilk büyük otorite Ebû Amr bin el-Âlâ olmuş⁶⁴ bir nevi sema yöntemini Arap dilbilgisi araştırmalarına girdiren isim olmuştur.

İlk dönem Arap dilcilerinin en önemlilerinden biri el-Halîl bin Ahmed el-Ferâhîdî'dir. Kendisi ilk Arapça sözlüğün yazım metodonu geliştiren isimdir. el-Halîl'in sözlüğü *Kitâbu'l-Ayn*'da sözcükleri üçlü kök sistemine göre tertip etmiştir. Üçlü kök sistemine göre sözlük hazırlama yöntemi o dönem için Mezopotamya ilim geleneğine yabancı bir yöntem değildi. Zira kaynaklar daha önce kök esasına göre düzenlenen *Hasâ* (MS 6.-7. yüzyıl), *Hasâ Raptâ* (MS 7.-8. yüzyıl) adlı iki Süryanice sözlüğün varlığından söz eder. Özellikle *Hasâ Raptâ* adlı sözlük yöntem olarak el-Halîl'in sözlüğüne en yakın leksiografik çalışma olarak değerlendirilmiştir⁶⁵. Üçlü kök sistemi gerçekte bütün semitik dillerde var olan bir özelliktir ve bu özelliğin önceki dilciler tarafından keşfedilmiş olması doğaldır. Aynı coğrafyanın dilcisi olan el-Halîl'in de bu yöntemi bir şekilde bölgenin kadim bilim literatüründen devralmış olması muhtemeldir. Fakat el-Halîl'in sözlüğü hazırlama yöntemi biraz başkadır önce teorisini kurar sonra derlediği sözcükleri teorisine arz eder. Kullanımda olan sözcükleri sözlüğüne

62 el-Enbârî, a.g.e. s. 4-5

63 el-Enbârî, a.g.e. s. 47

64 İbnu'n-Nedîm, el-Fihrist: 47

65 Nöldeke, 1905: 24-26.

alır, kullanımda olmayanları sözlüğüne almaz. Önce Arap harflerini üçlü kök sistemine göre yerlerini değiştirerek farklı kombinasyonlarla varsayımsal sözcükler üretir, kaynaklara göre el-Halîl bu yöntemle 12 milyon 305 bin 412 adet sözcük oluşturmuş ve Arap dilinde kullanımda olanları sözlük maddesi yapmıştır. Yani sözlüğünü hazırlarken bir tür matematiksel işlem takip etmiş, semitik dillerdeki üçlü kök dizgesini kendine özgü bir anlayışla kullanmıştır⁶⁶. el-Halîl'in sözlüğünde dikkat çeken ikinci yöntem sözcükleri resmi alfabe sırasına göre değil, harflerin çıkış yerlerini esas alarak ürettiği özgün bir sıralamasıdır. Böylece sözlüğü elif harfiyle değil ağzın en arkasından çıkan ayn sesiyle başlayan sözcüklerle başlatmıştır bu yüzden çalışmasının adı *Kitâbu 'l-Ayn* olmuştur. el-Halîl'in seçtiği yöntem çok iyi bir fonetik ve fonoloji bilgisine sahip olduğunun da kanıtıdır. Bu yöntem Sanskritçe sözlükleri hazırlayan bilginlerin yöntemiyle paralellik göstermektedir, demek ki el-Halîl bunun farkındadır ve geliştirerek dönemine göre çağdaş bir leksiyografi oluşturmuştur⁶⁷. el-Halîl'in diğer bir özgünlüğü ritmik bir duyarlılıkla Arap şiirinin içindeki örtük kalıpları bulması ve bu kalıpları inceleyen Aruz ilmini kurmasıdır. Gerçi bu kalıpların İslam öncesi dönemde Süryani şiir geleneğinde özellikle ligurtik manastır şiirlerinde ve *madrashé* veya *gole* adlı kilise ilahilerinde kullanıldığı bilgisi vardır⁶⁸ fakat aruzu teknik bir duruma getiren isim el-Hâlîl olmuştur. Bu adeta sözlü şiir geleneğinin sistematik ve teorik bir çerçeveye oturtulması, Arap edebiyatında şiir söylemeden şiir yazma aşamasına geçişin başlamasıdır.

Basralı dilcilerden sonraki dil çalışmalarını en çok etkileyen ve yönlendiren, geçen yüzyıllar içerisinde kendisinden en çok alıntı yapılan isim şürrhesiz Sîbeveyhi olmuştur. Arapça dilbilgisinin ilk kaynağı kabul edilen bu eser Arapçanın doğru okunması, konuşulması ve yazılmasını gösteren kurallardan ibaret değildir. Aynı zamanda bu dilin içindeki düşünce yasalarını gösteren bir çalışmadır ve bu yönüyle klasik dilbilgisi bilginlerince Arap mantığının kitabıdır⁶⁹. Sîbeveyhi kitabında Arapça dilbilgisi kategorilerini oluşturmuş, sonraki dilbilim ve dilbilgisi araştırmaları hep bu kategoriler üzerinden yapılmıştır. Sîbeveyhi'nin kitabındaki kategoriler sadece sesbilgisi, biçimbilgisi ve sözdizimi gibi dilbilgisel kategoriler olmayıp cümle kurgusu, sözcük kullanımı sonunda ortaya çıkan anlam kategorilerini de içermektedir. Örneğin kitabında kullandığı cümle kurgusu örneklerine ilişkin müstakim hasen (doğru kurgu-doğru anlam), muhal (yanlış kurgu), müstakim yalan (doğru kurgu- yanlış anlam), müstakim kabih (doğru kurgu-kötü anlam), muhal yalan (yanlış kurgu- yanlış anlam gibi) anlam

66 el-Câbirî, a.g.e. s. 93

67 el-Câbirî, a.g.e. s. 92

68 Brock, 1990b: 78-80

69 el-Câbirî, 2000: 58

kategorileri geliştirmiştir⁷⁰. Dolayısıyla Arapçanın doğru düşünüş ve doğru ifade yasalarını da belirleme yoluna gitmiştir. Bir nevi Aristoteles'in Yunanca söz diziminde düşünce yasaları oluşturma çalışması olan mantığın benzerini Arapça dilbilgisine dilbilgisi kurallarını belirleyerek uyarlamıştır. Öyle ki bu yönüyle diğer İslam bilimlerinde dahi doğru düşünme ve akıl yürütmenin öğrenileceği bir kaynak olarak kabul edilmiştir. Nitekim Sâlih bin İshâk el-Cermî fıkıh konularında otuz yıl boyunca el-Kitâb'la fetva verdiğini söyleyerek bu gerçeği dile getirmiştir⁷¹.

Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ında kullandığı tanımlar ve kategoriler Joseph Huzaya'nın Süryanice dilbilgisi kitabı Kitâb d-Nahtâ ve Jacops of Edessa'nın Kitâb d-Nahwâ'sı ile çoğu konuda örtüşmektedir. Örneğin Sîbeveyhi kelimeyi İsim, fiil ve harf olmak üzere üçe ayırmıştır⁷² ve bu kategorizasyon Süryanice iki eski dilbilgisi kitabının kategorizasyonu ile aynıdır⁷³. el-Kitâb'la Süryanice iki eski dilbilgisi kitabında yöntemsel ve kategorik benzeşme bulunduğu pek çok araştırmacı tarafından dile getirmiştir. Diğer yandan kimi araştırmacı tarafından Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ına yansıyan sınıflandırma, tanımlama ve kıyas yöntemi Aristoteles mantığıyla paralellikler gösterdiği de kimi araştırmacı tarafından dile getirilmiştir⁷⁴. Fakat Sîbeveyhi'nin doğrudan Aristoteles'in tanım ve kategorilerini kullandığı söylenemez, yöntemi yalnızca Aristoteles'in yöntemiyle yapısal benzerlikler görülmektedir. Aynı zamanda kaynaklarda Sîbeveyhi'nin mantık eğitimi aldığına ilişkin bir bilgi de yoktur hatta eğitimi ve yaşamıyla ilgili bilgiler de sınırlıdır. Ama hem onun yöntemi hemde daha önce zikrettiğimiz dâilcilerin yöntemleriyle diğer dillerde yapılan çalışmaların yöntemsel benzerlikler taşıması ilgi çekicidir. Bu benzerliklerden yola çıkarak ilk dönem Arap dâilcilerinin bölgenin entelektüel ortamından etkilenip yararlandıklarını, bölgedeki önceki yüzyıllardaki dilbilgisi birikimini edindiklerini ve bu birikimin etkisiyle Arap dilbilgisini oluşturdıklarını söylemek mümkündür. Yani Arap dilbilgisi yoktan var olmuş bir ilim değildir.

2.4. Arapça Klasik Dilbilgisi Yöntemleri ve Dilbilgisi Okulları

2.4.1. Dil Malzemesi Toplama Yöntemi

Arapça dilbilim çalışmaları aynı zamanda Arap sözlü geleneğinin yazıya aktarımı olmuştur. Çünkü Arap dâilcileri dil malzemesi toplamak için öncelikle Arapçayı dil hatasından arı bir biçimde konuştuklarını düşündükleri bedevi

70 Sîbeveyhi, 1316h : I/8

71 eş-Şâtîbî, tsz : IV/116

72 Sîbeveyhi. a.g.e. I/1-2

73 Brock, 2001: 42-44.

74 Aydın, 2023: 30-45

kabilelerle temas kurmuşlardır. Sema (İşitme-Dinleme) yöntemiyle çöl Araplarından derledikleri sözcükleri, cümleleri, şiirleri, darb-ı meselleri, nadir sözleri bir araya getirerek dilbilgisi yasalarını koyma konusunda başvuru kaynağı oluşturmuşlardır. Bedevilerle ilk iletişimi kuran dildiler Basralılar olmuştur⁷⁵. Bu dil malzemesi derleme yöntemi gerçekte bir alan araştırması örneğidir fakat dildilerdeki “en doğru biçimiyle Arapçanın başka halklarla karışmamış, medeni yaşamdan izole bir yaşam süren çöl Arapları tarafından konuşulduğuna ilişkin” bir ön kabulle yapılmıştır. Dil malzemesi derlemedeki bu ön kabul sonradan dilbilgisi kuralı belirlemede yeni karşılaşılan durumu derlenen malzemeye yani tümele arz ederek yasa koyma olarak anlaşılabilecek sema yöntemine dönüşmüştür. “Arapçayı en iyi bedevi konuşur” biçimindeki ön kabul klasik Arap dilbilgisini yönlendiren en önemli dinamik olmuştur. Nitekim Sibeveyhi’nin el-Kitâb’ında kullandığı dilsel kanıtların %60’a yakını sema yöntemiyle derlenen bedevi sözüne dayanmaktadır⁷⁶. Söz “bedevi dili” ön kabulünün ilk defa kim tarafından kullanıldığı ve nasıl ortaya çıktığı konusunda net bir bilgi yoktur. Fakat dilbilgisi çalışmalarının başladığı ortam gereği ortaya çıkma gerekçesi kestirilebilir. Zira Arapların nüfusça azınlık teşkil ettiği bir bölgede Arapçayı öğrenip konuşmaya çalışan yabancıların içinde elbette Arapçayı en iyi konuşanlar Arap kökenliler olacaktı. Onlar da yabancılarla dilsel etkileşim içine girdiklerinden anadillerinin bazı özelliklerini unutabilecek bazı yasalarını göz ardı edebilecek ve dil hatası yapabilecekti. Zaten o dönem yazı dili henüz gelişmemişti ve sözlü kültür egemendi, sözlü dilde insanların dilbilgisi hatası yaparak konuşması son derece normaldi. Kentlerdeki dil etkileşimlerinden ve günlük yaşamdaki kullanım yanlışlarından kaynaklanan dil hatalarının varlığı dildileri fasih Arapçanın kaynağını kent dışında yani kırsalda aramaya yönelttiği belirgindir. Bu yüzden dilbilgisi kurallarını belirlemede kullanılacak olan malzemenin çöl Araplarından derlenmesiyle sonuçlanacak “bedevi fesahati” ön kabulünün dil çalışmalarının başladığı coğrafyadaki sosyal ve demografik etkenlerle ortaya çıktığı söylenebilir.

Arap dilbilgisi yasalarının genel olarak bedevilerden derlenen dil malzemesiyle belirlenmesi, sözlüklerin bedevi dilinden derlenen sözcüklerle oluşturulması Arap dilini en saf formuna ulaşımını sağlamış, Arapça dilbilgisini sistemleştirmiş böylece yok olmaktan kurtarmış olabilir. Fakat bu dil malzemesi seçimi öncelikle dilbilgisi kurallarının belirlenmesinde büyük anlaşmazlıklar ve tartışmalar yaratacak, ardından diğer İslami ilimlerde ifade ve anlam bakımından pek çok açmazın oluşmasına neden olacaktır. Çünkü dil malzemelerinin bedevilerden derlenmesi kırsalın dilini üst kültür dili haline

75 Bakırcı ve Demiryak, a.g.e. s. 5

76 Owens, 1988:112

getirmiştir. En basit söylemle Mekke ve Medine gibi bir kent ortamında oluşan Kur'an metninin kırsalın sözcükleriyle anlaşılma ve açıklanmaya çalışılması tefsir ilminde çözülmesi zor sorunlar yaratmıştır ve bu sorunlar günümüzde hala devam etmektedir. Örneğin eşanlamlık ve çokanlamlılık olguları bu sorunların başındadır. Çünkü dil malzemeleri pek çok kabileden toplandığı için aynı kavram için birden fazla anlamın belirlenmesi ya da bir sözcüğün birden fazla anlam taşıması kaçınılmaz olmuş sonunda sözcükler için bir anlam enflasyonu ortaya çıkmıştır⁷⁷. Bu anlam şişmesinin tefsircilerin yorumlarını farklılaştırıp tefsir okuyucularına kavram kargaşası yarattığı bilinmektedir.

İlk dilciler tarafından dilin çok kaynaklı biçimde derlenmesi Arapçanın bilim dili olarak gelişmesini sağlamıştır ama resmi Arapçanın iletişim dili olmasını engellemiştir. Nitekim bu dil kısa sürede ve bilimsel ortamda geliştiği için yapay bir hüviyet kazanmış Arap insanının doğal olarak iletişim kurduğu ortak anlaşma dili olamamıştır. Bu Arapça baz alınarak geliştirilen günümüz fasih Arapçası da Arapların doğal iletişim aracı değildir. Lehçe sorunları, fasih dil ve halk dili ayrımı hala devam etmektedir.

2.4.2. Sema, Kıyas ve İstişhad

Bedevis Arapların konuşma biçimlerini dinleyip kayda geçmeye dayalı ve iştime anlamına gelen *sema* yöntemi ilk başta dil malzemesi derleme yöntemiymiş sonradan kullanımını Basralı dilcilerin başlattığı bir dilbilgisi yasanı oluşturma yolu olmuştur. Sema doğru bir şekilde aktarılan ve çok kullanılan bedevi sözlerinden oluşan tümeldir, İslam öncesinden başlayıp Hz. Muhammed'in ölümünden sonraki evreye kadar Arapların kullanımında olan sözlerdir⁷⁸. Bu yöntemle göre bir lafzın dilbilgisel açıdan uygun olup olmadığı söz konusu tümele arz edilerek belirlenir. Çünkü bu tümel doğrudan işitmeye dayalı otantik kullanımdır ve tüm kanıtların odağıdır.

Sözlükte denkleştirme ve benzetme anlamına gelen kıyas bazı yapılarda kullanılan bir hükmün benzer yapılara taşınmasına dayalı dilbilgisel yargı çıkarma yöntemidir⁷⁹. Nakledileni esas alarak yeni durumlar konusunda yargıda bulunma olarak da anlaşılabilir kıyası temelinde yine sema yöntemiyle oluşturulan tümel vardır. Kıyas, bir dil olgusunun hükmünü, ona benzer başka bir dil olgusunun hükmüne dayandırmak anlamına gelir yani tümeldeki bir kuralı yeni lafızlar için işletmektir. Semanın yetersiz kaldığı durumlarda zorunlu olarak başvurulmuş bir yöntemdir⁸⁰.

77 El-Câbirî, 2001:101

78 Bakırcı ve Demiryak. a.g.e. s. 59

79 Sîbeveyhi, a.g.e. II/14

80 Carter, 2004: 88-91

Diğer bir yöntem ise kanıt getirme anlamı taşıyan istişhad yöntemidir. Bir sözün sıhhatine yani dilbilgisel ve anlamsal açıdan uygunluğuna Cahiliye şiirinden, Kur'an-ı Kerim'den, erken dönem İslam şiirinden, bedevi rivayetleri ve doğal konuşma örneklerinden, atasözleri, hitabet ve nesir parçalarından kanıt getirerek hüküm verme yöntemidir. Bu yöntemle üretilen dilsel hükümler ve kurallar kutsal metin ve ortak tarihin otoritesiyle mutlak kabuller statüsüne yükselmiş, bir nevi tartışılmaz hale gelmiştir. Kimi araştırmacı bu yöntemi dil tartışmalarını durdurduğu için Arap dilbilgisinin gelişimini önlediğini idealize edildiği dönemin yasalarına hapsedtiğini belirtmiş, Arap gramerinde yaşayan dilin değil ideal dilin esas alındığını söylemiştir⁸¹.

Arap dilbilgisi kurallarının belirlenmesinde kullanılan bu yöntemleri değerlendirecek olursak sema yönteminin bir alan araştırması olduğu ve Araplarca kullanılan sözlü dili derlemeyi esas aldığından oldukça doğru bir tümel oluşturma yolu olduğunu söyleyebiliriz. Fakat alan olarak bedevi kelimelerini yani kırsalın dilini esas aldığı için oluşturulan tümelin kural koymada doğal olarak yetersiz kaldığını görmek mümkündür. Çünkü kırsalın dili bölgeden bölgeye fonetik, sözcük kullanımı ve anlam aktarımı açısından farklılıklar gösterdiği için elde edilen tümel standart bir iletişim dili oluşturmakta zorlanmıştır. Kabilelerden kabileye değişen bu bedevi dilinin iletişim değeri düşüktür yani fasih değildir. Oysa Kur'an metninin olduğu Hicaz Arapçasının ortak ticaret dili olması, Mekke, Medine ve Tâif gibi kentlerde ticaretin ve iletişimin sorunsuz bir şekilde sürmesi bu dilin gerçek fasih dilin kaynağı olması gerektiğini göstermektedir. Arap dilleri dilbilgisi kurallarını koymada kırsalın dili yerine bu kentlerin dilini esas alsaydı daha işlevsel bir dil ortaya çıkabilirdi. Zira Kur'an metnini oluşturduğu lehçe ortak kutsal üzerinden bütün Arapça konuşan unsurlar tarafından ortak iletişim dili olarak kabul edilebilirdi. Kıyas da semanın oluşturduğu tümel üzerinden yapıldığı için tümelin içerdiği iletişimsel ve anlamsal açmazları olduğu gibi kıyas yöntemiyle ulaşılan genellemelere yansıttığı bilinmektedir. İstişhad yöntemi ise kutsal metin ve kutsal tarih otoritesine dayandığı için dilsel düşüncenin gelişmesini engellediği söylenebilir. Zira kutsal bir otoriteyle ispat edilen yasa, üretilen kural bu konudaki tartışmaları sonlandıracak ve dilsel düşünceyi donuklaştıracaktır. Nitekim bu durum Arapçanın tarihi içerisinde gerçekleştiği yani dilsel düşüncenin donuklaştığı açıkça görülmüştür.

2.4.5. Arap Dilbilgisi Okulları ve Tartışmalar

Arap dilbilgisi okulları denilince akla Basra ve Kûfeli diller arasındaki meşhur tartışmalar gelmektedir. Arap dilbilgisi geleneğinin ve kurallarının oluşumunda iki okulun büyük rolü ve katkısı olmuştur. Fakat dil çalışmaları Bas-

81 Versteegh, 1977: 51-53

ra'da Kûfe'den daha önce başlamıştır, dil araştırmacıları bunun nedenini Basra'nın Arap kırsalına yani çöle daha yakın olması olarak değerlendirmişlerdir. Araştırmacılar Basra'nın kurulduğunda Kûfe'ye göre daha homojen bir Arap nüfusuna sahip olduğundan hatta neredeyse bütünüyle bir Arap kenti olduğundan söz eder, kent daha sonra İranlı mevalinin, Hintli ve Sindli tüccarların, Hristiyan ve Yahudilerin akınına uğramıştır⁸². Arapların diğer unsurlarla bir araya gelmesi Kûfe'ye göre daha erken bir araya gelmesi, kentin sosyo ekonomik düzeyinin çabuk yükselmesi gibi nedenler Basra'da dil çalışmalarının daha erken başlamasının nedeni olabilir. Kûfe'de de Müslümanlarla birlikte diğer dini ve etnik gruplar bir araya gelmiştir, buradaki kültürel kaynaşma Basra'ya oranla daha çabuk olmuştur⁸³. Öte yandan Kûfe'deki bu etnik çeşitlilik ortamında ilk etapta mezhep tartışmalarının çıktığı bilinmektedir. Zira Haricilik, Mürcie, Şiiilik gibi ilk İslam inanç ekollerinin çıkış yerinin Kûfe olduğu bilinmektedir. İnanç ekollerinin çıkış ve çatışma alanı olan Kûfe'de ilimle ilk uğraşan isimler dilden ziyade kıraat, şiir ve ahbar rivayetleriyle ilgilenmişlerdir⁸⁴.

Basra Dilbilgisi Okulu sema yöntemiyle derlediği dil malzemelerinden kural gücü taşıyan (normatif) bir dilbilgisi oluşturmaya çalışmıştır⁸⁵. Basralı dilcilerin dilbilgisi kurallarını belirlerken hareket ettikleri temel ilke dilin düzenli, tutarlı ve mantıksal açıdan açıklanabilir bir yapı olduğu ilkesidir⁸⁶. Bu yüzden kural koymada semadan sonra kıyası öncelemişler, dil malzemesi derlemede başkalarıyla karışmamış bedevileri yeğleyerek seçici davranmışlar şâz rivayetleri kabul etmemişlerdir⁸⁷.

Kûfe dil okulunun kurucusu Basralı bilginlerden ders aldıktan sonra onlardan ayrılan Ebû Ca'fer er-Ruâsî kabul edilmektedir. Fakat Ebû'l-Hasan Ali bin Hamza el-Kisâî bu okulun gerçek teorisini olarak ünlenmiştir⁸⁸. Bu okuldan Ebu'l- Hasan Ali bin el-Mubârek el-Ahmer, Yahya bin Ziyad el-Ferrâ, Ebu'l-Abbâs Sa'leb gibi ünlü dilbilginleri yetişmiştir. Bu okulun yöntem olarak en belirgin özelliği sema yönteminde rivayet çerçevesini geniş tutmaları, kıyas yöntemine karşı mesafeli olmalarıdır⁸⁹. Bu okulun bilginleri betimleyici bir dil anlayışıyla dilin olduğu gibi rivayet edilmesi gerektiği ilkesini benimseyerek dile normatif dokunuşa bulunulmasına karşı çıkmışlardır.

82 Kenedy, 1986: 106

83 Gutas, a.g.e. s. 28

84 Bakırcı ve Demirayak, a.g.e. s. 36

85 Owens, 2006: 58

86 Fück, 1950: 61

87 Owens, a.g.e. s. 58

88 Bakırcı ve Demirayak, a.g.e. s. 47-48

89 Carter, a.g.e. s. 110

İki okul arasındaki tartışmalar benimsedikleri yöntemlerin doğruluğu sonuçlar olarak değerlendirilse de iki okulun anlayışı arasındaki başkalık tümeli belirlemede izlenen yol ve kıyasın kullanım dozuyla sınırlı değildir. Her şeyden önce iki okulun kullandığı dilbilgisi terimleri ve dilsel olguları açıklamada ürettikleri gerekçeler birbirinden farklıdır. Örneğin Basralıların *sıfat* dediğine Kûfelilerin *na' t*, Basralıların *cerr* dediğine Kûfeliler *haf'd* terimini kullanmışlardır. 17 dilbilgisi kategorisi iki okulun dilcileri tarafından farklı terimlerle karşılanmıştır⁹⁰. Bu bağlamda iki okul arasındaki tartışmaların kaynağının sadece yöntemsel olmadığı, dilsel olguları tanımamada da yaklaşım farklılığı olduğu görülmektedir. Bu durum iki okulun olduğu bölgedeki farklı dilbilgisi geleneklerinden faydalanmış olabileceğini düşündürmektedir.

Basra ve Kûfe okullarının diyalektik mirasından sonra iki okulun görüşlerini sentezleyen Bağdat okulu oluşmuş artık dil araştırmaları daha teorik bir çerçeveye oturmuş ve dilbilgisi sistemleri birleşmiştir. Hatta İbn-i Cinnî'den sonra dil felsefesi, ses ve anlam ilişkisi gibi konular Arap dilciliğinin araştırma ve üretme alanına dahil olmuştur⁹¹.

Arap dilbilgisi okullarının bir diğeri Endülüs okuludur. Endülüs okulu Basra ve Kûfe'de ortaya çıkan eserlerin Endülüs coğrafyasına aktarılması sonucunda gelişmiştir. Basra ve Kûfe'nin dil teorilerini merkeze alan eleştirel bir dilbilgisi okuludur⁹². Bu okulun kurucusu İbn-i Mâlik el-Kurtûbî Basra ve Kûfe okulu görüşlerini eklektik bir yöntemle birleştirerek özetleyici, öğretici, kural koyucu bir dilbilgisi geliştirmiştir. Yazdığı el-Elfiyye adlı şiirsel dilbilgisi kitabı sonraki dönemler için en sistematik ve etkili öğretim malzemelerinden biri olmuştur⁹³. Bu okulun dilcilerinden İbn-i Madâ Arap dilbilgisine yönelttiği eleştirilerle ünlenmiştir. Dilbilgisinin dili açıklaması gerektiğini, dili zorlaştıran varsayımsal teoriler ve yapay kurallar üretmemesi gerektiğini vurgular⁹⁴. Ayrıca Basra ve Kûfe okullarının meşhur amil anlayışını reddeder, irâb olayının dıştan gelen bir etki değil dilin kullanımında doğal olarak oluşan bir olgu olduğunu belirtir⁹⁵. İbn-i Madâ'nın düşünceleri Arap dilbilgisi yöntem eleştirisi açısından çok değerlidir. Arap dilbilgisi geleneğini oluşturan Sîbeveyhi'nin temel teorilerinden olan âmil kavramını eleştirdiği için Arapça dilbilgisi yönteminde bir kırılma noktası olarak değerlendirilmiştir. Dili mantıksal değil psikolojik ve doğal bir

90 Bakırcı ve Demirayak, a.g.e. s. 70-71

91 Carter, 2006: 111-115

92 Corriente, 1992: 11-12

93 İbn-i Mâlik, Al-Alfiyye, 1882.

94 İbn-i Madâ, 1947: 15-16

95 İbn-i Madâ, a.g.e. s. 33-40

fenomen olarak görmesiyle erken dönem dil felsefesi örneklerinden biridir⁹⁶. Fakat İbn-i Madâ'nın eleştirileri Arap dilbilgisi geleneğinde istenen yaygınlığı kazanamamıştır. Basra ve Kûfeli dilcilerin otoritesinin üstüne çıkamamıştır.

Mısır Dilbilgisi okulu da sentezci Bağdat okulu sonrası oluşmuş Bağdat okulunun uzlaştırıcı tavrını merkeze alarak öğretim merkezli bir dilbilgisi geleneği oluşturmuştur⁹⁷. Mısır okulu kısa şerhler, ders halkaları için sade metinler, kolay dilbilgisi öğretimi gibi ilkeler üzerine kurulan didaktik bir dilbilgisi okuludur. Bu okulun en önemli özelliği didaktik amaçlı olduğu için Arap dilbilgisi kategorilerini azaltıp, dilbilgisi kavramlarını sistematikleştirmiş olmasıdır⁹⁸.

Sonuç

Arap Dilbilim geleneğinin oluşma süreci değerlendirilirken öncelikle dikkate alınması gereken konu dilbilimi dahil İslam bilimlerinin oluşumunda İslam'ın yayıldığı coğrafyanın etkili olduğudur. Arap-İslam uygarlığının ünlü ilim merkezlerinin bulunduğu Irak, Suriye, Mısır, Endülüs, Horasan gibi bölgeler önceki yüzyıllarda da bilimsel ve kültürel etkinliklere beşiklik ettiği bilinmektedir. Bu bağlamda İslam uygarlığının kadim uygarlık merkezlerinin mirası üzerinde yükseldiği söylenebilir, ya da söz konusu kadim uygarlık merkezlerindeki tarihsel birikim Arap-İslam egemenliği içinde kendini yeniden yaratma şansı bulmuştur denebilir. Bunun ilk örneği Mezopotamya bölgesinde, Irak coğrafyasında Basra ve Kûfe kentleri üzerinden başlayan Arap dilbilgisi çalışmalarındır. Arap dilbilgisi çalışmalarının başlangıç gerekçeleri klasik Arap kaynaklarında net olarak açıklanamamıştır. Dil hatalarını ve Kur'an'ın yanlış okunmasını önleme, Kur'an ve Hadislerin anlaşılmasını kolaylaştırma çabası olarak zikredilen gerekçeler konunun bir yönüne ışık tutsa da temel gerekçeleri açıklamada yetersiz kalmıştır. Arapça dilbilgisi terimlerinin anlamsal kökleri çoğunlukla Arapça asla dayandırılmaya çalışılsa da dayandırıldıkları Arapça kökün anlamından uzak bir anlamla terimleştikleri görülür. Örneğin kaynaklarda *nahiv* kavramının Arapçada yönelmek anlamından genişletilerek terim haline geldiği yönünde değerlendirildiği görülmüştür. Oysa yönelmek anlamının "dilbilgisi" anlamı kazanması mümkün gözükmemektedir. Fakat tarihsel arka plan incelendiğinde daha önceki Süryani dilbilgisi geleneğinde *nahiv* sözcüğünün *nahtâ* ya da *nahwâ* biçiminde dilbilgisi anlamında kullanıldığı görülmüştür. Demek ki Mezopotamya bölgesinde Arap dilbilgisi çalışmalarından önce bir dilbilim geleneği vardır. 642 yılında İran toprağı olan Irak'ın fethini tamamlayıp

96 Corriente, a.g.e. s. 21

97 Carter, 2006: 88-90

98 Versteegh, 1997: 158

Hız. Ali döneminde devlet merkezinin o bölgeye taşınması Arap dilbilgisi çalışmalarının miladı sayılabilir. Fakat dilbilgisi çalışmalarını başlatan temel nedenin 686'da Abdulmelik bin Mervan'ın Arapçayı resmi dil yapması olarak düşünülmelidir. Çünkü bu tarihten sonra fethedilen topraklarda siyasal irade karşısında kendini ifade etmek için Arapça öğrenmek bir ihtiyaç halini almıştır. Fethedilen topraklarda Arap nüfusunun azınlık teşkil etmesi, yeni müslüman olan tebanın Arapça konuşmaya çalışırken dil hatası yapması, Kur'an'ı yanlış okuması ve ifadelerini anlamaması dilbilgisi çalışmalarını başlatan sosyal ve demografik fakat doğal nedenlerdir. Dolayısıyla Arap dil bilimleri ve diğer bilimlerin Irak coğrafyasında başlaması kadim mirasın siyasal ve sosyolojik gerekçelerle birleşmesi sonucu başlamıştır. Felsefe Yunanlıların mucizesi olmadığı gibi Arap dilbilimleri de Arap mucizesi değildir.

Klasik dönem Arap dilcileri Arapça dilbilgisi yasalarını belirlemede tümel oluşturmak için Kur'an metninin olduğu iletişim değeri yüksek Hicaz kentlerinin ortak iletişim dili olan kent dili Arapça yerine arı dili ve otantik söylemi yakalama kaygısıyla bedevilerin yani kırsalın dilini kullanmaları Arapça dilbilgisi yöntemini oluşturmalarındaki en büyük handikap olduğu düşünülmektedir. Zira bu tümeli oluşturmak için toplanan dil malzemeleri farklı farklı bölgelerden alındığı için hem eşanlamlılık hem de çokanlamlılık olgularını doğrumuş Arap dilinin kullanımında açmazlara neden olmuştur. Günümüzde Arapça dilbilgisinde görülen istisnaların ve kural fazlalığına bağlı dağınıklığının nedeni de dilbilgisi için derlenen malzemenin farklı farklı kaynaklardan derlenmiş olmasıyla izah edilebilir.

Şurası bir gerçektir ki Arap dilbilgisini Irak coğrafyası oluşturmuştur. Basra ve Kufe okullarının bedevi dilinden derlenen sözcüklerle ürettiği kurallara bağlı dil Arapça konuşanların ortak iletişim dili olamamıştır. Fasih Arapça olan yazı dilinin bugün Arapların kullandığı lehçelerin üstüne çıkamayışının nedeni Basra ve Kûfeli dilcilerin ürettiği yapay ilim dili olmasıdır. Bu dil hem söyleniş açısından Bedevi huşunetini fonetik olarak hala taşımaktadır, kuralları bakımından öğrenimi zor bir dildir. Sonraki dönemlerde çıkan dilbilgisi okulları da bunu farketmiş fakat Arapçayı kolaylaştırma çabaları yeterli olmamıştır.

Kaynakça

- Akar, Ali (2010). “Lehçe Oluşma Şartları ve Evreleri Bakımından Eski Türkiye Türkçesi”. *TÜBAR* (28), ss. 15-29.
- Allen, James P. (2014). *Middle Egyptian An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. Cambridge University Press. United Kingdom.
- Attâr, Ahmed Abdulgafûr (1956). *Mukaddimetu’s-Sıhâh*. Kahire.
- Aydın, Bünyamin (2023). “Modern Dönemde Nahiv–Mantık Tartışması: Aristo Mantığı–Arap Grameri İlişkisi Üzerine Üç Görüş.” *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 27/1, s. 30–45.
- Bakırcı Selami ve Demirayak Kenan (2019). *Arap Grameri Tarihi*. Fenomen Yayıncılık. Erzurum.
- Baum, W. ve Winkler, D. (2003). *The Church of the East: A Concise History*. Routledge
- Belâzurî (1987). *Fütûhu’l-Büldân*. Thk. Suheyl Zekkâr. Dârü’l-Fikr. Beyrut.
- Bölükbaşı, Mehmet. (2020). “Cahiliye Devrinde Araplarda Sosyal ve İktisadi Hayat”. *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 7 (13), s. 89-92.
- Brock, Sebastian (1980). *Syria and Mesopotamia in the 6th Century*. Oxford.
- Brock, Sebastian (1990a). *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*. Cambridge University Press. United Kingdom.
- Brock, Sebastian (1990b). *The Syriac Hymnody*. NJ Gorgias Press. Piscataway,
- Brock, Sebastian (1996). *Nisibis*. Gorgias Press.
- Brock, Sebastian (1997). “Syriac Grammar.” In *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, 586–600
- Brock, Sebastian (2001). *A Brief Introduction to Syriac Literature*. Gorgias Press. Piscataway:
- Brockelmann, Carl (1913a). *Geschichte der Arabischen Litteratur*. II. Leiden
- Brockelmann, Carl (1913b). *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*. 2 cilt. Reuther & Reichard, Berlin.
- Carter, M. G (2004). *Sibawayhi*. I.B. Tauris. London.
- Carter, M. G. (2006). *Arabic Linguistics: An Introductory Textbook*. Edinburgh University Press.
- Coakley, J. F. (1992). *The Church of the East*. London.
- Corriente, Federico (1992). *A Grammatical Sketch of the Spanish-Arabic Dialect Bundle*. CSIC. Madrid.
- Crystal, David (2008). *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, Blackwell Publishing.
- Dols, Michael W. (1968). *The Origins of the Academy of Gundeshapur*. Baltimore.

- Donner, Fred M (1981). *The Early Islamic Conquests*. Princeton University Press. Princeton.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid (2000). *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev, Burhan Köroğlu vd. Kitabevi. İstanbul.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid (2001). *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Çev, İbrahim Akbaba. Kitabevi. İstanbul.
- el-Enbârî, Abdurrahman Ebu'l-Berekât (1957). *Nuzhetu'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Udebâ*. Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire.
- Erkman, Fatma ve Akerson (2007). *Türkçe Örnekleriyle Dile Genel bir Bakış*. Multilingual Yayınları. Ankara.
- eş-Şâtibî, Ebu İshâk. tsz. *el-Muvâfakât fî Usulî's-Şerîa*. el-Mektebetu't-Ticâriyye. Kahire
- Fayda, Mustafa. (1993). "Cahiliye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 7.Cilt. İstanbul: TDV Yayınları.
- Fiey, Jean Maurice (1965). *Assyrie Chrétienne*. Paris.
- Fück, Johann (1920). *Geschichte der Arabischen Grammatik*. Teubner. Leipzig.
- Fück, Johann (1950). *Arabs in the Early Islamic Period*. Brill. Leiden
- Goldziher, Ignace (2016). *Klasik Arap Literatürü*, Çev: Azmi Yüksel ve Rahmi Er. Vadi Yayınları. İstanbul.
- Goodwin, William, W. (1874). *Syntax of The Moods and Tenses of Greek Verb*. Ginn Brothers. Boston.
- Gumilev, Lev (1964). *Tyurki v Drevnem Mire*. LGU. Leningrad.
- Gutas, Dimitri (1998.) *Greek Thought, Arabic Culture*. Routledge.
- Halm, H. (1997). *The Fatimids and Their Traditions of Learning*, I.B. Tauris,
- Hawting, G. R. (2000). *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661–750*. Routledge.
- Healey, J. (2016). *The Early Syriac Grammarians*. Oxford University Press.
- Hitti, Philip K (2002). *History of the Arabs*. 10th ed. Macmillan. London.
- Holmes, Frederic Lawrence (1985). *Lavoisier and the Chemistry of Life: An Exploration of Scientific Creativity*. University of Wisconsin Press. Madison.
- İbn-i Cinnî, el-Hasâis. 1. Cilt. *Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*. Beyrut.
- Ibn Madâ (1947). *Er-Reddu alâ'n-Nuhât*. nşr. Şevkî Dayf. Kahire.
- İbn Mâlik. *Al-Alfiyya*. nşr. Derenbourg, 1882
- İbnu'n-Nedîm, el-Fihrist. Thk, Rıza Taceddin.
- İbrahim, Emel Acil. (2017). "el-Eserü'd-dînî ve'l-fikrî li'l-yehûd fî şemâli ve cenûbi'l-cezirati'l-Arabiyye kable'l-İslam". *Mecelletu kulliyeti't-terbiyeti'l-esasiyye li'l-ulûmi't-terbeviyye ve'l-insâniye*. (34), s. 243-262.

- Kennedy, Hugh (1986). *The Prophet and the Age of the Caliphates*. Longman. London
- Kennedy, Hugh (2004). *The Great Arab Conquests*. Routledge. London
- Nöldeke, Theodor (1905). *Compendious Syriac Grammar*. Çev. James A. Crichton. Williams & Norgate. London.
- Owens, Jonathan (1988). *Foundations of Grammar: An Introduction to Arabic Linguistics*. Harrassowitz. Wiesbaden.
- Owens, Jonathan (2006). *A Linguistic History of Arabic*. Oxford University Press.
- Staal, Frits (1996). *Ritual and Mantras Rules without Meanings*. Motilal Banarsidass. Delhi.
- Sîbeveyhi (1316h). *Kitâbu Sîbeveyhi*. el-Matbaatu'l-Emîriyye. Kahire
- Taberî, Muhammad b. Cerîr (1990). *Târîh al-Rusul wa'l-Mulûk*. Cilt, 3-4. Dâr al-Fikr. Beyrut.
- Trudgill, Peter (2000). *Sociolinguistics*. Penguin. England.
- Versteegh, Kees (1977). *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*. Brill. Leiden.
- Versteegh, Kees (1997). *The Arabic Linguistic Tradition*. Routledge. London
- Walker, R. B. (2000). *The Role of the Syriac Language in Christian Education*. Leiden.

Klasik Arapça Gramer Sisteminde Naklî İstişhâd Metodunun Epistemolojik ve Paradigmatik Temelleri 8

İrfan Köse¹

Özet

Bu çalışmada klasik Arapça gramer sisteminin zihinsel aktarıma temel oluşturan kaynakları, paradigmatik ve epistemolojik zemini ve metodolojisinin modern dilbilim perspektifinden analizi konu edilmiştir. Arapça gramer bilgisi, analogi gibi akli (zihinsel aktarım) istişhâd yöntemleri de kullanılmasına rağmen, nihai olarak naklî (dilsel aktarım) istişhâd yöntemiyle elde edilen bilgiler üzerine inşa edilir. Modern dönemde dilbilim araştırmalarında yaşanan gelişmeler, genellikle dilin yapısını ve işleyişini ampirik ve formalist yöntemlerle analiz ederken, Arap gramerinin oluşum süreci, dilbilgisel kuralların vahiy, nakil, istikrâ (tümevarım) ve kıyas (analogi) gibi farklı bilgi kaynaklarıyla temellendirilmiştir. Bu sayede, dil bilgisinin yalnızca pratik bir araç olmaktan çıkıp, daha geniş bir bilgi anlayışı içerisinde konumlandırılmasına imkân tanınmıştır. Bu durum, klasik Arapça gramerini, modern anlamda dilbilimin ötesinde hem metodolojik hem de epistemolojik boyutlarıyla dikkate alınması gereken bir disiplin haline getirmiştir. Modern dönemde dilbilim alanındaki gelişmelere paralel olarak Arapça gramer sistemine ilişkin çözümlerler yapılmaktadır. Buna karşın, Arapça gramer geleneği üzerine yapılan modern çalışmaların önemli bir kısmı, sistemin içsel tutarlılığını sağlayan epistemolojik temelleri ve paradigmatik arka planı ihmal etmektedir. Dahası, klasik gramerin temel unsurlarını konu edinen çalışmalarda paradigma, bilgi kaynağı ve metodoloji çoğu zaman birbirine karıştırılmakta; gramerin yöntemsel araçları, epistemolojik dayanakları ve bu çerçeveden doğan dilsel olgular iç içe geçirilerek sunulmaktadır. Bu çalışmada klasik Arapça gramer düşüncesinin iç dinamiklerinin ve kendi özgün bilgi teorisinin analizi hedeflenmektedir. Bununla birlikte modern dönemde klasik Arapça gramer sisteminin korunması, revize edilmesi ya da tamamen terk edilmesi yönündeki tartışmalara doğrudan müdahil olmak amaçlanmamıştır. Aksine, söz konusu tartışmaların daha sağlıklı ve bilimsel bir zeminde sürdürülebilmesi için klasik dönemin epistemolojik ve metodolojik parametrelerinin doğru değerlendirilmesine katkıda bulunmak hedeflenmiştir.

1 Dr. Öğr. Üyesi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bilim Dalı, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, e-posta: irfkose@gmail.com. ORCID ID: 0000-0001-7903-5801.

Giriş

Bilimsel bir disiplinin oluşumu, ancak kendi nesnesini tanımlama, veri toplama ve bu verilerden sonuçlar çıkarma yöntemlerini sistemli bir şekilde belirlemesiyle mümkündür. Arap dili gramerinin inşası da erken dönemlerden itibaren hem tarihsel hem de bilimsel açıdan karmaşık çok katmanlı bir süreç içinde ve metodolojik arayışlar ekseninde gelişmiştir. Bu süreç, sadece dilin kurallarının derlenmesinden ibaret değil, aynı zamanda bu kuralların hangi kaynaklara dayanarak, hangi paradigmatik ve epistemolojik zemin üzerinde ve hangi metotla inşa edildiği sorununu de içinde barındırır. Dilsel verilerin dayandığı kaynakla gramer kurallarının güvenilirliği sınırlarken epistemolojik ve paradigmatik temel, bu kurallarının meşruiyetine ve geçerliliğine dayanak oluşturmaktadır. Kullanılan metodoloji ise gramatikal bilginin güvenilirliğinin ve sistematığının test edildiği en önemli araçtır.

Özellikle nahiv ilminin kurucularını, dilin kurallarını tespit etme ve bu kuralları meşru bir zemine oturtma zorunluluğuyla karşı karşıya bırakan teolingüistik ve etnolingüistik kaygı erken dönem Arapça gramer metodolojisinin en önemli iki paradigmasını oluşturur. Bu kaygı, İslâm'ın yayılmasıyla Arap olmayan toplulukların Arapça öğrenme ihtiyacıyla birleşince gramer kurallarının sistemli bir şekilde incelenmesi zorunluluk haline gelmiştir. Bu tehdide karşı pürist bir refleksle hareket eden dilciler, dilin mevcut hâlini tasvir etme, onu yabancı unsurlardan koruma ve ideal formuna geri döndürme misyonunu birlikte üstlenmiştir. Dilde ideal form arayışı dilcileri, gramer bilgisini rastgele bir gözlemden ziyade, güvenilir kabul edilen kişi ve otantik kaynaklardan nakil yoluyla elde etmeye yöneltmiştir. Gramer bilgisinin inşasında analoji gibi aklî (zihinsel aktarım) istişhâd yöntemleri de kullanılmasına rağmen, nihai olarak nakli (dilsel aktarım) istişhâd yöntemiyle elde edilen bilginin üstünlüğü anlayışı, söz konusu ideal dil paradigmasına dayanır. Nakli esas alan bu ideal dil paradigması, coğrafi ve zamansal sınırlamalar gibi bazı değerler dizisini de beraberinde getirmiştir. Bunlara ilave olarak “muâsara hicâb” (çağdaş kişilerden dil malzemesi almama)² ve belirli kabilelerin şivelerinin diğerlerinden daha saf kabul edilmesi gibi ilkeler, dilin kurucu metinlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan paradigmatik alt yapıyı oluşturmuştur.

Klasik Arapça gramer bilgisinin kaynağını ve geçerliliğini belirleyen epistemolojik temelleri, paradigmatik alt yapısı üzerine inşa edilmiştir. Bilginin kaynağı ve kanıtlama biçimi bakımından kendine özgü olan bu epistemolojik temeller, semâ ve rivayete dayalı nakil yoluyla elde edilen fasih Arap şiiri, fasih Arap kabilelerinin dili, Kur'ân ve hadis gibi kaynaklarından derlenen verilerden

2 Muâsara hicâb kuralı için bk. Soner Gündüzöz, *Arap Düşüncesinin Büyübozumu* (Samsun: Etüt Yayınları, 2011), 32.

oluşturmuştur.³ Bu kaynaklardan derlenen verilerle inşa edilecek Arapça gramer sistemi için metodun önemi tartışmasız merkezi bir konuma sahiptir. Başlangıçta dağınık ve sezgisel algıya dayalı çabalar, zamanla daha sistemli ve metodolojik bir yapıya bürünmüştür. Özellikle Basra ve Kûfe ekollerinin teşekkülüyle, gramer bilgisi artık sadece sezgiye dayanan bir olgu olmaktan çıkmış, belirli metodolojik prensiplere bağlı, sistematik bir bilim dalı haline gelmiştir. Bu süreçte dilin kuralları, önceden belirlenmiş ve kabul görmüş kaynaklardan delillerle temellendirilmiştir. Bu yaklaşım, gramer çalışmalarında metodun sadece bir araç değil, aynı zamanda bilginin meşruiyetini sağlayan bir temel olduğu fikrini pekiştirmiştir.

Arap dili gramer çalışmalarının metodolojiye dayalı olarak şekillenmesi, İslâm'ın ilk yüzyıllarına kadar uzanan ve sosyokültürel değişimlerle doğrudan ilişkili olan köklü bir tarihsel süreç izler. Bu süreç, özellikle nahiv (sentaks) ve sarf (morfoloji) disiplinlerine yönelik çalışmalarla paralel yürümüştür. Basra ve Kûfe okullarının öncülüğünde başlayan ve daha sonra Bağdat, Kahire ve Endülüs gibi merkezlerde gelişen bu hareket, bilginin nasıl elde edileceği ve dilin nasıl bir sistematige tabi tutulacağı sorularını merkeze almıştır.

Klasik Arapça gramer çalışmalarının ilk sistematik örnekleri, dilin teorik altyapısının kurulmasında kilometre taşı olmuştur. Bu çalışmalar, klasik Arap dili metodolojisinin gelişmesinde ve sistemleşmesinde de önemli roller üstlenmiştir. Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), fonetik ve leksikolojik çalışmalarının yanında derleme faaliyetlerini de başlatarak nakil sisteminin ilk örneklerini uygulamalı olarak ortaya koymuştur.⁴ Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ı her ne kadar doğrudan bir usul kitabı olmasa da kendisinden önceki birikimi ve dilcilerin metodolojik yaklaşımlarının ipuçlarını sunması ve sonraki nesillere aktarması bakımından büyük önem taşır. Kisâi (ö. 189/805), Ferrâ (ö. 207/822) ve Müberred (ö. 286/900) gibi öncü isimler, gramer bilgisinin aktarım yollarının, kanıtlama yöntemlerinin ve bu delillerin hiyerarşisinin belirlenmesinde etkili olmuşlardır. Bu müelliflerin çalışmaları, ilerleyen yüzyıllarda gramer metotlarını tartışan ve inceleyen müstakil eserlerin yazılmasına zemin hazırlamıştır. Daha sonra İbn Cinnî (ö. 392/1002) *el-Haṣā'îş*'inde, dilin kaynaklarının ve metodolojisinin felsefi ve teorik altyapısını açıklamıştır. Kemâleddin el-Enbârî (ö. 577/1181) ve Celâleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimler ise bu mirası daha sistematik hale getirerek, klasik Arapça gramer metodunu inceleyen bağımsız eserler kaleme almıştır.

3 Ebû'l-Berekât Kemâluddîn el-Enbârî, *el-İğrâb fî cedeli 'l-i'râb*, thk. Seyyid Mehdi Hasan (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1971), 38; Ebû'l-Fazl Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İktirâh*, thk. Abdülhakîm Atıyye (Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006), 39.

4 Muṣṭafâ Şâdık er-Râfî 'î, *Târîhu âdâbi 'l-'Arab* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'Ilmiyye, 2000), 1/214.

Modern dönemde ise Goldziher (1850-1921), Brockelmann (1868-1956) ve Kees Versteegh (1947-) vb. oryantalist araştırmacılar bu süreci, dilin kodifikasyonu ve normatifleşmesi bağlamında incelemişlerdir.⁵ İbrāhīm Mustafā (1888-1962), Mahmud es-Sa'rān (1922-1963), İbrahim Enīs (1906-1977), Mehdi el-Mahzūmī (1917-1993), Abduh Rācihī (1937-2010), Temmām Hassān (1908-2011), Kemāl Bışr (1921-2015), Abdulkādir el-Mehīrī (1934-2016), Nihād el-Mūsā (1942-2022), Murtezā Cevād Bākır (1944-), Abdusselām el-Misiddī (1945-), Abdulkādir el-Fāsī el-Fihri (1947-), Mustafā Galfān (1952-) ve Hāfiz İsmāīlī el-'Alevī (1971-) gibi çağdaş Arap araştırmacılar ise genellikle klasik metodolojiyi eleştiren ve modern dilbilimin imkânlarından da faydalananan çalışmalar yapmıştır.⁶ Türkiyede yapılan akademik çalışmalarda klasik Arapça gramer sisteminin metodolojisini ve zihinsel alt yapısını bütüncül bir şekilde inceleyen eserler görece daha azdır.⁷ Genellikle bir müellifin veya eserin metodolojisi⁸ bağlamında gramer metodu işlenmektedir. Ayrıca müstakil

5 Ayrıntılı bilgi için bk. Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü* (Ankara: Vadi Yayınları, 2012); Brockelmann Carl, *Tārīhu'l-edebi'l-'Arabī* (el-Kāhire: Dāru'l-Ma'ārif, ts.); Kees Versteegh, "Bir Öğrenim İmparatorluğu: Küresel Bir Dil Olarak Arapça", çev. İbrahim Fidan, *Marife* 16/2 (2016), 363-374.

6 İbrāhīm Muṣṭafā, *İhyāu'n-naḥv* (el-Kāhire: Maṭba'atu Lecneti't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1937); Maḥmūd es-Sa'rān, *İlmu'l-luḡa* (Beyrūt: Dāru'n-Nahzati'l-'Arabiyye, ts.); İbrāhīm Enīs, *Min esrāri'l-luḡati'l-'Arabiyye* (el-Kāhire: Mektebetu'l-Enceli'l-Mıṣriyye, 1966); Mehdi el-Mahzūmī, *Fi'n-naḥvi'l-'Arabī* (Beyrūt: Dāru'l-İdāreti'l-'Arabiyye, 1986); 'Abduh er-Rācihī, *Fikhu'l-luḡa fī'l-kutubi'l-'Arabiyye* (Beyrūt: Dāru'n-Nehdāti'l-'Arabiyye, 1972); Temmām Hassān, *el-Uṣūl dirāse epistemolojiyye li'l-fikri'l-luḡavī 'inde'l-'Arabi'n-naḥvī* (el-Kāhire: 'Alemlu'l-Kütüb, 2000); Kemāl Bışr, *Dirāsāt fī 'ilmi'l luḡa* (el-Kāhire: Dāru'l-Ğarīb li'n-Neşr ve't-Tibā'a, 1998); 'Abdulkādir el-Mehīrī, *Nazarāt fī't-turāsi'l-luḡaviyyi'l-'Arabī* (Tünis: Dāru'l-Ğarbi'l-İslāmī, 1993); Nihād el-Mūsā, *Naẓariyye en-Naḥvi'l-'Arabī fī ḡav'i menāhici'n-naẓari'l-luḡavī el-hadīṣ* (Ürdün: el-Muessesetu'l-'Arabiyye li'd-Dirāsāt ve'n-Neşr, 1980); Murtezā Cevād Bākır, *Mukaddime fī naẓariyyeti'l-kavā'i'i-tevlidiyye* ('Ammān: Dāru's-Şurūk, 2002); 'Abdusselām el-Misiddī, *et-Tefkīru'l-lisānī fī'l-ḥazāratī'l-'Arabiyye* (Beyrūt: Dāru'l-Ma'rife li'l-Kütüb, 1986); 'Abdulkādir el-Fāsī el-Fihri, *el-Lisāniyyāt ve'l-luḡati'l-'Arabiyye* (Paris: Dāru Tübkal, 1993); Muṣṭafā Galfān, *el-Lisāniyyātu'l-fi'ş-şekāfeti'l-'Arabiyye el-hadīṣ* (Beyrūt: Dāru'l-Beyḏā, 2006); Hāfiz İsmāīlī el-'Alevī, *el-Lisāniyyāt fī'ş-şekāfeti'l-'Arabiyye* (Beyrūt: Dāru'l-Kitābi'l-Cedīd, 2009).

7 Bk. Malik Çalık, "İlk Dönem Nahiv Çalışmalarında Metot", *Hafıza* 4/1 (2022), 56-70; İrfan Kaya - Sinan Arslan, "Nahiv Usûlünün Gelişiminde Diğer Usûl İlimlerinin Etkileri", *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2025), 45-63.

8 Bk. Muhammed Çetkin, "Suyûtî'nin Nahivdeki Yöntemi", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (BUSBED)* 11 (2016), 71-98; Abdülhamit Turgut, "Şihâbüddin El-Hafâcî Ve Nahivdeki Yöntemi", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2022), 845-866; Mucahit Ekinci, "Zeccâc'ın Me'âni'l-Kur'ân ve'l-râbuhu Adlı Eserinde İstiḥād Metodu", *Marifetname* 9/2 (2022), 467-492.

olarak şiirin,⁹ Kur'ân'ın,¹⁰ hadislerin¹¹ ve diğer dilsel malzemenin¹² gramer kurallarının tespitinde kullanılmasının yöntemlerini konu edinen çalışmalar da yapılmıştır.

Modern dönemde dilbilim araştırmalarında yaşanan gelişmeler, genellikle dilin yapısını ve işleyişini ampirik ve formalist yöntemlerle analiz ederken, Arap gramerinin oluşum süreci, dilbilgisel kuralların vahiy, nakil, istikrâ (tümevarım) ve kıyas (analoji) gibi farklı bilgi kaynaklarıyla temellendirilmiştir. Bu sayede, dil bilgisinin yalnızca pratik bir araç olmaktan çıkıp, daha geniş bir bilgi anlayışı içerisinde konumlandırılmasına imkân tanınmıştır. Bu durum, klasik Arapça gramerini, modern anlamda dilbilimin ötesinde hem metodolojik hem de epistemolojik boyutlarıyla dikkate alınması gereken bir disiplin haline getirmiştir. Modern dönemde dilbilim alanındaki gelişmelere paralel olarak Arapça gramer sistemine ilişkin çözümlemeler yapılmaktadır. Buna karşın, Arapça gramer geleneği üzerine yapılan modern çalışmaların önemli bir kısmı, sistemin içsel tutarlılığını sağlayan epistemolojik temelleri ve paradigmatic arka planı ihmal etmektedir. Dahası, klasik gramerin temel unsurlarını konu edinen çalışmalarda paradigma, bilgi kaynağı ve metodoloji çoğu zaman birbirine karıştırılmakta; gramerin yönetsel araçları, epistemolojik dayanakları ve bu çerçeveden doğan dilsel olgular iç içe geçirilerek sunulmaktadır.

Klasik Arapça gramer sisteminin modern perspektiften yeniden ele alınabilmesi için iki temel önkoşulun karşılanması gerekmektedir. Birincisi, bu sistemin teşekkülünü zorunlu kılan tarihsel, kültürel ve ilmî bağlamın doğru bir şekilde tespit edilmesidir. İkincisi ise, sistemin epistemolojik güvenilirliğini ve geçerliliğini sağlayan bilgi kaynaklarının titizlikle ortaya konulmasıdır. Ancak bu şartlar yerine getirildiğinde, klasik gramerin modern dilbilimsel yaklaşımlar karşısındaki konumu sağlıklı bir biçimde değerlendirilebilir.

-
- 9 Bk. Mustafa Keskin - Hasan Dal, "Nahivde Şiirle İstişâd: Saïd El-Efgânî'nin el-Mûcez Adlı Eseri Örneğinde", *Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 1 (2023), 1-26; Mehmet Zahid Çokyürür, "İslâmî Dönem Şiirlerinin İstişâd Değerine İlişkin Yaklaşımlar", *İlahiyat Tetkileri Dergisi* 63 (2025), 32-44.
 - 10 Bk. Ayşe Meydanoglu - Muzaffer Özli, "İbn Hişâm el-Ensârî'nin Kur'ânî Delillerle İstişâd Yöntemi", *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 165-181.
 - 11 Bk. Hüseyin Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişâd Meselesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990), 67-79; M. Mücahit Asutay - H. İbrahim Doğan, "İbn Cinnî, Nahivde Hadisle İstişâd Kullandı mı? Eleştirel Bir Yaklaşım", *Turkish Studies Ankara-Turkey* 13/15 (2018), 21-38; Mehmet Yılmaz - Muhammed Oürot, "Sîbeveyhi'nin Kıraatlerle İstişâd Yöntemi", *Dicle İlahiyat Dergisi* 25/2 (2022), 445-467; Sedat Tuna, "Nahiv Kaidelerinin Belirlenmesinde Hadislerin İstişâd Olarak Kullanılması", *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 7 (2024), 146-173; Ramazan Kılıç - Mehmet Turan, "Klasik Arap Dil Metodolojisinde Hadislerle İstişâd: Sîbeveyhi Örneği", *Diyanet İlmî Dergi* 60/3 (2024), 953-990.
 - 12 Bk. Muhammet Selim İpek, *Klasik Dönem Arap Edebiyatında Nesir* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2014).

Bu çalışmada klasik Arapça gramer düşüncesinin iç dinamiklerinin ve kendi özgün bilgi teorisinin analizi hedeflenmektedir. Bununla birlikte modern dönemde klasik Arapça gramer sisteminin korunması, revize edilmesi ya da tamamen terk edilmesi yönündeki tartışmalara doğrudan müdahil olmak amaçlanmamıştır. Aksine, söz konusu tartışmaların daha sağlıklı ve bilimsel bir zeminde sürdürülebilmesi için klasik dönemin epistemolojik ve metodolojik parametrelerinin doğru değerlendirilmesine katkıda bulunmak hedeflenmiştir.

1. Nakli (Dilsel) İstişhâd Paradigmatik Temelleri ve Düşünsel Arka Planı

Klasik Arapça gramer sistemi, dilin yapısal kurallarını açıklamakla kalmamış, buna ek olarak bilginin üretimi, doğrulanması ve aktarımı üzerine özgün bir düşünce sistemi inşa etmiştir. Hukuk ve felsefe gibi çeşitli ilim dallarıyla etkileşim içinde gelişen bu sistem, aynı zamanda teolojik ve etnik etkilerin de kesişim noktasında yer alır. Arap dili gramer sisteminin kurucularını, dilin kurallarını belirleme ve bu kuralları meşruiyet temelinde yapılandırma gerekliliğiyle karşı karşıya getiren etkenlerin başında, teolingüistik ve etnolingüistik kaygılar yer almaktadır. Bu iki temel kaygı, erken dönem Arapça gramer çalışmalarının şekillenmesinde belirleyici iki ana paradigma olarak öne çıkar.

Gramer çalışmalarının ortaya çıkışı, 1./7. yüzyılda İslâm'ın yayılışıyla dilin ve metnin korunması ihtiyacına dayanır. Arap olmayan milletlerin İslâm'a girmesiyle Kur'ân'ın doğru okunması ve anlaşılması hayati önem kazanmış, bu da Arapça dilbilgisini pratik bir iletişim aracı olmaktan çıkararak kutsal misyon taşıyan bir disipline dönüştürmüştür.¹³ Bu tarihsel bağlam, klasik Arapça gramerini modern dilbilimden ayıran temel farkları da ortaya koyar. Zira Arapça dilbilgisi, yalnızca bir kurallar bütünü değil aynı zamanda dilin korunmasına, normatif bir standardın belirlenmesine ve kutsal metinlerin (özellikle Kur'ân ve hadis) doğru yorumlanmasına hizmet eden bir araç olarak görülmüştür. Bu çerçevede dil, Batı dilbiliminde olduğu gibi nötr bir iletişim aracı değil, ilahi hakikatin taşıyıcısı olarak algılanmıştır. Arapça gramerin paradigmatik temelleri, dilin nasıl bir sistem olarak kurgulandığına dair derin bir felsefi vizyon sunar. Bu yaklaşım, dili yalnızca kelime ve kuralların birleşiminden ibaret görmez. Aksine, ilahi bir tasarıma sahip olduğunu ima eder. Dilin tercihe bağlı ve zorunlu unsurlardan oluştuğu düşüncesi, dil kurallarının keşfini kozmolojik düzenin keşfiyle eşdeğer kılar. Dile teolingüistik paradigmayla yaklaşım dilin işleyiş sitemine yüklenen değerlere de yansır. Örneğin, kelimelerin i'rab (çekim) ve bina (çekimsizlik) durumları, sadece morfolojik veya fonolojik değil, aynı

13 Zafer Kızıktı, "Ebu'l-Esved Ed-Düeli'nin Arap Gramer Tarihindeki Yeri ve Önemi", *Dini Araştırmalar* 9/25 (2006), 266.

zamanda cümle içindeki nizam (düzen) ve takdir (işlevsel değer) ilişkisine göre belirlenir. Bir ismin merfu ya da mansub oluşu, onun cümledeki konumunu ve işlevini gösterir. Bu yaklaşım, dilin her unsurunun belirli bir amaca hizmet ettiği fikrine dayanır. Yine kelimelerin fesahat ve işleklik durumuna göre makbulden (beğenilen) merdûde (kabul görmeyen) bir değer skalasına tabi tutulması dile ilahi dokunuş düşüncesinin izlerini taşır. Benzer şekilde, asl (temel) ve fer' (tali) ayrımı da klasik gramerin yapısal anlayışını yansıtır. İsim cümlesi temel kabul edilirken, fiil cümlesi tali bir yapı olarak değerlendirilir. Bu hiyerarşik yapı, dilin mantıksal bütünlüğünün korunmasında ve kuralların türetilmesinde belirleyici bir rol oynar. Böylece her fer'ın bir asla dayandırılması, dilin tutarlı ve düzenli bir sistem olarak algılanmasını pekiştirir. Bu anlayış, modern dilbilimdeki “derin yapı” kavramıyla benzerlikler taşır.¹⁴ Klasik gramerin merkezinde yer alan bir diğer temel anlayış, Arap dilinin ilahi kökenli oluşudur. Arapça, yalnızca iletişim aracı değil, ilahi bir mucize ve insanın en temel ayırt edici vasfı olarak görülmüştür. Bu anlayış, gramer çalışmalarını kuru bir teknik analiz olmaktan çıkarıp, anlamın ve hakikatin keşfine yönelik bir entelektüel arayış haline getirir. Dilin sosyal bir sözleşme olmasının yanında, ilahi bir tasarımın ürünü olduğu fikri, bu teolingüistik paradigmatik düşünsel yapının temel taşıdır.

İslâm'ın farklı coğrafyalara yayılması ve Arap olmayan toplulukların Arapça öğrenme ihtiyacının artması, gramer kurallarının sistemli biçimde ele alınmasını zorunlu kılmıştır. Bu gelişmeler karşısında, dilciler yalnızca mevcut dil yapılarını tanımlamakla yetinmemiş, aynı zamanda dili yabancı etkilerden arındırma ve onu idealize edilen özgün hâline döndürme çabası içine girmiştir. Bu bağlamda, dilin saf ve bozulmamış hâlini yeniden inşa etme arayışı, gramer bilgisinin doğrudan gözleme değil, güvenilir kabul edilen kişi ve otantik kaynaklardan nakil yoluyla elde edilmesine dayalı bir anlayışı öne çıkarmıştır. Dilde bu ideal form paradigması, belirli tarihsel ve coğrafi sınırlılıkları da beraberinde getirmiştir.¹⁵

Pürist bir refleksle dilin zaman parantezine alınmasıyla bağlantılı olarak, “muâsara hicâb” (çağdaş olandan dil malzemesi almama) kuralı ve istişhâd asrı anlayışı da ortaya çıkmıştır.¹⁶ Ebû Amr b. el-Alâ (ö. 154/771) gibi önde gelen dilciler, kendi çağdaşları olan Cerîr (ö. 569 veya 580) ve Ferezdak (ö. 114/732)

14 Chomsky'nin öne sürdüğü derin yapı ve yüzey yapı kavramlarıyla ilgili bk. Bilginer Onan, “Derin Yapı Yüzey Yapı İlişkisi Bağlamında Temel Dil Becerileri Üzerine Bir Analiz Çalışması”, *Ana Dili Eğitimi Dergisi* 3/3 (2015), 91-110; Fatih Müldür, “Noam Chomsky'de Üretici Dilbilgisi: Derin Yapı ve Yüzey Yapı Ayrımı”, *Kaygı* 27 (ts.), 2016.

15 Soner Gündüzöz, “Kur'an'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'an'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme (I)”, *Nüşa* 2/6 (ts.), 78.

16 'Abdulkâdir b. 'Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arab*, thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn (el-Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 1997), 1/6.

gibi şairleri sabi (çömez) olarak nitelendirip onlardan şiir almayı reddetmişlerdir.¹⁷ Bu tutum, yalnızca dildeki muhtemel hatalara değil, aynı zamanda eski neslin dilsel selikasının (doğal dil sezgisi) yeni nesillerde bulunmadığına dair inanca dayanmaktadır. Hatta Adî b. Zeyd (ö. 600 civarı) ve Ebû Duâd el-Eyâdî gibi câhiliyenin ilk tabakalarından olan kimi şairler bile dillerinin bozuk olduğu gerekçesiyle gramercilerin ithamına maruz kalmıştır.¹⁸

Gramer kurallarına kaynaklık edecek dilsel malzemenin tarihsel sınırları, dilciler tarafından “istişâd asrı” olarak adlandırılan ve dilin en saf hâlinin belgelendiğine inanılan belirli bir zaman aralığını oluşturmuştur. Bu dönem, dilsel birikimin başlangıcı kabul edilen İmruülkays’ın (ö. 540 dolayları) şiirleriyle başlatılır ve Ebû Amr b. el-Alâ’nın çağdaşı olan şairlerle son bulur.¹⁹ Zamanın sonu, özellikle şehirlerde yaşayanlar için 2./8. yüzyılın ortaları olarak belirlenirken, çöl yaşamının devam ettiği bölgeler için bu süre 4./10. yüzyılın sonlarına kadar uzatılmıştır.²⁰ Bu durum, yabancı dillerle ve kültürlerle temasın dil bozulmalarına yol açtığına dair yaygın bir kanaatin sonucudur. Genellikle 2./8. yüzyıldan sonra yaşamış şairler muhdesûn veya müvelledûn olarak isimlendirilmiş ve dillerinde yabancı unsurların etkisi veya lahn (telaffuz ya da gramer hatası) görüldüğü gerekçesiyle şiirleri nadiren delil olarak kullanılmıştır. Bu grubun en bilinen örneklerinden olan Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783-84) ve İbrâhîm b. Herme (ö. 150/767), her ne kadar bazı dilciler tarafından istişâd için kullanılmışsa da dilsel isnatta son halka kabul edilmiştir.²¹

Coğrafi sınırlama ise, dilin bozulmamış olduğuna inanılan Arap Yarımadası’nın iç kesimlerindeki çöl kabilelerinin dillerinin esas alınması, diğer bölgelerdeki (özellikle yabancı kültürlerle temas kuran) kabilelerin dilinin ise dışarıda bırakılması şeklinde tezahür etmiştir. Bu durum, özellikle Kureyş şivesinin üstünlüğüne dair yerleşik düşünceyle de ilişkilendirilmiştir.²² Kays, Temîm, Esed, Tayy, Huzâa, Kinâne, Ghatafân gibi kabilelerin dilleri güvenilir kabul edilirken, yabancı kültürlerle yoğun etkileşim içinde olan Lahm, Cüzâm,

17 Ebû ‘Alî Hasan İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-‘Umde fî şinâ’ati ş-şi’r ve nakdih*, thk. Nebevî ‘Abdülvâhid Şa’lân (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 2000), 1/137.

18 Ebû ‘Ubeydillâh Muhammed b. ‘İmrân el-Merzûbânî, *el-Müveşşah*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrût: Dâru Mektebeti’l-‘İlmiyye, 1995), 91.

19 Hassân, *el-Uşûl*, 101.

20 Râfî’î, *Târîhu âdâbi’l-‘Arab*, 1/215.

21 Ebû Osmân ‘Amr b. Baḥr el-Câhîz, *el-Beyân ve’l-tebyîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (el-Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, 1998), 1/49; Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Muslim İbn Kuteybe, *eş-Şi’r ve ş-Şu’arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (el-Kâhire: Dâru’l-Ma’ârif, 1967), 2/757; Saîd el-Efḡânî, *Fî uşûli’n-naḥv* (Beyrût: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1987), 19.

22 Ebû’l-Hüseyin Ahmed İbn Fâris, *eş-Şâhibî fî fîkhi’l-luḡa*, thk. Ahmed Muhammed Beydûn (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1997), 19; Soner Gündüzöz, “Klasik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları”, *İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 32.

Gassân, İyâd gibi kabilelerin ve şehirlerde yaşayanların dilleri delil çemberinin dışında tutulmuştur.²³ Bu yaklaşım, tenkîyetu'l-'Arab (Arapçayı arındırma) düşüncesinin bir yansımasıdır.²⁴ İlginç bir şekilde, Kureyş şivesi bir yandan Arapçanın en fasih biçimi olarak yüceltilmiş, diğer yandan şehirli yapısı ve ticaret dolayısıyla yabancılarla yoğun teması nedeniyle dildilerin çoğu tarafından istişhâd için doğrudan kullanılmamıştır.

Zaman içinde, bu katı sınırlamalara karşı ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. İbn Kuteybe (ö. 276/889) gibi dildiler, İlmî ve belagatin Allah tarafından belirli bir kavim veya zamanla sınırlandırılmadığını, dolayısıyla dili fasih olan her şairden, eski veya yeni olmasına bakılmaksızın, dil malzemesi alınabileceğini savunmuştur.²⁵ Modern dilbilimcilerden Temmân Hassân da klasik dildilerin bu yaklaşımını “nâkıs istikrâ” (eksik tümevarım) olarak nitelendirmiştir. Hassân’a göre, Kureyş şivesinin en fasih dil olduğu ve standart Arapçanın temelini oluşturduğu iddiası, tarihi delillerle desteklenememektedir. İstişhâdda kullanılan şiirlerin büyük çoğunluğunun Kureyş dışındaki kabilelere ait olması, aslında fasih Arapçanın tek bir kabileye ait değil, tüm Arapların ortak dili olduğunun bir kanıtıdır. Bu ortak dil, İslâm’ın gelişyle Kur’ân aracılığıyla tescillenmiş ve güçlenmiştir. Bu nedenle, dili fasih olan her kabile ve şairin, kısıtlama yapılmaksızın, dilsel delil olarak kabul edilmesi gerektiği ileri sürülmüştür. Zamansal ve coğrafi sınırlamalar, dilin canlı ve dinamik yapısını engellediği ve onu gereksiz yere kısıtladığı gibi endişeleri beraberinde getirmiştir.²⁶ Bu tartışmalar, dilin kaynağına dair farklı felsefi yaklaşımların da bir göstergesidir.

2. Naklî (Dilsel) İstişhâdın Epistemik Zemini ve Normatif Hiyerarşisi

Klasik Arapça gramer geleneği, dilbilimsel bilginin nereden ve nasıl elde edildiğine dair çok katmanlı ve hiyerarşik bir epistemolojiye sahiptir. Bu yapı ampirik gözlemin yanında akıl yürütme, analogi ve geleneksel otoriteyi de bilgi kaynağı olarak kabul eder. Bu sistemin epistemik ve bilgisel kaynakları dilsel ve zihinsel olmak üzere iki bilgi kuramsal temele dayanır.²⁷ Bunlar, klasik dönem dildileri arasında bazen aklî ve naklî olarak da adlandırılır. İbn Cinnî dilsel bir dizgenin doğruluğunun sınındığı üç temel kaynağın semâ, kıyas ve icmâ olduğunu söyler.²⁸ Kemâleddin el-Enbârî dilin kaynaklarını nakil, kıyas

23 Suyûtî, *el-İktirâh*, 22; Râfi‘î, *Tārîhu âdâbi'l-'Arab*, 1/199; Efḵânî, *Fî usûli'n-naḥv*, 22.

24 Gündüzöz, *Arap Düşüncesinin Büyübozumu*, 34.

25 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş-Şu'arâ*, 63.

26 Hassân, *el-Uşûl*, 71; Sevde Alan, “Kureyş Lehçesinin Klasik Arapçaya Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 333.

27 Celâleddin es-Suyûtî, *el-Müzhir*, thk. Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ Beg (Beyrût: Menşûrâtü'l-Mektebetü'l-Asriyye, 1986), 1/57.

28 Ebû'l-Feth 'Osmân İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr (Kâhire: Dâru'l-Kutubî'l-

ve istishâbu'l-hâlden ibaret görür.²⁹ Suyûtî ise bu iki görüşü bir araya getirerek, semâ, kıyas, icmâ ve istishâbu'l-hâli gramer kurallarının temel epistemik kaynakları olarak belirler.³⁰ Sonuç olarak klasik Arapça gramerinin kaynakları semâ, kıyas, istidlâl, icmâ ve istishâbu'l-hâl şeklinde kategorize edilebilir.³¹

Semâ dilsel bilginin en temel ve en güvenilir kaynağı olarak kabul edilir. Özellikle fasih (saf ve doğru) Arapça konuşan bedevi Araplardan rivayet edilen dil kullanımları, gramer kurallarının tespiti için birincil veri kaynağıdır. Semâ, modern dilbilimdeki corpus (derlem) analizine³² benzer bir mantıkla çalışsa da sened (rivayet zinciri), nakil (aktarım) ve otorite (kaynağın güvenilirliği) kavramlarıyla desteklenen daha katı bir metodolojiye sahiptir. Semâ, dilin aslını, yani saf halini koruma gayesi güder ve dilin tarihi gelişimini normatif bir çerçeve içinde değerlendirir.

Kıyas, semâ yoluyla elde edilen verilerden yola çıkılarak, yeni kelime ve yapıların doğru kullanımı için benzerlik ilkesine dayalı olarak kurallar çıkarılmasıdır. Kıyas, dilin dinamik ve üretken doğasını yansıtır. Gramer alimleri, biline dayalı olarak bilinmeyen bir durum için kural tesis eder. Bu, dilin sınırsız potansiyelini belirli kaidelerle düzenleme çabasıdır. Örneğin, bilinen bir fiilin çekim kuralı, benzer yapıya sahip yeni bir fiile uygulanır. İstidlâl (çıkarım), akıl yürütme ve mantıksal çıkarım yoluyla gramer kurallarının gerekçelendirilmesidir. Bu, dilbilimsel olguların arkasındaki illiyet (nedensellik) ilişkilerini anlamaya yönelik bir çabadır. Örneğin, bir kelimenin neden belirli bir durumda mansub (yüklem) olduğunu açıklarken, sadece kuralı belirtmekle kalmaz, aynı zamanda bu durumun arkasındaki anlamsal veya sentaktik işlevi de ortaya koyar. İcma (uzlaşım), gramer alimleri arasında belirli bir konuda oluşan ortak görüşü ifade eder. Bu, bilginin sadece bireysel çabalarla değil, aynı zamanda kolektif bir onay mekanizmasıyla da geçerlilik kazandığını gösterir. Arapça dilbilgisinin söz konusu bilgi teorisi (epistemolojisi) üç temel işlevi yerine getirir. Bunlar, dil kurallarının sahih (saf, doğru) Arapçaya dayanmasını garanti eden dilsel otantiklik, Dil kurallarını İslâm öncesi döneme kadar götürerek fasih Arapçanın kökenini belirleyen tarihsel süreklilik ve grameri bireysel kanaatlerden bağımsız bir ilim haline getirerek metodolojik meşruiyettir.

Mısrıyye, 1957), 1/100.

29 Ebû'l-Berekât Kemâluddîn el-Enbârî, *Lüma' u 'l-edille fî uşûli 'n-naḥv* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1971), 81.

30 Suyûtî, *el-İktirâh*, 22.

31 Muhammed Hayr el-Hulvânî, *Uşûlu 'n-naḥvi 'l-Arabî* (Rabat: en-Nâşir el-Atlasî, 1983), 35.

32 Corpus dilbilimi için bk. Bülent Özkan, "Terim Bilim Çalışmalarında Derlem Kullanımı ve 'Kendi Kendine Derlem Oluşturma Platformu' Terim Bilim Modülü", *Avrasya Terim Dergisi* 8/1 (2020), 8-17; Mustafa Aksan - Gülsüm Atasoy, *Derlem Bilim ve Sözcük Anlambilim* (Mersin: Toros Üniversitesi Yayınları, 2021).

2.1. Nakli (Dilsel) İstişhâdın Epistemik Zemini

Klasik nahivciler arasında, epistemolojik bilgi kaynağının başat öğeleri olan nakil ile re'y (kıyas) arasındaki denge sürekli tartışma konusu olmuştur. Bu köklü tartışmaların çoğu, Basra ve Kûfe ekolleri arasında cereyan etmiştir. Bu iki ekol arasındaki ayrışma yalnızca coğrafi değil, aynı zamanda metodolojik ve epistemolojik farklılıklara da işaret eder. Basra kolü, dil rivayetlerinde daha katı davranmış, yalnızca fasih kabul edilen kabilelerden nakledilen sözleri ve câhiliye dönemi şiirlerini güvenilir istişhâd malzemesi olarak kabul etmiştir. Basralılar kıyas yöntemine daha fazla ağırlık vermiş, nakli ise otantiklik filtresi olarak görmüştür. Kûfe ekolü ise nakil konusunda daha müsamahalı davranmış, Kur'ân ve hadis rivayetlerini dil malzemesi olarak daha geniş ölçüde kullanmıştır.³³ Ayrıca, dilsel söyleyiş arasındaki çeşitliliği daha serbest şekilde kural inşasına yansıtmıştır. Bu farklılık, Arap gramerinde naklin rolünü belirleyen temel faktörlerden biridir. Diğer taraftan bu farklılık, gramer ilminde normatiflik ile çeşitlilik arasındaki gerilimi yansıtmaktadır. Basralılar tek bir fasih dil inşa etmeyi amaçlarken, Kûfeliler dilin çoklu gerçekliğini yansıtmaya çalışmışlardır.

Gramer sisteminin epistemolojik hiyerarşisi, semâın en üstte olduğu ve diğer kaynakların onu desteklemek için kullanıldığı bir yapı sunar. Bu, gramer bilgisinin hem ampirik gözlemlere dayandığını hem de bu gözlemlerin normatif bir çerçeve içinde değerlendirildiğini gösterir. Semâ, Arapça gramer ilminin hem bilimsel hem de kültürel otoritesini belirleyen başat faktörlerden biridir. Semâ ve nakil (rivayet), dilin kurucu unsuru kabul edilmiştir. Nahivcilere göre gramer kuralları kişisel sezgiye veya mantıksal çıkarıma dayandırılmaz. Mutlaka otantik bir Arap kullanımına yaslanmalıdır. Bu nedenle Arapların sözlü kültüründen gelen rivayetler -şiir, atasözü, hitabet ve bedevîlerin günlük konuşmaları- gramerin ana veri kaynağı olmuştur. Bu nedenle *el-Kitâb*, *el-Mukteḍab* ve *el-Ḥaşâiş* gibi eserlerde her gramer açıklamasının ardından şiirden veya rivayetten örnekler sıralanır.³⁴ Bu uygulama, naklin kural inşasındaki merkezi rolünü göstermektedir. Nakil, Arapçanın normatif (standart) yapısının inşasında belirleyici olmuştur. Zira şivelerden ve şiirlerden gelen veriler, belli bir süzgeçten geçirilerek “fasih Arapça” adı verilen standart dilin kuralları oluşturulmuştur. Böylece nakil, yalnızca geçmiş kaydetmekle kalmamış, aynı zamanda geleceğin dilsel çerçevesini de şekillendirmiştir. Nakil, kuralın meşruiyetinde de rol oynamıştır. Bir kuralın geçerliliği, ona delil teşkil eden

33 Hassân, *el-Uşûl*, 89.

34 Bk. Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn (el-Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988); Ebû'l-'Abbâs Muḥammed b. Yezîd el-Muberrred, *el-Mukteḍab*, thk. Muḥammed 'Abdulḥalîk 'Azîme (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1969); İbn Cinnî, *el-Ḥaşâiş*.

rivayetlerin güvenilirliğine bağlıdır. Zayıf rivayetler, gramer literatüründe tartışmalı kabul edilmiş, bazen tamamen reddedilmiştir.³⁵

Semâ (سماع) ve nakil (نقل) sistemi, dilsel verilerin derlenmesi, tasnifi ve normatif ölçütlere bağlanmasında temel rol oynamıştır. İştme anlamına gelen semâ, gramer terimi olarak “doğrudan güvenilir bir Arap konuşucudan veya otantik sözlü gelenekten alınan dilsel malzeme” anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle semâ, dilcilerin fasîh bedevîlerden doğrudan duydukları veya güvenilir râvîlerden nakledilen dil malzemesini ifade eder.³⁶ Bu yöntem, dilin saf hâlini bozulmadan muhafaza etmeyi amaçlamıştır. Dolayısıyla klasik gramer düşüncesinde bu iki unsur hem epistemolojik bir temel hem de metodolojik bir araç işlevi görmüştür. Semâ, normatif gramer kurallarının inşasında asli ölçüt kabul edilmiştir. Bir kelimenin telaffuzu, çekimi ya da cümledeki işlevi, eğer güvenilir bir semâ kaynağına dayanıyorsa gramer açısından sahih görülmüştür.

Nakil, semâ ile elde edilen dil verilerinin sonraki nesillere rivayet zinciri aracılığıyla aktarılmasıdır.³⁷ Gramer otoriteleri, bu aktarımın güvenilirliğini garanti altına almak amacıyla hadis usulündekine benzer şekilde isnad sistemini kullanmışlardır.³⁸ Rivayet zincirinde güvenilir râvîlerin bulunması, dil malzemesinin otantik kabul edilmesi için elzemdir. Nakil sistemi, semâ verilerinin sadece korunmasını değil, aynı zamanda sistematize edilmesini de sağlamıştır. Bu süreçte gramer bilginleri, farklı rivayetleri karşılaştırarak normatif bir dil modeli oluşturmuşlardır. Bu açıdan nakil, yalnızca aktarıma değil, aynı zamanda tenkit ve tasnif işlevine de sahip olmuştur. Semâ ve nakil, klasik Arap gramerinde birbirini tamamlayan iki unsur olarak görülmüştür. Semâ olmadan nakil mümkün değildir. Nakil olmadan ise semâ verileri süreklilik kazanamaz. Böylece gramer ilmi, hem yaşayan bir sözlü kültürden beslenmiş hem de rivayet zincirleri sayesinde süreklilik ve otorite kazanmıştır. Öte yandan, bu sistem yalnızca dilsel malzemenin tespitini değil, aynı zamanda normatif bir dil otoritesinin inşasını da sağlamıştır. Zira gramer hem betimleyici hem de düzenleyici bir işlev üstlenmiştir. Bu yönüyle semâ ve nakil, dilin sadece tarihsel kayıtlarını değil, idealize edilmiş normatif formunu da garanti altına almıştır.

Nakilde râvîlerin güvenilirliği ve rivayet zincirinin sağlamlığı büyük önem taşır. Nahiv alimleri, semâ yoluyla elde edilen dil malzemesinin sıhhatini isnad sistemiyle garanti altına almaya çalışmışlardır.³⁹ Bu durum, dilin kuralları ile hadis rivayet usulü arasında metodolojik bir paralellik bulunduğunu

35 İbn Fâris, *eş-Şâhibî fî fıkhi'l-luğa*, 34.

36 Alî Ebû'l-Mekârim, *Uşûlu't-tefkîri'n-naḥvî* (el-Kâhire: Dâru Gureyb, 2007), 33.

37 Ebû'l-Mekârim, *Uşûlu't-tefkîri'n-naḥvî*, 33.

38 Râfî'î, *Tārîḫü âdâbi'l-'Arab*, 1/247.

39 Râfî'î, *Tārîḫü âdâbi'l-'Arab*, 1/248.

göstermektedir. İsnad sistemi hem hadislerde hem de dil malzemesinin naklinde uygulanmıştır. Şairlerden rivayet edilen beyitler, isnad zincirleriyle kayıt altına alınmış ve ravilerin güvenilirliği titizlikle sorgulanmıştır. Bu sistemle, yanlış rivayetlerin önüne geçilmesinin ve dilin saf kaynaklardan alınmasının sağlanması amaçlanmıştır. Böylece dildiler, yalnızca güvenilir nakiller üzerine kaideler bina etmek istemişlerdir.

Basra-Kûfe çekişmesi, Kur'ân ve hadislerle istişhâd tartışmaları, şiirin tarihsel sınırları ve lehçelerin değerlendirilmesi, Arap gramerinin teknik bir disiplinden öte epistemolojik bir mücadele alanı olduğunu göstermektedir. Bu tartışmaların ortak paydası, dilin otantik kaynağını belirleme çabasıdır. Nahivciler, gramer kurallarının rastgele yorumlara dayanmaması için hangi kaynakların güvenilir kabul edileceğini sürekli tartışmışlardır. Sonuçta bu tartışmalar, Arapça gramerinin sistematikleşmesine ve epistemik güvenilirlik kazanmasına katkı sağlamıştır.

Arap dilinde rivayet ve isnad sisteminin en önemli özelliklerinden olan otantik ve normatif dil olgusu oryantalistler ve çağdaş Arap dildiler tarafından eleştirilmiştir. Oryantalistlerden Ignaz Goldziher (1850-1921), Arap şiirinin büyük kısmının sonradan uydurulduğunu, bu nedenle gramerde delil olarak kullanılmasının problemliliğini ileri sürmüştür. Ona göre câhiliye şiiri diye nakledilen birçok örnek, İslâmî dönem dildileri tarafından geriye dönük olarak inşa edilmiştir.⁴⁰ Theodor Nöldeke (1836-1930) ve Carl Brockelmann (1868-1956) de benzer şekilde, şiir rivayetlerinin isnad zincirlerinin güvenilirliğini sorgulamış ve gramerin otantik malzemeye dayandığı iddiasını zayıf bulmuşlardır.⁴¹ Kees Versteegh gibi çağdaş oryantalistler ise klasik nahiv sistemini, doğal dil gelişimini donduran bir normatif proje olarak yorumlamıştır.⁴² Onlara göre Basra ekolü başta olmak üzere dildiler, dili tasvir etmekten çok kurallara hapsedmiş, bu da Arapçanın esnekliğini azaltmıştır. Hadis ilminden alınan isnad metodolojisi, oryantalist literatürde genellikle bilimsel olmayan bir yöntem olarak değerlendirilmiştir. Çünkü isnad zincirleri, modern kaynak tenkidi ölçütlerine göre subjektif ve doğrulanması zor kabul edilir. Bu nedenle dil rivayetlerinin sıhhati modern bakış açısıyla kuşkulu görülmüştür.

Bazı modern Arap araştırmacılar (ör. Mahmud Muhammed Şâkir (1909-1997), Ramazan Abdüttetvâb (1930-2001)), klasik metodolojiyi savunmuş, oryantalist eleştirilerin ideolojik önyargılara dayandığını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre câhiliye şiirinin otantikliğini reddetmek, Arap kimliğinin ve

40 Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 41.

41 Bk. Theodor Nöldeke, *Târîhu'l-Kur'ân*, çev. Corc Tâmir (Zürih: Dâru Neşri Cor Elmez, 2000); Carl, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*.

42 Bk. Versteegh, "Bir Öğrenim İmparatorluğu: Küresel Bir Dil Olarak Arapça".

İslâmî mirasın dil temelini zayıflatma girişimidir.⁴³ Diğer bazı araştırmacılar (ör. Taha Hüseyin (1889-1973)), câhiliye şiirinin önemli bir kısmının sahih olmadığını savunmuş, dolayısıyla nahiv sisteminin nakil temelli güvenilirliğini sorgulamıştır.⁴⁴ Bu yaklaşım Arap dünyasında büyük yankı uyandırmış, uzun süre tartışmalara neden olmuştur.

Günümüzdeki pek çok dilbilimci, klasik istişhâd metodolojisini tamamen reddetmek yerine, onu modern yöntemlerle sentezlemeye çalışmaktadır. Özellikle corpus dilbilimi, rivayetlerin modern veri tabanlarında analiz edilmesine imkân vermektedir. Tarihsel dilbilim, lehçeler arası farklılıkları klasik kaynakların sunduğu çerçevede yeniden yorumlamaktadır. Sosyodilbilim, klasik nahivdeki normatiflik eleştirisini, dilin toplumsal çeşitliliğiyle ilişkilendirmektedir. Bu sentez, klasik mirasın modern bilimsel araçlarla yeniden okunmasına zemin hazırlamaktadır.

Klasik Arapça gramer metodolojisi, İslâm medeniyetinin en köklü ilim geleneklerinden biri olarak dikkate değerdir. Bu sistemin güçlü yönleri şu şekilde özetlenebilir:

1. Epistemik Disiplin ve Metodolojik Titizlik

Nahiv âlimleri, dil rivayetlerini rastgele kabul etmemiş, sahih–zayıf ayrımı yaparak ilmî bir seçicilik geliştirmişlerdir. Bu durum, isnad metodolojisinin gramer alanına yansımalarıyla gerçekleşmiştir.

2. Dilin Otantikliğinin Korunması

Câhiliye dönemi şiiri, bedevî lehçeleri ve erken Arap toplumunun sözlü kültürü, dilin saf ve fasih halini yansıtan otantik malzeme olarak görülmüştür. Bu, Arapçanın tarihsel safiyetini koruma işlevi görmüştür.

3. Normatif Dil İnşası

Klasik metodoloji, Arap dilini kurallar bütününe dönüştürerek fasih Arapçayı kodifiye etmiştir. Bu sayede Kur’ân tefsiri, hadis şerhi, fıkıh usulü ve edebiyat gibi ilim dalları ortak bir dil zemininde buluşabilmiştir.

4. Disiplinlerarası Bütünlük

Gramer, rivayet ve isnad sistemleri arasında kurulan bağ, İslâm ilim geleneğinde bütüncül bir epistemoloji oluşturmuştur. Böylece nahiv, yalnızca dil ilmi değil, aynı zamanda dinî ilimlerin metodolojik bir parçası hâline gelmiştir.

5. Arapların Tarihsel ve Kültürel Mirasının Korunması

43 Bk. Maḥmūd Muḥammed Şākīr, *el-Mutenebbī* (el-Ḳāhire: Mektebetu’l-Ḥāncī, 1987); Ramazān ‘Abduttevvāb, *Buḥūs ve maḳālāt fi’l-luḡa* (el-Ḳāhire: Mektebetu’l-Ḥāncī, 1982).

44 Hüseyin Tāḥā, *Fi’ş-şi’ri’l-cāhili* (Süse: Dāru’l-Ma‘ārif, 1926).

Gramer metodolojisi çerçevesinde geliştirilen güçlü semâ ve nakil sistemi sayesinde, Arapların sözlü kültüre dayanan tarihsel, kültürel ve zihinsel birikimlerin korunması ve sonraki kuşaklara aktarılması mümkün olmuştur. “Şiir Arapların divanıdır” ifadesinde de vurgulandığı üzere Arap toplumu için merkezi öneme sahip olan ve onların her şeyi denilebilecek şiirin, sözlü kültürden yazılı kültüre aktarımı dil çalışmaları aracılığıyla sağlanmıştır.

Bütün bu güçlü yanlarına rağmen, klasik istişhâd ve isnad sisteminin bazı zaafırları da vardır. Bunlardan bazıları:

1. Normatif Katılık

Özellikle Basra ekolünün benimsediği normatif yaklaşım, dildeki çeşitliliği dışlamış ve dili tek biçimli bir kalıba sokmuştur. Bu, sosyodilbilimsel açıdan dilin doğal gelişimini yansıtmamaktadır.

2. Şiir Rivayetlerine Aşırı Bağımlılık

Gramerin büyük kısmının şiir üzerine bina edilmesi, rivayetlerin otantikliği konusunda tartışmalara yol açmıştır. Şiirin uydurma olabileceğine dair modern eleştiriler, bu bağımlılığın zaafını göstermektedir. Ayrıca, gramerin edebî dile ve özellikle şiire dayanması, dilin ontolojik yapısı ve doğal gelişim süreci ile uyumlu değildir. Dil, nazım biçiminde değil, nesir olarak var olmuş ve yine nesir biçiminde kullanılmıştır. Bu nedenle, halk arasında yaşayan ve doğal gelişimini sürdüren dilin gramer çalışmalarının temelini nesrin oluşturması, dilin doğal yapısına daha uygun düşer.

3. Hadisle İstişhâdın Sınırlılığı

Hadislerin dilsel değerinin çoğu zaman göz ardı edilmesi, Arapçanın tarihî kullanımına dair önemli bir veri kaynağının yeterince değerlendirilememesi anlamına gelmiştir.

4. İsnadın Tarihsel Eleştiriye Kapalı Olması

İsnad metodolojisi, modern tarihî eleştiri yöntemleriyle karşılaştırıldığında kapalı bir sistem olarak kalmış, rivayetlerin nesnel doğrulanabilirliği sınırlı olmuştur.

Modern dilbilim ve çağdaş araştırmalar, klasik metodolojinin bazı eksiklerini giderecek yeni imkânlar sunmuştur. Bu imkanlardan bazıları:

1. Corpus Dilbilimi

Günümüzde milyonlarca kelimededen oluşan Arapça metinlerin dijital ortamda analiz edilmesi, böylece dilin kullanım sıklıkları, varyasyonları ve istisnalarının daha sistematik biçimde incelenmesi mümkündür.

2. Tarihsel Dilbilim

Lehçeler arası farklılıklar, klasik dönemdeki otantik malzemeye modern belgeler karşılaştırılarak daha güvenilir biçimde değerlendirilebilir.

3. Sosyodilbilim

Klasik normatif yaklaşımın aksine, modern çalışmalar sayesinde dilin toplumsal çeşitliliği, sınıfsal ve bölgesel farklılıkları incelenebilir. Böylece Arapçanın tek tip değil, çok katmanlı yapısı dikkate alınarak dilsel sorunlara çözüm üretilebilir.

4. Eleştirel Filoloji

Oryantalistlerin başlattığı tarihsel tenkit, -teolojik ve ideolojik boyutlarına rağmen ve eleştirilerin bu boyutlarını dikkate almadan- modern Arap araştırmacıları tarafından da sürdürülebilir. Câhiliye şiirinin, kıraatlerin ve rivayet zincirlerinin eleştirel tahlili yapılabilir.

Hem klasik hem modern yaklaşımların da birbirini dışlamak yerine tamamlayıcı olması mümkündür. Klasik sistem, dilin tarihsel hafızasını ve epistemik mirasını korumaktadır. Modern yöntemler, bu mirası eleştirel süzgeçten geçirerek yeniden yorumlama imkânı sağlamaktadır. Dolayısıyla günümüzde yapılması gereken, klasik metodolojiyi bütünüyle reddetmek değil, onu modern bilimsel araçlarla yeniden okuma çabasıdır.

Bugün Arap grameri üzerine yapılan akademik çalışmalarda şu eğilimler öne çıkmaktadır:

1. Metin Tenkidi ve Dijitalleşme

Klasik gramer kitaplarının tahkikli neşirleri, dijital veri tabanlarına aktarılmakta ve araştırmacılara daha sistematik inceleme imkânı sunmaktadır.

2. Mukayeseli Yaklaşımlar

Arap dilindeki istişâd ve isnad metodolojisi, Latince ve Yunanca filoloji gelenekleriyle karşılaştırılmakta, böylece evrensel bir dilbilim tarihi perspektifi geliştirilmeye çalışılmaktadır.

3. Disiplinlerarası Çalışmalar

Nahiv, hadis, fıkıh usulü ve edebiyat arasındaki bağlantılar modern akademide de araştırma konusu yapılmakta, İslâm ilim geleneğinin bütüncül yapısının yeniden keşfine yönelik çalışmalar yapılmaktadır.

4. Uygulamalı Dilbilim ve Eğitim

Klasik nahiv metodolojisinin modern Arapça öğretiminde ne ölçüde kullanılabileceği tartışılmakta, bazı yönleri didaktik fayda sağlarken, bazı yönleri pedagojik zorluklara yol açtığına ilişkin değerlendirmeler yapılmaktadır.

2.2. Naklî (Dilsel) İstişhâdın Normatif Hiyerarşisi

İsnad sistemi aralarında nüans farklılıkları olsa da gramerin naklî (dilsel) kaynaklarının tamamına uygulanmıştır. Gramerciler, dil kurallarını belirlerken nakil kaynaklarına bir hiyerarşi atfetmişlerdir. Teoride bu hiyerarşinin en üstünde şüphesiz Kur'ân yer alır. Kur'ân'ın ilahi bir metin olması ve dilsel açıdan en saf Arapçayı temsil etmesi, onu gramer kuralları için tartışılmaz bir kaynak yapmıştır. Teolojik gerekçeler doğrultusunda Kur'ân tıpkı diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi klasik Arapça gramer çalışmalarında üstün bir konuma sahip kabul edilmiştir. Bununla birlikte, bu teorik üstünlük çoğu zaman pratik düzlemde aynı ölçüde yansıma bulamamıştır. Dilbilgisi alimleri, çeşitli nedenlerle gramer sisteminin bilgi kaynakları arasında şiiri, uygulamada hiyerarşik olarak en üst sırada konumlandırmışlardır. Dil malzemesi olarak kullanma bakımından normatif hiyerarşide şiirin ardından nesir gelmekte, Kur'ân ise kendine ancak üçüncü sırada yer bulabilmektedir. Hadis metinleri ise dilsel bir kuralın tespit ve ispatında en alt düzeyde değerlendirilen kaynak olmuştur.

Arapça gramerinin kuruluşunda şiir, edebi bir tür olmanın ötesinde, dilsel kuralların ispatı için vazgeçilmez birincil kaynak hâline gelmiştir. Cahiliye döneminde şiir, Araplar için bir nevi “ulusal kimlik ve tarih arşivi” (Dîvânü'l-Arab) işlevi görmektedir. Kabileler arası ilişkiler, savaşlar, soy şecereleri, sosyal yaşam ve ahlaki değerler gibi konular, şiir aracılığıyla sonraki nesillere aktarılmıştır. İslâm'ın gelişiyle bu kültürel miras değerini yitirmemiş, aksine önemi daha da artmıştır. Kur'ân'ın eşsiz dilini ve belagatini anlamak, ondaki nadir kelimelerin anlamını çözmek ve edebi üstünlüğünü ortaya koymak için câhiliye şiirine duyulan ihtiyaç, şiiri dilbilimsel çalışmaların merkezine yerleştirmiştir.

Nahivciler arasında şiirin tarihsel sınırları ve hangi döneme kadar istişhâd için geçerli sayılacağı hususunda ihtilaf olmuştur. Sîbeveyhi ve Basralılar, yalnızca câhiliye dönemi ve hicrî I. yüzyıl şairlerini güvenilir kabul etmiştir. Kûfeliler ise daha geç dönemde yazılmış bazı şiirleri de istişhâd için kullanmaktan çekinmemişlerdir. Bu farklılık, dilin fasih döneminin sınırlarını belirleme meselesiyle ilgilidir. Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı, naklî istişhâdın sistematik bir uygulamasıdır.⁴⁵ O, özellikle şiir ve bedevî lehçelerinden nakilleri titizlikle kullanmış, Kur'ân'dan da örnek vermekle birlikte onun mucizevî yapısı sebebiyle aşırıya kaçmamıştır. Sîbeveyhi'nin metodolojisi, Basra ekolünün katı nakil

45 Mehmet Şirin Çıkar, *Kıyas: Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı* (Van: Ahenk Yayınları, 2007), 21.

anlayışının en yetkin temsilidir. Kisâî, Kûfe ekolünün önde gelen temsilcisidir. Kur'ân ve hadis rivayetlerini gramer istişhâdında yoğun olarak kullanmış, ayrıca farklı lehçeleri gramer sistemine dâhil etmiştir. Onun yaklaşımı, dilin pratik kullanımlarını normatif çerçeveye taşımaya hedeflemiştir. Ferrâ, kıraat ilmi ile grameri birleştiren dilcilerden biridir. Onun eserlerinde Kur'ân kıraatleri, gramer kurallarını temellendiren başlıca deliller arasında yer alır.⁴⁶ Bu durum, Kûfe ekolünün Kur'ân merkezli yaklaşımını pekiştirmiştir. İbn Cinnî, el- Hâşâiş adlı eserinde hem naklin hem de kıyasın önemini vurgulamış, Basra ile Kûfe ekolleri arasında bir denge arayışına girmiştir. Ona göre gramer ilmi hem sahih nakle hem de aklî istidlale dayanmalıdır. Bu yaklaşım, sonraki dönemlerde ekoller arasındaki uçurumun kısmen kapanmasına katkı sağlamıştır.⁴⁷

Ancak, şiirin bu kritik rolü, beraberinde ciddi metodolojik sorunları da getirmiştir. Özellikle Emeviler döneminde yeniden canlanan kabilecilik (el-‘aşabiyye) ruhu ve şairlerin maddi menfaat beklentileri, şiir uydurma faaliyetlerinin artmasına zemin hazırlamıştır. Bu durum, dilcileri, aktarılan malzemenin güvenilirliğini sağlamak için hadis ilminden ödünç alınan isnad ve râvilerin tenkidi sistemini benimsemeye yöneltmiştir. Örneğin, bazı rivayetlerde, meşhur bir râvi olan Hammad er-Râviye (ö. 160/776-77 [?]) gibi isimlerin maddi çıkar karşılığında şiir uydurduğu iddiaları, dilsel malzemenin sıhhatini sorgulayan bu metodolojik şüpheciliğin somut bir örneğidir.⁴⁸

Klasik Arapça dilbilgisinde nesir, vezin ve kafiye gibi estetik kaygılardan arınmış düz yazı türlerini ifade eder. Bu, dilin en doğal ve günlük kullanımını yansıtan bir formdur. Edebî nesir, genellikle hutbe (söylevler), mesel (atasözleri) ve hikem (bilgece sözler) gibi kategorilere ayrılır.⁴⁹ Ancak, dilciler, Arap dilinin kurallarını belirlerken şiire gösterdikleri büyük ilginin aksine, nesre karşı daha mesafeli ve seçici bir duruş sergilemişlerdir. Bu durumun temelinde, öncelikle, dil malzemesinin toplandığı çöller ve bedevi topluluklar gibi ortamlarda şiirin, nesre göre daha baskın ve yaygın bir itibar görmesi yatar. Bu nedenle, ilk dilbilimsel koleksiyonlar doğal olarak genellikle şiirlerden oluşmuştur. Ayrıca, İslâm öncesi dönemden günümüze ulaşan, edebi değeri yüksek nesir örneklerinin yok denecek kadar az olması da bu tercihte etkili olmuştur. Tâhâ Hüseyin gibi bazı araştırmacılar, o dönemde sanatsal nesrin gelişmediğini bile ileri sürmüştür.⁵⁰ Gramerciler, nesri bir kaynak olarak kullanırken, iki temel türü

46 Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 78.

47 İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 1/100.

48 Bk. Hüseyin Ersönmez, “Hammâd er-Râviye: Râviliği ve Edebî Tenkitçiliği”, *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* Ö1 (2023), 189-211.

49 İsmail Durmuş, “Nesir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/33/6.

50 Tâhâ Hüseyin, *Fi'l-edebi'l-câhilî* (el-Kâhire: Muessesetu Hindâvî, 2014), 285.

olan edebi nesir ve günlük konuşma dili (adi nesir) arasında ayrım yapmıştır. Gramer kurallarının tespiti için sadece edebi nesir türleri (hutbeler, emsaller) kabul edilmiş, sanatsal bir içerik taşımayan günlük konuşma dili ise neredeyse tamamen ihmal edilmiştir.⁵¹ Bu durum, dilin en doğal ve yaygın kullanımının, kural çıkarma sürecinin dışında bırakılmasına yol açmıştır. Nesrin istiṣhâdda kullanılmasına yönelik kurallar, şiire benzer şekilde belirlenmiştir. Nesir parçalarının delil olarak kabul edilebilmesi için, metni aktaran râvinin güvenilir ve dürüst olması şartı aranmıştır. Râvinin cinsiyeti, sosyal konumu (hür veya köle olması) gibi unsurlara bakılmaksızın, sadece güvenilirliği esas alınmıştır. Ancak, şiirde olduğu gibi, söyleyeni belli olmayan (meçhul) veya metnin bir kısmı atılarak eksik rivayet edilen nesir metinleri dilsel delil olarak kabul edilmemiştir.⁵²

Dilcilerin, şiiri nesre tercih etmesi, özellikle modern dönemde Ahmed Muhtâr Ömer (1933-2003) ve Temmām Hassān gibi isimler tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir.⁵³ Bu eleştirilerin ana noktası, şiirin yapısı gereği dilin doğal akışından sapan, zaruret ve ruhsatlar gibi istisnai kullanımlara izin veren edebi bir tür olmasıdır. Şiirde, vezin ve kafiye gibi zorunluluklar nedeniyle kelime ve cümle yapıları değiştirilebilir, hatta hatalı kullanımları sanatsal izin olarak gösterilebilir. Gramer kurallarının, bu istisnalar üzerine inşa edilmesi, dilin genel ve işlek yapısını temsil etmeyen bir metodolojiye yol açmıştır. Eleştirmenlere göre, günlük iletişim dilini ve sanatsal kaygılardan daha az etkilenen nesir türlerini esas almak, dilin doğal ve işlek kurallarını tespit etmek için çok daha doğru bir yöntem olurdu. Nesir, dilin kelime dağarcığını ve sentaktik yapısını en saf haliyle yansıtan kaynaktır. Oysa klasik dilciler, bu en doğal kaynağı göz ardı ederek, dili temsil etme gücü daha zayıf olan şiir üzerine yoğunlaşmışlardır. Bu yaklaşım, dilbilimsel çalışmaların eksik bir tümevarım (nâkis istikrâ) ile sınırlı kalmasına neden olmuştur.

Sonuç olarak, Arapça gramer metodolojisi, dil malzemesi seçiminde şiir merkezli bir yaklaşım benimsemiştir. Nesir, her ne kadar değerli bir kaynak olarak kabul edilse de toplama ve kodlama sürecinde hak ettiği önemi görememiştir. Bu durum, klasik Arapça gramerinin temelini oluşturan kuralların kapsamı ve genellenebilirliği hakkında modern dönemde süregelen tartışmaların başlıca nedenlerinden birini oluşturmuştur.

51 Mücahit Yüksel, “Cahiliye Döneminde Nesir ve Bir Hatip Olarak Eksem b. Sayfî”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2018), 395.

52 İsmail Demir, “İbn Mu’tî’nin Kitâbu’l-Fusûl fi’n-Nahv Adlı Eserinde İstiṣhâd”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 25.

53 Ahmed Muhtâr ‘Ömer, *el-Baḥṣu’l-luğavî ‘inde’l-‘Arab* (el-Kâhire: ‘Âlemu’l-Kutub, 1988), 55; Hassān, *el-Uṣûl*, 96.

Klasik dönem gramercileri, Kur'ân'ı ve kıraatlerini, mütevâtir, âhâd veya şâz olmasına bakılmaksızın, bir gramer kuralının ispatı için delil olarak kabul etmişlerdir. Hatta, senedi sağlam olan şâz bir kıraatin, Kur'ân dışı metinlere göre daha güçlü bir delil teşkil ettiği görüşü yaygın kabul görmüştür. Bunun temel nedeni, bu kıraatlerin, dilcilerin kullandığı diğer kaynaklara kıyasla daha sağlam bir isnad zinciriyle aktarılmış olmasıdır.

Ancak kıraatlerin kabulünde üç temel şartın bir araya gelmesi zorunlu görülmüştür. Bu şartlar:

1. Senedinin Hz. Peygamber'e kadar sahih olması,
2. En az bir gramatikal varyanta göre dahi olsa, nahiv kurallarına uygun olması ve
3. Osmânî Mushaflar'ın hattına uygun olmasıdır.⁵⁴

Bu şartlardan ikincisi, yani nahiv kurallarına uygunluk, nahivciler ile kıraat alimleri arasında en ciddi anlaşmazlık noktası olmuştur. Senedi sahih olmasına rağmen, nahivcilerin koyduğu gramer kurallarına uymayan bazı kıraatler şâz olarak nitelendirilmiş ve bu kıraatlerle genel geçer bir dil kuralı bina edilemeyeceği görüşü benimsenmiştir. Bu tutum, bazı âlimler tarafından Kur'ân'ın kendi kurallarını oluşturma yetkisinin, insani bir disiplin olan nahiv kurallarına tabi kılınması olarak yorumlanmış ve İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi isimler tarafından Kur'ân'ı tahrif etme girişimi olarak dahi nitelenmiştir.⁵⁵

Kur'ân, Arap dilinin en yüksek otoritesi kabul edilmekle birlikte, onun gramerde bilgi kaynağı olarak kullanılıp kullanılmayacağı meselesi uygulama farklılığı olmuştur. Basra ekolü Kur'ân'ın mucizevî yönü sebebiyle gramer kurallarının ispatında kullanılmasını sınırlı tutmuştur. Sîbeveyhi, Kur'ân'dan örnek vermekle birlikte asıl dil malzemesi olarak şiiri tercih etmiştir. Kûfe ekolü ise Kur'ân'ı istişhâdın birincil kaynağı olarak görmüş, gramer kurallarının Kur'ân ayetlerinden çıkarmaya daha çok yönelmiştir. Kisâi ve Ferrâ bu yaklaşımı en belirgin şekilde ortaya koyan dilcilerdir. Bu farklılık, dilin normatif kaynağı konusunda ekoller arasında epistemolojik bir ayrışma olduğunu göstermektedir. Basralılar, Kur'ân'ın mucizevî yapısı nedeniyle onun dil normlarını mutlaklaştırmaktan çekinmişlerdir. Kûfeliler ise Kur'ân'ı dilin en fasih ve nihai ölçütü kabul etmişlerdir.⁵⁶

54 Bk. Suyûfî, *el-İktirâh*.

55 Bk. Ebû Muhammed b. 'Alî b. Aḥmed b. Sa'îd ez-Zāhiri İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, thk. Komisyon (el-Kāhire: İdāretu't-Ṭibā'ati'l-Muniriyye, 1933).

56 Bk. Ebû Zekerriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî - M. Ali en-Neccâr (Kahire: Dârü'l-Misriyye, 1955).

Hız. Peygamber'in Arapların en fasih konuşanı olduğu hususunda fikir birliği bulunmasına rağmen, hadislerin gramer kurallarının belirlenmesinde kullanımı meselesi, klasik dönemde üzerinde en çok polemik yapılan konulardan biri olmuştur. Bunun nedeni, hadis rivayetlerinin farklı isnad zincirlerine dayanması ve râvilerin çoğu zaman Arap asıllı olmamasıdır. Basralılar, hadisleri gramerin bilgi kaynağı olarak kullanma konusunda ihtiyatlı davranmışlardır. Zira dil rivayetinin sıhhati için râvinin Arap asıllı olması gerektiğini savunmuşlardır. Bu nedenle hadisler genellikle kıraat farklılıklarıyla birlikte zikredilmiş, ancak normatif gramer kurallarında temel alınmamıştır. Kûfeliler ise, hadisleri dilsel delil olarak daha serbest biçimde kullanmışlardır. Özellikle Ferrâ, hadisleri Kur'ân kıraatleriyle birlikte istişhâd malzemesi olarak aktarmıştır. Bu tartışma, ideal dil paradigması ve hadis rivayetlerinin Arap dilinin otantikliğini ne ölçüde yansıttığı sorusuyla yakından bağlantılıdır. Bazı nahivciler, hadis metinlerinin çoğunun râvilerin üslubuyla karışmış olabileceğini ileri sürmüş, bu nedenle hadisle istişhâdı sınırlamışlardır.⁵⁷

Erken dönem dilcilerinin hadislere mesafeli duruşun başlıca nedenleri şunlardır:

1. Anlamla Rivayet

Hadis ilminde, metnin lafızları yerine sadece anlamının aktarılmasına izin verilmesi, hadis metninin aslında Hız. Peygamber'e değil, onu aktaran râviye ait olma ihtimalini doğurmuştur.

2. Arap Olmayan Râviler

Hadis aktarım zincirinde Arap olmayan veya Arapçayı sonradan öğrenen, lahn yapma ihtimali olan birçok râvinin bulunması, metinlere dil hatalarının karışmış olabileceği endişesini yaratmıştır. Bu endişeler nedeniyle ilk dönem dilcilerinin, hadislere karşı tutumu sonraki dönemlerde değişmiştir. Özellikle 7./13. yüzyıldan itibaren hadis, dilbilimsel bir kaynak olarak daha sık kullanılmaya başlanmış ve bu konuda üç ana görüş ortaya çıkmıştır:

- Mutlak Reddedenler:

İbn Uşfûr (ö. 669/1270) ve onun öğrencisi Ebû Hayyûn el-Endelüsî (ö. 745/1344) gibi dilciler, mana ile rivayete izin verilmesi ve râvilerin güvenilirliğine dair şüpheler nedeniyle hadisle istişhâdı tamamen reddetmişlerdir.

- Mutlak Kabul Edenler:

57 Bk. Ramazan Kılıç - Mehmet Turan, "Klasik Arap Dil Metodolojisinde Hadislerle İstişhâd: Sıbeveyhi Örneği", *Diyanet İlmî Dergi* 60/3 (2024), 953-990.

İbn Mâlik (ö. 672/1274) ve İbn Hişâm (ö. 761/1360) gibi dilciler, hadislerin rivayet zincirinin şiirlerden çok daha sağlam olduğunu ve Hz. Peygamber'in tartışmasız fesahatini delil göstererek, hadisin mutlak surette dilsel kaynak olabileceğini savunmuşlardır.

- Şartlı Kabul Edenler

eş-Şâtıbî (ö. 790/1388) ve es-Süyûtî (ö. 911/1505) gibi alimler ise orta yolu benimseyerek, sadece belirli kriterlere (mana ile değil lafızla rivayet edilmesi, dilde hata olmadığı bilinen râviler tarafından aktarılması gibi) uygun olan hadislerin delil olabileceğini savunmuşlardır.⁵⁸

Modern dönem dilbilimcileri, hadisin dilsel bir kaynak olarak önemini yeniden vurgulamıştır. Muhammed Hıdır Hüseyin (1876-1958) ve Temmâm Hassân gibi isimler, şiirde de anlamla rivayetin var olduğunu, ancak hadis râvilerinin metnin aslını koruma konusunda çok daha titiz davrandığını belirterek, hadisin dil kurallarının inşası için şiirden daha güvenilir bir kaynak olabileceğini ileri sürmüşlerdir.⁵⁹ Bu eleştiriler, klasik dilcilerin metodolojisindeki tutarsızlığa işaret eder. Güvenilirliği tartışmalı olan anonim şiirler ve nesirler kabul edilirken, isnad zinciri çok daha sağlam olan hadislerle karşı mesafeli bir duruş sergilenmesi, metodolojik bir paradoks yaratmıştır.

3. Naklî (Dilsel) İstişâd Yönteminin Metodolojisi

Klasik Arapça gramer sistemi, bir yönüyle dilsel kuralların kodifikasyonu iken, diğer taraftan aynı zamanda İslâm medeniyetinin epistemolojik yapısının bir yansımasıdır. Arapça dilbilgisinde kullanılan metodolojiler, dilsel bilginin güvenilirliğini, sistematiğini ve geçerliliğini sağlayan temel araçlardır. Klasik Arap dili gramerinin metodolojik sistemi, dilbilgisini betimsel bir alan olmaktan çıkarmış ve ona normatif bir nitelik kazandırmıştır. Bu normatifiklik, dilin doğru ve hatalı kullanımları arasında bir ayırım yapmayı mümkün kılmış, böylece gramer “nasıl konuşulduğunu” değil, “nasıl konuşulması gerektiğini” belirleyen bir bilim dalı olarak konumlanmıştır.

Klasik Arapça gramercileri, dilin kurallarını belirlemek, sistemleştirmek ve standart bir yapı kazandırmak amacıyla erken dönemlerden itibaren çeşitli yöntemlere başvurmuştur. Bu yöntemler arasında en önemli ve en etkili olanlardan biri istişâd metodudur. İstişâd, sözlükte tanık getirmek veya ispat sunmak anlamına gelir. Gramer bağlamında ise, bir dil kuralının doğruluğunu veya geçerliliğini göstermek amacıyla güvenilir bir kaynaktan tanık cümleleri,

58 Bk. Kılıç - Turan, “Klasik Arap Dil Metodolojisinde Hadislerle İstişâd: Sıbeveyhi Örneği”, 2024.

59 Bk. Muhammed Hızır Hüseyin, “el-İstişâdu bi'l-ḥadîṣ fi'l-luġa”, *el-Maṭba'atu'l-Emîriyye bi'l-Bulâk* 3 (1937), 197-210; Hassân, *el-Uşûl*.

yani dilsel şahitler getirme yöntemini ifade eder. Başka bir ifadeyle, semâ yoluyla aktarılan dilsel verilerin, dilbilgisel kuralların tespit ve ispatında kullanılması klasik gramer metodolojisinde “istişhâd” olarak adlandırılır. Dilsel bağlamda istişhâd, belirli bir görüşü, hükmü veya kuralı desteklemek amacıyla otorite kabul edilen kaynaklara veya rivayetlere başvurma anlamında kullanılır. Nahivciler için istişhâd teknik bir delillendirme yönteminin yanı sıra, dilin otantik yapısına bağlı kalmanın da en temel aracıdır. Çünkü nahivcilere göre gramer kaidelerinin meşruiyeti, ancak Arapların fasih sözlü kültüründen ve otorite kabul edilen metinlerden beslenmesiyle mümkündür. Bu bağlamda istişhâd, nahiv ilminin epistemolojisinde vazgeçilmez bir fonksiyon icra eder.

İsnad ve nakil sistemi, istişhâd metodolojisinin en önemli unsurlarındandır. Bu iki unsur, klasik Arapça gramer metodolojisinin hem teorik temelini hem de epistemolojik meşruiyetinin dayanağını oluşturur. İsnad, bir bilginin ilk kaynağına kadar kesintisiz ve güvenilir bir zincirle aktarılmasını ifade eder. Nakil, dilin otantik örneklerinden yola çıkarak kural üretme sürecinin merkezinde yer alır. Naklin, gramer kuralının açıkça belirtildiği ve metinden doğrudan aktarıldığı nakl-i sarîh (nakl-i istidlâlî) ve nakil yoluyla aktarılan metinlerden gramer kuralının çıkarıldığı nakl-i istinbâtî olmaz üzere iki türü vardır. Bunların gramer çalışmalarında kullanımı, gramercinin dilbilimsel ve mantıksal analiz yeteneğini gerektiren bir süreçtir. Belirli bir gramer kuralının doğruluğunu ispatlamak için ilgili kaynakların delil olarak sunulduğu nakl-i istidlâlî, gramercinin kuralı önce zihninde formüle ettiğini ve sonra bu kurala uygun tanık cümleleri aradığını gösterir. Nakl-i istinbâtî denilen ikincisinde ise, nakledilen metinlerden (özellikle istisnâî veya nadir kullanımlardan) yola çıkılarak yeni gramer kurallarının veya istisnaların keşfedilmesidir. Bu yaklaşım, gramercinin dilin iç mantığını kavrama ve yeni kurallar üretme yeteneğini ön plana çıkarır.

Câhiliye döneminde isnad ve nakil yaygın bir gelenek olmamasına rağmen, dilin korunması ihtiyacı, dilcileri, aktarılan malzemenin kimden alındığını sorgulamaya sevk etmiştir. Hicri ikinci yüzyılın ortalarından itibaren isnad ve nakil sistemi dil ve edebiyat alanında yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu süreç, hadis ilminin etkisiyle sistematik bir hâle gelmiş ve râvilerin (aktaran kişilerin) naklettiği dilsel verilerin doğruluğunun test edildiği birtakım şartlar, dil malzemesinin kabulünde esas alınmıştır. Bu durum, dilciler arasında “semâ” ve “rivayet/nakil” kavramları arasında bir ayrım yapma ihtiyacını doğurmuştur. Semâ, dilin birincil kaynağından (örneğin bir bedevi Araptan) doğrudan işitme yoluyla veri toplamayı ifade ederken, rivayet/nakil, dil verilerini ikincil kaynaklardan (başka bir âlimden veya yazılı eserden) elde etmeyi ifade etmiştir.⁶⁰

60 Ebû'l-Mekârim, *Uşûlu't-tefkîri'n-nahvî*, 33; Mehmet Efendioğlu, “Rivayet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/35/135.

Bu ayrım, bilginin kaynağına olan yakınlık ve güvenilirlik düzeyine göre dil malzemesini kategorize etmeyi sağlamıştır.

İsnad ve naklin güvenilirliği, hadis ilminde olduğu gibi, râvinin adaleti ve zabtı (ezber gücü) gibi şartlara bağlanmıştır. el-Enbârî'ye göre, bir naklin delil olabilmesi için şaz ve nadir olmaması, adaletli ve kimliği bilinen bir kişi tarafından aktarılması, fasih bir kullanıma sahip olması ve doğru bir şekilde aktarılmış olması gerekir.⁶¹ Bu şartlarla, metnin hem dilsel hem de aktarım yönünden sağlamlığının güvence altına alınması amaçlanmıştır. es-Süyûfî de bu kuralları derleyerek, güvenilir râviden gelen âhâd (tekil) haberlerin dahi delil olarak kullanılabileceğini, ancak bunun için alanında uzman diğer dâimiler tarafından çelişkili bulunmaması gerektiğini ifade etmiştir.⁶²

İstîşhâd yönteminin en önemli aşaması, Basra ve Kûfe ekollerinin ortaya çıkmasıdır. Her iki ekol de temelde aynı amacı gütsede dilsel veriyi toplama ve analiz etme yöntemleri açısından farklılık göstermişlerdir. Basralı dâimiler, dilin kurallarını akılcı bir temele oturtmaya çalışmışlardır. Onların metodolojilerini, kıyas (analoji) ve ta'lîl (nedenlendirme) üzerine kurmuşlardır. Sınırlı sayıda gözlemden yola çıkarak genel kurallar çıkarmayı hedeflemişlerdir. Bu yüzden, bazı istisnai durumları kural dışı kabul ederek ya reddetmişler ya da te'vil etmişlerdir. Basra ekolü, daha sistemli, mantıksal ve felsefî bir yaklaşım sergilediği için gramerin bilimsel bir disiplin olarak kabul görmesinde önemli rol oynamıştır. Kûfeli dâimiler ise, dilsel veri toplamaya daha fazla ağırlık vermişlerdir. Onların metodolojisi, semâ (işitme/dinleme) ve nakil (aktarım) üzerine kuruludur. Basralılardan farklı olarak Kûfeliler, çok sayıda istisnayı ve nadir kullanımı biriktirmişler, bu durumları kural dışı görmek yerine, dilin zenginliğinin bir parçası olarak kabul etmişlerdir. Kûfe ekolü, daha ampirik ve tümevarımsal bir yaklaşım sergileyerek, dilin kullanım pratiklerine daha fazla odaklanmıştır. Bu iki ekol arasındaki metodolojik farklılıklar, yüzyıllar boyunca süren bilimsel münazaraların temelini oluşturmuştur. Ancak zamanla, bu iki yaklaşım bir sentezde birleşmiştir. İlerleyen dönemdeki gramer bilginleri, naklî verilerin (aktarılan örneklerin) kuralın temeli olduğunu, kıyasın ise bu kuralları genişletme ve yeni durumlara uygulama aracı olduğunu kabul etmiştir. Bu sentez, klasik Arap gramer metodolojisinin hem ampirik hem de rasyonel temellere dayanan güçlü ve kapsamlı yapısını ortaya koymuştur. Bu tarihi gelişim, metodun, gramer bilgisinin inşası ve güvenilirliği için ne kadar hayati olduğunu açıkça göstermektedir.

Nakle dayalı istîşhâd metodu, klasik Arapça gramer geleneğine özgün bir karakter kazandırmıştır. Bununla birlikte klasik istîşhâd metodolojisi modern

61 Enbârî, *Lüma 'u'l-edille fi uşûli'n-naḥv*, 83.

62 Suyûfî, *el-Müzhir*, 1/58; Suyûfî, *el-İktirâḥ*, 64.

dilbilim ışığında tartışılmıştır. Nitekim 19. ve 20. yüzyılda Arap dili üzerine yapılan çalışmalar, özellikle Batılı dilbilimcilerin (oryantalistlerin) ilgisini çekmiştir. Bu araştırmalarda, klasik nahiv metodolojisi modern dilbilim teorileriyle karşılaştırılarak klasik metodolojiye çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. Modern dilbilimin verileri ışığında yöneltilen bu eleştirilerde klasik istişhâd metodolojisinin üç belirgin yönü öne çıkmaktadır. Bunlar:

1. Normatiflik

Klasik nahiv, dili yalnızca tasvir etmemiş, aynı zamanda normatif bir sistem inşa etmiştir. Modern dilbilimde ise dilin betimleyici (deskriptif) bir yaklaşımla ele alınması eğilimi öne çıkmaktadır.

2. Nakil Merkezliliği

Klasik metodoloji, dil kurallarını rivayetlere dayandırmıştır. Modern yaklaşım ise, rivayetlerin tarihî güvenilirliğini sorgular ve dilin canlı kullanımını esas alır.

3. Epistemolojik Çerçeve

Klasik istişhâd, teolojik rivayet sistemiyle aynı epistemolojik mantığa sahiptir. Modern bilim ise gözlem, veri analizi ve yapısal çözümlemeyi önceler.

Bu farklılıklar aynı zamanda, klasik ve modern yaklaşımlar arasındaki temel gerilimi oluşturur.

Sonuç olarak, istişhâd metodu klasik Arapça gramerinde hem teorik hem de pratik açıdan vazgeçilmez bir fonksiyon icra eder. Bu yöntem, dilsel kuralların doğruluğunu sağlamlaştırmak, Arap dilinin özgün yapısının korunmasına da hizmet etmiştir. Böylece istişhâd, nahiv ilminin epistemolojisinde hem meşruiyetin hem de otantikliğin sembolü haline gelmiştir.

Sonuç olarak, naklî istişhâd ve isnad sistemi, Arapça gramerinin hem tarihsel kimliğini hem de metodolojik özgünlüğünü şekillendiren temel unsurlardır. Modern bilimsel gelişmeler bu sistemi yeniden değerlendirmeye imkân verse de onun ilmî değerini ortadan kaldırmamaktadır. Bilakis, klasik mirasın modern araçlarla birlikte okunması hem Arap dili çalışmalarını hem de genel dilbilim araştırmalarını daha zengin, daha kapsamlı ve daha derinlikli kılacaktır. Bu nedenle, günümüzde Arap dili araştırmalarında en verimli yaklaşım, iki metodolojiyi bir arada kullanarak çok boyutlu bir bakış açısı geliştirmektir. Bu doğrultuda, öncelikle klasik Arapça gramer sisteminin temel bilgi kaynaklarının, epistemolojik yapısının dayandığı paradigmatic altyapının ve gramer inşasında yön belirleyici rol oynayan metodolojisinin ayrıntılı biçimde analiz edilmesi gerekmektedir. Böyle bir analiz, paradigma değişimine duyulan ihtiyacın, epistemolojik dönüşümün zorunluluğunun ve söz konusu dönüşümün hangi parametreler çerçevesinde, ne yönde gerçekleşmesi gerektiğinin tespitine imkân

taniyacaktır. Bu süreçten sonra, klasik sistemin çağdaş koşullara uyarlanmasıyla birlikte Arap dilinin gramatikal yapısında gözlemlenen sorunların giderilmesi ve gerekli dönüşümün sağlanması mümkün hâle gelecektir.

Sonuç

Bu çalışmanın önceki bölümlerinde ortaya konulduğu üzere klasik Arapça grameri, istişhâd ve isnad sistemiyle kendine özgü bir epistemoloji geliştirmiştir. Bu sistem, dilin otantik kaynağını koruma ve ilmî disiplin oluşturma açısından büyük değer taşımaktadır. Bu kapsamlı metodolojik yaklaşım, Arapça dilbilgisinin temelini oluşturan malzemeyi seçme, değerlendirme ve sınıflandırma sürecini şekillendirmiştir. Arap dilcileri, dilin kurallarını ve kelime yapılarını meşru bir zeminde ispat etmek amacıyla, hadis ve fıkıh ilimlerinden ödünç aldıkları yöntemlerle bir delillendirme sistemi oluşturmuşlardır. Kurucu fikir rolünü üstlenen Basra ekolü, gramer kurallarını sağlam temellere oturtmak için sadece güvenilir, fesih kabul edilen Arap kabilelerinden gelen nakilleri esas almıştır. Basralılar Arap dilinin mantıksal yapısını ve türetme sistemini daha fazla dikkate almışlardır. Bu yüzden Basra ekolü, kuralları daha rasyonel ve sistematik bir temele oturtma çabasında olmuştur. Basra ekolü kadar genel kabul görmeyen Kûfe ekolü ise, daha serbest ve esnek bir yaklaşım benimsemiştir. Her ne kadar Kur'ân ve şiir gibi ana kaynakları kullanmışlarsa da aynı zamanda daha geniş bir nakil yelpazesini kabul etmişlerdir. Kûfeliler istisnayı ve farklı lehçeleri daha çok kabul etme eğiliminde olmuşlardır. Bu yüzden Kûfe ekolü, dilin doğal kullanımına ve farklı ağızlara daha çok önem veren bir metodoloji izlemiştir. Klasik dönem Arap dilcilerinin naklin mutlak otoritesine dayalı gramer inşası hem klasik hem de modern dönemde zaman zaman tartışmalara yol açmıştır. Bu sistemin normatif katılık, rivayet bağımlılığı ve tarihsel eleştiriye kapalılık gibi zaafları da mevcuttur. Modern dilbilim, bu zaafları aşacak yöntemler geliştirmiş aynı zamanda klasik mirası daha geniş bir perspektiften anlamamıza imkân vermiştir.

Klasik Arapça gramer metodolojisinde naklî (dilsel) istişhâd ve isnad sisteminin incelendiği bu çalışma boyunca şu hususlar ortaya konulmuştur:

1. İstişhâd kavramı, klasik gramer metodolojisinin ana eksenlerinden biridir. Gramer kuralları, rivayet edilen dil malzemesiyle temellendirilmiştir.
2. İsnad sistemi, hadis ilminden gramer ilmine taşınmış ve dil rivayetlerinin güvenilirlik ölçütü olarak kullanılmıştır.
3. Basra ve Kûfe ekolleri, istişhâd ve isnadın uygulandığında farklı metodolojiler geliştirmiş, biri daha katı ve normatif, diğeri ise daha müsamahalı ve çeşitliliğe açık bir yaklaşım sergilemiştir.

4. Dilciler arasında Kur'ân ve kıraatleriyle istişhâh her ne kadar teoride tartışmasız kabul görse de uygulamada durum aynı olmamış, şiirle istişhâd Kur'ân'ın önüne geçmiştir.

5. Hadisle istişhâd, klasik dönemin en tartışmalı meseleleri arasında yer almış, şiir ve lehçeler ise gramerin birincil kaynakları olmuştur.

6. Modern dönemde, oryantalist eleştiriler ve çağdaş Arap dilbilimcilerin tartışmaları ışığında klasik metodoloji yeniden değerlendirilmiş, normatif katılık, rivayet bağımlılığı ve isnad sisteminin sınırlılıkları eleştirilmiştir.

Klasik Arapça gramerinin istişhâd ve isnad sistemine dayalı yapısı, yalnızca bir dil metodolojisi değil, aynı zamanda ilmî disiplinin kurumsallaşmasının bir örneğidir. Bu sistem:

- Dilin tarihî hafızasını korumuş,
- Rivayetlere dayalı epistemik güvenlik mekanizması oluşturmuş,
- İslâm ilim geleneğinde bütüncül bir metodolojiye katkı sağlamıştır.

Bu yönüyle klasik sistem, modern dilbilim perspektifinden eleştirilse bile, tarihsel bağlamı içinde özgün bir bilimsel başarı olarak değerlendirilmelidir.

Modern dilbilimsel yöntemler, klasik metodolojiyi eleştirel süzgeçten geçirme ve yeniden yorumlama imkânı sağlamaktadır. Özellikle:

• Corpus analizleri, rivayetlerin frekans ve kullanım bağlamlarını sayısal olarak inceleme imkânı sunmaktadır.

• Tarihsel ve sosyodilbilimsel yaklaşımlar, dilin çeşitliliğini normatif kalıpların ötesinde açıklama, yeni ve kapsayıcı bir gramer sisteminin inşasına kapı aralamaktadır.

• Eleştirel filoloji, rivayetlerin otantikliğini yeniden tartışma konusu yapmaktadır.

Dolayısıyla modern çalışmalar, klasik Arapça gramer metodolojinin eksiklerini giderecek araçlar sunmaktadır.

Çalışmanın ulaştığı en önemli sonuçlardan biri, klasik Arapça gramer metodolojisinin ve modern dilbilimsel yöntemlerin birbirini dışlamak yerine tamamlayıcı nitelikte olduğudur. Bu kapsamda:

- Klasik sistem, epistemik disiplin ve dil hafızası sunmaktadır.
- Modern yaklaşım, tarihsel eleştiri ve bilimsel esneklik sağlamaktadır.

Sonuç Olarak

1. Arap gramerinde istişhâd ve isnad, yalnızca teknik araçlar değil, aynı zamanda epistemik güvenilirliği sağlayan unsurlardır.
2. Klasik dönemde bu yöntemler, dilin normatif yapısını inşa etmiş, modern dönemde ise dilin çeşitliliği ve tarihsel gerçekliği açısından yeniden ele alınmıştır.
3. Oryantalistlerin eleştirileri, klasik metodolojinin zaaflarını görünür kılmış, fakat bazı durumlarda ideolojik önyargılar içermiştir.
4. Modern Arap dilbilimciler, bu eleştirilerle yüzleşmiş, kimileri klasik sistemi savunmuş, kimileri ise eleştirel yeniden inşa çabasına girişmiştir.
5. Nihayetinde, Arap grameri araştırmalarında geleceğin yolu, klasik ve modern yöntemlerin sentezinden geçmektedir.

Sonuç olarak, naklî istişhâd ve isnad sistemi, Arapça gramerinin hem tarihsel kimliğini hem de metodolojik özgünlüğünü şekillendiren temel unsurlardır. Modern bilimsel gelişmeler bu sistemi yeniden değerlendirmeye imkân verse de onun ilmî değerini ortadan kaldırmamaktadır. Bilakis, klasik mirasın modern araçlarla birlikte okunması hem Arap dili çalışmalarını hem de genel dilbilim araştırmalarını daha zengin, daha kapsamlı ve daha derinlikli kılacaktır. Bu nedenle, günümüzde Arap dili araştırmalarında en verimli yaklaşım, iki metodolojiyi bir arada kullanarak çok boyutlu bir bakış açısı geliştirmektir. Bu doğrultuda, öncelikle klasik Arapça gramer sisteminin temel bilgi kaynaklarının, epistemolojik yapısının dayandığı paradigmatik altyapının ve gramer inşasında yön belirleyici rol oynayan metodolojisinin ayrıntılı biçimde analiz edilmesi gerekmektedir. Böyle bir analiz, paradigma değişimine duyulan ihtiyacın, epistemolojik dönüşümün zorunluluğunun ve söz konusu dönüşümün hangi parametreler çerçevesinde, ne yönde gerçekleşmesi gerektiğinin tespitine imkân tanıyacaktır. Bu süreçten sonra, klasik sistemin çağdaş koşullara uyarlanmasıyla birlikte Arap dilinin gramatikal yapısında gözlemlenen sorunların giderilmesi ve gerekli dönüşümün sağlanması mümkün hâle gelecektir.

Kaynakça

- Aksan, Mustafa - Atasoy, Gülsüm. *Derlem Bilim ve Sözcük Anlambilim*. Mersin: Toros Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Alan, Sevde. “Kureyş Lehçesinin Klasik Arapçaya Etkisi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 327-341.
- Asutay, M. Mücahit - Doğan, H. İbrahim. “İbn Cinnî, Nahivde Hadisle İstişhâdı Kullandı mı? Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Turkish Studies Ankara-Turkey* 13/15 (2018), 21-38.
- Bağdādî, ‘Abdulkâdir b. ‘Ömer. *Ḥizānetu’l-Edeb ve Lubbu Lubābi Lisāni’l-‘Arab*. thk. ‘Abdusselām Muḥammed Hārūn. 13 Cilt. el-Ḳāhire: Mektebetu’l-Ḥāncî, 4. Basım, 1997.
- Bākır, Murtezâ Cevād. *Muḳaddime fî naẓariyyeti’l-ḳavā’i’l-tevlīdiyye*. ‘Ammān: Dār-ru’ş-Şurūk, 2002.
- Bişr, Kemāl. *Dirāsāt fî ‘ilmi’l luġa*. el-Ḳāhire: Dāru’l-Ġarīb li’n-Neşr ve’t-Ṭibā’a, 1998.
- Cāḥiẓ, Ebū Osmān ‘Amr b. Baḥr. *el-Beyān ve’t-tebyīn*. thk. Abdüsselām Muḥammed Hārūn. 4 Cilt. el-Ḳāhire: Mektebetu’l-Ḥāncî, 7. Basım, 1998.
- Carl, Brockelmann. *Tārīḫu’l-edebi’l-‘Arabī*. 6 Cilt. el-Ḳāhire: Dāru’l-Ma‘ārif, 5. Basım, ts.
- Çalık, Malik. “İlk Dönem Nahiv Çalışmalarında Metot”. *Hafıza* 4/1 (2022), 56-70.
- Çetkin, Muhammed. “Suyûtî’nin Nahivdeki Yöntemi”. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (BUSBED)* 11 (2016), 71-98.
- Çıkar, Mehmet Şirin. *Kıyas: Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı*. Van: Ahenk Yayınları, 2007.
- Çokyürür, Mehmet Zahid. “İslâmî Dönem Şiirlerinin İstişhâd Değerine İlişkin Yaklaşımlar”. *İlahiyat Tetkileri Dergisi* 63 (2025), 32-44.
- Demir, İsmail. “İbn Mu‘tî’nin Kitâbu’l-Fusûl fi’n-Nahv Adlı Eserinde İstişhâd”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 16-35.
- Durmuş, İsmail. “Nesir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/6-8. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ebū’l-Mekārim, Alî. *Uşûlu’t-tefkîri’n-naḥvî*. el-Ḳāhire: Dāru Gureyb, 2007.
- Efendioğlu, Mehmet. “Rivayet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/135-137. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Efḳānî, Saîd. *Fî uşûli’n-naḥv*. Beyrût: el-Mektebetu’l-İslâmiyye, 3. Basım, 1987.
- Ekinci, Mucahit. “Zeccâc’ın Me‘âni’l-Kur’ân ve İrâbuhu Adlı Eserinde İstişhâd Metodu”. *Marifetname* 9/2 (2022), 467-492.
- Enbārî, Ebū’l-Berekât Kemāluddîn. *el-İğrâb fî cedeli’l-i-râb*. thk. Seyyid Mehdî Hasan. Beyrût: Dāru’l-Fikr, 2. Basım, 1971.

- Enbārī, Ebū'l-Berekāt Kemāluddīn. *Lūma 'u'l-edille fī uṣūli'n-naḥv*. Beyrūt: Dāru'l-Fikr, 2. Basım, 1971.
- Enīs, İbrāhīm. *Min esrāri'l-luḡati'l-'Arabiyye*. el-Ḳāhire: Mektebetu'l-Enceli'l-Mıṣriyye, 3. Basım, 1966.
- Ersönmez, Hüseyin. "Hammād er-Rāviye: Rāvilīḡi ve Edebī Tenkitçiliḡi". *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* Ö1 (2023), 189-211.
- Ferrā, Ebū Zekerıyyā Yahyā b. Ziyād. *Me'āni'l-Ḳur'ān*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî - M. Alî en-Neccār. 3 Cilt. Kahire: Dārü'l-Mısrıyye, 1955.
- Fihri, 'Abdülkâdir el-Fāsî. *el-Lisāniyyāt ve'l-luḡati'l-'Arabiyye*. Paris: Dāru Tübḡāl, 3. Basım, 1993.
- Ġalfān, Muṣṭafā. *el-Lisāniyyātu'l-fī ṣ-ṣekāfeti'l-'Arabiyye el-ḥadīs*. Beyrūt: Dāru'l-Beydā, 2006.
- Goldziher, Ignace. *Klasik Arap Literatürü*. Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Gündüzöz, Soner. *Arap Düşüncesinin Büyübozumu*. Samsun: Etüt Yayınları, 2011.
- Gündüzöz, Soner. "Klâsik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları". *İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 31-46.
- Gündüzöz, Soner. "Kur'an'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'an'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme (I)". *Nüsha* 2/6 (ts.), 77-94.
- Hassān, Temmām. *el-Uṣūl dirāse epistemolojiyye li'l-fikri'l-luḡavī 'inde'l-Arabi'n-naḥvi*. el-Ḳāhire: 'Ālemu'l-Kütüb, 2000.
- Hulvānī, Muhammed Hayr. *Uṣūlu'n-naḥvi'l-'Arabī*. Rabat: en-Nāşir el-Atlasī, 1983.
- Hüseyin, Muḥammed Hızır. "el-İstiṣhādu bi'l-ḥadīs fi'l-luḡa". *el-Maṭba'atu'l-Emriyye bi'l-Bulāḡ* 3 (1937), 197-210.
- Hüseyin, Tāhā. *Fi'l-edebi'l-cāhilī*. el-Ḳāhire: Muessesetu Hindāvī, 2014.
- 'Alevī, Hāfız İsmā'īl. *el-Lisāniyyāt fi ṣ-Se'kāfeti'l-'Arabiyye*. Beyrūt: Dāru'l-Kitābi'l-Cedīd, 2009.
- İbn Cinnī, Ebū'l-Feth 'Oṣmān. *el-Ḥaṣāiṣ*. thk. Muḥammed 'Alī en-Neccār. 3 Cilt. Ḳāhire: Dāru'l-Kutubi'l-Mısrıyye, 1957.
- İbn Fāris, Ebū'l-Hüseyin Aḥmed. *eş-Şāhibī fī fıkhi'l-luḡa*. thk. Aḥmed Muḥammed Beydūn. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Ḥazm, Ebū Muḥammed b. 'Alī b. Aḥmed b. Sa'īd ez-Zāhirī. *el-Muḥallā*. thk. Komisyon. 11 Cilt. el-Ḳāhire: İdāretu't-Tıbbā'ati'l-Muniriyye, 1933.
- İbn Kuteybe, Ebū Muḥammed 'Abdullāh b. Muslim. *eş-Şi'r ve's-Şu'arā*. thk. Aḥmed Muḥammed Şākir. 2 Cilt. el-Ḳāhire: Dāru'l-Ma'ārif, 2. Basım, 1967.
- İbn Reşīḡ el-Ḳayrevānī, Ebū 'Alī Ḥasan. *el-'Umde fī şinā'ati's-şi'r ve naḡdih*. thk. Nebevī 'Abdülwāhid Şa'lān. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hāncī, 2000.
- İpek, Muhammet Selim. *Klasik Dönem Arap Edebiyatında Nesir*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2014.

- Kaya, İrfan - Arslan, Sinan. "Nahiv Usûlünün Gelişiminde Diğer Usûl İlimlerinin Etkileri". *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2025), 45-63.
- Keskin, Mustafa - Dal, Hasan. "Nahivde Şiirle İstişhad: Saîd El-Efganî'nin el-Mûcezz Adlı Eseri Örneğinde". *Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 1 (2023), 1-26.
- Kılıç, Ramazan - Turan, Mehmet. "Klasik Arap Dil Metodolojisinde Hadislerle İstişhâd: Sîbeveyhi Örneği". *Diyanet İlmi Dergi* 60/3 (2024), 953-990.
- Kızıklı, Zafer. "Ebu'l-Esved Ed-Düeli'nin Arap Gramer Tarihindeki Yeri ve Önemi". *Dinî Araştırmalar* 9/25 (2006), 265-280.
- Maḥzûmî, Mehdi. *Fi'n-naḥvi'l-'Arabî*. Beyrût: Dâru'l-İdâreti'l-'Arabîyye, 2. Basım, 1986.
- Mehîrî, 'Abdulkâdir. *Nazarât fî't-turâsi'l-luġaviyyi'l-'Arabî*. Tûnis: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1993.
- Merzûbânî, Ebû 'Ubeydillâh Muḥammed b. 'İmrân. *el-Müveşşah*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddîn. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-'İlmiyye, 1995.
- Meydanoğlu, Ayşe - Özli, Muzaffer. "İbn Hişâm el-Ensârî'nin Kur'ânî Delillerle İstişhâd Yöntemi". *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 165-181.
- Misiddî, 'Abdusselâm. *et-Tefkîru'l-lisânî fî'l-ḥazâratî'l-'Arabîyye*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife li'l-Kütüb, 2. Basım, 1986.
- Muberrred, Ebû'l-'Abbâs Muḥammed b. Yezîd. *el-Mukteḍab*. thk. Muḥammed 'Abdulḥâlîk 'Azîme. 4 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1969.
- Mûsâ, Nihâd. *Nazariyye en-Naḥvi'l-'Arabî fî ḡav'i menâhici'n-naẓari'l-luġavî el-hadîş*. Ürdün: el-Muessesetu'l-'Arabîyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1980.
- Muştafâ, İbrâhîm. *İḥyâu'n-naḥv*. el-Ḳâhire: Maṭba'atu Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1937.
- Müldür, Fatih. "Noam Chomsky'de Üretici Dilbilgisi: Derin Yapı ve Yüzey Yapı Ayrımı". *Kaygı* 27 (ts.), 2016.
- Nöldeke, Theodor. *Târîḫü'l-Ḳur'ân*. çev. Corc Tâmir. Zûrih: Dâru Neşri Cor Elmez, 2000.
- Onan, Bilginer. "Derin Yapı Yüzey Yapı İlişkisi Bağlamında Temel Dil Becerileri Üzerine Bir Analiz Çalışması". *Ana Dili Eğitimi Dergisi* 3/3 (2015), 91-110.
- Özkan, Bülent. "Terim Bilim Çalışmalarında Derlem Kullanımı ve 'Kendi Kendine Derlem Oluşturma Platformu' Terim Bilim Modülü". *Avrasya Terim Dergisi* 8/1 (2020), 8-17.
- Râciḥî, 'Abduh. *Fıkhü'l-luġa fî'l-kutubi'l-'Arabîyye*. Beyrût: Dâru'n-Nehḍâtî'l-'Arabîyye, 1972.
- Râfi'î, Muştafâ Şâdiḳ. *Târîḫü âdâbi'l-'Arab*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2000.
- Sa'rân, Maḥmûd. *'İlmu'l-luġa*. Beyrût: Dâru'n-Nahẓati'l-'Arabîyye, ts.

- Sîbeveyhi, Ebû Bişr ‘Amr b. ‘Osmân. *el-Kitâb*. thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. el-Ğâhire: Mektebetu’l-Ğâncî, 3. Basım, 1988.
- Suyûtî, Celâleddîn. *el-Müzhir*. thk. Muhammed Ahmed Cād el-Mevlā Beg. 2 Cilt. Beyrūt: Menşūrātu’l-Mektebetu’l-Asriyye, 1986.
- Suyûtî, Ebû’l-Faẓl Celâleddîn. *el-İktirāh*. thk. Abdülhakîm Atıyye. Dımaşq: Dāru’l-Beyrūtî, 2. Basım, 2006.
- Şâkir, Maḥmūd Muhammed. *el-Mutenebbî*. el-Ğâhire: Mektebetu’l-Ğâncî, 1987.
- Tāḥā, Hüseyin. *Fi ‘ş-şi ‘ri ‘l-cāhilî*. Süse: Dāru’l-Ma‘ārif, 1926.
- Tuna, Sedat. “Nahiv Kaidelerinin Belirlenmesinde Hadislerin İstişad Olarak Kullanılması”. *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 7 (2024), 146-173.
- Tural, Hüseyin. “Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişâd Meselesi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990), 67-79.
- Turgut, Abdülhamit. “Şihâbüddîn El-Hafâcî Ve Nahivdeki Yöntemi”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2022), 845-866.
- Versteegh, Kees. “Bir Öğrenim İmparatorluğu: Küresel Bir Dil Olarak Arapça”. çev. İbrahim Fidan. *Marife* 16/2 (2016), 363-374.
- Yılmaz, Mehmet - Ourot, Muhammed. “Sîbeveyhi’nin Kıraatlerle İstişâd Yöntemi”. *Dicle İlahiyat Dergisi* 25/2 (2022), 445-467.
- Yüksel, Mücahit. “Cahiliye Döneminde Nesir ve Bir Hatip Olarak Eksem b. Sayfî”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2018), 391-418.
- ‘Abduttevvâb, Ramaẓân. *Buḥûş ve maḳālât fi ‘l-luġa*. el-Ğâhire: Mektebetu’l-Ğâncî, 1982.
- ‘Ömer, Ahmed Muḥtâr. *el-Baḥşu ‘l-luġavî ‘inde ‘l- ‘Arab*. el-Ğâhire: ‘Ālemu’l-Kutub, 6. Basım, 1988.

Klasik Dönem Arap Gramer Metodolojisinde Akli Çıkarım Yöntemleri

Ramazan Kılıç¹

Özet

Bu bölüm, klasik dönem Arap gramerinde akli çıkarım yöntemlerinin epistemolojik temellerini ve metodolojik işlevini incelemektedir. Arap dilbilgisi, başlangıçta tamamen nakli verilere dayalı bir yapıya sahipken, kısa sürede dilsel olguların akıl yoluyla açıklanabileceği fikrinin gelişmesiyle teorik bir çerçeveye kavuşmuştur. Bu süreçte istidlâl (mantıksal çıkarım) bağlamında kıyas (analojik akıl yürütme) ve onun ayrılmaz parçası olan semâ yöntemleri, gramerin temel akli araçları hâline gelmiştir. Özellikle Basra ekolü dildeki düzeni, kurallar arasındaki ilişkiyi ve istisnaları açıklamak için bu yöntemleri sistematik biçimde kullanmış; böylece Arapçanın yalnızca rivayetle aktarılmış bir dil değil, kendi içinde tutarlı bir mantıksal sisteme sahip bir yapı olduğunu ortaya koymuştur. Bölümde, Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi ile başlayan akli yönelimin, İbn Cinnî gibi bir dil filozofuyla nasıl kuramsal bir boyut kazandığı ele alınmaktadır. Ayrıca fıkıh usulü ve felsefe gibi disiplinlerin gramer üzerindeki etkisi analiz edilerek, dilsel kıyasın fikhî kıyastan nasıl metodolojik unsurlar devraldığı tartışılmaktadır. Çalışmanın temel iddiası, klasik Arap gramerinin yalnızca dilsel bir normlar bütünü değil, aynı zamanda akli bir düşünce sistemi olduğudur. Bu yaklaşım, modern dil felsefesi açısından Arap dil teorisinin yeniden değerlendirilmesine zemin hazırlamaktadır.

1 Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ramazankilic@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5763-822X.

Giriş

Arap dilbilimcileri, dilin gelişimi için altı temel başlık altında toplamışlardır. Bunlar; Kıyas (Analoji), İştikâk², İbdâl/Kalb³, Naht⁴, İrticâl⁵ ve İktirazdır.⁶ Bu yöntemler, yalnızca dilin yapısal olarak gelişmesiyle değil; aynı zamanda dilin sosyolojik işlevine de hizmet eder. Zira dil, sabit ve durağan bir varlık değil, daima toplumsal etkileşimlerin, kültürel ihtiyaçların ve tarihsel süreçlerin şekillendirdiği canlı bir organizmadır. Tıpkı bir suyun akıp gidişi gibi, dil de toplum içinde sürekli bir değişim ve dönüşüm sürecindedir; yeni kavramlar, düşünce biçimleri ve sosyal pratikler, dilin kendini yeniden üretmesini ve uyum sağlamasını gerektirmektedir. Bu bağlamda, Arap dilbilimcilerinin geliştirdiği yöntemler bireysel ve toplumsal düzeyde dilin evrimleşmesine, zenginleşmesine ve iletişimdeki etkinliğinin korunmasına hizmet eden stratejik araçlar olarak görülmelidir.

Dilin doğal akış ve dönüşüm süreci çeşitli şartların olgunlaşması sonucu kendi içinde belirli bir düzen ve denetim mekanizmasını da zorunlu hale getirir. Aksi hâlde dil, değişkenliğin ve toplumsal farklılıkların etkisiyle zaman içinde tutarsız ve karmaşık bir yapıya dönüşebilir. Bu nedenle, dilin canlı ve esnek yapısını korurken aynı zamanda belli başlı kural ve usullerle kontrol altına alınması, dilin hem anlaşılır hem de sürdürülebilir kalabilmesi için zarurî hâle gelecektir.

Arap dili, tarih boyunca farklı coğrafyalarda ve topluluklarda kullanıldıkça, lehçe ve söyleyiş farklılıkları giderek hız kazanmıştır. Bu çeşitlilik, iletişimde anlaşılabilirliği zaman zaman zorlaştırmış ve dilin ortak kurallarını belirleme ihtiyacını doğurmuştur. Arapçanın içerisinde geçtiği bu süreçte kutsal kitap Kur'an-ı Kerim'in etkisi ilk sırada gelmektedir. Dinî saiklerin yanında Emevî Hanedanı'nın da Arap etnisite taraftarlığı dilin sadece doğal ortamından adeta korunaklı ve sistematik bir fanus içerisinde muhafaza edilmesine neden olmuştur.

Dilin yapısal birliği ve toplumsal işlevi için kuralların tespit edilmesi, istisnaların açıklığa kavuşturulması ve dilin sürekli değişen yapısına mantıklı bir çerçeve sağlanması için ilk olarak usule dair birtakım önlem ve ilkelerin tespit

2 Arapçada genel olarak kelime türetme olgusunu ifade eden kavramın adıdır.

3 İ'lâl: İletti harfler olan “ا-ي-و”ın birbirlerine dönüşmesidir. Kalb ise illet harfleri dışındaki harflerin birbirleriyle yer değiştirmesidir.

4 Birden fazla kelimeyi birleştirerek tek bir kelime elde etme.

5 Uydurma söz/Türetme: Belirli bir amaç için uydurulmuş söz, yeni yapım söz. Bk. Günay Karaağaç, *Dil Bilimi Terimleri* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002), 816.

6 Ödünçleme: Akraba olan diller veya bir dilin lehçeleri arasında görülen alıntı türüdür. Bk. Karaağaç, *Dil Bilimi Terimleri*, 610.

edilmesi gerekmiştir. Özünde tüm bu uğraşlar dilin özgürlüğünü kısıtlamak için değil, onu herkes için anlaşılır ve sürdürülebilir hâle getirmek için yapılmıştır.

Dildeki kuralların tespiti ve lafızların anlamlarının muhafaza altına alınması için hem naklî deliller (Kur'an-ı kerîm, hadis, şiir, kelâmü'l-Arab) hem de aklî çıkarım yöntemleri (kıyas ve semâ gibi) devreye girmiştir. Naklî deliller, dilin geçmişten gelen istikrarını ve otoritesini temsil ederken, aklî yöntemler dilin mantıksal bütünlüğünü açıklamak ve kurallar ile istisnaları rasyonel bir zeminle ilişkilendirmek için kullanılmıştır. Böylece Arap grameri, yalnızca normlar bütünü olarak değil; aynı zamanda aklî ve sistematik bir düşünce aracına dönüşmüştür.

1. İslamî Gelenekte Dil Merkezli Aklî Çıkarım Yöntemlerinin Mahiyeti

Arap dalcileri başlatmış oldukları faaliyetlerde iki temel meseleye yoğunlaşmışlardır. Bunlar fonetik, morfoloji ve sentaks başta olmak üzere, dilin kurallı yapısının tespiti ve kelimelerin otantik anlamlarının yer aldığı leksikolojidir. Klasik dönemde dilin kurallarına dair çalışmalar birbirinden ayrık olarak değil, bir bütün halinde nahiv çatısı altında ele alınmıştır.

“Nahiv” kelimesi, yaygın bir mastar olarak, bir yere yönelmeyi ifade eder (نحو). Daha sonraları bu mastar, bu ilim türüne isim olarak özelleştirilmiştir; tıpkı “فقه” kelimesinin önce “anlamak” iken sonra *şer'î ilim* için isim olması gibi. Istılahi anlamı bakımından nahiv, Arapların konuşma tarzına yönelip onu takip etmektir. Yani irap bakımından ve diğer yönlerden (tesniye, cem', taşğir, kırık çoğul, izafet, nisbet, terkip vb.) Arap sözünün yolunu izlemenin adıdır. Bundaki muradın Arap olmayanların da Araplar gibi fasih olarak konuşabilmesi olduğu; dilden sapanların da bu kurallara doğru döndürüleceğinden söz edilir.⁷

Ali Kemalüddin b. Mesud b. el-Hakem b. el-Furruhân (ö. ?) *el-Müstefâ* adlı eserinde ilimlerin üç yolla geliştiğinden söz ettiği rivayet edilir. Bunlar; kısmen işitme (semâ) ve metin (nass), kısmen istinbat ve kıyas, kısmen de başka bir ilimden istifae etmektir (intizâ). Örneğin, fıkıh ilminin bir kısmı Kitap ve Sünnet'teki naslara, bir kısmı istinbat ve kıyasa dayanır. Tıbbın bir kısmı tecrübeden, bir kısmı ise diğer ilimlerden alınmıştır. Musikî ilminin büyük kısmı da hesap ilminden alınmıştır.

Arap nahvinin oluşumunda ise Araplardan işitilen (semâî) bilgiler, düşünce ve tefekkür yoluyla istinbat edilenler ve başka bir ilimden alınanlar olarak üç kısma ayrılır. Örneğin harekesi hızla çekilen harf (muhtelas), sükûn hâlinde değil, harekeli hükmündedir. Buna dayanak olan kural, aruz ilminden alınmıştır.

7 Ebü'l-Feth İbn Cinni, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccar, 1/35.

Aynı şekilde hareketlerin fonetik olarak yükselen (صاعد), alçalan (منحدر) ve bu ikisi arasında orta olan (متوسط) şeklindeki tasnif de musiki ilminden alınmıştır.⁸

Nahiv usulünün oluşumunu açıklamada dikkate alınan temel bir diğer kavram ise istidlâldir. Sözlükte “bir şeyin bilgisini başka bir şey aracılığıyla talep etmek” anlamına delalet eder.⁹ Bu kavram, klasik Arap gramerinde dil olaylarının yalnızca aktarılmış birikimle değil, aynı zamanda aklî muhakeme ile de açıklanması gerektiğini ortaya koyar. Zira nahivciler, Arapçanın doğal kullanımından derledikleri malzemeyi düzenli ve tutarlı bir bütün hâline getirmeye çalışırken, kimi zaman işittikleri örneklerin tek başına yeterli olmadığını görmüşlerdir. Bu durum onları, dildeki hükümlerin ardındaki gizli mantığı araştırmaya, görünen ile görünmeyen arasındaki ilişkiyi çözmeye sevk etmiştir.

Kemâlüddîn el-Enbârî (ö. 577/1181), nahiv ilminde istidlâlî dayananabileceği üç temel kaynaktan söz eder. Genel hatlarıyla bunlar; semâ, kıyas ve istishâbtır.¹⁰ Bu tasnife daha sonrasında Süyûtî tarafından icmâ unsurunu da eklemiş ve böylece istidlâlî dayanak noktalarını dört başlık altında toplanmıştır.¹¹ Bu delillerin her biri, nahiv âlimlerinin dilde hüküm verirken dayandıkları aklî ve naklî zeminleri temsil etmektedir.

İcmâ, Basra ve Kûfe ekollerinin yahut genel olarak Arapların ortak görüş birliğini ifade eder ve dilbilimcilerin üzerinde uzlaştığı durumlarda bağlayıcı bir delil olarak kabul edilir. İstishâb ise bir kelimenin yahut fiilin aslî hâlini, bu durumu değiştirecek açık bir delil ortaya çıkmadıkça koruma esasına dayanır; başka bir ifadeyle, varlığını bilinen temel özelliklerin devam ettiğini varsaymak nahiv delilleri arasında müstakil bir yöntem olarak değerlendirilir. Buna karşılık kıyâs ve semâ, Arap nahvinin teşekkül sürecinde dilsel hükümlerin belirlenmesinde en etkili ve en eski iki temel unsur olarak öne çıkar.

Geleneksel İslâm düşünce tarihinde aklî çıkarım, nakil temelli kaynakların ötesine geçerek, akla dayalı hüküm çıkarma eylemini temsil eder. Buna göre akıl, başlı başına epistemik bir kaynak olduğu gibi naklin yorumunda aktif bir araç görevini üstlenir. Aklî yöntemler nassın sınırlarının ötesine geçerek, müphem durumdaki meselelerin anlaşılması, genel ilkelerin çıkarılması ve analogik bulgular arasında sonuca ulaşma hususunda önemli roller üstlenir.

8 Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, el-İktirâh fî usûlî'n-nahv (Dimeşk: Dârü'l-Birûnî, 2006), 80.

9 Ebû Hilâl el-Askerî, *Mu'cemû'l-Fürûki 'l-Lugaviyyeti 'l-Hâvî*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, h. 1412, 46.

10 Kemâlüddîn el-Enbârî, *el-İğrâb fî Cedeli 'l-İ'râb*, thk. Said el-Afgani (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1971), 45.

11 Selim Avarib, “el-İtidlâlî'n-Nahvi ve Turukuhü 'İnde's-Süyûtî”, *Mecelletü'z-Zâkira* 2/8 (2020), 41.

Nahiv usulünün tespiti hakkında ortaya konan sınıflandırmalarda kıyas ve semânın temel alındığı bir gerçektir. Bu iki yöntem etrafında gelişen tartışmalar klasik dönem dilcilerden miras kalmışsa ve yirminci yüzyılın ortalarında dahi muhafazakârlar ve modernistler olarak iki ayrı grubun ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Kıyası ilk kullanan ismin Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) olduğu düşünülmektedir.¹² Öte yandan Abdullah bin Ebi İshak el-Hadramî'nin İsa b. Ömer es-Sekafî ve Ebû Amr b. al-Alâ'dan daha ileri derecede soyutlama yapan biri olduğu rivayet edilir.¹³ İsa b. Ömer es-Sekafî hocası Abdullah bin Ebi İshak el-Hadramî'den aldığı mirası sürdürerek kıyasa aykırı hareket eden Fasih Araplara karşı eleştirileri sürdürmüştür. Aynı durum bir diğer öğrencisi Ebû Amr b. al-Alâ için de geçerlidir.¹⁴ Halil b. Ahmed ise nahiv meselelerini çıkarmada, kıyası tashih etmede ve nahiv meselelerini istinbat edip illetlendirmede en ileri nokta kabul edilir.¹⁵

1.1. Kıyas (talil-istidlal)

Lugat anlamıyla kıyas; bir şeyi bir şeyle ölçmek/derecelendirmek anlamına delalet eder. Ayrıca herhangi bir şeyi ölçmek (قاس الشيء), miktar (مقياس) ve bir şeyin örneği olan başka bir şeye takdir edilmesi (اقتباسه وقيسه) gibi manalara sahiptir.¹⁶ İstilahî olarak kıyas, “birincinin sıhhatinin ikincinin sıhhatini; ikincinin fesadının ise birincinin fesadını gerektirmesiyle, birinci ile ikinciye bir araya getirmektir.”¹⁷

İbnü'l-Enbârî'ye göre kıyas, nakledilmemiş nakledilmiş olana anlamca denk olması şartıyla kıyaslamaktır. Bu tanıma göre aranan temel şart anlam ortaklığıdır. Suyûtî bu yüzden nahivde en önemli delilin kıyas olduğunu, nahvin çoğunlukla kıyasa dayandığını belirtir. Bu sebeple de nahvin, “Arapların konuşmalarının tümevarım (istikra) yoluyla çıkarılmış ölçülerine (makâyis)

-
- 12 İbn Sellâm el-Cümâhî, *Tabakâtü Fuhûlî's-Şu'arâ*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Cidde: Darü'l-Medeni, ts.), 1/12.
 - 13 Ebû Said es-Sirâfî, *Ahbârü'n-Nahviyyine'l-Basriyyin*, thk. Taha Muhammed ez-Zinî, Muhammed Abdulmun'im Hafâcî (b.y.: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1966) 21-43; Ebü'l-Berekât el-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Üdebâ*, thk. İbrahim es-Semerrai (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 26-28.
 - 14 Hatice el-Hadisî, *eş-Şâhid ve Usûli'-Nahvi fî Kitâbi Sibeveyhi* (b.y.: Matbuatü Camiati Kuveyt, 1974), 225-227.
 - 15 Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibbâ*, 45-47.
 - 16 Ebü'l-Hüseyn İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrut: Dârü'l-Cil, ts.), 5/40-41.
 - 17 Ebü'l-Hüseyn er-Rummânî, *Risâletü'l-Hudûd*, thk. İbrahim es-Sâmerrâi (Umman: Darü'l-Fikr, ts.), 66.

dayanan bir ilimdir.” şeklinde de tarif edildiğini vurgular.¹⁸ Nahvin temelinde yer alan kıyasın varlığını inkâr etmekle nahvi inkâr edilmesi bir tutulmuştur.

Fonksiyonel açıdan kıyas, modern dönemdeki analogiyi ifade eder. Buna göre dilsel bir meseledeki belirleyici bilinen kullanımlardır. Mesela: “ضَرَبَ” (darebe) fiilini “جَعَفَر” (ca‘fer) kalıbına uyarlayıcı ortaya çıkacak lafzı “ضَرَبَ” olur. Artık bu haliyle ifade Arapçaya aittir. Ancak “ضروب- ضروب-ضيرب” türü ifadeler bunu göstermeyecektir. Esasında yapılan her iki işlem de kıyastır. Ancak ilkinde kullanımı yaygın olan; ikincisinde ise kullanımı az olan esas alınmıştır.¹⁹

Kıyas, en ciddi biçimde Halil ve Sibeveyh’in çizdiği yol üzere hicrî dördüncü yüzyıla kadar devam etmiştir. Bu yüzyılda yaşayan Ebû Ali el-Fârisî ve öğrencisi İbn Cinnî kıyası en güçlü dönemine taşımıştır.²⁰ Bu dönem artık kıyasın usul ve kaidlerinin müstakil bir ilim olmaya yetecek seviyeye geldiği bir zaman olmuştur. Ebû Ali el-Fârisî’nin “dilde elli meselede hata yaparım ancak kıyasta bir meselede bile hata yapmam” sözü, dönemin kıyasa olan yaklaşımını gözler önüne sermektedir.²¹

1.2. Kıyastaki temel unsurlar

Arap nahvinde kıyas gramatik boyutunun çok ötesinde sosyolojik ve teolojik boyutlar barındıran bir mesele olmuştur. Fasih Arapçanın benimsemiş olduğu Basra kıyas anlayışının Kufe kıyas anlayışıyla değiştirilmesi ihtimali ve muhtemel sonuçları modern dönemde tartışılmıştır. Bu bağlamda Kufe ehlinin uygulamış olduğu kıyasın Kur’an üzerinde kullanılması sonucu dil adına ulaşılan sonuçlardan farklı sonuçlara ulaşılabileceği beyan edilmiştir.²² Bu yönüyle Arapça nahvinin kıyas yapısı önem taşıyan bir meseledir.

Kıyasın sahip olduğu önem müvacehesinde alimler onun usulüne dair detaylı açıklamalar yapma gereği hissetmiştir. Arap dili özelinde düşünüldüğünde kıyas dört temel unsurdan oluşmaktadır. Bunlar şu şekildedir:

Asıl (الأصل)	Kıyası yapılan temel örnek
Fer (الفرع)	Kıyas edilen yeni örnek
Hüküm (الحكم)	Asıldaki hükmün fere uyarlanması
İllet (العلة)	Asıla ait hükmü fere uygulamanın nedeni

18 Süyûtî, *el-İktirâh*, 79-80.

19 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/115.

20 Fuad Hanne Terzi, *Fî Usûli 'l-Lugati ve 'n-Nahvi* (Beyrut: Matbaatü Dari'l-Kütüb, ts.), 121-122.

21 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/90.

22 Abdulfettah el-Hamuz, *el-Küfîyyûn fi 'n-Nahvi ve 's-Sarfî ve 'l-Menheci'l-l-Vasfîyyi 'l-Muâsir* (Umman: Dâru Ammar, 1997), 92-93.

İbnü'l-Enbârî'ye göre faili zikredilmeyen fiilin merfû kabul edilmesi buna örnek gösterilebilir. Zira cümlede merfu olmayı gerektiren temel unsur yüklemidir. Eğer yüklem edilgen gelir ve cümledeki gerçek özne ortadan kalıdırılırsa bu durumda öznenin yerini alan nesne de merfu olmak durumundadır. Zira failin merfuluğunu sağlayan temel öge hala cümlede yer almakta ve fiilin faile sirayet (isnâd) ettirdiği merfuluk başka bir isme sirayet edebilmektedir. Diğer bir ifadeyle fiil, kendisine isnad olunan bir isme dayanması halinde failde olduğu gibi merfu olur.²³ Örneğin “كَتَبَ عَلِيُّ الدَّرْسِ” (Ali dersini yazdı) cümlesi ile “كَتَبَ الدَّرْسُ” (ders yazıldı) cümlelerindeki kıyas unsurları şu şekildedir:

Öge	Görevi	Lafzı/Alameti
Asıl	Fail	عَلِي
Fer	Naibi fail	الدَّرْسِ
Hüküm	Ref	ـُ
İllet	İsnad	Fiilin isme ref rolünü uygulaması

Asıl (الاصل): Nahivcilerin ifadesiyle mekîs aleyh, Araplardan semâ' ve rivayet yoluyla aldıkları dilsel metinlerdir. İbn Cinnî, dil metinlerini mekîs aleyh kabul edilmesi bakımından şu şekilde sınıflandırır:

1. Kıyas ve kullanım bakımından tamamen yaygın olanlar: Bu, istenen en yüksek seviyedir. “قَامَ زَيْدٌ” buna örnektir.
2. Kıyas bakımından yaygın, kullanım bakımından az olanlar: Örneğin “يَدْعُ” muzari fiili, bazı âlimlerce az kullanıldığı söylenmiş ama kıyas yapılmasına cevaz verilmiştir.
3. Kullanımda yaygın, kıyasta şâz (aykırı) olanlar: Kullanımda çoktur fakat kıyasen zayıftır; çünkü fasih dil kaidesi bunların bazılarını kabul etmez. Örneğin Arap dilinde “ثَقِيفِي، سَلَمِي، قَرِيشِي” ifadeleri yaygındır ancak “ثَقِيفِي، قَرِيشِي، سَلَمِي” kıyasa daha uygundur. Bu tür kullanımlarla kıyas yapılmasa da konuşma dilinde geçerlilikleri mevcuttur.
4. Kıyasta ve kullanımda şâz olanlar. Meselâ “مَفْعُول” veznine uyarlanacak fiillerin aynel-fiili و harfi olduğunda kıyas geçersiz sayılacaktır. “فَرَسٌ” “مَوْفُودٌ” kullanımı buna örnektir.²⁴

Fer' (الفرع): Arapların sözlerinden bir kısmına dayanarak hükmün kendisine yüklendiği unsur fer' olarak isimlendirilir. Mekîs (fer') iki kısma ayrılır. Bunlar;

23 Süyûtî, *el-İktirâh*, 181-182.

24 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/98-101.

metinlerin metinlere, hükümlerin hükümlerine kıyasıdır. Bu bağlamda da dört çeşit kıyastan söz edilmektedir.²⁵

Birincisine göre fer‘, asıl üzerine taşınır. Cem‘ lafızlardaki illetlerin müfretlerdeki lafızların illetlerine kıyaslanması; masdardaki illetinin, fiilin illetine kıyasla düzeltilmesi buna örnektir. Bir kimsenin “قَمْتُ قِيَامًا” demesini bu bağlamda “قَاوَمْتُ قَوَامًا” biçiminde düzeltilmiş oluruz. Cezimde harflerin düşmesi de (asl) yine harekelerin düşmesine (fer‘) kıyas edilir.

Bunların üçüncüsü benzerin (النَّظِير) benzere kıyasıdır. Bu durum lafızda, manada veya her ikisinde de olabilir. Lafızdaki örneğe göre bir taaccub kalıbı olan “أَفْعُلْ بِهِ” ifadesinin fiil-i emir sîgasına benzemesi sebebiyle fail hazfedilir. Manada örnek, her ikisi de fiili mastar forma dönüştüren “أَنْ” ve “مَا” edatlarıdır. Her ikisinde de olmasına örnek ise tafdîl kalıbı olan “أَفْعُلْ” yapısının taaccub kalıbı olan “أَفْعُلْ” yapısına mana ve lafız benzerliği sebebiyle zahiren açık bir ismi ref etmemesidir.

Son çeşitte ise zıddın zıdda kıyası söz konusudur. “أَنْ” ile nasbı; “أَنْ” ile cezmi kıyaslamak buna örnektir. Fiil “أَنْ” harfinin nasbettirmesine kıyas edilerek, “لَمْ”’in fiili cezmettirmesi kabul edilmiştir; çünkü “لَمْ” geçmiş zamanı inkâr eder, “أَنْ” ise geleceği bildirir. Böylece iki zıt şey (geçmiş ve gelecek) arasındaki kıyas ‘zıt üzerine zıt kıyası’ türüne örnek olmuştur. Nihayetinde iki zıt unsur, ortak bir mantık üzerinden birbirine kıyas edilmektedir.

Hüküm (الحكم): Hükümden kasıt; mekîsi, mekîs aleyhin hükmüne dahil etmektir.²⁶ Süyûtî hükme dair altı kısımdan söz etmektedir. Bunlar:²⁷

- 1- Vacib hüküm: Failin merfu bir şekilde fiilden sonra gelmesi buna örnektir.
- 2- Memnu hüküm: Vacib hükmün zıddıdır.
- 3- Hasen hüküm: Mazi forma sahip şart cümlesinden sonra gelen muzari fiilin merfu olması buna örnektir.
- 4- Kabih hüküm: Muzari forma sahip şart cümlesinden sonra gelen muzari fiilin merfu olması buna örnektir.
- 5- Evla olana muhalefet (خِلَافُ الْأَوَّلَى): “صَرَبَ غُلَامُهُ زَيْدًا” örneğinde görüldüğü üzere, fail önce gelmiştir. Ancak evla olan cümlenin “صَرَبَ زَيْدًا غُلَامُهُ” biçimidir.

25 Süyûtî, *el-İktirâh*, 94-99; Said Casim ez-Zebidi, *el-Kıyâs fi'n-Nahvi'l-Arabi* (Umman: Darü'ş-Şuruk li'neşri ve't-Tevzî, 1997), 25-26; Ali Ebû'l-Mekarim, *Usûlü't-Tefkîri'l-Nahvi* (Kahire: Daru Garib, ts.), 85-98.

26 Zebidi, *el-Kıyâs fi'n-Nahvi'l-Arabi*, 34.

27 Süyûtî, *el-İktirâh*, 102-103.

6- Caiz hükmü: Mübteda veya haberin gerektiğinde hazfedildiği gibi yerinde bırakılması durumudur.

İllet (العلقة): Kıyasın son rüknü olan illet, mekîs aleyh ile mekîs arasındaki birleştirici bağın genel adıdır. Mekîse, mekîs aleyhin hükmü verilmiştir. Bu illet, nahivcilerin “bu ikisini birleştiren özellik budur” diye kabul ettiği vasıftır.

Nahivciler kıyası fonksiyonel açıdan sınıflandırmışlardır. Bunlar; kıyas-ı mutarrid, kıyas-ı şâz ve kıyas-ı metrûktur. Kıyas-ı muttarid, nahiv meselelerinde sürekli şekilde devam eden kıyas biçimidir. Sîbeveyhi kıyas-ı mutarridin Araplar nezdinde birleştirici ve en güçlü delil olduğu kanaatindedir. Şaz kıyas genel kurala aykırı olduğu için kendisiyle kıyas yapılması uygun görülmemiştir.²⁸ Metruk kıyas ise kullanımda olmayan ancak olması gereken bir türdür.²⁹ Leksikolojideki mühmel lafız kalıplarının bu bağlama benzediğini söylemek mümkündür.

2. Aklî Delillerin Dil Ekolleri Arasındaki Münasebeti: Kıyas ve Sema Arasındaki Gerilim

Arap nahvinin oluşumunda Basra ve Kufe olmak üzere iki önemli dil ekolünden söz edilmektedir. Her iki ekol de esasında aklî ve naklî delilleri ciddi biçimde kullanmıştır. Onları birbirinden ayıran temel husus bunu gerçekleştirirken takip ettikleri yöntemdir. Kıyasın ilk Basralı dildiler tarafından oluşturulduğu bilinmektedir. Öte yandan Kufe’li dildiler de Basra’lı alimlerden ders aldıkları için özünde iki ekolün de aynı özden çıktığı bir gerçektir. Kıyâs konusunda en çok tartışmanın yaşandığı Kûfe ekolünde en dikkat çeken isim Kisâî’dir (ö. 189/805). Onun kıyası genişletip, çokça kullanması; rivayet ve kıyas konusundaki müsamahası sebebiyle Basralılar onu ciddi biçimde eleştirmiştir. Ondan sonraki Kûfeli nahivciler de onun yolu³⁰nu takip etmiş, şiirde ya da nesirde duydukları her şeye kıyas yoluyla hüküm vermede gevşek davranmışlardır.

Kûfelilerin nadir görülen kullanımlara dahi kıyas yapmayı kabul etmesine karşın, Basralıların yaygın ve meşhur kullanımlar üzerine kıyasın caiz olduğunu, nadir görülen kullanımlarla kıyas yapmayı ise tercih etmedikleri bilinir. Modern dönemde bu çatışma, dilin kurallarının sıkı bir şekilde belirlenmesini savunan muhafazakârlar ile, dilin doğal gelişimini sağlamak amacıyla kıyasın kapsamını en ileri noktaya kadar taşıyıp genişletmek isteyen modernistler arasında sürmüştür.

28 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/402; Hadîsî, *eş-Şâhid ve Usûli’-Nahvi*, 259.

29 Zebidi, *el-Kıyâs fi’-Nahvi’l-Arabi*, 41.

30 Hadîsî, *eş-Şâhid ve Usûli’-Nahvi*, 230-231.

Yirminci yüzyılın ortalarında Arap Dil Kurumu'nun kurulmasıyla kıyas ve sema arasındaki çekişme giderek şiddetlenmiştir. Kurum, belirli meselelerde kıyas ile hareket etmeyi uygun görerek tartışmaya müdahil olmuştur.

Kufelilerin yöntemi genel olarak eleştiri konusu olmakla birlikte belli yönleriyle dilin doğasını daha güçlü şekilde yansıttığı da bir gerçektir. Bu açıdan Kufe ekolünün Arap sözünü farklı düzeyleriyle kabul etmek üzerine kurulu olduğu; belli bir model veya ideal örneğe sıkı sıkıya bağlı kalarak, bunun dışına çıkanları reddetmek gibi bir eğilimlerinin olmadığı açıktır. Dilin değişim ve gelişime açık olan yönünü temsil etmesi bakımından modern dilbilimin betimleyici (deskriptif) yöntemine daha yakın olduğu söylenmelidir. Modern yöntem, sözün doğal serencemine değer verirken; kuralın çoğunluk durumunu veya hacmini esas almaz.³¹

Dilin otantik yapısını sözlü formu temsil eder. Arap dili usulünde buna sema adı verilmektedir. Ancak sema mekanizması varlığı sema yönteminin yokluğunu zorunlu kılmaz. Diğer bir ifadeyle bu iki yöntem, haddi zatında birbirlerinin karşısında değil, birlikte yan yana var olma imkanını taşırlar. Kıyas veya semanın tek başına tüm dilin ortaya çıkışında temel olması sosyolinguistik açıdan mümkün değildir. Bu sebepten kıyas ve sema aynı anda kullanılmak durumundadır.³² İbn Cinnî'nin "Arapların sözüne kıyas edilecek her şeyin nihayetinde onlara ait olduğu" düşüncesi bu gerçeğe işaret eder.³³ Kıyasa matuf olacak kullanımlar sema temeline dayanır.

Arap nahiv yöntemlerinin kullanımları zorunluluk barındırması açısından tartışma konusu olmuştur. İbn Cinnî'ye göre dilciler, bu noktada Arapların sözlerini inceleyerek onu iki kısma ayırma gereği hissetmiştir: "Bunlardan birincisi, var olduğu üzere kabul edilmesi zorunlu olan ve hakkında söz söylemek gerekmeyenlerdir. Taş (حَجَر) ve ev (دَار) kelimelerinin bilinmesi buna örnektir. İkincisi ise kıyasla tamamlanabilen; insanların öğrenmesinde ve kavramasında zorluk bulunmayan kelimelerdi. Böylece onlar bu kısmı kurallaştırdılar ve ayrıntılandırıdılar; çünkü bu yakın ve kolay yol ile onun eksikliği giderilebiliyordu ve uzak, meşakkatli bir yönteme ihtiyaç bırakmıyordu".³⁴

İbn Cinnî ile benzer şekilde İbnü'l-Enbârî de dilde aklın karıştığı ve karışmadığı şeklinde bir ayırma gitmiştir. Buna göre akıl lügat meselelerinde işlevsellik gösteremez. Lügatta kıyâs câiz olmadığından sadece nakil temel alınır. Örneğin "قارورة" kelimesi, bir şeyi içinde durgunlaştırmak, durgun hale

31 Hamuz, *el-Kûfiyyûn fi 'n-Nahvi*, 91-94.

32 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/44-45

33 İb Cinnî, *el-Hasâis*, 1/115.

34 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/44-45.

getirmek olduğu düşünülmektedir. Ancak içinde bir şey bulunduran her nesne bu şekilde isimlendirilemez.³⁵ Aynı şekilde ev manasındaki “دار” kelimesi, şeklinin dairesel olmasından dolayı bu şekilde adlandırılmıştır ancak her yuvarlak şekle “دار” denmez.³⁶

Basralıların nahiv usulünde daha isabetli olduğuna dair öne sürülen en temel argüman Basralıların kıyası sahih sema ile gerçekleştiriyor olmasıdır. Çok sayıda sema malzemesi kıyasa ters düşmesi halinde de onlar kıyasa karşı semayı tercih etmişlerdir.³⁷ Kufelilerin kıyasa olan yaklaşımı ise üç şekilde yorumlanabilmektedir.

Bunlardan ilkinde göre kufeliler dilbilimsel yaklaşıma daha yakındır. Zira Basralılar’ın yaklaşımında keskin bir cedel ve mantık sezilirken Kufeliler bu konuda daha ılımlı olmuştur. Mehdi el-Mahzûmi (ö. 1993) bu düşünceye sahip modern dönem dilcilerdendir. Ona göre Kufeliler dil malzemesinde son derece titizlerdir; semaya sıkı sıkıya bağlı oldukları gibi şiir ve nesir türü kaynakları da hüccet olarak gerektiği şekilde kullanmışlardır.³⁸ O, Kemâleddin el-Enbârî’nin *Mesâilü’l-Hilâf* isimli eserindeki 121 meseleden 58 tanesinin sentaks, geri kalan 63 tanesinin ise morfoloji ve dilbilimle alakalı olduğunu, Kufeliler’in nahve dair 58 meselede de sema ve kıyasa layıkıyla delil getirdiklerini söylemiştir. Bu yaklaşım, semaya tam biçimde itimat edilmesi ve zahirde çelişen tevillerden uzak durulmasıyla tam da modern dönem dilbilimin istediği biçimi yansıtmaktadır.³⁹

Ahmed Muhtar Ömer de (ö. 2003) benzer görüşleri savunmaktadır. Ona göre Kufe, hakikate daha yakın olan ekoldür. Zira onlar işitilen bir misal üzerine kıyas yapmaktan geri durmamışlar; bu konuda niceliğe önem vermemişlerdir. Ancak aşırı serbestlik bir yönüyle kaosa ve düzensizliğe sebep olma riski taşımaktadır. Sadeliği, kolaylığı, yapmacık ve zorlama tevillerden uzak oluşu gibi büyük avantajlara sahip olmakla birlikte; düzensizlik ve kargaşa doğurma ihtimali onu Basra’ya karşı dezavantajlı hale getirmiştir.⁴⁰

İkinci bakış açısında göre Kûfeliler’in sema özelinde sahip oldukları konum ve ünden farklı olarak, bazı meselelerde kıyasa ve mantikî gerekçelendirmelere başvurmayı başaramışlardır. Bu görüşün savunucularından olan Abdülhamîd

35 Şişe anlamına gelen “قُرُوق” kelimesinin etimolojisinin durgunluk anlamındaki رُقَّى kökünden türediği, içindeki sıvıyı durgun hale getirdiği ifade edilmektedir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Daru Sadır, h. 1414), 5/87.

36 Süyûtî, *el-İktirâh*, 79-81.

37 Abdurrahman es-Seyyid, *Medresetü’l-Basrati’n-Nahviyyeti* (b.y.: Darü’l-Mearif, ts.) 203-284.

38 Mehdi el-Mahzumi, *Medresetü’l-Kûfeti ve Menhecühâ fî Dirâseti’l-Lugati ve’n-Nahvi* (Basra: Matbaatü Mustafa, 1958), 266-268.

39 Hamuz, *el-Kûfiyyûn fî’n-Nahvi*, 91-92.

40 Ahmed Muhtar Ömer, *el-Bahsü’l-Lugavî ‘İnde’l-Arab* (Alemü’l-Kütüb, 2003), 144.

Taleb'dır (ö. 2011) Kûfeliler'in kıyasına "Basralılar'ın saf mantık ve cedel üzerine kurulu kıyasından çok daha sakın ve mutedil" yorumunu yaparak sözlerine şu şekilde devam eder: "İbnü'l-Enbârî'nin *el-İnsâf* kitabını dikkatle okuyan kimse, Kûfelilerin pek çok meselede görüşlerini kıyas ve mantıkî esaslar üzerine kurduklarını açıkça anlar. Ancak bunu Basralılar'ın yaptığı gibi, tamamen saf mantık ve cedel (diyalektik tartışma) ile değil; çok daha yumuşak, sakın ve mutedil bir şekilde yaparlar."⁴¹

Üçüncü görüşe göre ise Kufeliler'in sema yöntemi sıhhsizdir ve kıyası da düzensizdir. Bu görüşe sahip kişilerin başında Said el-Afgânî (ö. 1997) gelir. Said el- Afgânî'ye göre Kûfelilerin kıyasta takip ettikleri açık, tutarlı ve genel kabul görmüş yöntemler bulunmamaktadır. Basralılar'ın ise kıyasta herkesçe bilinen, herkesin riayet ettiği sağlam ve genel esasları vardır.⁴²

Şevki Dayf (ö. 2005) Basra ve Kufe hakkındaki meseleyi güzel bir biçimde özetlemektedir. Kufeliler rivayetleri ve kıyalarını o derece genişletmişlerdir ki artık Basra kıyas konusunda daha sahih durumuna gelmiştir.⁴³ Genele bakıldığında her iki ekolün de Arap dilbilimine katkısı yadsınamaz. Basralılar, daha çok mantık temelli, kuralcı kıyâs anlayışıyla nahvin teorik çatısını oluştururken Kûfeliler ise geniş semâ ve kıyâs uygulamaları ile dilin canlılığını ve istisnalarını koruyarak nahvin pratik boyutunu zenginleştirmiştir. Mehdî el-Mahzûmî'nin de belirttiği üzere, modern dilbilim perspektifinde Kûfe, dilin doğal yapısını yansıtmaya çalışması ve yapmacıktan uzak bir semâ anlayışı geliştirmek istemesiyle ayrı bir öneme sahiptir. Her iki ekolün etkileşimi, Arap nahvinin hem kuramsal sağlamlığını hem de esnekliğini mümkün kılmıştır. Basra'nın korumacı ve sistematik yaklaşımı nahvin sistematik bir disiplin olması; Kûfe'nin esnek ve istisnalara müsamahakâr yaklaşımı Arap dilinin zenginliği ve sosyal işlevini tam olarak yansıtmayı bakımından ayrıca değerlidir.

3. Arapçadaki Usulün Diğer Disiplinlerle İlişkisi Meselesi

Sîbeveyhi (ö. 180/796), Arap nahvinin zirve noktası kabul edilecek görüşleri eserinde toplayan ilk isim olmuştur. Eser, Sîbeveyhi dışında kendinden ders aldığı İbn Ebû İshak el-Hadramî (ö. 117/735), İsa b. Ömer b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766), Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771) ve Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791) Ahfeş el-Ekber (ö. 177/793) gibi nahiv ve nahivle alakalı kıraat ve Arap dilinin usulünün temelini atan isimlerin bilgilerini içermektedir. Müellif, eserinde nahivdeki akli çıkarım hususuna temel bir yaklaşım getirmiştir. O,

41 Abdulhamid Taleb, *Târîhu 'n-Nahvi ve Usûluhu* (b.y.: Mektebetü's-Şebab, 1976), 206; Hamuz, *el-Kûfiyyûn fi 'n-Nahvi*, 92.

42 Said el-Afgani, *Min Tarihi 'n-Nahvi* (b.y.: Darü'l-Fikr, ts.)72-73.

43 Şevki Dayf, *el-Medârisü 'n-Nahviyye* (b.y.: Darü'l-Mearif, ts.), 163.

dildeki lafızların aklı açıdan düzgünlüğü ve imkânsızlığına dair müstakil bir bahis açmıştır (باب الاستقامة من الكلام والإحالة). Buna göre Arap dilinde lafızlar güzel doğru ifade (مستقيم حسن), imkânsız (محال) ifade, doğru olup yalan içeren ifade (مستقيم كذب), çirkin doğru ifade (مستقيم قبيح) ve imkânsız-yalan (محال كذب) ifade olarak sınıflandırılır. Ardından şiirin potansiyel olarak ne şekilde oluşturulabileceği tartışılır. Buna göre normal dilde uygun olmayan birtakım meselelerin şiirde kullanılması mümkündür. Gayr-i munsarif kelimelerin mecrur ve tenvin alması buna örnek verilebilir. Gayr-i munsarif lafızların munsarif yapılması hazfedilmiş halde kullanılan şeylere benzer. Şair Ebü's-Şa'sâ' Abdullâh b. Rû'be Accâc'ın (ö. 97/715-16) şiiri buna örnektir:

قَوَّاطِنًا مَكَّةَ مِنْ وَرَقِ الْحَمَى

Güvercinden Mekke'de konaklayanlar

Şiirde güvercin anlamında kullanılan “الحَمَى” esasında “الحمام” lafzının değişime uğramış biçimidir. Eserde bu bağlamda birçok konu ve örneğe yer verilmiştir.⁴⁴ Sîbeveyhi'nin eserinin başlarında bu konuya yer vermesi önem arz etmektedir. Zira *el-Kitâb*, kıyas ve sema yöntemlerinde dilsel ihtimalleri olabildiğince dışlayıcı bir eserdir. Şiirde görülen bu tür durumlar ise eserin var oluş amacıyla taban tabana zıt görülebilecek bir meseledir. Nitekim eserde şahit getirilen meselelerin çoğunluğu Arap şiiridir. Bu durumda müellifin akıllara gelecek bu soruyla yüzleşerek eseri dizayn ettiğini söylemek gerekir. O, istisna kabilinden sayılacak kullanımları anlattıktan sonra meseleyi şu sözlerle kapatmıştır: “zorunluluk dolayısıyla başvurulana hiçbir şey yoktur ki, onda mutlak bir vecih (mantıkî bir açıklama) bulmaya çalışmasınlar”. Diğer bir ifadeyle Araplar, dilsel açıdan hangi şeyi yapmaya zorlanırlarsa, mutlaka onun için bir gerekçe bulmaya çalışırlar. Sîbeveyhi bu sözü, dilde zorunlu kullanımlara tevessül etmelerinin ardını araştırmalarına teşvik eden bir esastır.⁴⁵

Sîbeveyhi'nin *istikâmet* olarak başlıklandığı ve genel kaidelerle çeliştiği düşünülecek meselelere dair yaptığı açıklamaların devamını İbn Cinnî getirmiştir. O, “Arapçanın illetleri kelâmî mi yoksa fikhî midir?” şeklinde müstakil bir bahis açarak Arap dili ile diğer disiplinleri kıyaslama yoluna gitmiştir. Ona göre fıkıh usulündeki illetlerden⁴⁶ bazıları açık ve seçik bilinen sebeplere bağlanabilir. Ancak nahivcilerden mahir olanlar onun illetlerinin fıkıhçıların illetlerinden ziyade kelâmcıların illetlerine daha yakın olduğunu anlar. Çünkü nahivciler, çıkarımları duyulara dayandırır ve dilde bir şeyin nefse ağır ya da

44 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/25-33.

45 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/32.

46 İbn Cinnî'nin illet olarak nitelendirdiği kavram, sonraki dönemlerde hükmün hayrına ve yararına ilişkin amaç biçiminde anlaşılacak olan “hikmet” kavramıyla iç içe geçmiş vaziyettir. Nitekim müellif eserinde “hikmet” kavramını da doğrudan kullanmıştır.

hafif gelmesine dair delillerle istidlâlde bulunurlar. Fıkıh illetlerindeki durum ise böyle değildir. Zira fıkıhtaki illetler, hükümlerin meydana gelişine işaret eden alâmetlerdir; fakat hükümlerin ardında yatan hikmet yönleri bize gizlidir, açıkça görülebilir değildir. Hac menâsikinin düzenlenmesi, abdest ve namazın farzlarının belirlenmesi, talâk ve diğer tüm meselelerde bütün bunların vacip oluşu, bizzat onları yapmaya dair emrin vârid olmasına dayanır. Öte yandan namazların neden günde beş vakit olduğunun illeti bilinmez. Yine aynı şekilde rek'at sayılarının hikmeti ve her bir rekatta tesbih ve tilâvet miktarlarının farklı oluşunun nedeni anlaşılamaz. Bu gibi şeylerin sebepleri uzun uzadıya anlatılacak hususlardır ve nefis bunların hangi sebeple bu şekilde olduğunu bilmekle tatmin olmaz.⁴⁷

Dile dair mesele ve hadiseler, şeriat gelmeden çok önce, Arapların doğrudan hissiyatlarıyla belirledikleri şeylerdir. Bu bakımdan nahiv illetlerinin tamamının tabiatla uyum içinde olduğu; fıkıh illetlerinin ise bu uyumu göstermediği belirtilir.⁴⁸ İbn Cinnî, nahiv usulünün tümüyle bir mantık içerisinde yer aldığı kanaatindedir. Onun bu bakış açısı esasında dilin semantik boyutunda da kendisini gösterir. Zira o, Arap dilindeki seslerin anlamsal bir denklem içerisinde yer aldığı⁴⁹, bu haliyle Arapçanın akıllı bir tasarım olduğunu düşünmektedir. Arap dilindeki illetlerin tümüyle kelâm illetleri gibi olmasa da fıkıh illetlerine nazaran ona daha yakın olduğu kanaatindedir. Ortada salt aklın ve hissiyatın birlikteliğinden doğan mantıksal bir çıkarım ağı mevcuttur.⁵⁰

Arap nahvinin kıyas merkezli çıkarım yönteminin yalnızca kelâmî gelenekten değil, aynı zamanda mantık ve felsefe geleneğinden beslenmiş olabileceği meselesi tartışma konusu olmuştur. Hicrî II. yüzyılda Aristo mantığına dair ilk çevirilerin Arapça ilim çevrelerine ulaşmış olması, nahivcilerin yalnızca dilsel malzemeye değil, dile ilişkin mantıkî tahlillere de temas etmiş olabilecekleri ihtimalii akıllara getirmektedir. Özellikle Aristo'ya nispeten edilen kelimenin üç hali (isim-fiil-bağ edatı) tasnifin, Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ındaki üçlü taksimle yapısal paralellik arz etmesi önemlidir. Öte yandan “etkileşim” fikrini doğrudan bir “kaynaklık” iddiasına dönüştürmek de güçtür. Müellif eserinde fikirlerinden faydalandığı pek çok isimden söz etmektedir. Öte yandan Aristo ve mantıkçılara herhangi atıf yapmamaktadır. Bu durum, Sîbeveyhi'nin yönteminin doğrudan Aristocu bir çerçeveden ziyade, Aristo'nun Süryânî ve Farsça şerhlerinden süzülen düşünsel bir atmosferden beslenmiş olabileceğini ihtimalini akıllara

47 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/49-50.

48 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 53; Ayrıca bk. Soner Gündüzöz, “Kutsal Dil”in Yıkımı, İstanbul: Ketebe Yayınları (2024), 56-62.

49 Bk. Ramazan Kılıç, *Klasik Arap Dilbiliminde Ses-Mana İlişkisi ve Modern Yaklaşımlar* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2024).

50 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 54.

getirmektedir. Aristo'nun dil anlayışı ile Sîbeveyhi'nin nahiv sisteminin birebir örtüştüğü iddia edilemese de, her iki gelenekte de sözü oluşturan unsurların mantikî bir kategori düzenine göre tasnif edilmesi fikri ortaktır. Sonuç itibariyle Arap nahvindeki kıyas yönteminin yalnızca kelâmî düşünceyle değil, aynı zamanda Aristocu sınıflandırma ve tümdengelim geleneğiyle de örtüşen bir zihinsel yapıda şekillendiği söylenebilir.⁵¹

4. Arap Dilindeki Akıl Delillerin Örnekleri: Dilde Akıllı Tasarım İddiası

Arap nahvinin akılla olan ilişkisini ortaya koyması bakımından i'râb meselesi önemli bir örnek teşkil etmektedir. Arap nahvinin en temel konularından olan i'râb, kelime anlamı itibariyle “أعربت عن الشيء” yani “onu açıkladım” ifadesine dayanır. Bir kişi için “فلان معرب عما في نفسه” dendiğinde buradaki kasıt “içindeki açıkça ifade eden kimsedir”. Aynı şekilde “عربت الفرس” (atı terbiye ettim, ayağını kazıdım) ifadesi de bu köktendir. Çünkü bu işlemle, atın daha önce gizli kalan hâli açığa çıkar. Bu bağlamda İbn Cinnî'ye göre irabın aslı “العرب” kelimesine dayanır; çünkü Araplara fesâhat, açıklık ve beyan nispet edilir. Yani i'râbın fonksiyonel olarak karşılığı, anlamların lafızlarla açığa çıkarılmasıdır.⁵²

Ebû İshâk (İbn Ebû İshak el-Hadramî) fâilin merfû olması ve mef'ûlün nasbedilmesi hakkında şöyle demiştir: “Bunun yapılmasının sebebi, ikisi arasındaki farkın ortaya konmasıdır.” Dilci sonra kendi kendine şöyle sorar: “Denilse ki: Bu durum tersine çevrilseydi ve yine fark ortaya çıksaydı, niçin öyle yapılmadı? Zira usulü bu şekilde tesis edenler fiilin bir tek faili olabileceğini; ancak ona birden fazla mef'ûl gelebileceğini düşünmüşlerdir. Az sayıdaki fail merfû yapılırken, çokluğuyla bilinen mef'ûl ise nasbedildi. Böylece konuşurken nefse ağır gelen şeyler azaltılmış, hafif gelen şeyler ise çoğaltılmış olur.”⁵³

Hicrî III ve IV. yüzyıllara gelindiğinde artık Arap dilindeki kıyâs anlayışının, hikmet⁵⁴ yönüyle dili daha bütünleşik bir şekilde sardığı görülmektedir. Ebû Ali el-Fârisî'nin ifadesiyle kıyâs, Arap örnekleri üzerine bina edilemez; çünkü onu bina etmek Arap sözünün içine sokmak olur. Örneğin bir kişi “طاب الخشكان” (Farsça bir kelime) derse, fail olması gereği kelimeyi merfu yapar. Çünkü Arap her fail ismi merfu yapmaya alışmıştır.⁵⁵ Burada İbn Fâris'in belirtmek istediği durum kıyastaki temel mantığın Arap Arapça lafızlar değil lafızların içerisinde

51 Bk. Bünyamin Aydın, “Modern Dönemde Nahiv-Mantık Tartışması -Aristo Mantığı-Arap Grameri İlişkisi Üzerine Üç Görüş-”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 27/1 (2023), 30-45.

52 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/36.

53 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/50.

54 Dildeki her bir olayın akılla izah edilebilmesidir.

55 Ebû'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Münsif* (b.y.: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Kadîm, 1954), 180-181.

yer aldığı kalıplardır. Örnekte kalıp olarak nitelenen durum fiili gerçekleştiren müfred isimlerin merfu kabul edildiğidir.

İbnü'l-Enbârî'nin *el-Usûl* adlı eserinde, nahivde kıyasın inkâr olunamayacağını, nahvin başlı başına kıyastan oluştuğunu ve alimlerden hiçbirinin, kati delillerle sabit olan bu mekanizmayı göz ardı etmediğini savunur. İbnü'l-Enbârî'nin tanımında nahiv, Arapların sözlerinin tümevarım (الإستقراء) yoluyla elde edilmiş ölçülerine dayanan ilmin adıdır.⁵⁶ Örneğin: “كَتَبَ” cümlesinde yazma eylemini yapabilen her isme isnad edilebilmesi gerekir. Bu bağlamda sınırsız sayıda failin gelme imkanını nakille sabit kılma gereği ve imkânı bulunmaz. Aynı durum isim ve fiillere etki eden bütün âmillerde de geçerlidir. Merfû, mensûb, mecrûr, meczûm yapan unsurların tamamının anlatımında sınırsız örnekler kullanılabilir. Bunun aksi dilin vazediliş hikmetiyle çatışmaktadır.⁵⁷

Arap nahvinin oluşumundaki merkezî akla dair başka örnekler de mevcuttur. Arap fonetiğine göre “ميزان” ve “ميعاد” kelimelerindeki “ي” harfinin aslı sâkin bir “و” harfinden dönüşmüştür. Çünkü kesreden sonra sâkin “و” harfinin telaffuzu dile ağır gelir. Telaffuzdaki ağırlığı ortadan kaldırmak için yine kendisi gibi diğer bir illet harfi gelerek ortadaki zorluk giderilmiştir.

4.1. Dilde Kolaylık Prensibi

Modern dönem anlatılarında kıyas, dile dair genel kurallar tespit etmeye yarayan bir mekanizmadır. Bunlardan genele aykırı olanlar (şâz) tevîl yoluyla genel kurallara dahil edilmiş; tevili imkânsız olanlar bırakılmıştır. Bu minvalde de dilciler kıyasın tümevarım ilkesini benimsediğini belirtmişleridir. Ancak İbn İbn Cinnî ile bu hususun sistemik şekilde tûmdengelim ilkesini de özünde barındırdığı anlaşılmaktadır. “Tüm” olarak nitelendirilen olgu ise akıl, diğer bir ifadeyle dilde kolaylık prensibidir. İbn Cinnî’de diğer dilciler gibi Arap nahiv usulünün temelinde kıyas ve semanın yer aldığını kabul etmektedir. Birbirini tamamlayan bu yöntem de Arapların takındığı tavır İbn Cinnî’ye göre bellidir. Buna göre söz (dil) çokluk ve pekiştirme durumunda bile kısa ve özlü olmayı adeta zorunlu kılar. Fasih Arapçanın en önemli örneği olan Kur’ân-ı Kerîm’de dahi durum bu şekildedir. Lafızların fonetik ve morfolojik değişikliklere uğraması Arapların dil yapısının en karakteristik özelliğini taşır. Sık tekrar edilen şeyler sevimsizleşir.⁵⁸

56 Süyûtî, *el-İktirâh*, 79-80.

57 Şiçe anlamına gelen “قُرُوق” kelimesinin etimolojisininin durgunluk anlamındaki رُقْأ kökünden türediği, içindeki sıvıyı durgun hale getirdiği ifade edilmektedir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Daru Sadır, h. 1414), 5/87.

58 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 49-96.

Sonuç

Arap gramerinin epistemolojik doğası ve metodolojik özgülüğü, özellikle İbn Cinnî'nin çalışmalarında belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Ona göre, nahivcilerin odaklandığı illetler, fıkıh disiplinindeki gibi hükümlerin ardındaki hikmetleri açıklamaktan ziyade, dilin kendi yapısı ve işleyişine dair gözlemlenebilir ve akıl yoluyla çıkarılabilir işaretleri içerir. Bu yaklaşım, nahiv usulünün salt naklî verilere dayanmadığını, aksine mantıksal ve rasyonel çıkarımları merkeze aldığını açıkça göstermektedir. İbn Cinnî, fikhî illetlerin çoğunlukla gizli ve subjektif olmasına karşın, nahiv illetlerinin duyular ve akıl yoluyla gözlemlenebilir olmasını vurgulayarak, gramerin metodolojik özerkliğini ve sistematik karakterini güçlü bir biçimde savunmaktadır. Bu durum, klasik Arap dilbilgisinde akli yöntemlerin kullanımını meşrulaştırması açısından büyük önemlidir.

Nahvin akli yönünün erken biçimlerini temsil eden Sıbeveyhi'nin istikâmet başlığı altında ele aldığı meseleler, genel kaidelerle çelişir gibi görünse de bu yaklaşım, dilin mantıksal çözümlemelerine kapı aralar. İbn Cinnî ise bu çizgiyi sistemleştirerek disiplinlerarası bir bakışla derinleştirmiştir. *el-Hasâis* adlı eserinde "Arapçanın illetleri kelâmî midir, yoksa fikhî midir?" sorusunu tartışmaya açarak, nahivdeki akli yöntemlerin mahiyetini net bir biçimde ortaya koyar. Ona göre nahiv illetleri, fikhî illetlerden ziyade kelâmcıların illetlerine daha yakındır; çünkü nahivciler çıkarımlarını duyulara, dilsel kullanımın biyolojik ve semantik uyumuna dayandırır. Bu yaklaşım, dilin doğrudan yaratıcı tarafından vazedilmediği, Arapların tarihsel ve doğal kullanımına dayandığı düşüncesiyle uyumludur. Böylece İbn Cinnî, nahvi hem epistemolojik hem semantik boyutları olan bir akıl yürütme sistemi olarak temellendirir; ses-anlam ilişkisine dair tasrîf ve iştikak teorileri de bu çerçevenin doğal bir uzantısıdır.

Fıkıh disiplininde ise illetler genellikle açık ve seçik sebeplere dayanır. Örneğin, evli halde zina edenin recmedilmesi, bekarın aynı eylemi işlediğinde had cezasına tabi tutulması, burada illetin ırzın korunması ve nesebin karışmasının engellenmesi olduğu açıkça görülür. Evli kişiye daha ağır ceza verilmesi, işlenen suçun derecesiyle ilişkilidir. Benzer şekilde, hac ibadetinin yalnızca gücü yetene farz kılınması, zorluk sebebiyle sevap kazanılması, insanların disiplinli itaat eğitimi ve İslâm şiarının yayılması gibi hikmetler, fikhın belirli kurallarına dayanmaktadır. Ancak bu hikmetler, fikhın kendisine özgü değil, şariat gelmeden önce de insanlar tarafından uygulanabilen doğal ve kültürel davranışlardan türetilmiştir. Nitekim Cahiliye dönemi toplumlarında eşlerin korunması ve nesep konusundaki hassasiyetler, şariat gelmeden önce de gözlemlenebilen davranışlardı. Bu durum, fikhî hikmetlerin doğrudan vahiy

veya şer‘î emirden bağımsız, tabiatın ve tarihsel kullanımın gerektirdiği unsurlar olduğunu gösterir.

Arap dilbilgisinin gelişiminde Basralılar ve Kûfeliler arasındaki ekol farkı da belirleyicidir. Basralılar, mantık temelli, kuralcı kıyası ile nahvin teorik çatısını kurmuş; Kûfeliler ise geniş semâ ve kıyas anlayışı ile dilin canlılığını ve istisnalarını koruyarak nahvin uygulamasını zenginleştirmişlerdir. Modern dilbilim perspektifinde –Mehdî el-Mahzûmî’nin de işaret ettiği gibi– Kûfe’nin yapmacık tevelliden uzak, semaya dayalı yaklaşımı, dilin doğal yapısını yansıtması açısından daha değerli görülmektedir. Basra’nın sistematik ve korumacı yaklaşımı nahvin bir disiplin hâline gelmesine; Kûfe’nin esnekliği ise Arap dilinin kendi zenginliğini ve sosyal işlevselliğini yansıtmasına olanak sağlamıştır.

Sonuç olarak, epistemolojik ve metodolojik tespitler, Arap nahvinin hem aklî hem naklî temellere dayandığını, kıyas ve sema yöntemlerinin birbirini tamamladığını ve dilin doğal kullanımına dair rasyonel bir çıkarım sistemi kurulduğunu açıkça göstermektedir. Nahiv, yalnızca kuralları sabitleyen bir disiplin değil, aynı zamanda sözün doğal işleyişini, tarihsel kullanımını ve psikolojik ilkelerini dikkate alan bir akıl yürütme sistemi olarak da işlev görmektedir. Bu yönüyle Arap nahvi, klasik dilbilgisinde aklî yöntemlerin tarihsel ve epistemolojik meşruiyetini güçlendirirken, modern dil bilimi açısından da metodolojik ilham kaynağı olmayı sürdürmektedir.

Kaynakça

- el-Afgani, Said. *Min Tarihi 'n-Nahvi*. b.y.: Darü'l-Fikr, ts.
- Avarib, Selim. "el-İtidlâlü'n-nahvi ve turukuhü 'inde's-Süyûti", *Mecelletü'z-Zâkira* 2/8 (2020).
- Aydın, Bünyamin. "Modern Dönemde Nahiv-Mantık Tartışması -Aristo Mantığı-Arap Grameri İlişkisi Üzerine Üç Görüş-", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 27/1 (2023), 30-45.
- el-Cümâhî, İbn Sellâm. *Tabakâtü Fuhûli 'ş-Şu 'arâ*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Cidde: Darü'l-Medenî, ts.
- Dayf, Şevki. *el-Medârisü'n-Nahviyye*. b.y.: Darü'l-Mearif, ts.
- Ebü'l-Mekarim, Ali. *Usûlü't-Tefkîri'l-Nahvi*. Kahire: Daru Garib, ts.
- el-Enbârî, Ebü'l-Berekât. *Nüzhetü'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Üdebâ*. thk. İbrahim es-Semmerai. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985.
- Güngüzöz, Soner. "*Kutsal Dil*"ın Yıkımı, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.
- el-Hadîsî, Hatice. *eş-Şâhid ve Usûli'-Nahvi fî Kitâbi Sibeveyhi*. Matbuatü Camiati Kuveyt, 1974.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth. *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccar, 4. Basım.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Münsif*. b.y.: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Kadîm, 1954.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn. *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga*. thk. Abdusselam Muhammed Harun, 2. Basım, Beyrut: Dârü'l-Cîl.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Daru Sadır, h. 1414.
- Karaağaç, Günay. *Dil Bilimi Terimleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.
- Kılıç, Ramazan. *Klasik Arap Dilbiliminde Ses-Mana İlişkisi ve Modern Yaklaşımlar*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2024.
- el-Mahzumi, Mehdi. *Medresetü'l-Küfeti ve Menhecühâ fî Dirâseti'l-Lugati ve 'n-Nahvi*. Basra: Matbaatü Mustafa, 1958.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *el-Bahsü'l-Lugavî 'İnde'l-Arab*. Alemü'l-Kütüb, 2003.
- er-Rummânî, Ebü'l-Hüseyn. *Risâletü'l-Hudûd*. thk. İbrahim es-Sâmerrâi, Umman: Darü'l-Fikr
- es-Seyyid, Abdurrahman. *Medresetü'l-Basrati'n-Nahviyyeti*. b.y.: Darü'l-Mearif, ts.
- es-Sîrâfî, Ebü Saîd. *Ahbârü'n-Nahviyyîne'l-Basriyyîn*, thk. Taha Muhammed ez-Zîni, Muhammed Abdulmun'im Hafâcî (b.y.: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1966
- es-Süyûti, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *el-İktirâh fî usûli'n-nahv*, Dimeşk: Dârü'l-Bîrûnî, 2006.
- Taleb, Abdulhamid. *Târîhu'n-Nahvi ve Usûluhû*. Mektebetü'ş-Şebab, 1976.
- Terzi, Fuad Hanne. *Fî Usûli'l-Lugati ve 'n-Nahvi*. Beyrut: Matbaatü Dari'l-Kütüb.

ez-Zebidi, Said Casim. *el-Kıyâs fi'n-Nahvi'l-Arabi*. Umman: Darü's-Şuruk li'-neşri ve't-Tevzî, 1997.

Bölüm 4

İbn Meyyâde'nin Şiirlerinin Arap Gramerinde İstişhâd Değeri 6

Fatıma Betül Kadağ¹

Özet

Arap dili gramerinde şiir; kelimelerin sahih kullanımlarını, lugavî yapıları ve nahiv kurallarını tespit etmede en temel başvuru kaynaklarından addedilmektedir. Bu sebeple Câhiliye, muhadram ve erken İslâmî döneme ait şiirler, dilciler nezdinde en güvenilir istişhâd malzemesi olarak değerlendirilmiş; hicrî ikinci asra yaklaşan dönem istişhâdın son sınırı olarak kabul görmüştür. Bu çerçevede Emevîlerin sonu ile Abbâsîlerin başına tanıklık eden bazı şairler ^{ساقَةُ الشعراء} yani “son güvenilir şairler” olarak anılmıştır. Bu zümrenin önde gelen isimlerinden biri de fasih bedevî Arapçasına yakın üslubu ve doğuştan gelen şiir söyleme kabiliyetiyle dil âlimlerinin güvenle başvurduğu İbn Meyyâde'dir. Çalışmamız İbn Meyyâde'nin söz konusu değerine matufla hangi beyitlerinin âlimler nezdinden istişhâd malzemesi olarak kullanıldığına odaklanmıştır. Bu amaçla Halîl b. Ahmed'in Kitâbu'l-'Ayn'da fiil-mastar ilişkisi, Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'da takdîm-te'hîr, sıfat-mevsûf uyumu ve gayr-ı müstamel fiiller, Ebû Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'ân'da Kur'ân lafızlarının açıklaması, İbnü'l-Enbârî'nin ise müzekker-müennes ve harf-i cer kullanımlarına dair meselelerde İbn Meyyâde'den beyitlerine başvurduğu tespit edilmiştir. Ayrıca Beşşâr b. Bürd'le karşılaştırma yapıp istişhâd asrının sınırları tartışılarak İbn Meyyâde'nin dilsel-estetik üstünlüğü sebebiyle daha güvenilir bir şahid olarak kabul edildiği sonucuna varılmıştır. Son kertede şairin, klasik Arap dili çalışmalarında hem üslup hem de istişhâd değeri bakımından mümtaz bir konumu haiz olduğu tespit edilmiştir.

1 Arş. Gör. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, 0000-0002-8508-077X, fatimabetulkadag@ibu.edu.tr.

Giriş

Arap dili grameri çalışmalarında şiir, birincil istîşhâd malzemesi olarak vazgeçilmez bir yere sahiptir. Nitekim sözlü kültürün hâkim olduğu dönemden başlayıp takriben hicrî ikinci asra kadar ortaya konan şiirler kelimelerin doğru kullanımları ile lugavî özelliklerinin tespitinde, sarf ve nahiv alanlarında başvurulmuş örnekler olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple dil âlimleri, Kur'ân ve hadis dışında en çok şiire başvurmuş; bilhassa Câhiliye, muhadram ve erken İslâmî dönem şairlerinin divanlarını dilin en güvenilir şahitleri arasında değerlendirmiştir. Bu amaçla Asmaî (ö. 216/831) ve İbn Reşîk (ö. 456/1064) gibi bazı âlimler, Emevîlerin son dönemleri ile Abbâsîlerin ilk dönemlerinde yaşayan ve bir diğer ifadeyle muhadramü'd-devleteyn diye isimlendirilen; akıcı üslûbu, açık manaları, beyan ve fesahatiyle şiirleri istîşhâda kaynaklık eden son şairleri ifade etmek amacıyla سَاقَةُ الشُّعْرَاء “son şairler” ibaresini kullanmıştır.² Asmaî'ye göre bu şairler Ru'be b. 'Accâc (ö. 145/763), İbn Meyyâde (ö.149/767), Hakem el-Hudrî (ö. 150/768[?]) ve İbn Herme'dir (ö.176/792)³, başka bir rivayette ise bunlara Mekîn el-'Uzrî de eklenir.⁴ Bu şairler dil çalışmalarında en son sahih istîşhâd kaynağı kabul edilen zümreyi oluşturmuştur. Bundan dolayı bedevî Arapçasına yakın üslubu ile doğuştan gelen şiir söyleme yeteneği sebebiyle “matbu” şairler zümresinde değerlendirilen İbn Meyyâde, erken ve geç dönem dil âlimlerinin eserlerinde şahit olarak başvurdukları şairler arasındadır. Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyhi (ö. 180/796), Asmaî ve Ebû Ubeyde (ö. 209/824 [?]) gibi dil otoritelerinin nahiv ve lugat bablarında onun beyitlerinden istîşhâdda bulunmaları, şairin dilsel güvenilirliğini açıkça ortaya koymaktadır. Şairin bu gibi yönlerden ehemmiyetine binaen şiirlerinin Arap gramerinde ne ölçüde ve hangi bağlamlarda delil olarak kullanıldığı hususu incelenmeye değerdir. Konuyla ilişkili çalışmalara bakıldığında, şairin şiirlerine dair iki tahkik çalışmasının bulunduğu görülmektedir. Bunlardan ilki Muhammed Nâyif ed-Düleymî'nin 1970 yılında Musul'da yayımladığı *Şi'ru İbn Meyyâde*, diğeri ise Hannâ Cemîl Haddâd'ın 1982'de Şam'da neşrettiği aynı adlı çalışmadır. Ayrıca *Şi'ru İbn Meyyâde ve eseruhû fi'l-istişhâd a'lâ kavâidi'n-Nahvi'l-Arabî* başlıklı bir makale bu alanda önemli bir katkı sunmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, İbn Meyyâde'nin şiirlerinin Arap gramerinde hangi konularda istîşhâd malzemesi olarak kullanıldığını ortaya koymaktır. Ayrıca

2 Hasan Adem en-Nezîr 'Abdu'd-dâim, eş-Şu'arâ es-sâka İbrahim b. Herme-Hakem el-Hudrî- er-Rammâh b. Meyyâd dirâse müvâzene fi eş'ârihim ve hasâisihimi'l-fenniyye (Nileyn Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 9.

3 İbn Herme'nin şiirleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Fatıma Betül Kadağ, *İbn Herme ve Şiirleri* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2025).

4 Şairin hayatı hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır. Rivayetin geçtiği yer için bkz. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, eş-Şi'r ve ş-şu'arâ, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1958), II/753.

önceki çalışmalarda kullanılmayan bazı erken dönem gramer kitaplarına ve lugatlara başvurarak istişhâd malzemesini geniş kapsamlı sunmaktır. Bu doğrultuda şairin hayatı ve şiir anlayışı kısaca ele alındıktan sonra istişhâd edilen beyitlerin nahvî ve lugavî bağlamları incelenecektir.

1. Hayatı

Tam adı, Zübeyr b. Bekkâr'ın rivayetine göre; Rammâh b. Ebred b. Şevbân b. Sürâka b. Harmele'dir.⁵ İbn Kelbî ise farklı bir rivayet naklederek nesebini Şevbân b. Sürâka b. Selmâ b. Zâlim şeklinde zikretmektedir.⁶ Künyesi hakkında da ihtilaf bulunmakta olup kaynaklarda Ebû Şurâhbîl yahut Ebû Şerâhîl olarak geçmektedir.⁷ Bununla birlikte şair, edebiyat ve dil kaynaklarında daha çok "İbn Meyyâde" adıyla meşhur olmuştur. Dış görünüş itibarıyla seyrek saçlı, uzun sakallı, iri yapılı ve uzun boylu olarak tarif edilmektedir. Ayrıca giyim kuşamına dikkat ettiği de rivayetler arasındadır.⁸

Annesi Meyyâde⁹, "ümmü veled" statüsünde bir cariyeye olup efendisinden çocuk doğurduktan sonra hürriyetini kazanmıştır. Kaynaklarda onun Berberî yahut Slav asıllı olduğu belirtilmektedir.¹⁰ Bu yönüyle İbn Meyyâde, anne tarafından Arap olmayan bir kökene mensup iken baba tarafından Arap nesebine dayanmaktadır. Şaire yönelik hiciv söyleyenlerin beyitlerinde kendisine ابن اشبانية "İspanyol kadının oğlu" şeklinde hitap etmeleri Meyyâde'nin o dönemde slav asıllı olup Endülüs'te yaşayan ve daha sonra satın alınarak Hicaz bölgesine getirilen cariyelerden biri olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Ne var ki İbn Meyyâde'nin annesinin Fârisî kökenli olduğunu ileri sürdüğü şu beyitte anlaşılmaktadır¹¹ : [Tavîl]

5 Ebu'l-Ferec İsfahânî, *Kitâbu'l-Eğânî*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 2008), II/171; Ebu'l-Abbâs İbnu'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-şu'arâ*, thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1431), 106; Muhammed Habîb, "Kitâbu men nûsibe ilâ ümmihî", *Nevâdiru'l-Mahtûtât*, thk. Abdusselâm Hârûn (Kahire: Lecnetü't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1951), I/91.

6 Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsân Abbâs (Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1993), III/1309.

7 İsfahânî, *Eğânî*, 2008, II/171; İbnu'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-şu'arâ*, 106-107.

8 Ahmed b. Yahya el-Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâz Zirikli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), XIII/123.

9 Meyyâde, Kelb kabilesinden bir adamın "Nehbel" adında bir kölesiyle evliydi. Daha sonra Şam'dan Şeryân b. Surâka kabilesinden bazı kimseler onu satın aldılar. Onlar, Benû Selmâ'ya ait "Muliha" diye bilinen su kaynağına vardıklarında Benû Zuhl'den kimselerle karşılaştılar. Selmâ oğullarından bir adam, Meyyâde'yi devesinin üzerinde uyuklar halde, salınarak giderken görünce, "Bu kimdir?" diye sordu. Adama, "Bu cariyeyi, Şeryân'ın oğulları satın aldı." diye cevap verdiler. Bunun üzerine adam, "Cariye devenin üzerinde salınarak gidiyor." diye karşılık verince, o günden sonra "Salınan" anlamında "Meyyâde" adıyla tanındı. Asıl adı ise Ceydâ'dır. el-Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, XIII/121.

10 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, III/1309.

11 İsfahânî, *Eğânî*, 2008, II/171; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, III/1309; İbn Meyyâde, *Şi'ru İbn Meyyâde*, thk. Hannâ Cemîl Haddâd (Dimaşk: Mecma'u'l-Luğa el-Arabiyye, 1982), 227.

وَأَمِّي حَصَانٌ أَخْلَصَتْهَا الْأَعَاجِمُ

أَنَا ابْنُ سَلَمَى وَجَدِّي ظَالِمٌ

بِأَكْرَمِ مَنْ نَبِطَتْ عَلَيْهِ التَّمَائِمُ

أَلَيْسَ غُلَامٌ بَيْنَ كِسْرَى وَظَالِمٍ

Ben Selmâ'nın oğlu, Zâlim'in torunuyum. Annem ise acem soyundan nesebi korunmuş bir kadındır.

Kisrâ ile Zâlim soyundan gelen bir oğlan, boynuna muska asılanlardan daha soylu değil midir?

İbn Meyyâde'nin bu beyitlerini dinleyenlerden biri, “İhtiyar kadının yurdundan pek uzaklara gitmişsin; bari Batı'ya yönelseydin” şeklinde ona karşılık vererek Meyyâde'nin Slav asıllı olduğuna imada bulunmuştur. Bunun üzerine İbn Meyyâde, “Açlık çeken kimse, kimin kapısında hayır bulacağını düşünürse oraya yönelir. Bırak da bu sözüm insanlar arasında dolaşsın. Zira her kim işitirse ona inanabilir” cevabını vermiştir. Bu suretle şair, annesinin nesebine dair ileri sürdüğü iddianın asılsız olduğunu ancak sözün yayılması hâlinde işitenleri yanıltabileceğini ironik bir üslupla itiraf etmiştir.¹² İbn Meyyâde'nin bu tutumu, annesinin cariyeye olması sebebiyle kabilesi içerisinde düşük bir statüye sahip bulunmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim soy açısından aşağı bir konumda görülmesi, kabilesinin asil kadınlarıyla evlenmesine engel teşkil etmiş ve böylece toplumsal açıdan saygınlık kazanma yolları kapanmıştır. Bunun yanı sıra şairin maddi imkânsızlıklarla da mücadele ettiği bilinmektedir. Kendisinin de ifade ettiği üzere, fakirliği sosyal konumunu daha da zorlaştırmış ve annesinin düşük soylu oluşu ile maddi yetersizliği birleşerek hayatını çekilmez hâle getirmiştir. *Eğânî*'de aktarılan rivayete göre, evlenmek istediği bir kadının ailesi annesinin cariyeye olmasını gerekçe göstererek onu geri çevirmiştir. Söz konusu hadise, şairin şiirine şu şekilde yansımıştır¹³ : [Tavîl]

كَرَائِمُ قَوْمِي ثُمَّ قَلَّةٌ مَالِيَا

لَقَدْ حَرَمَتْ أُمِّي عَلَيَّ عِدْمَتُهَا

Annem mahrum etti beni kavmimin seçkin hanımlarından, bir de fakirliğim kapadı önümü.

İbn Meyyâde'nin babasının adı ise Ebred'dir. Hars b. Zâlim el-Mürri'nin babası olan Zâlim'in çocuklarından¹⁴. Şair soyunun bu kabileye dayanmasıyla iftihar ettiği bir şiir beyti söylemiştir¹⁵: [Tavîl]

12 İsfahâni, *Eğânî*, 2008, II/171.

13 İbn Meyyâde, *Şi'ru İbn Meyyâde*, 239; İsfahâni, *Eğânî*, 2008, II/211.

14 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve 'ş-su'arâ*, II/772.

15 İbn Meyyâde, *Şi'ru İbn Meyyâde*, 83.

بَارِئِيَّةَ أَطْرَافِهَا فِي الْكَوَاكِبِ

سَقَّتِي سُقَاةُ الْمَجْدِ مِنْ آلِ ظَالِمٍ

Zâlim kabilesinin sâkîleri, uçları gezegenlere varan halatlarla şan ve şerefi sundular bana.

Ebred hakkındaki rivayetler, annesinin Ka'b b. Züheyr'in (ö. 24/645 [?]) kızı Selmâ olduğu yönündedir. Kardeşlerinden el-Avşebân ve Ẓarîd'in ise şair olduğu zikredilir. Ebred'in şahsiyetine yönelik rivayetler kendisinin kaba saba bir mizaca sahip olduğu ve ailesinin eline baktığı yönündedir.¹⁶

Hayatı hakkındaki bilgiler sınırlı olan şairin şiirlerinden hareketle Emevîlerin son dönemleri ile Abbâsîlerin ilk dönemlerinde yaşadığı tahmin edilmektedir. Bu yönüyle her iki siyasi otoriteye tanıklık ettiği için muhadramüd-devleteyn şairlerden kabul edilir. Ancak mezkûr dönemler arasında hangi tarihlerde yaşadığını kesin olarak belirleyebilmek için şairin doğum ve vefat tarihlerinin tespiti gerekmektedir. Bu amaçla kaynaklara bakıldığında, İbn Meyyâde'nin doğum tarihine dair herhangi bir kayıt tespit edilememiştir. Hayatının erken dönemine dair ulaşılan en eski bilgi ise 105/723 senesinin Receb ayında gerçekleştirdiği Mekke umresiyle ilgilidir.¹⁷ Bu tarih, İbn Meyyâde'nin sözü konusu ziyaret öncesinde ömrünün kayda değer bir kısmını geride bıraktığını ortaya koymaktadır. Bundan yaklaşık yirmi yıl sonra, 125/743–126/744 senesinde Emevî halifesi Velîd b. Yezîd (ö. 126/744) ile temas kurmuş, ardından 127/745–130/748 senelerinde ise Emevîlerin Medine valisi Abdurrahman b. Süleyman'ın¹⁸ huzuruna kabul edilmiştir.¹⁹ Aynı şekilde şairin vefat tarihine dair farklı rivayetler söz konusudur. Bunlardan ilki, İbn Meyyâde'nin, Abbâsî halifesi Mansûr (ö. 158/775) döneminde 136/754 senesinde vefat ettiğini bildiren rivayettir.²⁰ İbn Meyyâde'nin halife Mansûr'un hilafeti döneminde 146/764 senesinde Medine valisi olarak göreve getirilen Cafer b. Süleyman'a (ö. 174/790) methiye söylediği bilinmektedir.²¹ O nedenle şairin 136/754 senesinde vefat ettiğini bildiren rivayetlerin sıhhati tartışmalı hâle gelmiştir. Öte yandan Yâkût el-Hamevî, kesin bir tarih vererek İbn Meyyâde'nin 149/767 senesinde vefat ettiğini kaydetmektedir. Bu tarih, şairin şahit olduğu tarihî olaylarla çelişmediği

16 İsfahânî, *Egâni*, 2008, II/176.

17 İsfahânî, *Egâni*, 2008, II/210.

18 Hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Ümit Eskin, *Abbâsîler Döneminde Valilik* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 342.

19 İsfahânî, *Egâni*, 2008, II/198, 212.

20 Abdulkâdir b. Ömer b. Bayezid Bağdâdî, *Hzânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*, thk. Abdu'sselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, ts.), I/161; İsfahânî, *Egâni*, 2008, II/222.

21 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1967), VII/656.

gibi, aksini gösteren bir bilgiye de ulaşılammıştır. Ayrıca İbn Meyyâde'nin ileri yaşlarında vefat ettiği düşünülmektedir. Bunun delili olarak kendisine nispet edilen şu beyit zikredilebilir²²: [Kâmil]

وَرَجَعْتُ مِنْ بَعْدِ الشَّبَابِ وَعَصْرِهِ شَيْخاً أَرَبَ كَأَنَّهُ نَسْرُ

Gençliğin [o parlak çağını] geride bırakıp saçı sakalı bembeyaz kabaran bir kartalı andıran ihtiyara döndüm.

2. Şairliği ve Şiirleri

Emevîlerin son dönemi ile Abbâsîlerin ilk dönemine yetişmesi sebebiyle muhadramü'd-devleteyn şairi olan İbn Meyyâde, yaşadığı çağda öne çıkan şairlerdendir. Çeşitli temalarda şiir söylediği zikredilmekle birlikte gazel ve hiciv temalarında edebî şahsiyetini ortaya koyduğu kabul edilmektedir.²³ Nitekim sivri dilli olması, şairlerle atışmalar yapmayı kendisinin talep etmesi ve insanlarla cedelleşmeye eğilimli bir tarafının olması hiciv şiirlerinde öne çıkan hususlardandır. Zira yaşadığı dönemdeki tanınmış yahut az bilinen pek çok şairle karşılıklı atışmalar yaşadığı bilinmektedir. Bu şairlerden bazılarıyla akrabalık bağına sahipken bir kısmı ise uzak kabilelere mensup kimselerdir. Bunlar arasında Hâkem el- Huđrî, Ukbe b. Ka'b b. Züheyr, Ma'den et- Tâî gibi isimler zikredilebilir. İbn Meyyâde'nin bu şairlerle olan münasebeti genelde şiddetli düşmanlık ve sert bir çekişme olarak anlatılmaktadır. İbn Meyyâde, insanları sürekli hicvettiğinden, hicvedilen kişilerin bunu karşılıksız bırakmayacağını ve dolayısıyla annesinin bu hicviyelerde yerileceğini haber vermek üzere şöyle söylemektedir²⁴: [Recez]

عَرَنْزِمِي مَيَّادَ لِقَوَّافِي

وَاسْتَسْمِعِيهِنَّ وَلَا تَخَافِي

سَتَجِدِينَ ابْنَكَ دَا قَذَافٍ

Kafiyelerin[karşısında] sıkı dur Meyyâd Hanım!

Ve duyduğunda [çirkin sözleri] kaygılanma sakın!

Zira oğlun da önde gideni, ağzını bozanın.

22 İbn Meyyâde, *Şi'ru İbn Meyyâde*, 128.

23 İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtu 'ş-şu'arâ*, 108.

24 Hannâ Cemîl Haddâd, *Şi'ru İbn Meyyâde* (Dimaşk: Mecma'u'l-Luğa el-Arabiyye, 1982), 174.

Görüldüğü üzere şair bu beyitlerde doğrudan annesine hitap ederek kendi sert üslubunun kaçınılmaz şekilde ona da yöneltilecek hicivlere sebep olacağını dile getirmektedir. Arap şiir geleneğinde hiciv daima karşılık bulduğundan şairin annesinin cariyeye kökeni de rakiplerince kolayca hedef alınabilecek bir unsurdur. Fakat İbn Meyyâde, bu gerçeği annesine önceden haber vererek hem hicvin doğasındaki kaçınılmazlığı ortaya koymakta hem de kendisini “ağzını bozanların önde gideni” olarak tanımlayarak hicivdeki cesur ve meydan okuyucu tavrını vurgulamaktadır. Onun en dikkat çekici nekâiz şiirleri ise Hakem el-Hudrî ile yaptığı karşılıklı atışmalardır. Bu şiirler aracılığıyla iki şairin kişisel rekabetinin yanı sıra aynı zamanda nekâiz geleneğinin dönemin edebî hayatındaki yerini görmek mümkündür. Söz gelimi karşılıklı atışmaların yaşandığı hicivlerden birinde İbn Meyyâde Hakem’e şöyle demektedir²⁵: [Recez]

يَا مَعْدِنَ اللُّؤْمِ وَأَنْتَ جَبْلُهُ

وَأَجَرَ اللُّؤْمِ وَأَنْتَ أَوَّلُهُ

Ey alçaklık madeni sen ise onun çıkarıldığı dağsın

Alçaklığın son mertebesi, sen ise başlangıcısın!

Hakem ise İbn Meyyâde’nin bu hicvinin karşılığını şu beyitlerle başlayan kasidesinde vermiştir²⁶: [Recez]

ابن التي جِيرَ أَثْهَا كَانَتْ تَصُرُّ

وَتَتَّبِعُ الشَّوْلَ وَكَانَتْ تَمْتَصِرُ

Komşularına zarar veren,

Ve zayıftıktan sırtı karnına yapışan develeri sağan bir kadının oğlusun sen!

İbn Meyyâde’nin gazel şiirlerinde ise Ümmü Cahder ana karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Benî Mürre kabilesinden olan bu kadınla aralarında karşılıklı bir sevgi bağı bulunduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki Ümmü Cahder’in babası kızını Necd’den yahut kendi kabilesinden biriyle evlendirmek istememekte ve en nihayetinde kızını Şamlı bir kimseyle evlendirmektedir. Ümmü Cahder’in

25 İbn Meyyâde, *Şi’ru İbn Meyyâde*, 217.

26 İsfahânî, *Eğânî*, 2008, II/190; Hüseyin Muhammed el-Karnî, “Şi’ru’l-Ḥakem el-Ḥudrî: Cem’ ve Tahkik ve Dirâse”, *Mecelletü Câmîatü Taybe* 20 (1441), 17.

eşiyle birlikte Şam'a doğru yola çıktığı haberini alan İbn Meyyâde'nin ağzından ise şu dizeler dökülmüştür²⁷ : [Tavîl]

أَلَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ إِلَى أُمِّ جَحْدَرٍ سَبِيلٌ فَأَمَّا الصَّبْرُ عَنْهَا فَلَا صَبْرًا
ولو كان نَذْرٌ مُذْنِباً أُمِّ جَحْدَرٍ إِلَيَّ لَقَدْ أَوْدَمْتُ فِي عُثْقِي نَذْرًا

Ah, bilsem var mı Ümmü Caħder'e çıkan bir yol? Ondan ayrı durmaya gelince sabırdan eser kalmıyor!

Eğer Ümmü Caħder bana bir adak vesilesiyle yaklaşıyorsa, onun aşkı uğruna boynuma bir adak [yemini] dolardım.

İbn Meyyâde'nin methiyelerine bakıldığında yöneticilerle temas halinde olduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki şair, ihsan umuduyla yöneticilerin kapısına giderek onlar için dizdiği methiyeleri sunmuştur. Bu şahsiyetler arasında Emevî dönemi valilerinden Abdülvâhid b. Süleyman²⁸, Emevî halifesi Velîd b. Yezîd²⁹, Abbâsiler dönemi valilerinden Cafer b. Süleymân³⁰ (ö.174/790) ve Abbâsi halifesi Mansûr³¹ zikredilebilir.³² İbn Meyyâde'nin bilhassa Velîd'in meclisinde çok sık bulunduğu, söylediği şiirlerle beğenisini kazanarak kendisinden çeşitli ihsanlar elde ettiği bilinmektedir. Velîd'in iştret meclislerine ve şairlere verdiği önem dolayısıyla onların gönlünü hoş tuttuğu aktarılmaktadır. Bundan dolayı İbn Meyyâde, halifenin ölüm haberini alması üzerine üzüntüsünü dile getirdiği şu beyitleri söylemiştir³³ : [Vâfir]

أَلَا لَهْفِي عَلَى الْمَلِكِ الْمُرَجَّى غَدَاةً أَصَابَهُ الْقَدَرُ الْمُتَأَخَّرُ
أَلَا أَبْكِي الْوَلِيدَ فَتَى فَرِيَشٍ وَأَسْمَحُهَا إِذَا غَدَا السِّمَاحُ

Ah! Umut bağlanan hükümdara yanıyor sinem, sabah vakti kaderin kaçınılmaz hükmü ona eriştiğinden,

27 İsfahânî, *Eğânî*, 2008, II/178; İbn Meyyâde, *Şi'ru İbn Meyyâde*, 134.

28 Son Emevî halifesi Mervân b. Muhammed (ö. 132/750) döneminde Mekke ve Medine şehirlerinde valilik görevinde bulunmuştur. Ekrem Ziyâ el-'Omarî, *Târîhu Halife b. Hayyât* (Riyad, 1983), 385; Medih şiirleri için bkz. İbn Meyyâde, *Şi'ru İbn Meyyâde*, 111-113.

29 Medih şiirleri için bkz. İbn Meyyâde, *Şi'ru İbn Meyyâde*, 57-60, 192-194.

30 Medih şiirleri için bkz. İbn Meyyâde, *Şi'ru İbn Meyyâde*, 122-124.

31 İbn Meyyâde, *Şi'ru İbn Meyyâde*, 99-101.

32 İsfahânî, *Eğânî*, 2008, II/177.

33 İbn Meyyâde, *Şi'ru İbn Meyyâde*, 95; İsfahânî, *Eğânî*, 2008, II/203.

Akar gözyaşım Kureyşli yiğit olan Velîd'e, cömertlik sayılsa en yücesi o idi içlerinde.

İbn Meyyâde'nin şiirleri arasında deve, at, bulut, yağmur ve çöl tasvirlerine³⁴ dair vasıf temalı beyitler de yer almaktadır. Bunun yanı sıra hamriyyât³⁵, gazel³⁶ ve fahr³⁷ temalı şiirler söylediği de bilinmektedir. Öte yandan şairin şiirlerinde kullandığı dil, bedevîlerin fasih Arapçasına büyük ölçüde yakın olup doğuştan gelen şiir söyleme yeteneğine sahip olması hasebiyle “matbu” şairlerden sayılmaktadır. Edebî tenkitçilere göre şiirlerinde lahn bulunmamaktadır. Ayrıca kadîm şairlerin şiir söyleme üslûbuna yakın bir çizgide ilerlemiştir.

3. Şiirlerinin İstişhâd Değeri

Sözlükte “hazır bulunmak”, “bilmek”, “görmek” ve “yemin etmek” anlamlarındaki شَهِدَ “ş-h-d” kökünden türemiş olan اِسْتِشْهَاد “istişhâd” kelimesi bir kişinin şahitlik yapmasını istemek anlamındadır.³⁸ Terim olarak ise bir kelimenin anlamını, bir cümlemin doğru kullanılışını yahut bir kuralın doğruluğunu kanıtlamak için nazım veya nesirden örnek getirmek demektir. Bu amaçla getirilen örneğe “şâhid (çoğulu: şevâhid)” denilir.³⁹ İstişhâdın kaynakları Kur’ân, hadis ve Arapların mensûr ya da manzum sözleridir.⁴⁰ Bu kaynaklar içerisinde istişhâd edilen malzemenin çoğunluğunu şiirler oluşturmaktadır. Bu nedenle şevâhid denilince genellikle şiirler anlaşılmaktadır.⁴¹

Dilciler, istişhâd edilecek şiir malzemesini zaman ve mekân açısından sınırlandırmışlardır. Bu doğrultuda Abdülkâdir Bağdâdî, şiirleri delil olarak kabul edilecek şairleri üç farklı tabakaya ayırmıştır. Bunlar sırasıyla Câhiliyyûn, Muhadramûn, İslâmiyyûn/Mütekaddimûn ve Müvelledûn/Muhdesûn tabakalarıdır. Öte yandan büyük oranda benzer bir taksim yapan İbn Reşîk, üçüncü tabakadaki şairleri İslâmî, dördüncü tabakadakileri ise muhdesûn olarak isimlendirmiştir. Muhdes şairleri ise kendi içinde derecelendirerek bunların aşama aşama günümüze kadar ulaştığını belirtir. Bağdâdî kendi tasnifinden

34 Tasvir şiirleri için bkz. İbn Meyyâde, *Şi’ru İbn Meyyâde*, 172-173.

35 Hamriyyât şiirleri için bkz. İbn Meyyâde, *Şi’ru İbn Meyyâde*, 160-161.

36 Gazel şiirleri için bkz. İbn Meyyâde, *Şi’ru İbn Meyyâde*, 145-148, 156, 167-168, 171.

37 Fahr şiirleri için bkz. İbn Meyyâde, *Şi’ru İbn Meyyâde*, 161, 218-219.

38 Hammâd Cevherî, *Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1979), 494; Ebu'l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (İran: Neşrû Edebi'l-Havza, 1984), XIII/239-240.

39 Sa'id el-Afgânî, *Fî uşûli'n-Nahv* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987), 6; İsmail Durmuş, “İstişhâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2001), 23/396-397.

40 Sa'id el-Afgânî, *Fî uşûli'n-Nahv*, 28-29; Mehmet Reşit Özbalkçı, *Kur’ân ve Hadis’in Arap Gramerindeki Rolü* (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 240-247.

41 Harun Öğmüştü, “Arap Dili ve Tefsirle İlgili Şevâhid Lüteratürü”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (2015), 31.

farklı olarak dördüncü tabakadaki şairlerin farklı adlandırmalarla üç ayrı tabakaya ayrıldığından fakat kendisinin bunu uygun bulmadığından söz eder. Buna göre Mütেকaddimûn tabakasını takiben muvelledûn adıyla dördüncü bir tabakanın, ardından Ebû Temmâm (ö. 231/846) ve Buhturî (ö. 284/897) ile başlayan Muhdesûn adıyla beşinci bir tabakanın ve nihayetinde Mütenebbî (ö. 354/965) ile başlayan Mütעהhirûn adıyla altıncı bir tabakanın kabul edildiği kaydedilmektedir.⁴² Söz konusu tasniflere bakıldığında mütেকaddimûn; dil bilgisi kurallarını, kelimelerin yapı ve anlamlarının doğruluğunu kanıtlamak için o dönemde yaşamış şairlerin şiirlerinden örneklerin yer aldığı istişâd asrının son sınırını oluşturan tabakadır.⁴³ Bu doğrultuda daha genel bir tasnif yapılarak bir görüşe göre hicrî birinci asırda bir diğerine göre ise ikinci asırda yaşayan şairler esas alınmıştır. Bundan dolayı Ebu Amr b. el- Alâ' (ö. 154/771) istişâd asrını Zürrumme (ö. 117/735) ile sonlandırmıştır.⁴⁴ Ebu Amr'ın öğrencisi Asmaî ise ikinci görüşün destekçisi olarak son sınırı İbn Herme ile kayıtlamaktadır.⁴⁵ Asmaî ve İbn Reşîk gibi bazı dil alimleri Emevîlerin son dönemleri ile Abbâsîlerin ilk dönemlerinde yaşayan ve bir diğer ifadeyle muhadramü'd-devleteyn diye isimlendirilen, akıcı üslûbu ve açık manaları ile beyan ve fesahat sahibi olan ve şiirleri ile istişâd yapılan son şairleri ifade etmek amacıyla ساقَّةُ الشعراء "son şairler" ibaresini kullanmıştır.⁴⁶ Söz konusu şairler Asmaî'nin ifadesiyle şöyledir: "Son şairler; Ru'be b. 'Accâc, İbn Meyyâde, Hakem el- Hıdrî ve İbn Herme'dir ben hepsini gördüm.⁴⁷ Bir diğer rivayete göre Ru'be, İbn Meyyâde, Hakem el- Hıdrî, İbn Herme ve Mekîn el-'Uzrî'dir.⁴⁸ Buna göre Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783-84) müvelled şairlerden sayılarak istişâdın bittiği sınır olarak kabul edilmiştir. Ancak bu noktayı biraz daha açmak faydalı olacaktır. Çünkü Beşşâr vefat yılı itibarıyla, İbn Meyyâde'nin muâsırdır. Ne var ki onun şiirlerinin istişâd malzemesi olarak kullanıldığı yerde Beşşâr'ın şiirleri pek fazla kabul görmemiştir. Bu noktada sıhhati tartışmalı olmakla birlikte, Beşşâr'ın sivri dilinden çekindiği için Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı

42 Hüseyin Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişâd Meselesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990), 67-68.

43 Ebû'l-Fazl Celâlüddin es-Süyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-Nahv*, haz. Mahmûd Süleyman Yâkût (Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 2006), 144-146; Durmuş, "İstişâd", 23/396-397; Rahmi Er, "Müvelledûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), XXXII/227.

44 İbn Reşîk Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsini's-ş-i'r ve âdâbîh*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Mısır: Dâru'l-Cil, 1981), I/89.

45 Ebu'l-Ferec İsfahânî, *Kitâbu'l-Egânî*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 2008), IV/276.

46 'Abdu'd-dâim, *eş-Şu'arâ es-sâka İbrahim b. Herme-Hakem el-Hıdrî- er-Rammâh b. Meyyâd dirâse müvâzene fi eş'ârihim ve hasâisihimi'l-fenniyye*, 9.

47 Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, I/425.

48 Şairin hayatı hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Rivayetin geçtiği yer için bkz. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve eş-Şu'arâ*, II/753.

eserinde kendisinden istiṣhâdda bulunduğ u da aktarılan rivayetler arasındadır.⁴⁹ Beṣṣâr'ın İbn Meyyâde gibi muâsırı olan şairlere kıyasla istiṣhâdda geri planda kalmasında gösterilen gerekçeler arasında, onun zındıklıkla itham edilmesi dolayısıyla dinin sabitelerine aykırı davranan bir kimsenin dilin sabitelerine de riayet edemeyeceğ inden, lahn ve çeşitli kusurlardan arınmış bir üslubu haiz olamayacağı düşüncesidir.⁵⁰ Ancak bu yaklaşım, Câhiliye dönemi şairlerinin dinin sabitelerinden tamamen yoksun bir kültürel ortamda yaşamalarına rağmen istiṣhâdda en güvenilir ilk tabakada kabul edilmeleri meselesini gündeme getirmektedir. Buna verilebilecek cevaplardan biri, Câhiliye döneminde henüz İslâm dininin teşrî kılınmamış olmasından dolayı söz konusu şairlerin dinî sabitelere uyup uymamalarının onların şiirlerinin dilsel değeri açısından bir ölçüt olarak görülemeyeceğ idir. Başka bir ifadeyle, Câhiliye şairleri için ölçüt dinî-ahlâkî bağılılıklarından ziyade içinde yetiştikleri saf Arapça ortamının doğal bir sonucu olarak ortaya koydukları dilsel yetkinliktir. Buna karşılık Beṣṣâr gibi İslâm sonrası dönemde yaşayan şairlerin, dinî sabitelere muhalif tutumlarının dilsel güvenilirlikleri üzerinde olumsuz etki doğurabileceğ i düşünülmüştür. Bu çerçevede dinî ithamlar Câhiliye dönemi şairleri için belirleyici bir kriter değ ilken, İslâm sonrası şiir ortamında dil-din ilişkisine yönelik algının değ işmesi sebebiyle önem kazandığı belirtilmektedir.⁵¹

Bu hususta ileri sürülen bir diğ er görüş, Beṣṣâr'ın Fârisî asıllı oluşunun dilsel yetkinliğ i olumsuz etkilediğ i ve bundan dolayı dilinin Arap asıllı şairlere nispetle daha fazla bozulmaya maruz kaldığı yönündedir. Ancak İbn Meyyâde'nin annesinin de Arap asıllı olmamasına rağmen şiirlerinin istiṣhâdda kullanılmasında herhangi bir olumsuzluğ a işaret edilmemesi söz konusu görüşe temkinle yaklaşılmaları gerektiğ ini düşündürmektedir. Öte yandan, Beṣṣâr'ın şiirleri şekil ve muhteva bakımından incelendiğ inde divanında medih ve hiciv gibi geleneksel temaların az bir yer işgal ettiğ i; ihvâniyyât ve mucûn gibi temaların belirgin şekilde öne çıktığı görülmektedir. Beṣṣâr'ın tercih ettiğ i vezinler de Câhiliye şiirinde kullanılan uzun bahirlerden ziyade hafif, vâfir ve mütekârib gibi bestelenmeye imkan tanıyan kısa bahirlerdir.⁵² Bu çerçevede, Beṣṣâr'ın şiirlerinin İbn Meyyâde ve diğ er muasırlarıyla kıyaslandığı anda istiṣhâd bakımından aynı değ erde görülmemesinin, yaşadığı dönemin geç bir safhaya tekabül etmesi ve Fârisî asıllı olması sebebiyle dilinde lahn bulunabileceğ ine

49 Ebu'l-Ferec İsfahânî, *Kitâbu'l-Eğânî* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2008), III/206.

50 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), VI/484; Ahmed Ali Sa'dallâh, "Şi'ru İbn Meyyâde ve eseruhû fi'l-istiṣhâd 'alâ kavâidi'n-Nahvi'l-'Arabî", *Mecelletü Külliyyeti'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-'Arabîyye* 11/5 (2020), 30-33.

51 Ahmed Ali Sa'dallâh, "Şi'ru İbn Meyyâde ve eseruhû fi'l-istiṣhâd", 1235.

52 Hüseyin 'Atvân, *Şu'arâ min muḥadrameyi'd-devleteyni'l-Abbâsiyye ve'l-Ümeviyye* (Amman: Mektebetü'l-Muhtesab, 2004), 502.

dair yaklaşımların yanı sıra şiirlerinin yapısal ve tematik özelliklerinden de kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Beşşâr'ın istişhâdda geri planda bırakılması nesebî veya dinî gerekçelerden ziyade şiir estetiği ve tematik tercihlerini önceleyen daha geniş bir değerlendirme çerçevesinde ele alınmalıdır.

Çalışmamızın konusu olan İbn Meyyâde'nin şiir dili incelendiğinde, onun bedevîlerin fasih Arapçasına büyük ölçüde yakın bir söyleyişe sahip olduğu görülmektedir. Doğuştan gelen şiir söyleme yeteneği sebebiyle “matbu” şairler arasında değerlendirilmesi de bu durumu desteklemektedir. Ayrıca yüksek estetik kudrete sahip bir şair olarak nitelendirilmekte; şiirlerinde fasih dil kullanımını doğal bir poetik yatkınlıkla birleştirmesi dolayısıyla klasik Arap şiiri geleneği içerisinde makbul bir konuma yerleştirilmektedir.⁵³ Şiirleri dil kusurlarından uzak olup saf ve katışıksız olarak tabir edilen Arapçaya yakın kabul edilmektedir. Bundan dolayı çeşitli tefsir ve sözlük eserlerinde delil olarak kullanılmıştır. Nitekim Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, Asmaî, İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) gibi erken ve geç dönem dil âlimlerinin eserlerinde onun şiirlerine başvurduğu görülmektedir. Bunlardan bazı örnekleri inceleyerek İbn Meyyâde'nin şiirlerinin istişhâd değerini yakından görmek mümkündür. Bu amaçla Halîl b. Ahmed'in başvurduğu istişhadın bir örneği olarak *Kitâbu'l-'Ayn* adlı eserinde عمده fiilinin açıklamasını yaparken şairin aşağıdaki beytinden delil getirdiğini zikredebiliriz⁵⁴: [Tavîl]

صَدَامَ الْأَعَادِي حِينَ قُلْتُ نُبُوءَهَا

وَأَعْمَدُ مِنْ قَوْمٍ كَفَّاهُمْ أَخُوهُمْ

Düşmanların dişleri kırılıp hezimete uğratılınca onlarla çarpışarak kardeşleri onları [yeterince] korumuşken, ben o kavimden daha fazla ne yapabilirim ki?

Halîl b. Ahmed, bu fiilin benzer şekilde كَفَيْنَا إِخْوَانَنَا “Kardeşlerimizi korumanın ötesinde bir şey yaptık mı?” cümlesiyle aynı anlamda olduğunu belirttikten sonra Ebû Cehil yere düşürüldüğünde söylediği sözün de aynı minvalde kullanıldığını belirtmektedir. أَعْمَدُ مِنْ سَيِّدٍ قَتَلَهُ قَوْمُهُ. “Bir kavmin liderinin kendi halkı tarafından öldürülmesinden daha ağır” cümlesini açıklamak için de İbn Meyyâde'nin mezkûr beytine başvurmuştur.

Sîbeveyhi'nin başvurduğu istişhâd beytine bakıldığında, isimlerin yahut zarfların önem arz eden bir durumu ifade etmek amacıyla, takdîm yahut tehîr

53 Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, I/169; Ebû't-Tâhir Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *Tuhfetü'l-ebîh fi men nûsibe ilâ gayri ebîh*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Lecnetü't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1951), 105.

54 Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdi (Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.), II/59; İbn Meyyâde, *Şi'ru İbn Meyyâde*, 79; Ahmed Ali Sa'dallâh, “Şi'ru İbn Meyyâde ve eseruhü fi'l-istişhâd”, 1220.

yapılmak suretiyle cümle içerisindeki konumunun değişkenlik arz edebileceğini anlattığı başlıkta İbn Meyyâde'nin şu beytini örnek göstermiştir⁵⁵ : [Recez]

لَتَقْرُبَنَّ قَرَبًا جُلْدِيَا

مَادَامَ فِيهِنَّ فَصِيلٌ حَيًّا

وَقَدْ دَجَا اللَّيْلُ فَهَيَّا هَيَّا

Su kaynağına yaklaşmak için atik ve çevik şekilde gece yola düşersin,

Deve sürüsünün arasında sütten kesilmiş bir yavru oldukça,

Gece karanlığı bastırdı, haydi öyleyse, durma!

Beyitte geçen مَادَامَ edatı ile onun ismi konumundaki فَصِيلٌ kelimesi arasında فِيهِنَّ unsuru takdim edilerek dâhil edilmiş olup, söz konusu ifade zarf-ı lağv olarak açıklanmıştır. Sîbeveyhi, bu başlık altında kullandığı örneklerin bedevîlerin fasih dil kullanımına uygun olduğunu özellikle vurgulayarak İbn Meyyâde'nin ilgili beytinin istişhâd değerini de açıkça teyit etmiştir. Sîbeveyhi'nin istişhâd olarak başvurduğu bir diğer beyit sıfat-mevsuf ilişkisine dairdir⁵⁶: [Recez]

نَبْلًا بَلَا رِيشَ وَلَا بَقْدَاحَ

وَارْتَشَنَ حِينَ أُرْدَنَ أَنْ يَرْمِينَا

مَرْضَى مُخَالِطِهَا السَّقَامُ صِحَاحَ

وَنَظَرْنَ مِنْ خَلَلِ الْخَدُورِ بِأَعْيُنٍ

Bize ok atmak istediklerinde ne tüyü ne de sapı olan oklar kuşandılar.

Özünde sapsağlam olup mahlûlukla zaîfiyetin karıştığı gözlerle...

Beyitte yer alan أَعْيُنٍ mevsuf konumunda olup مُخَالِطِهَا ise onun sıfatı olarak getirilmiştir. Sıfat ile mevsuf arasında marifelik-nekrallık bakımından uyum bulunduğu malumdur. Ancak bu örnekte ismi failin, mevsufun kendisi için değil ona taalluk eden bir sebep dolayısıyla sıfat olarak getirildiği kabul edilmektedir. Bundan dolayı cümle مَرْضَى مُخَالِطِهَا İYAH şeklinde çözümlenmekte olup her ne kadar hazfedilse de sıfat konumundaki kelimenin tenvininin hükmen varlığı kabul edilmektedir. Sîbeveyhi'nin bir başka istişhâd başvurusu İbn Meyyâde'nin aşağıdaki beytinde bulunmaktadır⁵⁷ : [Tavîl]

55 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988), I/56; İbn Meyyâde, *Şi'ru İbn Meyyâde*, 237; Ahmed Ali Sa'dallâh, "Şi'ru İbn Meyyâde ve eseruhû fi'l-istişhâd", 1224.

56 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1973), II/20; Ahmed Ali Sa'dallâh, "Şi'ru İbn Meyyâde ve eseruhû fi'l-istişhâd", 1223.

57 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1988, I/311; Ahmed Ali Sa'dallâh, "Şi'ru İbn Meyyâde ve eseruhû fi'l-istişhâd", 1221.

تَفَاقَدَ قَوْمِي إِذْ يُبِيعُونَ مُهْجَتِي بِجَارِيَةِ بَهْرًا لَّهُمْ بَعْدَهَا بَهْرًا

Canımı bir cariye karşılığında sattıklarında kavmim birbirini de yitirdi. Onların [yaptıkları bu iş] tekrar tekrar hayret vericiydi.

Sîbeveyhi, gayrı müstamel olan fiillerin masterlarını ele aldığı bab başlığında bu türden masterları sıraladıktan sonra beyitte geçen بَهْرًا kelimesini delil olarak getirmiştir. Buradan hareketle Ebü'l-Berekât Enbârî (ö. 577/1181) masterların fiillerden türemediğini ispatlamak amacıyla İbn Meyyâde'nin bu beytine başvurarak بَهْرًا masterını örnek vermiştir.⁵⁸

İbn Meyyâde'nin şiirlerinden istişâdın bir başka örneği, Kûfe dil mektebine mensup lugat âlimi Alî b. el-Hasan el-Hünâî'nin (ö. 310/922) *el-Müntehab* adlı eserinde görülmektedir. Kendisi عَلَى harficerinin عَنْ manasında kullanılabileceğine dair İbn Meyyâde'nin şu beytini örnek olarak zikretmiştir⁵⁹ : [Tavîl]

وَمَا هَجُرُ لَيْلَى أَنْ تَكُونَ تَبَاعَدَتْ عَلَيْكَ وَلَا أَنْ أَحْصَرْتُكَ شَعْوَا

Leylâ'nın hicranı ne senden uzaklaşması ne de seni [ondan] alıkoyan meşgalelerdir.

Beyitte geçen تَبَاعَدَتْ عَلَيْكَ ifadesi تَبَاعَدَتْ عَنْكَ şeklinde yaygın olmakla birlikte Arapların garip lafızlarına örnek olarak zikredilmektedir.⁶⁰

İbn Meyyâde'nin şiirine dair yapılan bir başka istişâd ise Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824 [?]) *Mecâzü'l-Kurân* adlı eserinde yer almaktadır. Fussilet Sûresi 16. ayetteki رِيحًا صَرْصَرًا ifadesini kasırğa gibi esen gürültülü rüzgar olarak açıkladıktan sonra İbn Meyyâde'nin şu beytinden delil getirmiştir⁶¹: [Serî']

أَشَاقِكِ الْمَنْزِلُ وَالْمَحْضَرُ⁶² أَوْدَتْ بِهِ رِيْدَانَةُ صَرْصَرُ

58 Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Enbârî, *el-İnşâf fî mesâilî'l-hilâf beyne'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* (Beyrut: Mektebetü'l- 'Asriyye, 2003), 194.

59 Hünâî Ali b. Hasan, *el-Müntehab min garibi kelâmi'l-'Arab*, thk. Muhammed b. Ahmed 'Umarî (Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, 1989), I/611; İbn Meyyâde, *Şi'ru İbn Meyyâde*, 187; Ahmed Ali Sa'dallâh, "Şi'ru İbn Meyyâde ve eseruhû fi'l-istişâd", 1221.

60 Ali b. Hasan, *el-Müntehab*, I/611-612.

61 Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kurân* (Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1962), II/196; İbn Meyyâde, *Şi'ru İbn Meyyâde*, 122.

62 Beytin ilk satırı, Şi'ru İbn Meyyâde adlı eserde farklı rivayetle şöyledir: أَهَاجِكِ الْمَنْزِلُ وَالْمَحْضَرُ İbn Meyyâde, *Şi'ru İbn Meyyâde*, 122.

Özlemine suyun başında konaklayanlar ve obanın hatıraları mı tetikledi? Şiddetli bir rüzgar kasıp kavurarak onların ölümüne sebep olmuştu.

İbnü'l-Enbârî ise *el-Müzekker* ve *'l-Müennes* adlı eserinde rüzgâr kelimesinin müennes olduğunu ispatlamak amacıyla İbn Meyyâde'nin şu beytine başvurmuştur⁶³ : [Tavîl]

وَمَنْزِلَةُ أُخْرَى تُقَاوِمُ عَهْدَهَا بِذِي الْعُشِّ تَغْفُوها صَبَاباً وَشَمُولُ

Zü'l-'Uş'taki⁶⁴ başka bir oba, hatırasını korumaya direnir ama sabâ ile şimâl rüzgârları izlerini silip götürür.

İbnü'l-Enbârî, شَمِلْتُ الرِّيحُ مِنَ الشِّمَالِ cümlesini “Rüzgâr kuzeyden esti.” şeklinde açıkladıktan sonra, burada geçen الرِّيح kelimesinin aslî itibarıyla müennes kabul edildiğine dikkat çekmektedir. Bu görüşünü ise, İbn Meyyâde'nin şiir beytinde yer alan تَغْفُوها fiilinin müennes sigada kullanılmasını delil göstererek temellendirmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada, “son güvenilir şairler” anlamındaki سَاقَةُ الشَّعْرَاء olarak nitelenen son nesil klasik şairler arasında yer alan İbn Meyyâde'nin şiirlerinin Arap gramerinde istişhâd değeri incelenmiştir. Öncelikle şairin hayatı ve şiir anlayışı ele alınmış; ardından onun şiirlerine dayanılarak yapılan nahvî ve lugavî istişhâd örnekleri tespit edilmiştir. Ortaya konan bilgiler, İbn Meyyâde'nin klasik dil otoriteleri nezdinde hem edebî kudretiyle hem de istişhâd bakımından güvenilirliğiyle temayüz ettiğini ortaya koymaktadır. Nitekim Halil b. Ahmed'in *Kitâbu'l-'Ayn*'da fiil-mastar ilişkisini açıklarken, Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'da takdîm-te'hîr, sıfat-mevsûf uyumu ve gayr-ı müstamel fiiller gibi meseleleri örneklendirirken, Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*'da Kur'ân lafızlarını şerh ederken ve İbnü'l-Enbârî gibi âlimlerin müzekker-müennes yahut harf-i cerr kullanımlarını temellendirirken İbn Meyyâde'nin beyitlerinden istişhâdda bulunmaları şairin değerini açıkça ortaya koymaktadır.

İbn Meyyâde'nin hayatına dair rivayetler, onun anne tarafından Slav kökenli, baba tarafından ise Arap bir nesebe mensup olduğunu göstermektedir. Annesinin cariyeye oluşu sebebiyle kabilesi içerisinde nispeten düşük bir toplumsal statüye sahip olduğu, bu durumun hem sosyal ilişkilerine hem de şiirine yansdığı

63 Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım Enbârî, *el-Müzekker ve 'l-Müennes*, thk. Muhammed Abdulhâlık Udayma (Kahire: Lecnetü ihyâi't-turâsî'l-İslâmî, 1981), I/551; Ahmed Ali Sa'dallâh, “Şi'ru İbn Meyyâde ve eseruhû fi'l-istişhâd”, 1228.

64 Medine'de yer alan Akik vadisinin kollarından birinin adıdır. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Ya'kût Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), IV/126.

anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, şairin bedevî Arapçaya yakın fasih söyleyişi ve doğuştan gelen şiir söyleme kabiliyeti sebebiyle “matbu’” şairler zümresinde değerlendirilmesi, nesep ve statü tartışmalarının dilsel yeterliliği gölgelemeye yetmediğini göstermektedir. Nitekim İbn Meyyâde, yaşadığı dönemin siyasi ve sosyal şartlarına rağmen fasih dil ve yüksek edebî seviye bakımından Câhiliye ve erken İslâmî dönem şairleriyle aynı çizgide anılmaktadır.

Çalışmada ayrıca istişhâd asrının kronolojik sınırları tartışılarak İbn Meyyâde ile muâsırı olan Beşşâr b. Bürd’ün konumu üzerinde durulmuştur. Beşşâr’ın, vefat tarihi itibarıyla aynı dönemi paylaşmasına rağmen istişhâd geleneğinde daha geri planda kalmasının, yalnızca dinî ya da nesebî ithamlarla açıklanamayacağı; şiirlerinin tematik ve yapısal özelliklerinin de bu tercihte rol oynadığı görülmüştür. İbn Meyyâde’nin ise hem fasih bedevî diline yakınlığı hem de klasik temaları işlerken ortaya koyduğu üslup bakımından dilciler nezdinde daha güvenilir bir şahid olarak konumlandığı düşünülmektedir. Böylece istişhâd geleneğinde şairlerin tercih edilme sebeplerinin, tarihî-sosyal ve dinî saiklerle birlikte dilsel-estetik ölçütler temelinde çok boyutlu bir şekilde değerlendirilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- ‘Abdu’ d-dâim, Hasan Adem en-Nezîr. *eş-Şu’arâ es-sâka İbrahim b. Herme-Hakem el-Hudrî- er-Rammâh b. Meyyâd dirâse müvâzene fî eş’ârihim ve hasâisihi-mi’l-fenniyye*. Nileyen Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Ahmed Ali Sa’dallâh. “Şi’ru İbn Meyyâde ve eseruhû fî’l-istişhâd ‘alâ kavâidi’n-Nahvi’l-‘Arabî”. *Mecelletü Külliyyeti’ d-dirâsâti’l-İslâmiyye ve’l-‘Arabiyye* 11/5 (2020).
- Ali b. Hasan, Hünâî. *el-Müntehab min garîbi kelâmî’l-‘Arab*. thk. Muhammed b. Ahmed ‘Umarî. Mekke: Câmiatu Ümmü’l-Kurâ, 1989.
- ‘Atvân, Hüseyin. *Şu’arâ min muḥadrameyi’ d-devleteyni’l-Abbâsiyye ve’l-Ümeviyye*. Amman: Mektebetu’l-Muhteseb, 2004.
- Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer b. Bayezid. *Ḥizânetu’l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni’l-‘Arab*. thk. Abdu’sselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetu’l-Hân-cî, ts.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya el-. *Ensâbü’l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâz Zirikli. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1996.
- Cevherî, Hammâd. *Tâcü’l-luğa ve şihâhu’l- ‘Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr At-târ. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyin, 2. Basım, 1979.
- Durmuş, İsmail. “İstişhâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 23. İstanbul, 2001.
- Ekrem Ziyâ el-‘Omarî. *Târîhu Ḥalîfe b. Ḥayyât*. Riyad, 3. Basım, 1983.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *el-Müzekker ve’l-Müenneş*. thk. Muhammed Abdulhâlık Udayma. Kahire: Lecnetü ihyâi’t-turâsi’l-İslâmî, 1981.
- Enbârî, Ebû’l-Berekât Kemâlüddîn. *el-İnşâf fî mesâili’l-hilâf beyne’n-Nahviyyîn el-Basriyyîn ve’l-Kûfiyyîn*. Beyrut: Mektebetü’l- ‘Asriyye, 2003.
- Er, Rahmî. “Müvelledûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. XXXII. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Eskin, Ümit. *Abbâsîler Döneminde Valilik*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.
- Fîrûzâbâdî, Ebû’t-Tâhir Ya’kûb b. Muhammed. *Tuhfetü’l-ebîh fî men nûsibe ilâ gay-ri ebîh*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Lecnetü’t-te’lif ve’t-terceme ve’n-neşr, 1951.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbu’l- ‘Ayn*. thk. Mehdî. Beyrut: Dâru ve Mektebetu’l-Hilâl, ts.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Ya’kût. *Mu’cemü’l-buldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *eş-Şi’r ve’ş-şu’arâ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru’l-Maârif, 2. Basım, 1958.
- İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl. *Lisânü’l- ‘Arab*. İran: Neşrû Edebi’l-Havza, 1984.
- İbn Meyyâde. *Şi’ru İbn Meyyâde*. thk. Hannâ Cemîl Haddâd. Dimaşk: Mecma’u’l-Luğa el-Arabiyye, 1982.

- İbnu'l-Mu'tez, Ebu'l-Abbâs. *Tabağâtu 'ş-şu'arâ*. thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc. Kahire: Dâru'l-Maârif, 3. Basım, 1431.
- İsfahânî, Ebu'l-Ferec. *Kitâbu'l-Eğânî*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 2008.
- Kadağ, Fatıma Betül. *İbn Herme ve Şiirleri*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2025.
- Karnî, Hüseyin Muhammed el-. “Şi'ru'l-Hakem el-Hudrî: Cem' ve Tahkîk ve Dirâse”. *Mecelletü Câmiatü Taybe* 20 (1441).
- Kayrevânî, İbn Reşîk. *el-'Umde fî mehâsini 'ş-şi'r ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Mısır: Dâru'l-Cil, 5. Basım, 1981.
- Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Ubeyde. *Mecâzü'l-Kurân*. Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1. Basım, 1962.
- Muhammed Habîb. “Kitâbu men nüsibe ilâ ümmihî”. *Nevâdiru'l-Mahtûtât*. thk. Abdusselâm Hârûn. Kahire: Lecnetü't-te'lif ve't-terceme ve'n-neşr, 1951.
- Öğmüş, Harun. “Arap Dili ve Tefsirle İlgili Şevâhid Lüteratürü”. *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (2015), 27-45.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. *Kur'ân ve Hadîs'in Arap Gramerindeki Rolü*. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Sa'id el-Afgânî. *Fî uşûli'n-Nahv*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987.
- Sîbeveyhî. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1. Basım, 1973.
- Sîbeveyhî. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-. *el-İktirâh fî uşûli'n-Nahv*. haz. Mahmûd Süleyman Yâkût. Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 2006.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Târîhu'l-Taberî*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Mısır: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, 1967.
- Tural, Hüseyin. “Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişâd Meselesi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990).
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-üdebâ*. thk. İhsân Abbâs. Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1993.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

Halîl b. Ahmed'in Nahiv Tasavvuru 6

Ahmet Gür¹

Özet

Bu çalışma, Arap dilinin kurucu isimlerinden Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin nahiv tasavvurunu, müellifliği tartışmalı Kitâbu'l-Cumel fi'n-Nahv adlı eser etrafındaki nispet polemiklerini bir kenara bırakıp nispeti üzerinde ittifak bulunan iki temel kaynak üzerinden yeniden incelemeyi amaçlamaktadır. İncelemede esas alınacak bu iki temel kaynak ise talebesi Sîbeveyh'in el-Kitâb'ı ile kendisine ait olan Kitâbu'l-Ayn adlı eserdir. Çalışmada öncelikle klasik biyografi ve tabakât literatürü ile modern tahkik çalışmaları ışığında Kitâbu'l-Cumel'in bileşik yapısının ve Halîl'e aidiyetinin sınırlı bir çekirdek metinle kayıtlı olabileceği gösterilmiştir. Bu sebeple Halîl'in nahiv anlayışını söz konusu eser üzerinden temellendirmenin metodolojik riskleri tartışılmıştır. Ardından el-Kitâb'da Halîl'e atfedilen rivayetlerden hareketle marife sonrasında ref-nasb ihtimali, çoklu haber tasavvuru, ismin farklı unsurlara hamledilmesi, semâ merkezli kıyas anlayışı ve i'rabda tek bir "doğru"yu zorunlu kılmayan esnek yaklaşım gibi başlıklar incelenmiştir. Böylece Halîl'in nahvi anlam ve bağlamı merkeze alan bir dil muhakemesi olarak gördüğü ortaya konulmaya gayret edilmiştir. Çalışmanın ikinci ekseninde ise ilk bakışta sözlük yönü ağır basan Kitâbu'l-Ayn'da kelime türleri, harf-isim ayrımı, zarfiyet, cümle örgüsü ve "إِذَا/ذَإِ" gibi zaman zarflarına dair çözümlemeler üzerinden Halîl'in nahiv tasavvurunun sözlük maddeleri düzeyinde dahî nasıl tezahür ettiği gösterilmiştir. Seçilen örnekler, her iki eserdeki bütün nahiv konularını incelemeyi değil Halîl'in nahiv düşüncesinin belirgin ilkelerini temsil kabiliyeti yüksek örnekler üzerinden görünür kılmayı hedeflemiştir. Sonuç olarak çalışma, Halîl b. Ahmed'in Basra nahiv ekolüne katkısını, el-Kitâb ve Kitâbu'l-Ayn merkezli sağlam bir zemin üzerinde yeniden görünür kılmaya çalışmakta ve elde edilen veriler ışığında onun Arap dili tarihinde anlam odaklı, semâ temelli ve çok ihtimalli bir nahiv tasavvuruyla ilişkilendirilebileceğini önermektedir.

1 Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati ABD, e-posta: saadetasri2020@hotmail.com. ORCID ID: 0000-0003-4273-4742.

Giriş

Arap dili ilimlerinin kurucu dehalarından biri sayılan Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791), nahiv, aruz ve leksikografi gibi temel disiplinlerdeki çığır açan katkılarıyla İslâm ilim geleneğinde müstesna bir konuma sahiptir. Halil'in ilmî mirası, özellikle öğrencisi Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı üzerindeki kurucu etkisi ve *Kitâbu'l-Ayn* ile Arap leksikografisine getirdiği metodoloji ile tartışmasız bir otorite teşkil etmektedir. Ancak Halil'e nispet edilen eserler arasında yer alan *Kitâbu'l-Cumel fi'n-Nahv*'in müellifliği ve metin bütünlüğü, klasik kaynaklardan itibaren süregelen ciddi bir tartışma konusudur. Fahreddin Kabâve'nin tahkik çalışması da bu tartışmayı somut verilerle destekleyerek eserin tek bir müellifin kaleminden çıkmış yekpare bir metin olmaktan ziyade zaman içinde farklı nahivcilerin katkılarıyla genişlemiş, çok yönlü ve bileşik bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymuştur. Bu tahkik sonuçları, eserin sadece yaklaşık dörtte birlik bir kısmının Halil'e aidiyetinin kuvvetle muhtemel olduğu yönündeki kanaati güçlendirmiştir.

Bu çalışmanın temel hareket noktası, *Kitâbu'l-Cumel fi'n-Nahv*'in nispeti etrafındaki bu kısır tartışmanın ötesine geçerek Halil b. Ahmed'in nahiv tasavvurunu, nispetleri konusunda ittifak edilen daha güvenilir kaynaklar üzerinden incelemektir. Bu bağlamda Halil'in nahiv görüşlerinin en net biçimde izlenebildiği iki temel eser merkeze alınmıştır:

1. Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı: Halil'in görüşlerine sıkça yer veren ve onun nahiv tasavvurunun talebe kanadındaki yansımaları gösteren bu eser, Halil'in anlam merkezli, semâ'yı esas alan ve i'râbda tek çözümü zorunlu görmeyen yaklaşımını sistematik bir çerçevede sunmaktadır.

2. Halil'in *Kitâbu'l-Ayn*'ı: İlk bakışta sözlük karakteri ağır bassa da kelime türleri, harf-isim ayrımı ve i'râbla temas eden çözümlemeleriyle Halil'in nahiv tasavvurunun doğrudan izlenebildiği ikinci bir temel kaynak hüviyetindedir.

Dolayısıyla bu çalışma, Halil'in nahiv tasavvurunu, tartışmasız kabul edilen ilmî mirası üzerinden analiz etmeyi ve onun Basra nahiv mektebine yaptığı katkıları ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu yaklaşım, Halil'in nahivdeki özgünlüğünü, nispet tartışmalarının gölgesinden kurtararak daha sağlam bir zeminde değerlendirme imkânı sunmaktadır.

1. Hayatı ve İlmî Yönü

Arap dili ve edebiyatı sahasının kurucu dehalarından biri olan Ebû Abdîrrahmân el-Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (ö. 175/791),²

2 Müslim b. el-Haccâc, *el-Künâ ve'l-esmâ*, thk. Abdurrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1984), I, 522; Ebû Hâtîm Muhammed İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmaniyye, 1973), VIII, 229-230.

klasik İslâm kaynaklarında “insanların en âlimi”, “asrının yegâne siması” ve “insanların üstadı” gibi yüceltici vasıflarla anılan müstesna bir şahsiyettir.³ Onun ilmî mirası, Arap dili ilimlerinin temel disiplinlerini inşa etmiş; özellikle nahiv, aruz ve leksikografi (sözlük bilimi) alanlarında kurucu bir otorite olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Halîl b. Ahmed, Ferâhid kabilesine mensup olup Basra ve Serât yörelerine uzanan köklere sahiptir.⁴ Babası Ahmed b. Amr’ın, İslâm tarihinde Hz. Peygamber’den sonra Ahmed ismini taşıyan ilk kişi olarak zikredilmesi, ailesinin erken dönem İslâm toplumundaki konumuna işaret etmektedir.⁵

Klasik biyografiler, Halîl b. Ahmed’i keskin zekâsı, dilsel nüktelere olan derin vukûfu ve tarihî olaylar konusundaki geniş bilgi birikimiyle temayüz etmiş bir âlim olarak tanıtmaktadır.⁶ Onun ilmî şahsiyetinde aklın ve sağlam muhakemenin belirleyici bir unsur olduğu, İbnü’l-Mukaffa’ (ö. 142/759) ile yaptığı meşhur bir sohbetle somutlaşmaktadır. Bu sohbetin ardından İbnü’l-İbnü’l-Mukaffa’nın Halîl için “aklı ilminden daha çoktur”, Halîl ise onun için “ilmi aklından daha çoktur” demesi, Halîl’in derin ferasetini, meseleleri ince değerlendirme gücünü ve ilim-akıl dengesine verdiği değeri teyit etmektedir.⁷ Halîl b. Ahmed’in yaşam biçimi, ilmî derinliğiyle paralel bir zühd ve kanaat örneği sergilemiştir. Siyasal ve maddî yakınlaşmalardan uzak durmuş, geçimini küçük bir bahçeden temin etmiş, hayatını bir yıl hac ve bir yıl gazâ ile meşgul olarak geçirmiştir. Bu yönüyle o, ilim, zühd ve fikrî yaratıcılığı şahsında mezceden, İslâm ilim geleneğinin nadir simalarından biri olarak kabul edilmektedir.

Halîl b. Ahmed’in ilmî faaliyetleri, Arap dili ilimlerinin birden fazla sahasında kurucu bir rol üstlenmiştir. Onun Arapçayı dillerarası çözümleme için bir temel kabul ettiğini gösteren rivayetler, dil tasavvurunun kuşatıcı bakış açısını ortaya koymaktadır. Halîl b. Ahmed, nahiv ilmini Basra’nın önde gelen kıraat ve dil otoritelerinden Ebû Amr b. el-Alâ’dan (ö. 154/771) tahsil etmiş,⁸ nahiv kıyasını sağlamlaştırma, meseleleri istinbat etme ve gerekçelendirmede ulaşılan son mertebe olarak kabul edilmiştir. Onun nahivdeki kurucu rolü, öğrencisi Sîbeveyh’in (ö. 180/796) *el-Kitâb* adlı eserinin mimarisindeki etkisiyle açıkça

3 Abdullah b. Muhammed İbnü’l-Mu‘tez, *Tabakâtü’s-şuarâ*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc (Kahire: Dâru’l-maârif, ts.), 95; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen ez-Zübeydî, *Tabakâtu’n-nahviyyîn ve’l-lugaviyyîn*, thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru’l-maârif, ts.), 47.

4 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Cemheratü Ensâbi’l-Arab*, thk. Abdüselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru’l-maârif, 1962), 380.

5 Zübeydî, *Tabakâtu’n-nahviyyîn ve’l-lugaviyyîn*, 47; Ebû’l-Mahâsin el-Mufaddal b. Muhammed et-Tenûhî, *Tarihü’l-ulemâi’n-nahviyyîn mine’l-Basriyyîn ve’l-Kûfiyyîn ve’l-ğayrihim*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hilv (Kahire: Heceer li’t-tibâa ve’n-neşr, 1992), 127.

6 İbnü’l-Mu‘tez, *Tabakâtü’s-şuarâ*, 97.

7 Zübeydî, *Tabakâtu’n-nahviyyîn ve’l-lugaviyyîn*, 49.

8 Tenûhî, *Tarihü’l-ulemâi’n-nahviyyîn mine’l-Basriyyîn ve’l-Kûfiyyîn ve’l-ğayrihim*, 123.

görülmektedir. Zira *el-Kitâb*'da isimsiz olarak geçen “sordum” ve “dedi ki” gibi kayıtların büyük çoğunluğunun Halil'e ait olması, onun Basra nahiv mektebinin temelini atan ve omurgasını belirleyen isim olduğunu göstermektedir.⁹ Halil'in meseleleri özüne irca eden kuvvetli istidlâl gücü ve teorik berraklığı, Süleyman b. Habîb'e (ö. ?) yazdığı kısa mektupta nahvi üç temel kaideye indirgemesiyle somutlaşmaktadır: “Ref, vasıfla nitelenendir; cer, izâfetle mecrûr olandır; bunlara dâhil olmayan her şey ise nasbtır.”¹⁰ Bu ifade, onun nahiv gibi geniş bir ilmi yüksek bir özetleme ve ilkelere dönüştürme kabiliyetiyle kavradığını ortaya koymaktadır. Halil b. Ahmed'in en belirgin ilmî tezahürlerinden biri, Arap şiirinin vezinlerini ölçen aruz ilmini kurmasıdır. Basra'da işittiği ritmik seslerden yola çıkarak şiirin veznini sistematik bir ölçüye kavuşturmuş ve aruzu “şiirin terazisi” hâline getirmiştir. Bu alandaki çalışmalarını *Kitâbü'l-Arûz* adlı eserinde on beş bahir (vezin) olarak tespit etmiştir.¹¹ Dil tasavvurunun merkezinde ise Arapçanın kelime köklerini kuşatmayı hedefleyen *Kitâbu'l-Ayn* adlı eseri yer almaktadır. Bu eser, Arap leksikografisinin ilk örneği ve en eski sözlüklerinden biri olarak kabul edilmektedir. Eserin metodolojisi, Halil'in dil ilimleri içindeki kurucu konumunu göstermektedir. Sözlüğünü, harflerin çıkış yerlerine (mahreçlerine) göre düzenlemiş ve en derin mahreçten çıkan ayn (ع) harfiyle başladığı için eser bu adı almıştır. Aynı zamanda lügat ilmini harf sırasına göre tasnif eden ilk kişi olarak da anılmaktadır.¹²

Halil b. Ahmed'in ilgi alanları yalnızca nahiv ve aruzla sınırlı kalmamıştır. Câhiz'in onun “nağmeler ve ezgiler üzerine bir kitap” yazdığını belirtmesi,¹³ musiki, ritim ve ses estetiğine kadar uzanan geniş bir kültür çevresine sahip olduğunu göstermektedir. *Kitâbü'l-Îka* ve *Kitâbü'n-Nagam fî'l-mûsika* gibi eserler telif etmiştir. Ayrıca mantıkî tasnif, sayısal hesap, tıp ve sosyal tenkit gibi pek çok alanda dikkate değer bir zihnî kudrete sahip olduğu belirtilmiştir. Onun fonetik dehasına işaret eden dikkat çekici bir örnek, Arap alfabesindeki bütün harfleri tek bir beyitte toplamayı başaran ilk kişi olduğu rivayetidir. Bu beyit şöyledir:¹⁴

9 Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâtî'l-üdebâ*, thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî (Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 1985), 45.

10 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), III, 1269.

11 İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-şuarâ*, 96; Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, 47.

12 İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-şuarâ*, 97.

13 Tenûhî, *Tarihü'l-ulemâi'n-nahviyyîn mine'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn ve'ğayrihim*, 132.

14 Celâleddîn Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), I, 559.

يَحْطَى الضَّجِيعُ بِهَا نَجْلَاءَ مَغْطَارٍ

صِفْ خَلْقَ خَوْدٍ كَمِثْلِ الشَّمْسِ إِذْ بَرَّغَتْ

Genç bir kızın yaratılış güzelliğini, doğmakta olan güneşin parlaklığı gibi tarif et,

Onunla huzur bulan kimse, iri gözlü ve güzel kokulu bir sevgiliye kavuşmuş olur.

Halîl b. Ahmed'in ilmî hayatı, aldığı eğitim ve yetiştirdiği öğrencilerle bir ekol oluşturmıştır. Hocaları arasında, kronolojik sırayla, yedi kıraat imamlarından ve tâbiinden olan Ebû Ma'bed İbn Kesîr (ö. 120/738) ve Ebû Bekr Âsım b. Ebi'n-Necûd (ö. 127/745) kıraat alanında yer almaktadır. Fıkıh, hadis, akaid ve tasavvuf derslerini tâbiî fıkıh ve hadis âlimi Ebû Bekr Eyyûb es-Sahtiyânî'den (ö. 131/749) almıştır. Muhaddis tâbiî Âsım el-Ahvel (ö. 142/759) hadis alanında, Basra nahiv mektebinin ilk temsilcilerinden Îsâ b. Ömer (ö. 149/766) ise dil ve kıraat alanında hocalarıdır. Halîl'in nahivdeki en önemli hocası, Basra'nın önde gelen kıraat ve dil otoritelerinden Ebû Amr b. el-Alâ'dır (ö. 154/771). Son olarak Arap dili âlimi el-Ahfeş el-Ekber'den (ö. 177/793) lügat dersleri almıştır.¹⁵ Halîl b. Ahmed'in yetiştirdiği öğrenciler de ilmî silsilenin devamını sağlamıştır. En meşhur öğrencisi, *el-Kitâb* adlı eseriyle tanınan nahiv âlimi Sîbeveyh'tir (ö. 180/796). Lügat ve fıkıh alanında Leys b. Muzaffer (ö. 187/803), yedi kıraat imamlarından ve nahiv âlimi Kisâî (ö. 189/805), şiir ve lügat alanında Müerric es-Sedûsî (ö. 195/810-11), hadis ve lügat alanında Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820) onun önde gelen talebelerindendir. Basra dil mektebinin tanınmış simalarından Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830) ve Asmaî (ö. 216/831) de Halîl'den gramer rivayet etmiştir. Ayrıca Ali b. Nasr el-Cehdamî (ö. ?) de hadis rivayet eden öğrencileri arasındadır.¹⁶

Halîl b. Ahmed'in eserleri, onun çok yönlü dehasını ve dil ilimlerine olan katkısını göstermektedir. Bu eserlerin en önemlileri, Arapçanın ilk sözlüğü olan ve harf mahreçlerine göre tasnif edilen *Kitâbu'l-Ayn*,¹⁷ şiir nazımının kaidelerini on beş bahir olarak sistematize eden ilk eser olan *Kitâbu'l-Arûz* ve Arap dilinin gramerini genişletip geliştiren müstakil bir eser olan *Kitâbu'l-Cumel fi'n-*

15 Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, I, 558-559.

16 Enbârî, *Nüzhetü'l-elîbbâ fî tabakâti'l-üdebâ*, 45; Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1972), II, 246-247.

17 Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *el-Garîbü'l-musannef*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Medine: Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1994), I, 266; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramazân (Beyrut: Dâru'l-marife, 1997), 66; el-Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ*, III, 1271; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, I, 560; Bk. Yakup Kılıç, "Leksikografik Bir Analiz: İbn Sîde'nin İki Sözlüğünün Renkler Özelinde Mukayesesi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Aralık 2025), 146.

Nahv'dir.¹⁸ Ayrıca Arapçada kelimeyi oluşturan harflerin doğru okunmasını sağlamak amacıyla telif edilen ilk çalışma olan *en-Naktu ve's-Şeklu li'l-Kur'ân*,¹⁹ müzik sanatı ve Arap ses makamları ile ilgili olan *Kitâbu'l-Îka*²⁰ ve musikiye dair ilk ilmî araştırma kabul edilen *Kitâbu'n-Nagam fi'l-Mûsika*²¹ yer almaktadır. Ayrıca *Kitâbu'l-Ayn* eserinin üzerine bir tamamlama çalışması olan *Kitâbu Fâiti'l-Ayn*²² ile nahiv ve sarf kurallarının delillerini içeren *Kitâbu's-Şevâhid*²³ de önemli eserlerindendir.

Sonuç olarak Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, Arap dil ilimlerinin temel disiplinlerini kuran ve sistematize eden müstesna bir âlimdir. Onun *Kitâbu'l-Ayn* ile leksikografiye getirdiği fonetik temelli metodoloji, aruz ilmini kurarak şiire kazandırdığı ölçü sistemi ve Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı üzerindeki kurucu etkisi, onu İslâm ilim geleneğinde "kurucu otorite" seviyesine yükseltmiştir. Zühd ve ilmi birleştiren şahsiyeti, onun ilmî mirasının kalıcılığını pekiştiren ahlaki bir zemin oluşturmuştur.²⁴ Bu yönleriyle Halil b. Ahmed, Arap dili tarihinde ve İslâm ilim geleneğinde fikrî yaratıcılık, zühd ve ilmî derinliği şahsında birleştiren nadir simalardan biri olarak kabul edilmektedir.

2. *Kitâbu'l-Cumel fi'n-Nahv*'in Halil b. Ahmed'e Nispeti Problemi

Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin Arap gramerinin kurucu isimlerinden biri olduğu hususunda görüş birliği bulunsa da ona nispet edilen *Kitâbu'l-Cumel fi'n-Nahv* adlı eserin gerçek müellifi konusunda klasik kaynaklarda kayda değer tereddütler mevcuttur.²⁵ Bu eserin Halil'e aidiyeti, özellikle ilk dönem bibliyografya ve tabakât literatüründe sistematik biçimde zikredilmemesi sebebiyle tartışmalı bir karakter arz etmektedir. Nitekim hicrî IV. yüzyılda bibliyografya alanında temel kaynak olarak kabul edilen İbn Nedîm'in (ö. 385/995) *el-Fihrist*'i Halil'in eserlerini ayrıntılı biçimde kaydetmesine rağmen *el-Cumel*'i bunlar arasında anmamaktadır.²⁶ Aynı durum, Halil'in ilmî mirasını

18 Bu eserin Halil b. Ahmed'e nispeti hususu tartışmalıdır. Bu nedenle mezkur eser, ayrı bir bölümde ele alınacaktır.

19 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 55; el-Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ*, III, 1271; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, I, 560.

20 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 66; el-Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ*, III, 1271; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, I, 560.

21 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 66; el-Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ*, III, 1271; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, I, 560.

22 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 66; el-Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ*, III, 1271; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, I, 560.

23 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 66; el-Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ*, III, 1271; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, I, 560.

24 Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ*, III, 1260-1263.

25 Mehmet Cevat Ergin, *Halil b. Ahmed ve el-Cumel fi'n-Nahv*'i (Konya: Aybil yayınları, 2019), 75.

26 Bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 66.

aktarmada son derece titiz olan ilk dönem nahiv ve lugat âlimlerinde de görülmektedir.²⁷ Bu sessizlik, en azından hicrî V. asra kadar Halîl'e nispet edilen müstakil bir *Kitâbu'l-Cumel* kitabının geniş ve yerleşik bir şöhret kazanmadığını göstermektedir. Zira el-Mufaddal b. Muhammed el-Ma'arrî'nin (ö. 442/1051) "Bu kitap, bazen Halîl'e nispet olunmaktadır." kaydı ile *el-Cumel* adlı eser, Halîl'e ait olup olmadığına dair elimizdeki ilk açık ve aynı zamanda tereddüt ifade eden bilgilerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁸ Bu kayıt, eserin Halîl'e nispetinin o dönemde de kesinlik kazanmadığını ve zaman zaman Halîl'e atfedilmekle birlikte genel kabul görmüş yerleşik bir nispet niteliği taşımadığını ortaya koymaktadır.

Buna karşılık Safedî (ö. 764/1363),²⁹ Süyûtî (ö. 911/1505)³⁰ ve diğer başka müellifler bu eseri Halîl'e nispet eden rivayetleri nakletmektedir. Ancak bu nispet, erken dönem kaynakların desteklemediği geç bir gelenek olarak ortaya çıkmakta ve dolayısıyla eserin aidiyeti açısından tek başına kesinlik ifade etmemektedir. Ayrıca *el-Cumel* başlığının aynı dönemlerde İbn Serrâc (ö. 316/929),³¹ ez-Zeccâcî (ö. 337/949)³² ve İbn Hâleveyh (ö. 370/980)³³ gibi başka nahivcilere ait eserler için de kullanılıyor olması, adlandırma benzerliğinin metinlerin birbirine karışmasına zemin hazırladığını göstermektedir. Farklı yazma nüshalarda eserin *Cumelu'l-i'râb*, *Vucûhu'n-nasb*, *el-Muhallâ* veya *en-Nakt ve's-şekl* gibi farklı adlarla dolaşması³⁴ da tek bir orijinal çekirdek metnin zaman içinde çeşitli ilâve, tertip ve tahşiyelerle geliştiğini düşündürmektedir. Nitekim mevcut nüshalardaki hacim farkları ve özellikle şevâhid malzemesindeki bütünlük eksikliği, eserin Halîl'e aidiyetini zayıflatan bir başka unsurdur. Bu tablo, Halîl'in nahiv ilminde etkisini daha çok sözlü tedris ve öğrencileri aracılığıyla göstermesiyle de uyumludur. Halîl'in meseleleri "özüne ircâ eden" kuvvetli istidlâl gücü ile teorik olarak kısa ve net anlatımı, Süleyman b. Habîb'e yazdığı kısa mektupta nahvi üç temel kaideye indirgemesiyle somutlaşmaktadır: "Ref, vasıfla nitelenendir; cer, izâfetle mecrûr olandır; bunlara dâhil olmayan her şey ise nasbtır."³⁵ Bu ifade,

27 Mesela bk. Ebü't-Tayyib el-Lügavî'nin (ö. 351/962) *Merâtibü'n-nahviyyîn* ve Ebû Saîd es-Sîrâfî'nin (ö. 368/979) *Ahbârü'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn* adlı eserleri gibi.

28 el-Ferâhîdî Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Cumel fi'n-Nahv*, thk. Fahreddin Kabâve (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 9 (Muhakkik'in sözü).

29 Salâhuddîn Halil b. Aybek Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvût - Türkî Mustafâ (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs, 2000), XIII, 244.

30 Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, II, 181.

31 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 86.

32 İbn Hacer Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, thk. el-Meyâdinî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998), 413.

33 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 113.

34 Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Cumel fi'n-Nahv*, 9.

35 Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ*, III, 1269.

Halil'in nahvi geniş hacimli telifler peşinde koşmaktan ziyade bu ilmi, prensip ve kurallara ircâ eden özlü bir tarzda kavradığını göstermektedir. Dolayısıyla onun nahve dair büyük bir telif değil ancak kısa, özlü, muhtemelen ders notu veya küçük risale çapında bir metin bırakmış olması, biyografik ve tarihsel çerçeveden çok daha makul görünmektedir.

Kitâbu'l-Cumel fi'n-Nahv üzerine yapılan tahkik çalışması, eserin hem metin bütünlüğü hem de Halil b. Ahmed'e nispeti açısından ciddi problemler taşıdığını ortaya koymaktadır. Eserin tahkikini gerçekleştiren Fahreddin Kabâve, tahkik için esas aldığı iki nüshaya ilave olarak toplam beş yazma nüshayı karşılaştırmış ve bu karşılaştırma neticesinde metnin genelinde belirgin bir istikrarın bulunmadığını tespit etmiştir. Kabâve, özellikle kitabın ikinci yarısında nüshalar arasında uyumdan ziyade farklılıkların hâkim olduğunu; metnin akışı, başlıkların tertibi ve muhtevanın dağılımı bakımından ciddi ayrışmaların göze çarptığını ifade etmektedir. Fahreddin Kabâve'nin değerlendirmesine göre, mevcut nüshaların tamamının ittifak ettiği kısım aşağı yukarı metnin yarısına tekabül etmektedir. Bununla birlikte, bu yarı içinde dahi harf seviyesinden kelime düzeyine, takdim-tehirlerden ekleme ve çıkarmalara kadar pek çok noktada anlamlı farklılıklar mevcuttur. Bu sebeple, nüshalar arasında gerçek anlamda “tam ittifak”tan söz edilebilecek kısım, metnin yaklaşık dörtte biri olarak kabul edilmelidir. Nitekim esas alınan ana nüshayla tam bir uyum içinde olan bölümler dikkate alındığında, kitapta yer alan birçok başlık ve konunun fiilen bu mutabakat alanının dışında kaldığı görülmektedir.³⁶

Kabâve, yazma nüshaların karşılaştırılması neticesinde ortaya çıkan bu tabloya dayanarak *Kitâbu'l-Cumel*'in tek bir müellifin kaleminden çıkmış, yekpare bir kitap olmaktan ziyade birden fazla nahivcinin katkısı yansıtan bileşik bir metin olduğunu belirtmektedir. Ona göre eserin eski, sağlam ve muhtasar bir aslı bulunmaktadır. Bu çekirdek metin, hicrî III. ve IV. asır nahiv âlimleri tarafından kullanılmıştır. Zamanla bu aslın üzerine temel bazı meseleler, hükümler, deliller, şevâhid ve yorumlar eklenmiştir. Böylece metin genişlemiş ve farklı tabakalardan oluşan bir yapıya bürünmüştür. Bu yapı mansûb, merfû ve mecrûr kavramlarının sayısı, meczûm cümlelerin tasnifi ve benzeri konularda ortaya çıkan ihtilaflarda açıkça görülmektedir. Bu çerçevede Fahreddin Kabâve, kitapta yer alan malzemenin tamamının Halil'e ait kabul edilemeyeceğini, ona olan nispeti “kuvvetli ve muhtemel” olan kısmın, metnin yaklaşık dörtte biri kadar bir hacme tekabül ettiğini ifade etmektedir. Geriye kalan bölümlerin ise Halil'in öğrencileri ve onları takip eden dil âlimleri tarafından eklenmiş olması daha güçlü bir ihtimal olarak değerlendirilmektedir. Bu açıdan *Kitâbu'l-Cumel*, Kabâve'nin ifadesiyle *Kitâbu'l-Ayn*'da olduğu gibi Halil'in ilmî çevresi ve daha

36 Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Cumel fi'n-Nahv*, 12-14 (Muhakkikin sözü).

sonraki nesiller tarafından çeşitli ilavelere maruz kalmış, farklı nüshalara bu yolla değişik bilgiler taşınmış ve sonuçta günümüze birbirinden önemli ölçüde ayrıışan metinler hâlinde ulaşmıştır. Aralarındaki tek ortak noktanın “Halîl’in adı” olması da bu durumu teyit eden bir başka göstergedir. Kitabın uzun süre meçhul kalmış olması ve kaynaklarda sistematik biçimde takip edilememesi de eserin hem metinsel kimliğini hem de nispetini gölgeleyen ilave bir olumsuzluk olarak kaydedilmelidir.³⁷

Bu gerekçelerle *Kitâbu’l-Cumel fi’n-Nahv*’in Halîl’e aidiyeti ihtimali tamamen göz ardı edilemese de eserin mevcut hâlinin Halîl’in kaleminden çıktığına dair sağlam, erken ve bağımsız deliller bulunmamaktadır.³⁸ Bu nedenle çalışmamızda, Halîl b. Ahmed’in nahiv tasavvurunu doğrudan *Kitâbu’l-Cumel fi’n-Nahv* üzerinden inşa etmek yerine, nispeti konusunda ciddi bir problem bulunmayan iki temel kaynağa yönelmeyi tercih ediyoruz. Bunlardan ilki Halîl’in öğrencisi Sîbeveyhi’nin, hocasının derslerinde sorulan sorulara verdiği cevaplara büyük ölçüde yaslanarak kaleme aldığı bilinen *el-Kitâb*; ikincisi ise Halîl’e aidiyeti klasik ve modern literatürde tartışma konusu yapılmayan *Kitâbu’l-Ayn*’dır. Çalışmanın bundan sonraki kısmında Halîl’in nahiv tasavvurunun, bu iki eserde yansıyan ve Halîl’e nispetinde tereddüt bulunmayan görüşler ışığında izini sürmek amaçlanmaktadır. Böylece “Halîl’in Nahiv Tasavvurunun *el-Kitâb* ve *Kitâbu’l-Ayn*’daki Tezahürleri” başlığı altında hem Sîbeveyhi’nin metninde Halîl’e atfedilen nahiv ilkeleri hem de *Kitâbu’l-Ayn*’da ortaya çıkan dilsel tasnif anlayışı birlikte değerlendirilerek Halîl’in nahiv düşüncesine dair daha sağlam ve nispet bakımından problem taşımayan bir zemin oluşturulacaktır.

3. Halîl b. Ahmed’in Nahiv Tasavvurunun *el-Kitâb* ve *Kitâbu’l-Ayn*’daki Tezahürleri

Basra nahiv ekolünün teşekkül sürecinde Halîl b. Ahmed ile Sîbeveyh arasındaki ilişki, yalnızca hoca-talebe bağıyla sınırlı değildir. Aynı zamanda bir nahiv tasavvurunun hem talebenin kaleminde hem de hocanın kendi eserinde daha sistemli bir gramer teorisine dönüşümünü ifade etmektedir. Halîl’e nispet edilen *Kitâbu’l-Cumel*’in mensubiyeti tartışmalı olmakla birlikte nispeti üzerinde ittifak edilen kaynaklar dikkate alındığında onun nahiv anlayışı en berrak biçimiyle iki ana metin üzerinden izlenebilmektedir: Bunlardan ilki, Sîbeveyh’in *el-Kitâb*’ında yer alan nakiller ve tahliller; ikincisi ise doğrudan Halîl’e ait olan *Kitâbu’l-Ayn*’daki dilsel tasnif ve değerlendirmelerdir. Bu çerçevede *el-Kitâb*, Halîl’in nahiv tasavvurunun talebe kanadındaki yansımasını; özellikle şiirle

37 Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-Cumel fi’n-Nahv*, 12-14 (Muhakkikin sözü).

38 Mehmet Cevat Ergin, bu konuda farklı bir değerlendirme yaparak kitaba yapılan ilavelerin bu eserin Halîl b. Ahmed’e nispetine bir zarar getirmeyeceğini savunmaktadır. Bk. Ergin, *Halîl b. Ahmed ve el-Cumel fi’n-Nahv*’i, 82.

istişhâdî şeklinde sahadaki kullanım örneklerine dayanan semâ' ilkesini, âmil-mâ'mûl ilişkisini anlam merkezli okuma tarzını ve tek bir çözümü zorunlu kılmayıp birden çok i'rab imkânını meşrulaştıran yaklaşımını görünür kılan bir metin olarak değerlendirilebilir. *Kitâbu'l-Ayn* ise, ilk bakışta sözlük karakteri ağır basan bir eser olmakla birlikte kelime türleri, harf-isim ayrımı, lafız-mana ilişkisi ve i'rabla temas eden çözümlemeleriyle Halil'in nahiv tasavvurunun doğrudan izlenebildiği ikinci bir temel kaynak hüviyetindedir.

“Halil'in Nahiv Tasavvuru” başlığı altında ele alınan iki alt bölümde, söz konusu tasavvurun *el-Kitâb*'daki ve *Kitâbu'l-Ayn*'daki tezahürleri ayrı ayrı incelenecektir. Ancak burada başvuru örneklerin, her iki eserde de yer alan bütün malzemeyi kuşatan tam anlamıyla sistematik bir taramanın ürünü olmadığı özellikle belirtilmelidir. Gerek *el-Kitâb*'da gerekse *Kitâbu'l-Ayn*'da Halil'in nahiv anlayışına ışık tutabilecek çok sayıda bahis ve örnek bulunmaktadır. Buna rağmen çalışmanın hacminin makul sınırlar içinde tutulması amacıyla, bu bölümlerde söz konusu malzemedan yalnızca temsil kabiliyeti yüksek olduğu düşünülen belli başlı örnekler seçilmiştir. Dolayısıyla burada yapılan okuma, her iki eserin tamamını konu başlıkları itibarıyla tüketen ayrıntılı bir envanter çıkarma çabası değildir. Zira bu çaba, Halil'in nahiv tasavvurunun belirgin tezahürlerini öne çıkaran, imkân dâhilindeki sınırlı fakat anlamlı bir örneklem sunma denemesidir.

3.1. Halil'in Nahiv Tasavvurunun Sîbeveyh'in *el-Kitâb* Adlı Eserindeki Tezahürleri

Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı, Halil b. Ahmed'in nahiv tasavvurunun doğrudan ve dolaylı biçimde izlenebildiği en temel kaynaklardan biridir. Sîbeveyh, pek çok meselede hocası Halil'den nakiller yapmakta, i'rab tercihlerini ve kavramsal çerçevesini onun görüşleri üzerine bina etmektedir.³⁹ Bu çerçevede, özellikle marife durumda ref-nasb ihtimalleri, ismin farklı unsurlara hamledilmesi, tahzîr (uyarı) cümlelerinde “إِيَّاكَ” yapısının konumu, fiilin gerçekleştiği hâli gösteren mansup isimler ve haberi mansup kılan zarf-mübtedâ-haber tertipleri gibi başlıklar, Halil'in anlam merkezli, semâ'yı esas alan ve i'rabda tek çözümü zorunlu görmeyen yaklaşımının Sîbeveyh tarafından nasıl sistematikleştirildiğini göstermektedir. Aşağıda bu tezahürler, *el-Kitâb*'daki belirli bâblar ve örnekler üzerinden ele alınacaktır.

3.1.1. Marife Sonrası Ref-Nasb İhtimali ve Çoklu Haber Durumu

Halil'in nahiv tasavvurunun Sîbeveyh'teki ilk ve en belirgin tezahürlerinden biri, *el-Kitâb*'da “مَا يَجُوزُ فِيهِ الرُّفْعُ مِمَّا يَنْتَصِبُ فِي الْمَعْرِفَةِ” (*marife durumda*

39 Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, 76-77.

normalde mansup gelen bazı unsurların merfû gelebilmesi) başlığı altında ele alınan kullanımlardır. Normal şartlarda marife bir isimden sonra gelmesi beklenen unsurun mansup olması gerekirken Arapların fasih söyleyişlerinde kimi örneklerde merfû geldiği görülmekte ve bu durum Sîbeveyh tarafından Halîl'e atfen temellendirilmektedir. Meselenin i'rab bakımından açıklanışı, Halîl'in anlamı ve zihinsel tasavvuru nahivsel hükmün asli belirleyicisi kabul eden yaklaşımını yansıtmaktadır.⁴⁰ Nitekim Sîbeveyh, هَذَا عَبْدُ اللَّهِ مُنْطَلِقٌ “Bu, Abdullah'tır; yola çıkmıştır.” örneğini naklederken, Halîl'in burada ref'in gizli bir zamir ve haber takdiriyle mümkün olduğunu söylediğini belirtmektedir. Konuşanın zihninde هُوَ مُنْطَلِقٌ “O, yola çıkmıştır.” ifadesinin mevcut olduğu varsayılmaktadır. Dolayısıyla i'rab, açık bir lafzî âminden değil mana düzeyinde kurulan mübteda-haber ilişkisinden doğmaktadır.⁴¹ Bu yorum, Halîl'in nahivde anlamı öncelikli kılan yaklaşımının Sîbeveyh tarafından sistematikleştirildiğini göstermektedir.

Aynı bapta yer alan şu örnek ise Halîl'in çoklu haber anlayışının Sîbeveyh'in teorik çerçevesinde nasıl yer bulduğunu ortaya koymaktadır: هَذَا خُلُوْ حَامِضٌ “Bu hem tatlıdır hem ekşidir.” Burada حَامِضٌ (ekşi) kelimesi, خُلُوْ (tatlı) kelimesinin sıfatı değil müstakil ikinci bir haber kabul edilmektedir. Zira amaç tek bir özelliği nitelenmek değil aynı varlık hakkında iki ayrı hükmü birlikte vermektir.⁴² Böylece nahivsel yorum, yalnızca şekilsel bağımlılık üzerinden gösterilmemekte ve sözün iletmek istediği anlam yapısı üzerinden inşa edilmektedir. Bu yaklaşım, Halîl'in i'rabı tek bir doğruya indirgemeyen ve bağlama göre birden fazla ihtimali meşru gören yönünü görünür kılmaktadır. Sîbeveyh'in aynı meseleye dair şiir şahitleri nakletmesi de dikkat çekicidir. Meselâ:

مُقَيِّطٌ مُصَيِّفٌ مُشَبِّئِي

مَنْ يَكُ ذَا بَتٍّ فِهَذَا بَتِّي

Kim bir konak sahibi ise işte bu benim konağım,

Hem yaz sıcağında oturulan hem yazın gidilen hem de kışın barınılan bir mekândır.

beytinde مُقَيِّطٌ، مُصَيِّفٌ، مُشَبِّئِي kelimelerinin merfû gelişi, Halîl'in çoklu haber yorumunu semâi delille desteklemektedir.⁴³ Burada kullanım, kuralın sonradan test edildiği bir veri değil bizzat kuralın kaynağıdır. Böylece dilin gerçek söyleyiş örnekleri, nahiv teorisinin teşekkülünde kurucu rol oynamaktadır. Bu

40 Ebû Bişr Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1988), II, 83.

41 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, II, 83.

42 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, II, 83.

43 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, II, 84.

tutumu, Halil'in semâ merkezli epistemolojisinin Sîbeveyh tarafından kayıt altına alınmış biçimi olarak değerlendirmek mümkündür.

3.1.2. İsimlerin Farklı Unsurlara Hamledilmesi

Bu çerçevede Halil'in nahiv tasavvurunun Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ında yansıdığı bir diğer önemli alan, Sîbeveyh'in هَذَا بَابٌ يُحْمَلُ فِيهِ الْإِسْمُ عَلَى اسْمِ بُنْيَ عَلَيْهِ الْفِعْلُ مَرَّةً وَيُحْمَلُ مَرَّةً أُخْرَى عَلَى اسْمِ مَبْنِيٍّ عَلَى الْفِعْلِ “Bu, ismin bazen fiilin üzerine bina edildiği isme; bazen de fiile bina edilen isme hamledildiği bâbdır” ifadeleriyle tanıttığı bölümdür.⁴⁴

Bu bap, cümle içerisindeki ismin hangi unsura hamledildiğine bağlı olarak ref ile nasb arasında geçişin mümkün olmasını nahivsel bir ilke olarak ele almaktadır. Sîbeveyh bu değişkenliği, Halil'e ait görünen hamletme anlayışı çerçevesinde açıklamaktadır. İ'rabın sabit biçimsel kalıplarının değil cümle kuruluşunun, başlangıç unsurunun ve söyleyenin kastının belirlediği dinamik bir süreç olduğunu göstermektedir. Böylece bu bap, Halil'in anlam merkezli nahiv tasavvurunun Sîbeveyh tarafından sistematik bir teoriye dönüştürüldüğü yerlerden biri hâline gelmiştir. Nitekim söze fiille mi yoksa isimle mi başlanacağı, ikinci unsurun birincisine mi yoksa fiile mi hamledileceği ve mef'ûlün zikredilip edilmemesi gibi unsurlar, i'rabın hükmünü doğrudan değiştirmektedir. Bu da Halil'in nahivde hamletme, bağlam ve anlam ilişkisini belirleyici kabul eden yaklaşımının açık bir tezahürü şeklinde kendini göstermektedir.⁴⁵

Sîbeveyh'in bu bapta verdiği örnekler, ismin ref veya nasb ile gelmesinin tek bir gramer kuralına değil cümledeki hamletme yönüne bağlı olduğunu göstermektedir. Şöyle ki; bir cümlede geçen isim, bazen fiilin üzerine bina edildiği ilk isme hamledilmekte ve bu durumda mübtada hükmüyle merfû gelmektedir. Bazen de fiile bina edilen sonraki unsura hamledilmekte ve bu durumda da mef'ûl hükmüyle mansup olabilmektedir. Bu esneklik, Halil'in nahiv tasavvurunda i'rabın tek bir doğruya indirgenmeyip bağlama göre anlam merkezli bir yönlendirmeye tâbi olduğunu göstermektedir.⁴⁶ Örneğin Sîbeveyh'in aktardığı şu kullanım, hamletme yönünün nasıl i'rab farklılığı doğurduğunu açıkça ortaya koymaktadır: عَمَرُو لَقِيْتُهُ وَزَيْدًا كَلَمْتُهُ “Amr, onunla karşılaştım ve Zeyd, onunla konuştum.” Burada söz iki ayrı mübtada-haber birimi gibi kurulmuş ve “عَمَرُو” ile “زَيْدًا” birbirine paralel konumlanmıştır. Ancak aynı ibare, ikinci ismin fiile hamledilmesiyle şöyle de düzenlenebilmektedir: عَمَرُو لَقِيْتُهُ وَزَيْدًا كَلَمْتُهُ “Amr, onunla karşılaştım ve Zeyd ile konuştum.” İkinci versiyonda ise “زَيْدًا” lafzı, fiile bağlanmış ve mansup olmuştur. Bu fark, Halil'in dil anlayışında i'rabın

44 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 91.

45 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 91.

46 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 91.

yalnızca kelimenin biçimsel konumuyla değil cümledeki yönelim ve konuşanın kastıyla belirlendiğini göstermektedir.⁴⁷ Benzer şekilde مَرَرْتُ أَبَاهُ وَعَمْرًا “Zeyd, babasıyla karşılaştım ve Amr’a uğradım.” cümlesi, iki fiilin iki farklı mef’ûle yöneldiği bir hamletme tarzıdır. Ancak ibareyi şu şekilde de okumak mümkündür: مَرَرْتُ أَبَاهُ وَعَمْرًا “Zeyd, babasıyla karşılaştım ve Amr, ona uğradım.” Çünkü “عَمْرًا” kelimesi ya birinci isme (mübtedaya) hamledilerek merfû olmakta yahut fiile hamledilerek mansup hale gelmektedir. Her iki ihtimalin meşru kabul edilmesi, Halîl’in i’rabda ihtimâl esasına verdiği önemi yansıtmaktadır.⁴⁸ Bu durumun daha açık örneklerinden biri de şudur: مَرَرْتُ زَيْدًا “Zeyd, onu gördüm ve Amr.” veya مَرَرْتُ زَيْدًا “Zeyd, onu gördüm ve Amr’ı da.” Sîbeveyh’in burada “ikisini de câiz kılan şey hamletme yönüdür” demesi, Halîl’in yaklaşımının doğrudan etkisini yansıtmaktadır. Mübteda hükmünün varlığı ref’i ve fiile bağlanma ihtimali ise nasbı mümkün kılmaktadır. Böylece nahiv, sabit son eklerin dağılımı şeklinde değil cümle içi ilişkilerin ve anlam yönelişinin çözümlenmesi olarak ortaya çıkmaktadır.⁴⁹

Bu hamletme esnekliğinin etkisi, fiil-isim ilişkilerinde de görülmektedir. Sîbeveyh’in verdiği şu örnekler, bunun en bariz misallerindendir: مَرَرْتُ زَيْدًا “Zeyd, beni dövdü ve Amr, ona uğradım.” Bu ibarede “عَمْرًا” mübteda üzerine hamledildiği için merfûdur. Fakat söz, şu misalde olduğu gibi fiille başlatıldığında i’rab değişmekte ve nasb esas hâle gelmektedir: مَرَرْتُ زَيْدًا “Zeyd, beni dövdü ve Amr’a uğradım.” Çünkü cümle başlangıcı fiil olmuş ve cümlenin sentaktik yönü de fiil-mef’ûl eksenine kaymıştır. Halîl’in nahiv sisteminde başlangıç unsuru cümle içi hiyerarşiyi belirleyen temel etkenlerden biri olup Sîbeveyh’in buradaki açıklamaları bunu açıkça teyit etmektedir.⁵⁰

Sîbeveyh’in, Halîl’e nispet ederek zikrettiği şu âyet yorumu da nahivde lafız-hüküm ayrımını göstermesi bakımından dikkat çekicidir:

كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ

“Benimle sizin aranızda şahit olarak Allah yeter.”⁵¹

Bu ifade aslında كَفَى اللَّهُ شَهِيدًا “Allah şahit olarak yeter.” manasındadır. Burada “اللَّهُ” lafzı, cümlenin fâilidir ve mahallen merfûdur. Ancak bâ harfî, “بِاللَّهِ” şeklinde fâilin lafzını cer etmiştir. Burada harf-i cer, lafız üzerinde tesirde

47 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 91.

48 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 91.

49 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 91.

50 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 92.

51 İsrâ, 17/96.

bulunmuş olmasına rağmen fâillik hükmünü değiştirmemiştir.⁵² Bu durum, Halil'in nahivde sadece harflerin dışsal etkisine değil kelimenin fâil oluşu gibi cümle içindeki görevine odaklandığını göstermektedir. Yani burada esas olan, kelimenin aldığı şekil değil cümlede üstlendiği anlam ve görevdir.

Böylece bu bapta yer alan örnekler bir bütün hâlinde değerlendirildiğinde Halil'in nahiv tasavvurunun şu noktalarının Sîbeveyh'te belirgin şekilde tezahür ettiği söylenebilir:

- İ'rab, kelimenin biçimsel konumundan ziyade hangi unsura bağlandığına ve nasıl bir anlam yükü taşıdığına bağlıdır.
- Cümlelerin isimle mi fiille mi başladığı, sentaktik örgüyü ve ardından gelen unsurların hükmünü etkilemektedir.
- Aynı yapı için birden fazla irab ihtimalinin câiz görülmesi, Halil'in nahiv ilmini ihtimalleri tespit eden ve bağlama göre değişimi açıklayan bir disiplin olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.
- Harf-i cer gibi öğeler lafızda değişiklik yapsa da kelimenin fâil oluşu gibi hükmî konumu anlam itibarıyla korunabilmektedir.

Bu açıdan bakıldığında söz konusu bap, Halil'in anlam ve bağlam merkezli nahiv anlayışının Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ında teorik bir çerçeve ve zengin örnekler eşliğinde görünür hâle geldiği temel metinlerden biri olarak değerlendirilebilir.

3.1.3. Tahzîr Cümlelerinde “إِيَّاكَ” Yapısı ve Gizli Fail

Halil'in nahiv tasavvurunun Sîbeveyh'teki bir diğer tezahürü, *el-Kitâb*'da “إِيَّاكَ” yapısı etrafında kurulan tahzîr (uyarı) cümlelerine ayrılan bâbta izlenebilmektedir. Sîbeveyh, bu bölümü “هَذَا بَابٌ مَا يَكُونُ مَعْطُوفًا فِي هَذَا الْبَابِ عَلَى الْفَاعِلِ” المَضْمَر فِي النَّيَّةِ وَيَكُونُ مَعْطُوفًا عَلَى الْمَفْعُولِ، وَمَا يَكُونُ صِفَةً الْمَرْفُوعِ الْمَضْمَر فِي النَّيَّةِ وَيَكُونُ عَلَى الْمَفْعُولِ “Bu konu, bu bölümde niyette gizli fail üzerine veya mef’ûle atfedilen; yine niyette gizli merfû ismin yahut mef’ûlün sıfatı olarak gelen unsurların ele alındığı bâbdır” ifadeleriyle tanıtlmıştır.⁵³

Başlık, daha ilk anda konunun “إِيَّاكَ” gibi mukaddem munfasıl mansup zamirler, bunlara bağlı olarak takdir edilen gizli fail veya mef’ûl ve bu unsurlara yapılan atıf ve sıfat ilişkileri çerçevesinde ele alındığını göstermektedir. Bâbın devamında Sîbeveyh'in “إِيَّاكَ” yapısı etrafında zikrettiği örnekler gerek niyette gizli failin konumunu gerek mansup zamir üzerine atfın sınırlarını gerekse “نَفْسُكَ، زَيْدًا، الْأَسَدَ” gibi unsurların cümle içindeki işlevini ayrıntılı biçimde ortaya koymaktadır. Bu örnekler, Halil'e nispet edilen rivayetlerle birlikte değerlendirildiğinde

52 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 92.

53 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 277.

onun nahiv anlayışının Sîbeveyh tarafından nasıl aktarıldığı ve şekillendirildiği hususunda önemli malzeme sunmaktadır. Nitekim Sîbeveyh'in aktardığı إِيَّاكَ “Bizzat kendinin böyle bir fiili işlemesinden sakın!” ve إِيَّاكَ نَفْسُكَ “Kendinin böyle bir fiili işlemesinden sakın!” gibi örneklerde cümlenin kuruluşunda إِيَّاكَ ‘den önce takdir edilen bir gizli fail bulunmakta ve نَفْسُكَ ifadesi, bu niyette gizli merfû isme bağlanmış kabul edilmektedir. Sanki أَحْذَرُ إِيَّاكَ “Seni, nefsinin böyle bir fiili işlemesi konusunda sakındırıyorum” demiş gibidir. Buna karşılık إِيَّاكَ نَفْسُكَ أَنْ تَفْعَلَ ibaresinde نَفْسُكَ mansup zamire sıfat konumunda gelmektedir. Bu durum, i’rab bakımından mümkün olmakla birlikte Sîbeveyh’in değerlendirmesinde اذْهَبْ نَفْسُكَ “Git kendin!” tarzı kullanımlara benzer biçimde tabiat itibarıyla kerih ve zayıf sayılmaktadır. Burada sıfat-mevsûf ve atıf ilişkilerinin sadece ref’-nasb uyumuna göre değil cümlenin tabîî söyleyiş mantığına ve muhatapta uyandırdığı intibaha göre hükme bağlandığı görülmektedir.⁵⁴

Bu bağlamda bapta yer alan şiir şahitleri de söz konusu nahvî tasavvurun sahadaki işleyişini somutlaştırmaktadır. Basra dil mektebinin tanınmış âlimlerinden Yûnus b. Habîb’in (ö. 182/798) Emevî devrinin üç büyük hiciv şairinden biri olan Cerîr’den (ö. 110/728) naklettiği

إِيَّاكَ أَنْتَ وَعَبْدُ الْمَسِيحِ أَنْ تَقْرَبَا قِبْلَةَ الْمَسْجِدِ

Sen ve Abdülmesîh, uzak durun!

Mescidin kiblesine yaklaşımdan⁵⁵

beyti, إِيَّاكَ ‘den sonra gelen عَبْدُ kelimesinin mansup okunmasıyla mansup munfasıl zamire yapılan atfin tabîî bir tahzîr kalıbı olduğunu göstermiş ve anlam “Sen ve Abdülmesîh sakının!” ekseninde kurulmuştur. Diğer taraftan

إِيَّاكَ إِيَّاكَ الْمِرَاءَ فَإِنَّهُ إِلَى الشَّرِّ دُعَاءٌ وَلِلشَّرِّ جَالِبُ

Sakın, sakın münakaşadan! Çünkü o,

Şerre bir çağrıdır ve kötülüğü üzerine çeken bir unsurdur.⁵⁶

beyti, nahivcilerin takdir ettiği اَتَّقِ الْمِرَاءَ إِيَّاكَ إِيَّاكَ yapısı üzerinden bazen اتَّقِ (kork!) şeklinde ikinci bir fiilin zihnen varsayılması yoluyla tahzîr kalıbının genişlediğini göstermektedir. Böylece şiir örnekleri hem إِيَّاكَ ‘den sonra gelen

54 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 277.

55 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 278.

56 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 279.

mansup unsurun sakınılacak şeyi ifade ettiği hadis dilindeki “إِيَّاكُمْ وَالْحَسَدَ”⁵⁷ benzeri kullanımlarla birleşmekte hem de mansup zamir, atıf ve takdir edilen fiil arasındaki ilişkinin Sîbeveyh-Halîl çizgisinde nasıl kavramsallaştırıldığını örneklemektedir.

Aynı bâbta yer alan “إِيَّاكَ وَزَيْدًا وَالْأَسَدَ” “Zeyd’den ve aslandan sakın!” örneği ise mansup zamire yapılan atfın tabiîliğini ortaya koymaktadır. Bu yapıda “إِيَّاكَ” sakındırılan kişiyi, “زَيْدًا” ve “الْأَسَدَ” ise sakınılacak unsurları göstermektedir. Hadis rivayetlerinde geçen “إِيَّاكُمْ وَالْحَسَدَ” “Hasetten sakının!” gibi kalıplarda da görüldüğü üzere “إِيَّاكَ” den sonra mansup gelen isim, “ondan sakın” mânası veren tahzîr yapısının merkezî unsurudur. Dolayısıyla bu terkinin anlamı “Zeyd’i ve aslanı sakın” değil “Zeyd’den ve aslandan sakın” şeklindedir.

Sîbeveyh’in اَذْهَبْ وَزَيْدٌ “Git ve Zeyd gitsin” ifadelerini çirkin sayması, buna karşılık اَذْهَبْ أَنْتَ وَزَيْدٌ “Sen git ve Zeyd de gitsin” şeklindeki kullanımı câiz görmesi, aynı mantığın “إِيَّاكَ” yapısına taşındığını göstermektedir. Zira “إِيَّاكَ وَزَيْدٌ” ifadesi tek başına çirkin, “إِيَّاكَ أَنْتَ وَزَيْدٌ” ise kabul edilebilir bir kullanımdır. Böylece atfın câizliği, sadece i’rab benzerliğine değil hitabın kime yöneldiği, kimin uyarıldığı ve cümlelerin nasıl kurulduğu gibi semantik unsurlara bağlanmış olmaktadır.⁵⁸

Sîbeveyh’in Halîl’e nispetle aktardığı اِيَّاكَ نَفْسِكَ لَمْ اَعَفْهُ “Bir kimse Bir kimse لَوْ اَنَّ رَجُلًا قَالَ: اِيَّاكَ نَفْسِكَ لَمْ اَعَفْهُ “Bir kimse Bir kimse اِيَّاكَ نَفْسِكَ “İyi ki, ben onu kınamam” şeklindeki değerlendirme de aynı çerçeveyi tamamlamaktadır. Zira “إِيَّاكَ نَفْسِكَ” terkinde “نَفْسِكَ” lafzı mecrûr olarak geldiğinde, yapı “Kendine dikkat et!” mânasına uygun, tabiî bir tahzîr kalıbı hâline gelmektedir. Burada “sîn” harfinin mecrûr oluşu, lafzî şekil ile cümlede üstlenilen görev arasındaki farkı belirginleştirmektedir.⁵⁹

Yine Halîl’in bir bedevîden işittiği şu sözün nakledilmesi de dikkat çekicidir: اِيَّاكَ نَفْسِكَ “Bir adam altmış yaşına vardığında artık hem kendine hem de genç kızlara dikkat etsin.”⁶⁰ Bu ifade, “إِيَّاكَ” yapısının sadece teorik bir nahiv inşası değil Arap söyleyişinde yer bulan bir uyarı kalıbı olduğunu ve Halîl’in nahiv tasavvurunun da dilin gerçek kullanımına dayalı bir semantik-sentaktik sezgi üzerine kurulduğunu göstermektedir. Böylece “إِيَّاكَ” bâbı, niyet edilen gizli fail, mukaddem munfasıl mansup zamir ve atfın semantik sınırları gibi meseleler üzerinden Halîl’in nahiv anlayışının Sîbeveyh’in *el-Kitâb*’ında somutlaştığı önemli örnek alanlardan biri olarak değerlendirilebilir.

57 Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Dâru’r-risâleti’l-âlemiyye, 2009), V, 264 Haset (No: 4903).

58 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 278.

59 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 279.

60 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 279.

3.1.4. Mansup Hâl İsimleri

Mansup gelen ve fiilin gerçekleştiği hâl konumunda bulunan isimler babında Sibeveyh, Halîl'den naklettiği açıklamalar çerçevesinde, mansup hâl olarak kullanılan bazı isimlerin nahivdeki konumunu ele almıştır.⁶¹ Yani fiilin gerçekleştiği durumu bildiren bazı kelimeler bazen masdar gibi bazen de çekimli isim gibi kullanılmaktadır. Fakat bunların her biri hâl konumuna girdiğinde aynı kuralın işlemediği görülmektedir.

Önce “مَرَرْتُ بِهِمْ جَمِيعًا، وَعَامَّةً، وَجَمَاعَةً” “Onların yanına hepsine/çoğunluğuna/topluca uğradım” örnekleri üzerinden “الْجَمِيعُ” (bütün, tamamı)” ve “عَامَّةً” (geneli, çoğunluğu)” gibi kelimelerin çekimli isimler olduğu vurgulanmaktadır. Nitekim “كَيْفَ عَامَّتُكُمْ؟” “Genel gidişatınız nasıl?” ve “هَؤُلَاءِ قَوْمٌ جَمِيعٌ” “Bunlar tam bir topluluktur.” denebilmesi, bu kelimelerin hâl dışında da normal isim gibi işlediğini göstermektedir.⁶² Buna rağmen fiilin gerçekleştiği hâli göstermek üzere mansup hâlde kullanıldıklarında ise bu isimlere “أَلْ” takısı getirilmemekte ve bunlar izâfe edilmemektedir. Bu nedenle “صَرَبْتُهُ الْقَائِمَ” “Onu, ayakta iken dövdüm.” deyip “قَائِمًا” yahut “صَرَبْتُهُمْ قَائِمِيهِمْ” deyip “قَائِمِينَ” lafzını kastetmek, tabiatı gereği kusurlu kabul edilmektedir. Halîl’in çerçevesinde hâl, masdar gibi nekre ve izâfe ile “el” takısından bağımsız olmalıdır.⁶³

Bundan sonra Halîl, izâfeli ve mansup bazı kalıpları özel bir grup olarak ele almaktadır: خَمْسَتَهُمْ (beşleri), طَائِفَتُهُ (gücü), جَهْدُهُ (gayreti), وَحْدُهُ (yalnız başına) gibi yapılar, fiilin gerçekleştiği hâli bildiren semâi ve câmid birer masdar-hâl birimi gibi değerlendirilmektedir. العِرَاكُ (kalabalığın bütünü) ifadesi de (boğuşma, çarpışma) kelimesine benzetilerek semantik hâl-masdar kategorisine alınmıştır. Aynı şekilde قَاطِبَةً (topyekûn, hep birlikte) ve طَرًّا (tamamı, bütünüyle) de isim değil كِفَاخًا (mücadele), مُكَافَحَةً (çarpışarak), فُجَاءَةً (ansızın) örneklerinde olduğu gibi nekre hâl masdarları çizgisinde düşünülmektedir. Böylece Halîl, bu kalıpları سُبْحَانَ اللَّهِ (haydi, üzerine düşeni yap), رُوَيْدَكَ (yavaş ol, ağırdan al), سُبْحَانَ اللَّهِ (Allah’ı tenzih ederim), لَيْتَكَ (emrine amadeyim) gibi fonksiyonel masdar ve fiil benzeri yapılara dâhil etmektedir.⁶⁴

Yûnus b. Habîb’in yaklaşımı ise bu noktada farklı bir açıklama getirmektedir. O, وَحْدُهُ (yalnız başına) lafzını عِنْدَهُ (onun yanında) lafzı gibi bir zarf-hâl yapısı olarak kabul etmektedir. خَمْسَتَهُمْ (beşleri) ve العِرَاكُ (kalabalığın bütünü) ifadelerini de جَمِيعًا (hep birlikte, tamamı) ve عَامَّةً (geneli, bütünüyle) gibi görmektedir. Yine طَرًّا (bütünüyle) ve قَاطِبَةً (topyekûn) kalıplarını da “وَحْدُهُ”

61 Sibeveyhi, *el-Kitâb*, I, 376.

62 Sibeveyhi, *el-Kitâb*, I, 376.

63 Sibeveyhi, *el-Kitâb*, I, 377.

64 Sibeveyhi, *el-Kitâb*, I, 377.

hükümünde saymaktadır. Bunları *كَلَّمْتُهُ فَأَهْ إِلَى فِيَّ* “Onunla ağzı ağzıma gelecek kadar yakından konuştum” sözündeki izâfeye kıyas ederek açıklamaktadır.⁶⁵ Sîbeveyh ise bu benzetmenin tam isabetli olmadığını belirtmiştir. Zira ilk misalde Yûnus’a göre son gelen kelime, öncekinin aynısı hükümündeyken *فَأَهْ إِلَى* “örneğin” son gelen unsur, ilk unsurun aynısı değildir. Buna karşılık *فِيَّ* “*طَرًّا*” ve *فَاطِبَةً*” lafızlarının masdar olmaksızın nekre bir hâl olarak kullanılabilmesi bu kıyasa yaklaşıp da Sîbeveyh sonuçta Halil’in birinci görüşünü tercih etmiştir.⁶⁶

Bâbın devamında gelen *كُلُّهُمْ* (hepsi), *جَمِيعُهُمْ* (tamamı), *أَجْمَعُونَ* (hepsi), *عَامَّتُهُمْ* (geneli), *أَنْفُسُهُمْ* (kendileri) gibi yapıların hiçbir zaman hâl değil daima sıfat konumunda geldiği vurgulanmıştır. *هُوَ نَسِيجٌ وَحْدَهُ* “O, tek başına dokunmuş bir kumaş gibidir (benzeri olmayan kimsedir)” sözünde olduğu gibi *وَحْدَهُ* burada *هَذَا جُحِشٌ* (kendisi) lafzına benzer şekilde, kendisine izafe edilen bir isimdir. *هَذَا جُحِشٌ* “Bu, sıpadır; tek başına (olan odur)” ifadesinde de aynı yapı korunmaktadır.⁶⁷

Yûnus’un *مَرَرْتُ بِرَجُلٍ عَلَى جِوَالِهِ* “Kendi başına duran bir adama uğradım” cümlesini takdir ederek *وَحْدَهُ* lafzının nasbını *عَلَى*’nın hazfiyle açıklaması, onu *عِنْدَهُ* gibi bir zarf kılma çabasıdır. Halil ise *مَرَرْتُ بِهِ خُصُوصًا* “Onun yanından özellikle geçtim” örneğiyle, *وَحْدَهُ* lafzını *خُصُوصًا* gibi fiilin niteliğini bildiren bir hâl masdarı konumuna yerleştirmiştir. Aynı şekilde *مَرَرْتُ بِهِمْ خَمْسَتَهُمْ* “Onların yanından, beşi bir arada iken geçtim” cümlesi ve *مَرَرْتُ بِهِمْ عَمَّا* “Onların yanından hepsi bir aradayken geçtim” ifadesi de Halil’e göre semantik hâl-masdar çizgisinde açıklanmaktadır. *خَمْسَتَهُمْ* lafzının *جَمِيعًا* ile tam olarak aynı görülmemesi, onun izâfeli ve sayıya bağlı bir hâl oluşuna işaret etmektedir. *وَاحِدَهُ* (tek olarak) lafzının yerine *وَحْدَهُ* lafzının ikame edilmesi ise bu kalıbın sarfî kökeni ile nahvî işlevi arasındaki ince ilişkiyi göstermektedir.⁶⁸

Sonuç itibarıyla bu bâb, Halil’in hâl konusunu fiilin gerçekleştiği durumu bildiren ve aslen mastar kalıbına benzeyen nekre bir unsur olarak düşündüğünü ancak bu işlevi üstlenebilen unsurları sadece sarfî masdarlarla sınırlamayıp *عَامَّةٌ* ve *الْجَمِيعُ* gibi çekimli isimleri ve *وَاحِدَهُ*, *جَهْدَهُ*, *خَمْسَتَهُمْ طَائِفَةٌ* gibi izâfeli yapıların bir kısmını da hâl konumunda değerlendirdiğini göstermektedir. Sîbeveyh, *el-Kitâb*’da Halil’den naklettiği bu çerçeveyi benimseyerek hâl konusunu, yalnızca mansup bir i’rab mertebesi olarak değil “el” takısı alıp almama, izâfe edilebilme, masdar-isim ayrımı ve nekrelik gibi ölçütler üzerinden tarif edilen bir kullanım alanı şeklinde ele almaktadır.

65 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 377.

66 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 377.

67 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 377.

68 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 378.

3.1.5. Haberin Mansup Geldiği Yapılar ve Zarf-Mübtedâ-Haber İlişkisi

Haberin mansup geldiği yapılar bâbı, Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ında Halîl b. Ahmed'in nahiv tasavvurunun cümle içi tertip ve isnad kurgusunu en açık biçimde gösteren bölümlerden biridir.⁶⁹ Bu bâbda Sîbeveyh, özellikle zarfla başlayan yapılarda mübtedânın takdirî ref'ini ve haberi bazen merfû bazen ise hâl konumunda mansup kılan semantik-nahvî gerekçeleri Halîl'den nakillerle temellendirmektedir. Onun örnek olarak verdiği *فِيهَا عَبْدُ اللَّهِ قَائِمًا* "Orada Abdullah vardır ayakta olduğu hâlde" ve *عَبْدُ اللَّهِ فِيهَا قَائِمًا* "Abdullah oradadır ayakta olduğu hâlde" cümlelerinde *عَبْدُ اللَّهِ* lafzının ister mukaddem ister muahhar olsun daima mübtedâ olduğunu açıkça ifade etmektedir. Zira *فِيهَا* gibi unsurlar, lafzî bir amil olarak ismi kaldırmamakta sadece onun bulunduğu yeri ve mahallini göstermektedir. Buna delil olarak *فِيهَا عَبْدُ اللَّهِ* "Orada Abdullah vardır" sözünün sükût ederek tamamlanan müstakil bir cümle olması, aynı şekilde *هَذَا عَبْدُ اللَّهِ* "Bu Abdullah'tır" cümlesinde olduğu gibi, isnad merkezinin "*عَبْدُ اللَّهِ*" oluşudur. Nitekim *عَبْدُ اللَّهِ فِيهَا* "Abdullah, oradadır" ifadesi de *عَبْدُ اللَّهِ أَخُوكَ* "Abdullah, senin kardeşindir" cümlesine benzetilerek her iki örnekte de esas ref' amilinin ibtidâ olduğuna işaret edilmektedir.⁷⁰

Sîbeveyh, bu yapıda haberin ne zaman merfû ne zaman mansup olacağını da aynı çerçeve içinde açıklamaktadır. *فِيهَا عَبْدُ اللَّهِ قَائِمًا* "Abdullah, orada ayaktadır" dediğimizde *قَائِمًا* (ayakta) kelimesi doğrudan haber, "*فِيهَا*" ise sadece mekân bildiren zarf konumundadır. Zarf, burada mübtedâ-haber bağıını belirlememekte yani isnadın asli unsurlarından kabul edilmemektedir. Buna karşılık *عَبْدُ اللَّهِ فِيهَا قَائِمًا* şeklinde haber mansup geldiğinde, *قَائِمًا* "ayakta olduğu hâlde" artık hâl konumundadır. Çünkü zarf, mübtedâ ile haber arasına girerek haberi mübtedâ üzerine bina etme imkânını kesmiş ve haber *هَذَا زَيْدٌ قَائِمًا* "Bu Zeyd'dir; ayakta olduğu hâlde" örneğinde olduğu gibi hâl cümlesine dönüşmüştür. Sîbeveyh bu noktada, "*فِيهَا*" ibaresini aslında *عَبْدُ اللَّهِ* "Abdullah yerleşmiş / bulunmuş hâlde" anlamında takdir edilen bir fiil gibi görmektedir. Ardından bu istikrarın hangi hâlde gerçekleştiğini beyan etmek üzere "*قَائِمًا*" hâlini zikrettiğimizi belirtmektedir. Dolayısıyla haberin merfû veya mansup gelişini sadece i'rab cihetiyle değil cümle içi tertip ve anlam cihetiyle de temellendirmektedir.⁷¹

Bu açıklamalarında Sîbeveyh'in şiirle istişhâda sıkça başvurması, Halîl ekolünün metodunu yansıtan önemli bir göstergedir. Meselâ Câhiliye devri şairlerinden en-Nâbîga'ya (ö. 604 [?]) nispet edilen şu beyitte geçen *فِي أَنْيَابِهَا*

69 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, II, 88.

70 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, II, 88.

71 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, II, 88-89.

(dişlerinde) zarfı, haberi ortadan kaldıran bir amil değil haberin üzerinde gerçekleştiği mekânı gösteren bir unsurdur.⁷²

قَبِثَ كَأَنِّي سَاوَرْتُ فِي ضَلِيلَةٍ مَنَ الرُّقْشِ فِي أَنْبَابِهَا السُّمُّ نَاقِعٌ

Geceyi sanki küçük bir benekli yılan bana saldırıyormuş gibi geçirdim,

Dişlerinde öldürücü zehir vardı.

Yine şair sahâbîlerden el-Hüzelî'nin (ö. 28/648-49) şu beyti bu hususu pekiştirmektedir:

لَا دَرَّ دَرِّيْ إِنْ أَطْعَمْتُ نَارَكُمْ قُرِفَ الْحَيِّ وَعِنْدِي الْبُرُّ مَكْنُورٌ

Misafirinize hurma kabuğu yedireceksem bereketim kesilsin,

Oysa yanımda muhafaza edilmiş buğday vardır.

Burada “عِنْدِي الْبُرُّ مَكْنُورٌ” “buğday yanımda muhafaza edilmiştir” cümlesinde “yanımda” zarf, لَرُّ “buğday” mübtedâ ve مَكْنُورٌ “muhafaza edilmiştir” ise merfû haber konumundadır.⁷³ Bu yapı, nesir dilindeki فِيهَا عِنْدَ اللَّهِ قَائِمٌ örneğinin şiirdeki tam karşılığıdır. Benzer şekilde Muhadram şairlerden İbn Mukbil'in (ö. 70/689'dan sonra) şu beyti misal olarak verilmiştir:

لَا سَافِرُ النَّيِّ مَذْخُولٌ وَلَا هَبِجٌ عَارِي الْعِظَامِ عَلَيْهِ الْوَدُغُ مَنُظُومٌ

Zayıf ve çelimsiz bir deve değildir o,

Kemikleri açıkta olmayıp üzerinde boncuklar dizilidir.

Beyitte geçen عَلَيْهِ الْوَدُغُ مَنُظُومٌ (üzerinde boncuklar dizilidir) ifadesi, zarf-mübtedâ-haber tertibini göstermekte ve عَلَيْهِ “üzerinde” zarfı, mübtedâ-haber ilişkisine dahil edilmemektedir. Diğer yandan الْوَدُغُ “boncuklar” lafzını mübtedâ ve مَنُظُومٌ “dizilidir” lafzını ise haber konumunda tespit etmektedir.⁷⁴ Böylece şiir, zarfın habere değil mübtedâyla birlikte isnadın gerçekleştiği mekânı işaret eden bir unsur olduğunu somutlaştıran canlı bir delil hâline gelmektedir.

Sîbeveyh bu bâbda Kur'ân kıraatini de istidlâl malzemesi olarak kullanmaktadır:

قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَمَةِ

72 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, II, 89.

73 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, II, 89-90.

74 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, II, 90.

“De ki: Bunlar, dünya hayatında inananlarıdır, kıyamet gününde de yalnız onlar içindir (tamamen onlara tahsis edilmiştir).”⁷⁵ âyetindeki خَالِصَةً (tamamen tahsis edilmiş olarak) kelimesinin hem merfû hem mansup okunabilmesi, haberin kimi takdirlerde mübtedânın haberi kimi takdirlerde ise hâl konumunda tasavvur edilebileceğini göstermektedir.⁷⁶ Böylece Halîl-Sîbeveyh çizgisinde kıraat farklılıkları, i’rab ihtimallerinin dil içi meşruiyetine delil olarak değerlendirilmekte ve nahiv tasavvurunda hem şiir hem Kur’ân üzerinden beslenen bir istiḥâd geleneğiyle tahkim edilmektedir. Bu çerçevede Sîbeveyh, sadece zarf-mübtedâ-haber tertibine değil haberin hâl değerine sahip olduğu başka ifadelerle de dikkat çekmektedir. Bunların ilki, haberi mansup olduğu hâlde zarfın önüne takdim edilen ve şairi belirtilmeyen şu şiir örneğidir:

إِنَّ لَكُمْ أَصْلَ الْبِلَادِ وَفَرَغَهَا فَالْخَيْرُ فِيكُمْ ثَابِتًا مَبْدُؤًا

Şüphesiz memleketlerin kökü de dalı da sizindir,

Artık hayır sizde hem yerleşik bir hâlde hem de dağıtılır bir vaziyettedir.

Buna rağmen “yerleşik ve dağıtılır bir hâlde” ikilisi mansup haber konumundadır. Buna rağmen فِيكُمْ (sizde) zarfı peşinden gelmiştir. Böylece haberi zarfın önüne takdim etme imkânının anlam ve nahiv açısından hiçbir mahzuru bulunmadığı gösterilmiştir. Aynı yapı, nesir dilinde Araplardan nakledilen şu kullanımda da görülür: “Sen burada böyle otururken ben bunu konuşacağım” Burada da “oturur bir hâlde” lafzı mansup olup muhatabın içinde bulunduğu fiilî durumu tasvir eden bir hâl hükmündedir. Cümlemin asıl haber yönü أَتَكَلَّمُ بِهِذَا “ben bunu konuşacağım” ifadesiyle tamamlanmaktadır. Böylece Sîbeveyh, zarf öncesinde mansup gelen unsurların, müstakil bir isnadı değil gerçekleşen bir fiilin üzerine bina edilen hâl tasvirini ifade ettiğini göstermiş olmaktadır.⁷⁷

İkinci grup örnek ise Arapların “haber gibi görünen, fakat aslında vuku bulmuş bir hükmün hâli”ni anlatan kalıplarıdır. Zira onlar, şöyle demişlerdir: هُوَ رَجُلٌ “O, doğruluk sahibidir; bu hâli bilinen bir hâldedir”, هُوَ رَجُلٌ رَجُلٌ “O, doğruluk sahibidir; bu hâli tanınmıştır” ve هُوَ رَجُلٌ صِدْقٍ بَيِّنًا “O, doğruluk sahibidir; bu hâli açıktır” tarzındaki kullanımlarında mansup gelen “O, doğruluk sahibidir” kelimelerinin aslında hâl konumunda olduklarını belirtmiştir. Çünkü هُوَ رَجُلٌ صِدْقٍ “O, doğruluk sahibi bir adamdır” cümlesi tek başına haber bildiren ve susmakla tamamlanan bir isnattır. Ardından gelen mansup kelimeler, bu mevcut isnadın hangi durum üzere gerçekleştiğini gösteren hâl unsurlarıdır. Benzer şekilde مَرَرْتُ بِرَجُلٍ حَسَنَةٍ أُمِّهِ كَرِيمًا أَبَوُهُ “Annesi güzel, babası cömert olan bir

75 A’raf, 7/32.

76 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, II, 91.

77 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, II, 92.

adama uğradım” gibi örneklerde, vasıfların belirli bir hâl içinde sabit olduğuna dikkat çekilmektedir.⁷⁸

Sonuç olarak haberin mansup geldiği yapılar konusu, Halil b. Ahmed'in nahiv tasavvurunda mübtedânın daima takdirî bir ref'le zihinde kurulduğunu, zarfın ise çoğu zaman lâğv mahiyetinde yani mübtedâ ve habere etki etmeyen mekân veya hâl bildirici unsur olarak kabul edildiğini göstermektedir. Yine haberin merfû veya mansup gelişinin ise sırf lafzî i'rab değil cümle içi tertip, isnadın gerçekleştiği yer ve söyleyiş niyetiyle birlikte değerlendirildiğini ortaya koymaktadır. Sîbeveyh, *el-Kitâb*'da bu çerçeveyi hem nesir örnekleriyle hem şiirle istihsân yoluyla hem de Kur'ân kıraatlerine dayanan i'rab tahlilleriyle aktarmaktadır. Böylece Halil'in nahiv anlayışını yalnızca kurallara indirgenmiş bir i'rab sistemi değil zihinde kurulan isnad ilişkilerini, susarak tamamlanabilen cümleleri ve zarf-hâl-haber ayrımlarını birlikte gözeten bütüncül bir dil tasavvuru olarak görünür kılmaktadır.

Bu alt başlıklar bir arada değerlendirildiğinde Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ında Halil b. Ahmed'in nahiv tasavvurunun birkaç temel ilke etrafında belirginleştiği görülmektedir. Marife durumunda ref-nasb ihtimallerinin meşruiyeti, ismin farklı unsurlara hamledilmesine bağlı i'rab esnekliği, tahzîr cümlelerinde “يَاكَ” yapısı etrafında şekillenen gizli fail ve atıf ilişkileri, fiilin gerçekleştiği hâli bildiren mansup isimlerin semantik-masdarî bir kategori hâlinde ele alınması ve haberi mansup kılan zarf-mübtedâ-haber tertipleri, Halil'in nahiv anlayışının Sîbeveyh tarafından nasıl sistematik bir teoriye dönüştürüldüğünü göstermektedir.

Buna göre nahiv, sadece son eklerin dağılımını tespit eden formel bir i'rab disiplini değil zihinde kurulan isnad ilişkilerini, semâ'ya dayalı ihtimalleri, zarf-hâl-haber ayrımlarını ve susmakla tamamlanan cümleleri birlikte gözeten bütüncül bir dil tasavvurudur. Sîbeveyh, hocasından naklettiği örnekleri şiir, Kur'ân ve nesir şahitleriyle destekleyerek bu tasavvuru kayda geçirmiştir. Böylece Halil'in anlam ve bağlam merkezli nahiv yaklaşımını klasik gramerin kurucu eksenlerinden biri hâline getirmiştir.

3.2. Halil'in Nahiv Tasavvurunun *Kitâbu'l-Ayn*'daki Tezahürleri

Basra nahiv ekolünün teşekkülünde belirleyici bir konuma sahip olan Halil b. Ahmed'in nahiv tasavvuru, nisbeti tartışmalı olan *Kitâbu'l-Cumel fi'n-Nahv* bir kenara bırakıldığında büyük ölçüde öğrencisi Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı üzerinden takip edilmektedir. Bununla birlikte Halil'in bizzat kaleme aldığı *Kitâbu'l-Ayn*, yalnızca kök esaslı ilk Arapça sözlük olması bakımından değil lügat maddeleri içerisinde serpiştirilmiş nahiv konularıyla ilgili tespitleriyle

78 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, II, 92.

de onun dil anlayışına doğrudan ışık tutmaktadır. Kitabın farklı maddelerine dağılmış bu notlar, Halîl'in nahvi edat-isim ayrımı, zarfıyet, izâfe, cümle türleri, i'rab, lehçe-kıyas ilişkisi ve semantik işlevler üzerinden okuyan bütüncül bir sistem olarak kavradığını göstermektedir. Aşağıda *Kitâbu'l-Ayn*'dan seçilen bazı maddeler hem örnek malzemenin çeşitliliği hem de nahivsel yoğunluğu sebebiyle “Halîl'in Nahiv Tasavvurunun *Kitâbu'l-Ayn*'daki Tezahürleri” başlığı altında tematik biçimde ele alınmıştır.

3.2.1. “إِذَا / إِذْ” ve Birleşik Zaman Zarfları

Kitâbu'l-Ayn'da yer alan “إِذَا / إِذْ” maddesi, ilk bakışta bir lügat maddesi gibi görünse de Halîl'in bu başlık altında ele aldığı konular sırf anlam açıklamasını aşarak doğrudan nahivle ilgili pek çok meseleyi iç içe işlemektedir. Halîl, burada yalnızca إِذْ “o vakit ki, ... olduğunda” ve إِذَا “ne zaman ki, ... olduğunda / inca-ince” lafızlarının sözlük karşılığını vermekle yetinmemektedir. Bunların zaman zarfı oluşu, cümleye izâfesi, sıra-haber ayrımı, yazımda bitişme ve zaman isimlerinin temekkün derecesi gibi nahivsel boyutlarını da birlikte ele almaktadır. Böylece *Kitâbu'l-Ayn*'daki bu madde, Halîl'in nahiv tasavvurunun sözlük düzeyinde dahî nasıl kendini gösterdiğini ortaya koyan önemli bir şâhit hâline gelmektedir.⁷⁹

Halîl, önce “إِذْ” ve “إِذَا”nın zaman değerini şu ifadesi ile tayin etmektedir: إِذَا لِمَا مَضَىٰ وَقَدْ يَكُونُ لِمَا يُسْتَقْبَلُ، وَإِذَا لِمَا يُسْتَقْبَلُ kullanılmakla beraber bazen gelecek zaman için de gelebilmektedir. إِذَا ise geleceğe mahsustur.” Yani إِذْ asıl itibarıyla geçmiş zaman için kullanılmakta ve bazı bağlamlarda gelecek zamana da hamledilebilmektedir. إِذَا ise gelecek zamanla ilgili şart cümlelerinde kullanılmaktadır. Bu tespit, Halîl'in bu iki edatı sadece “sözlük anlamı” üzerinden değil cümlede bağlandığı fiilin zamanı ile birlikte düşündüğünü ve zaman-nahiv ilişkisini dikkate aldığını göstermektedir.⁸⁰

Halîl “إِذْ” edatına kelime izâfe edilmesiyle ortaya çıkan meşhur terkipleri şu ifadesiyle işlemektedir: وَإِذَا أَضِيفَتْ إِلَىٰ إِذْ كَلِمَةٌ جُعِلَتْ غَايَةً لِلْوَقْتِ، تَتَوَّنُ وَتَجْرُ، كَقَوْلِكَ: “إِذْ” edatına bir kelime izâfe edildiğinde, bu kelime vakte bir sınır (son nokta) kılınmaktadır. Bu durumda tenvîn alır ve mecrûr olur. Nitekim “o gün” mânasındaki يَوْمَئِذٍ ve “o saat” mânasındaki سَاعَتِئِذٍ ifadelerinde olduğu gibi.” Burada “إِذْ” edatına eklenen kelimenin “zamanın sınırı / gayesi” kılındığını söylemektedir. Bu yapılarda “إِذْ” edatına bitişen kelime muzâf, “إِذْ” ise muzâfun ileyh konumundadır. Kelimenin mecrûr olması ve tenvin alması, Halîl'in bu birleşikleri tam bir isim terkibi olarak gördüğünü göstermektedir. Ayrıca وَكِتَابُهَا

79 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003), I, 61.

80 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, I, 61.

”مُلْتَرَقَةً“ (yazımı bitişik yazılır) ifadesiyle yazı şeklinde bitişmeye işaret etmesi, nahiv-ımlâ ilişkisinin Halil'in zihninde ne kadar iç içe olduğunu göstermektedir.⁸¹

Halil, daha sonra bu birleşik zaman zarflarının cümledeki işlevini şöyle bir beytin şatırı ile örneklendirmiştir: عَشِيَّةٌ إِذْ يَقُولُ بُنُو لُؤَيٍّ “Lüey oğulları “...” derken o akşam vakti...” Burada “عَشِيَّةٌ إِذْ يَقُولُ بُنُو لُؤَيٍّ” ifadesini şöyle analiz etmektedir: Beyitte geçen “يَقُولُ” fiili, “عَشِيَّةٌ” zarfını açıklayan bağlayıcı yan cümle hükmündedir. Yani “إِذْ يَقُولُ بُنُو لُؤَيٍّ” ifadesi, “عَشِيَّةٌ” kelimesini belirleyen bir sıra cümlesi olup müstakil bir haber değildir. Halil, cümleyi şöyle takdir etmiştir: “عَشِيَّةٌ إِذْ يَقُولُ بُنُو لُؤَيٍّ...” yani “Lüey oğullarının şöyle dedikleri o akşam vakti...”⁸² Aynı yapıyı, haber cümlesi içinde müstakil bir unsur hâline getirdiğimizde ise şöyle kullanırız: عَشِيَّتَيْنِ بُنُو فُلَانٍ يَقُولُونَ كَذَا “Falanca oğulları o akşam (ki o vakitte), şöyle şöyle derlerdi.” Burada “عَشِيَّتَيْنِ” tek bir kelime gibi birleşmiş, tenvinli ve mecrûr bir zaman ismine dönüşmüştür. Artık yanına gelen “يَقُولُونَ” (diyorlar) fiili, önceki örnekte olduğu gibi sıra değil müstakil bir haberdir. Halil, aynı kelimenin bir yerde sıra cümlesiyle kayıtlı vasıf, başka bir yerde ise haberin zarfı oluşunu ince ince ayırarak “إِذْ” edatı ile kurulan zaman ifadelerinin nahivsel statüsünü ortaya koymaktadır.⁸³

Halil, ayrıca “إِذْ” edatı ile kurulan bu birleşik zaman zarflarının sayısının sınırlı olduğunu da şöyle vurgulamaktadır: “Bu tarz kullanım, vakitle kayıtlı yedi kelimeye gelmiştir: عَشِيَّتَيْنِ, يَوْمَيْنِ, لَيْلَتَيْنِ, سَاعَتَيْنِ, غَدَاتَيْنِ, عَامَتَيْنِ.” Yani bu şekilde “إِذْ”le bitişik yazılan, tenvin alan ve mecrûr hâlde kullanılan yedi zaman ismi vardır:

- عَشِيَّتَيْنِ (o vakit, o anda)
- يَوْمَيْنِ (o gün)
- لَيْلَتَيْنِ (o gece)
- سَاعَتَيْنِ (o saat, o an)
- غَدَاتَيْنِ (o sabah)
- عَامَتَيْنِ (o yıl, o zamanlar)
- عَشِيَّتَيْنِ (o akşam)

Buna karşılık Halil, Arapların “الْآنَ” “şimdiki an” demediklerini özellikle kaydetmekte ve bunun nahivsel gerekçesini şöyle açıklamaktadır: الْآنَ (şimdi), en yakın zaman ifadesidir. İşaret ettiği zaman hep içinde bulunulan hâldir. Bu sebeple başka bir zamana taşınamayıp hâlden hâle intikal etmemektedir. Bu

81 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l- Ayn*, I, 61-62.

82 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l- Ayn*, I, 62.

83 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l- Ayn*, I, 62.

yüzden de güçlü bir zarf olarak her durumda mansup gelmekte ve tam anlamıyla “mütemekkin” bir isim sayılmamaktadır. Dilden “şimdi”nin uzaklaştığı, geçmiş veya gelecek anlamına taşınmak istendiği durumlarda Araplar, “الْآنَ” demek yerine “حِينَ (o vakit)” demeyi tercih etmişlerdir. Halîl, bunu dilin iç mantığı açısından şöyle yorumlamıştır: “الآنَ” kelimesini “uzak zaman” için kullanmak dille uyuşmadığı için, yakın zamanı ifade eden “الآنَ” yerinde bırakılmış; geçmiş veya muallak zamanı anlatmak için “حِينَ (vakit)” kelimesi “إِذْ” ile birleştirilerek “حِينَ” kalıbı geliştirilmiştir. Böylece “şimdiki zaman” ile “şimdiden uzak zaman” arasında da zarf düzeyinde anlamlı bir ayırım kurulmuştur.⁸⁴

Halîl, aynı mantıkla سَاعَةً (saat, vakit) ve يَوْمٌ (gün) kelimelerinin de “الآنَ” zaman zarfına yakın bir işlev kazandığını, سَاعَتَيْنِ (o vakit, o sırada), يَوْمَيْنِ (o gün) gibi terkiplere bu sebeple yer verildiğini belirtmektedir. Bu noktadan baktığımızda, *Kitâbu'l-Ayn*'daki bu küçük başlıkta bile Halîl'in şu nahiv tasavvurunun berraklaştığı görülmektedir: Zaman isimlerini sırf lügat malzemesi olarak değil cümledeki görevleri (zarf oluşları), izâfet ilişkisi, bağlayıcı yan cümle mi, yüklem cümlesi mi şeklinde haber-sıla ayrımı ve i'rab üzerinden ele almaktadır. Bütün bunları da kullanım sıklığı üzerinden temellendirmektedir.⁸⁵

3.2.2. “ذُو - دَات - ذَوَات” İsimlerinin İ'rab, Kıyas ve Semantik Genişlemesi

Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*'da “ذُو” maddesini işlerken kelimenin yalnızca lügat anlamıyla yetinmeyerek Arapçadaki en istisnai i'rab yapılarından biri olan bu kelime grubunu nahiv yönleriyle birlikte ele almaktadır. Halîl, bu ismi şöyle açıklamaktadır: “ذُو اسْمٌ نَاقِصٌ تَقْسِيرُهُ صَاحِبٌ” kelimesi, sahip/mâlik anlamına gelen nakıs bir isimdir.⁸⁶ Bu kelimenin en dikkat çekici özelliği, Arapçada i'rabı harf üzerinde gerçekleşen yedi kelimeden biri olmasıdır. Halîl, bu yedi kelimeyi şöyle saymaktadır: ذُو، فُو، أُو، حُو، اِئُو، اِئُو، اِئُو.⁸⁷ Böylece onun nazarında “ذُو”, sıradan bir nispet ismi değil özel bir i'rab sınıfıdır.

“ذُو” kelimesi, müzekker tekil için ذُو (sahip olan), tesniyesi ذَوَان ve cemisi ذُؤُون şeklidir. Halîl, bunları şu örneklerde göstermiştir: ذُو مَالٍ (o, mal sahibidir), ذَوَانِ مَالٍ (o ikisi, mal sahibidir) ve ذُؤُونِ مَالٍ (onlar, mal sahipleridir). Halîl'e göre Arapçada i'râbı böyle yapılan başka bir kelime yoktur.⁸⁸

Kelimenin müennes biçimi ise “sahibe/malik olan kadın” anlamına gelen ذَاتْ kelimesidir. Halîl, burada ذَاتْ ismi ile ilgili önemli bir nahiv noktasını tespit

84 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, I, 62.

85 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, I, 62.

86 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, II, 78.

87 Burada 7 isimden bahsedilmesine rağmen 6 isim verilmiştir. Unutulan 7. ismin اَبُو lafzı olduğu düşünülmektedir.

88 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, II, 78.

etmiştir. Bu tespit, duraklamada دَاتْ kelimesindeki “tâ” harfinin bazen müenneslik tâ’sına döndürüldüğü bazen de çok kullanım sebebiyle “tâ” harfinin olduğu gibi bırakıldığı hususudur. Bu durum, onun ifadesiyle şöyle açıklanmaktadır: فَمِنْهُمْ مَنْ يَرُدُّ التَّاءَ إِلَى هَاءِ التَّائِيثِ وَهُوَ الْقِيَاسُ وَمِنْهُمْ مَنْ يُبْعِثُهَا لِكَثْرَةِ جَرَائِهَا عَلَى أَلْسِنَتِهِمْ “Kimileri vakıfta tâ harfini hâ harfine döndürür⁸⁹ ki işte bu, kıyasa uygundur. Kimileri de kelimenin çok kullanımı sebebiyle t’yi olduğu gibi bırakır.”⁹⁰ Burada dikkat çeken başka bir husus da Halil’in nahivde “kıyas” ilkesine verdiği önemin açık ve doğrudan görünmesidir. Ayrıca bu kısa cümle, Basra ekolünün Halil b. Ahmed özelinde metodolojik duruşunu yansıtan birçok hususu bünyesinde taşımaktadır:

Birincisi, Halil’in dil bilgisi hükümlerini belirlerken yalnızca semâya dayanmadığı, bunun yanında kıyası da dilin genel işleyiş mantığını esas alan sistematik bir prensip olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Zira vâkıf hâlinde müenneslik tâ’sının hâ harfine dönüşmesi, Arapçanın yerleşik bir kaidesidir. Halil, bunu “kıyas” kelimesiyle tahkim ederek kuralın normatif niteliğini açıkça belirtmektedir.

İkincisi, Halil’in burada “kelimenin dildeki yaygın kullanımının” kıyasa aykırı olabileceğini de kaydetmesi, onun kıyası mutlak bir zorunluluk değil ancak dilin temel düzenini açıklayan asli ölçü olarak konumlandığını göstermektedir. Yani o hem fiilî kullanımın gücünü teslim etmekte hem de normatif referans noktası olarak kıyası korumaktadır.⁹¹ Sonuç itibarıyla bu ibare Halil’in nahivde kıyası ne sadece şekilci bir analogi ne de kullanımın gölgesinde kalan tali bir prensip olarak gördüğünü aksine dilin içsel yapısını kavramaya yarayan sistem kurucu bir ilke olarak değerlendirdiğini ortaya koymaktadır.

Diğer yandan دَاتْ kelimesinin tesniyesi دَوَاتَا ve cemisi de دَوَاتْ kelimesidir. Halil, misal olarak هُمَا دَوَاتَا مال (o iki kadın, mal sahibidir) ve هُنَّ دَوَاتْ مال (o kadınlar, mal sahipleridir) örneklerini vermiştir. Ancak o, ilginç bir şekilde هُمَا دَاتَا مال (iki kadın, mal sahibidir) gibi tasarrufların da geldiğini kaydetmiş ve örnek olarak şu beyti nakletmiştir:

بَعُسِّي رَجُلَةً دَاتَايَ نَقَالِ

وَحَرْقِي قَدْ قَطَعْتُ بِلَا دَلِيلِ

Uçsuz bucaksız bir vadiyi rehbersiz aştım,

*Hızlı yürüyüşe sahip iki güçlü dişi deve ile.*⁹²

89 Metinde geçen هَاءِ التَّائِيثِ terkihi, müenneslik t’sinin vakıf hâlinde h’ye dönüşmüş şeklini ifade etmektedir.

90 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l- Ayn*, II, 78.

91 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l- Ayn*, II, 78.

92 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l- Ayn*, II, 78.

Burada ذَاتِي kelimesi, tesniye hâlinde kullanılmış ve mecrur olarak gelen عَنَسِي kelimesinin sıfatı olduğu için elif harfî yâ harfine dönüşmüştür. Halîl, ayrıca الدَّوُونَ kelimesinden söz etmiştir. Bu kelimenin “yakın akrabalar, en yakın olanlar” anlamında kullanıldığını, yani kelimenin sadece “sahiplik” değil nisbet ve yakınlık ifade eden bir anlam genişlemesine de sahip olduğunu belirtmiştir. Ardından Emevî dönemi Şîî şairlerinden el-Kümeýt el-Esedî’den (ö. 126/744) şu örneği vermiştir: “وَقَدْ عَرَفْتُ مَوَالِيَهَا الدَّوِينَ” “Ona en yakın olanlar, çok iyi tanır.” Halîl, burada yer alan nûn harfinin “izâfetin düşmesi sebebiyle geldiğini” kaydeder ki bu, onun nahiv konularına olan hassasiyetinin açık bir göstergesidir.

Öte yandan Halîl, “ذُو” ve “ذَات” kelimelerinin zaman bildiren birer zarf anlamında da kullanıldığına dikkat çekmiştir. Bu konuya misal olarak لَفِيئُهُ ذَا “Günün birinde” ذَات يَوْم “Onunla bir sabah vakti karşılaştım” ve صَبَاح “ذَات / ذَا” artık “sahip” anlamında değil صَبَاح ve يَوْم kelimelerine muzaf olmuştur.⁹³ Ayrıca “ذَات يَدٍ” ifadesindeki “ذَات” kelimesinin “mal-mülk, sahip olunan şey” anlamında kullanılmasını şu örnekle kaydetmiştir: “قُلْتُ ذَات يَدِهِ” “Varlığı azaldı, eli daraldı.”⁹⁴ Bu kullanımlardan Halîl’in vardığı genel sonuç, “ذُو - ذَات” kelimelerinin Arapçada hem sistematik bir i’rab grubunu oluşturması hem de semantik genişlemeler yoluyla sahiplik, zarfiyet, nisbet ve mal-mülk gibi anlam alanlarını aynı kökte toplamasıdır.

3.2.3. “حَيْثُ” Kelimesindeki Lehçe, Ref ve Zarfiyet Durumları

Halîl b. Ahmed’in *Kitâbu’l-Ayn*’da “حَيْثُ” (-dığı yer, -diği yer / ... yerde) maddesine dair yaptığı kısa ama yoğun açıklama, onun nahiv tasavvurunun sözlükteki tezahürünü açıkça göstermektedir. Önce وَلِلْعَرَبِ فِي حَيْثُ لُغَتَانِ وَاللُّغَةُ الْعَالِيَةُ: “Arapların “حَيْثُ” hakkında iki lehçesi vardır: Yüksek/faziletli lehçe “حَيْثُ” olup kelimeye geçen ث harfî dammelidir. Bu kelime, ardından gelen ismi merfû kılan bir edattır” diyerek hem “اللُّغَةُ الْعَالِيَةُ” vurgusuyla tercih edilen üst lehçe için norm koymakta hem de أَدَاةٌ لِلرَّفْعِ يَرْفَعُ الْأِسْمَ “حَيْثُ” ifadesiyle “حَيْثُ” kelimesini sırf bir zarf olarak değil i’rab üzerinde tasarrufta bulunan bir nahiv unsuru olarak tanımlamaktadır.⁹⁵ Devamında ikinci lehçeyi وَلُغَةُ أُخْرَى: حَوْثٌ رَوَايَةٌ عَنِ الْعَرَبِ “حَوْثٌ” şeklinde kaydetmekte ve şöyle demektedir: “İkinci bir lehçe de “حَوْثٌ”dür. Araplardan Benî Temîm’e ait bir rivayet olarak nakledilmiştir”. Bu görüşüne de şu beyti şahit olarak getirmiştir:

93 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, II, 78.

94 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, II, 78.

95 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, I, 377.

وَلَكِنْ قَدَّاهَا وَاجِدٌ لَا تُرِيدُهُ أَتَتْنَا بِهَا الْغِيْطَانُ مِنْ حَوْثٍ لَا نَدْرِي

Ne var ki onun gözüne kaçan çöp misali, istemeyeceğin tek bir kusuru vardır.

Onu bize düzlükler, nereden geldiğini bilmediğimiz bir yerden sürükleyip getirdi.

Burada “حَوْثٌ” ifadesi, “حَوْثٌ” lehçesinin semâi delili olarak kullanılmaktadır. Böylece Halil, bir yandan “حَيْثٌ” kelimesinin fonetik varyantlarını ve “yüksek lehçe”yi belirlerken diğer yandan “حَيْثٌ” kelimesini ardından gelen ismi merfû kılan bir edat olarak tanımlayarak onu nahivsel konumuna yerleştirmiştir.⁹⁶ Bu yaklaşım, *Kitâbu'l-Ayn*'in salt bir lügat olmayıp kelime maddeleri üzerinden i'rab, lehçe-kıyas dengesi ve şiirle istihsân gibi nahivsel unsurları da taşıdığını göstermektedir. Zira “حَيْثٌ” maddesi, Halil'in dil tasavvurunda sözlük temelli bir bilgi ile nahiv bilgisinin birbirinden kopuk değil iç içe geçen iki boyut olarak konumlandığının somut bir örneğidir.

3.2.4. “مُنْدٌ” Zaman Zarfı

Kitâbu'l-Ayn'daki مُنْدٌ “...den beri” maddesi, Halil'in nahiv tasavvurunun kelime kökeniyle cümle içi vazifeyi birlikte okuyan yönünü göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Halil, önce النُّونُ وَالذَّالُّ فِيهَا أَصْلِيَّانِ “Bu lafızdaki nûn ve zâl harfleri, aslı harflerdir” diyerek مُنْدٌ'nün kök yapısına işaret etmekte ardından وَقَدْ تُحَذَّفُ النُّونُ فِي لُغَةٍ “Bazı lehçelerde nûn harfi hazfedilebilir” ifadesiyle fonetik/lehçe farklılığını kaydetmektedir. Daha sonra nahiv açısından asıl önemli cümleyi şöyle dile getirmiştir: وَمِنْ إِذٍ، وَكَذَلِكَ وَقِيلَ: إِنَّ بِنَاءَ مُنْدٍ مَأْخُودٌ مِنْ قَوْلِكَ: مِنْ إِذٍ، وَكَذَلِكَ “Denilmiştir ki “مُنْدٌ”nün bina bakımından teşekkülü, مِنْ sözünden alınmıştır. Aynı şekilde anlamı da zamana dairdir.”⁹⁷

Buradan hareketle “مُنْدٌ كَانَ” (olduğundan beri) ifadesini “مِنْ إِذٍ كَانَ ذَلِكَ” (o şey olduğu zamandan beri) mânâsına tevîl etmektedir. Halil, bu terkinin konuşma dilinde çokça kullanılması sebebiyle geçirdiği şekil değişimini de şöyle açıklamaktadır: “Lafız konuşmada قَوْلًا كَثُرَ فِي الْكَلَامِ طَرَحَتْ هَمْزُهَا، وَجُعِلَتْ كَلِمَةً وَاحِدَةً “Çoğalınca, hemzesi atılmış ve ikisi tek kelime hâline getirilmiştir”. Böylece aslı bir harf-i cer olan مِنْ ile zaman zarfı hükmündeki إِذٍ tarihî olarak tek bir “zaman başlangıcı” edatı altında toplanmış olmaktadır. Maddede yer alan رُفِعَتْ عَلَى تَوْهْمِ الْعَالِيَةِ “Zamansal bir amaç noktası olduğu vehmiyle ref mahallinde kabul edilmiştir” ifadesi ise Halil'in مُنْدٌ'yü yalnızca lügat açısından değil aynı zamanda “zamanı tayin eden bir zarf” olarak düşündüğünü ve i'rab konumunu da bu zihni

96 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, I, 377.

97 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, IV, 168.

tasavvura göre değerlendirdiğini göstermektedir.⁹⁸ Böylece مُنْذُ maddesinde, bina, zaman anlamı, lafzın tek kelime hâline gelmesi ve i'rabın “tevehhümü'l-gâye”ye bağlanması gibi kavramlar iç içe geçmiş görünmektedir. Bu da Halîl'in nahiv tasavvurunun *Kitâbu'l-Ayn*'da basit bir sözlük açıklamasının ötesinde tarihi-etimolojik bir okuma ile cümle içi vazifeyi bir arada düşündüğünü ortaya koymaktadır.

3.2.5. “ما” Edatının İşlevselliği

Halîl'in *Kitâbu'l-Ayn*'daki bu kısa fakat yoğun içerikli madde, onun nahiv anlayışının en belirgin yönlerinden birini ortaya koymaktadır. Zira bir edatın işlevlerini anlamak, lafzın biçimsel açıklamasından ziyade onun cümlede üstlendiği görevi tayin etmeye dayanmaktadır. Burada “ما”nın dört farklı işlevde kullanılması, Halîl'in dil bilgisini tek bir kategoriye sıkıştırmayan bilakis bağlama göre şekillenen bir yapı olarak gördüğünün açık bir delilidir.⁹⁹

Önce “ما”yı harf kabul etmekte ardından onu bazen “nefiy” bazen “cezm” bazen de “zâid” vasfıyla ele almaktadır. Yani aynı lafız, cümlelerin mâna örgüsünde yüklendiği role göre farklı hükümlere bürünmektedir. Bu husus, Halîl'in nahivde sabit ve değişmez tür tasniflerinden ziyade kelimenin bağlam içindeki fonksiyonunu merkeze alan bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir. Özellikle ayette geçen “فَبِمَا نَقُضُّهُمْ مِيثَاقَهُمْ” (Böylece sözlerinden dönmeleri sebebiyle)¹⁰⁰ örneğinde, “ما” edatının asıl anlam yükünü taşımaksızın yalnızca “ـَ” ile birlikte sîgayı güçlendiren zâid bir unsur olarak değerlendirilmesi, Halîl'in nahivde kelimenin sabit tür kalıplarından ziyade bağlamdaki işlevini esas alan anlayışını açık biçimde ortaya koymaktadır.¹⁰¹

Diğer taraftan Halîl, “ما”nın isim olarak kullanıldığı bir alana da işaret etmekte ve bunun daha çok “gayr-i âkil varlıklar” için geçerli olduğunu belirtmektedir. Bu noktada o, lügavî bilgiyi nahivle birleştirerek kelimenin semantik yönünü ve kullanım alanını aynı maddede birlikte sunmaktadır. Böylece kelimenin yalnızca cümledeki konumu değil kelime türü ile mâna alanı arasındaki ilişki de gösterilmiş olmaktadır.¹⁰² Bu madde, açık biçimde ortaya koymaktadır ki Halîl'e göre nahiv, sadece i'rab açıklamaları değil edatların mantığını, bağlam içindeki fonksiyonunu ve semantik sınırlarını tespit eden bir düşünme biçimidir. Zira aynı kelimenin üç farklı harf vazifesinde ve bir de isim olarak kullanılabilmesi,

98 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, IV, 168.

99 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, IV, 114.

100 Nisâ, 4/155.

101 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, IV, 114.

102 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, IV, 114.

onun nahiv tasavvurunda çok işlevlilik kavramının merkezi bir yer tuttuğunu göstermektedir.¹⁰³

3.2.6. “عَدَا” ve “مَا عَدَا” Yapısı

Halil b. Ahmed'in *Kitâbu'l-Ayn*'daki dil malzemesi, onun nahiv tasavvurunun lügat merkezli yaklaşımının kelimelerin i'rab konumlarını ve cümledeki görevlerini dikkatle takip eden güçlü bir nahiv bilinciyle birleştiğini açıkça göstermektedir. “عَدَا” maddesinde verdiği kısa fakat yoğun bilgiler, özellikle “مَا عَدَا” yapısının i'rab mahiyetine dair verdiği yönlendirmeler bakımından dikkat çekicidir. Halil, “مَا رَأَيْتُ أَحَدًا مَا عَدَا زَيْدًا”, “Zeyd'den başka hiç kimseyi görmedim” ifadesinde “عَدَا” fiilini müteaddî kabul ederek “زَيْدًا” lafzının mansûb olduğunu belirtmiştir. Çünkü fiil, anlam itibarıyla mef'ûlüne geçmektedir. Ardından, “مَا” edatının hazfedilmesi hâlinde aynı ibarenin عَدَا زَيْدًا عَدَا şeklinde bu defa “سَوَى” (başka, gayrı) anlamıyla “زَيْدًا” lafzının mecrûr okunacağını söylemesi Halil'in nahivsel hükmü, doğrudan mana-âmil ilişkisine dayandığını göstermektedir. Yani lafzın i'rabı, fiilin işlevine değil cümledeki “مَا” unsurunun varlığına bağlıdır. Cümlede “مَا” bulunduğu fiil amel etmekte ve sonra gelen kelimeyi nasbetmektedir. “مَا” edatı kaldırıldığında ise kelime artık fiilin mef'ûlü değil “سَوَى” anlamında câr-mecrur bir terkip haline gelmektedir. Bu durum, Halil'in i'rabı belirleyen şeyin yalnızca lafzî yapı değil semantik ve bağlamsal değer olduğunu kabul ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.¹⁰⁴

Bu örnek, *Kitâbu'l-Ayn*'ın sadece bir lügat kitabı olmadığını aynı zamanda Halil'in nahiv anlayışını kelime köklerinin kullanım alanlarına yerleştirdiğini gösteren canlı bir delildir. Halil, fiilin semantik çekirdeğini ortaya koyduktan sonra onun cümledeki nahivsel işlevini bu çekirdeğe bağlı biçimde yorumlamaktadır. Böylece “مَا عَدَا” maddesi, Halil'in hem kelimenin anlam alanını kurma hem de bu alan üzerinden nahiv hükümleri çıkarma biçimini göstermesi bakımından onun nahiv tasavvurunun tipik bir tezahürüdür.¹⁰⁵ Bu örnekle birlikte *Kitâbu'l-Ayn*'dan seçilen diğer maddeler de Halil'in nahiv anlayışının sözlük malzemesi içerisinde nasıl ve hangi ilkeler etrafında tezahür ettiğini somut biçimde ortaya koymaktadır. Bu noktada artık söz konusu tasavvurun *el-Kitâb* ve *Kitâbu'l-Ayn*'daki yansımalarını birlikte değerlendirmek mümkündür.

Bu iki bölüm birlikte ele alındığında, Halil b. Ahmed'in nahiv tasavvurunun hem *el-Kitâb*'ta hem de *Kitâbu'l-Ayn*'da aynı zihni temele dayandığı görülmektedir. Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ında yer alan marife sonrasında ref-nasb ihtimalleri, ismin farklı unsurlara hamledilmesi, “إِيَّاكَ” etrafında kurulan tahzîr

103 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, IV, 114.

104 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, III, 113.

105 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, III, 113.

cümleleri, fiilin gerçekleştiği hâli bildiren mansup isimler ve haberi mansup kılan zarf-mübtedâ-haber tertipleri bu tasavvurun ana hatlarını ortaya koymaktadır. Burada nahiv, tek bir “doğru i’rab” arayan katı bir sistem olarak değil semâya dayalı, bağlam ile anlamı merkeze alan ve birden çok ihtimali meşru gören bir isnad teorisi olarak şekillenmektedir. Bu çerçevede i’rab, kelimenin yalnızca cümledeki yerleşimine göre belirlenmemektedir. Zira kelimenin zihinde hangi unsura bağlandığı, cümlemin isimle mi fiille mi başladığı, konuşanın kastı ve cümlemin nerede “susarak tamamlandığı” da belirleyici hâle gelmektedir. Zarfların da çoğu kez cümlemin asıl mübtedâ-haber ilişkisini kuran iskelete doğrudan katılmayan yalnızca yer ve zaman bildiren yardımcı unsurlar olarak değerlendirilmesi bu bakışın bir sonucudur. Haber ile hâlin yer yer birbirine yaklaşması, aynı yapı için ref ve nasb ihtimallerinin şiir ve kıraat şahitleriyle temellendirilmesi de Halîl’in anlam ve bağlam merkezli yaklaşımının Sîbeveyh tarafından sistemli bir çerçeveye kavuşturulduğunu göstermektedir.

Kitâbu’l-ayn’dan seçilen “عَدَا / ” ve “إِذَا / ”, “ذُو - ذَات - ذَوَاتُ”, “حَيْثُ”, “مُنْذُ”, “مَا” maddeleri aynı tasavvurun bu kez sözlük malzemesi içine yerleşmiş hâlini ortaya koymaktadır. Halîl, bu maddelerde kelimelerin kök ve anlamlarını kayıt altına alırken aynı anda zaman zarflarının cümledeki görevini, izâfe ilişkilerini, sıra-haber ayrımını, edat-isim tasnifini, lehçe ile kıyas durumunu ve mana-âmil bağına da takip etmektedir. Mesela “إِذَا” ile kurulan birleşik zaman zarfları, “ذُو” ث grubunda harf üzerinde gerçekleşen istisnâ i’rab, “حَيْثُ” maddesinde ذ harfinin dammeli geldiği “üstün tutulan lehçe”yi kaydetmesi, “مُنْذُ”nın “مِنْ إِذَا” ile etimolojik bağına göstermesi, “مَا”nın nefiy, cezm, zâid ve isim olarak farklı işlevlere ayrılması ve “مَا عَدَا” yapısında “مَا”nın varlığına göre mef’ûl ile câr-mecrûr arasında i’rab değişimini açıklaması bunun örnekleridir. Böylece lügat bilgisi ile nahiv bilgisi, Halîl’in zihninde birbirinden kopuk iki alan değil aynı dil sisteminin iç içe geçmiş yönleri olarak görünmektedir.

Bu tablo, bir bütün olarak değerlendirildiğinde Halîl’in nahiv tasavvuru i’rabı yalnızca son eklerin dağılımı şeklinde değil semâya dayalı isnad imkânlarını, mana-âmil ilişkisini, zarf-hâl-haber ayrımlarını ve susmakla tamamlanan cümle yapılarını birlikte gözeten bütüncül bir dil anlayışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Sîbeveyh’in *el-Kitâb*’ı bu tasavvurun Halîl’in talebesi elinde teorik bir gramer inşasına dönüşmüş yüzünü temsil etmektedir. *Kitâbu’l-Ayn* ise aynı tasavvurun sözlük maddeleri arasına serpiştirilmiş fakat bir o kadar da açık ve seçik numunelerini sunmaktadır. Böylece Halîl, Basra nahiv ekolünde hem gramer tartışmalarının hem de lügat merkezli dil malzemesinin arka planında yer alan kurucu zihniyet olarak belirginleşmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin nahiv tasavvurunu, ona nispet edilen *Kitâbu'l-Cumel fi'n-Nahv*'in metinsel sorunlarından kaynaklanan nispet tartışmalarını metodolojik bir gerekçe olarak kullanarak ele almamıştır. Bunun yerine Halil'in nahiv anlayışını, nispetleri konusunda ittifak edilen Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı ve bizzat kendisinin *Kitâbu'l-Ayn* adlı eserlerindeki somut tezahürler üzerinden analiz etmiştir. Elde edilen bulgular, Halil'in nahivdeki kurucu rolünün, sadece bir kural koyucu olmaktan öte anlam ve bağlamı merkeze alan derin bir dil felsefesine dayandığını ortaya koymuştur.

Çalışmanın ana bulguları, Halil'in nahiv tasavvurunun üç temel ilke üzerine inşa edildiğini göstermiştir:

1.Anlamın Lafza Önceliği: Halil, i'râbı belirlemede kelimenin yüzeydeki biçimsel konumundan ziyade konuşanın niyetini ve cümledeki anlamsal yükü esas almıştır. Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ında yer alan marife durumdaki ref-nasb ihtimali ve çoklu haber durumuna dair açıklamalar, i'râbın lafzî bir âmilden değil zihinsel bir takdir ve anlam ilişkisinden doğduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, Halil'in nahvi salt şekilsel bir tasniften çıkarıp dilsel bir muhakeme disiplinine dönüştürdüğünü göstermektedir.

2.Esneklik ve İhtimal İlkesi: Halil'in nahiv anlayışı, aynı sentaktik yapı için birden fazla i'râb ihtimalini meşru kabul etmiştir. Özellikle hamletme mekanizması üzerinden açıklanan ref ve nasb arasındaki geçişkenlik onun nahiv ilmini, tek bir doğruya indirgenemeyen, bağlama ve konuşanın tercihine göre değişimi açıklayan dinamik bir sistem olarak gördüğünü teyit etmektedir. Bu esneklik, dilin doğal akışının ve zenginliğinin bir tezahürüdür.

3.Sema'nın Kurucu Rolü: Halil'in nahiv teorisi, semâ'yı, kuralın sonradan test edildiği bir veri değil bizzat kuralın kaynağı olarak kabul etmiştir. Bu yaklaşım, onun nahiv ilmini dilin gerçek söyleyiş örneklerinden yola çıkarak inşa ettiğini ve teorik çıkarımlarını sağlam bir empirik zemine oturttuğunu göstermektedir.

Çalışmanın metodolojik tercihi, Halil'in ilmî mirasını değerlendirmede yeni bir perspektif sunmuştur. Fahreddin Kabâve'nin tahkik sonuçları, *Kitâbu'l-Cumel*'in Halil'in ilmî otoritesinin, sonraki nesiller tarafından nasıl kolektif bir metne dönüştürüldüğünü gösteren önemli bir vaka çalışması olarak ele alınması gerektiğini ortaya koymuştur. Eserin sadece dörtte birlik kısmının Halil'e aidiyetinin kuvvetle muhtemel olması, Halil'in nahve dair büyük bir teliften ziyade özlü ve prensiplere dayalı bir risale bırakmış olabileceği yönündeki biyografik verileri desteklemektedir. Bu bağlamda, Halil'in nahiv tasavvurunun tam olarak anlaşılması için gelecekteki çalışmalara şu öneriler sunulabilir:

•**Sistemik Envanter Çalışması:** Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ında Halîl'e atfedilen tüm görüşlerin, sadece seçilmiş örnekler üzerinden değil tüm bâblar taranarak sistemik bir envanterinin çıkarılması, Halîl'in teorik çerçevesinin bütünlüğünü ortaya koyacaktır.

•***Kitâbu'l-Ayn*'in Nahivsel Analizi:** *Kitâbu'l-Ayn*'daki kelime türleri, harf-isim ayrımı ve i'râbla temas eden tüm dilsel tasniflerin, Halîl'in nahiv tasavvuru açısından derinlemesine analizi yapılmalıdır.

Sonuç olarak Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, Arap nahvinin sadece önemli bir siması değil aynı zamanda anlam ve bağlamı merkeze alan ve dilin doğal kullanımını esas alan felsefi temellerini atan bir alimdir.

Kaynakça

- Askalânî, İbn Hacer. *el-Mu'cemü'l-müfehres*. thk. el-Meyâdinî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998.
- Ebû Dâvûd. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvût. Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn. *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâtî'l-üdebâ*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî. Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 1985.
- Ergin, Mehmet Cevat. *Halil b. Ahmed ve el-Cumel fi'n-Nahv'i*. Konya: Aybil yayınları, 2019.
- Haccâc, Müslim b. *el-Künâ ve'l-esmâ*. thk. Abdurrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1984.
- Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-Cumel fi'n-Nahv*. thk. Fahreddin Kabâve. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2003.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü'l-udebâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- İbn Hallikân, Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsân 'Abbâs. I-VIII Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1972.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *Cemheratü Ensâbi'l-Arab*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Dâru'l-maârif, 1962.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed. *es-Sikât*. Haydarâbâd: Dâiretu'l-maârifî'l-Osmaniyye, 1973.
- İbnü'l-Mu'tez, Abdullah b. Muhammed. *Tabakâtü's-şuarâ*. thk. Abdüsettar Ahmed Ferrâc. Kahire: Dâru'l-maârif, ts.
- İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. thk. İbrâhîm Ramazân. Beyrut: Dâru'l-marife, 1997.
- Kılıç, Yakup. "Leksikografik Bir Analiz: İbn Sîde'nin İki Sözlüğünün Renkler Özetinde Mukayesesi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Aralık 2025), 140-168.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvût - Türkî Mustafâ. Beyrut: Dâru ihyâ't-türâs, 2000.
- Sellâm, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. *el-Garîbü'l-musannef*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Medine: Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1994.
- Sîbeveyhi, Ebû Bîşr. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1988.
- Süyûtî, Celâleddîn. *Buğyetü'l-vuât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Tenûhî, Ebü'l-Mahâsin el-Mufaddal b. Muhammed. *Tarihü 'l-ulemâi 'n-nahviyyîn mine 'l-Basriyyîn ve 'l-Kûfiyyîn ve ğayrihim*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hilv. Kahire: Hecer li't-tibâa ve'n-neşr, 1992.

Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Tabakâtu 'n-nahviyyîn ve 'l-lugaviyyîn*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru'l-maârif, ts.

Sîbeveyhi'nin Arap Gramerinin Gelişimine Etkisi 8

Ramazan Özkal¹

Özet

Arap dünyasında filolojik çalışmaların ortaya çıkışı, doğrudan Kur'ân-ı Kerîm'in yazımının standartlaştırılması ve istinsah faaliyetleriyle bağlantılıdır. İslâm fetihleri sonrasında Arapçanın farklı halklarla etkileşim sonucu bozulmaya başlaması, Kur'an'ın doğru okunmasını güvence altına alacak dil çalışmalarını zorunlu kılmış; böylece ilk nahiv ve sarf faaliyetleri ortaya çıkmıştır. Bu çabaların sonucunda Mushaf'a hareke ve noktalama işaretlerinin eklenmesi, Arap dilbiliminin kurumsal gelişiminin başlangıç noktasını teşkil etmiştir. Hicrî I. yüzyılda Arap dili bağımsız bir disiplin hâline gelmeye başlamış; Ebü'l-Esved ed-Düeli'nin Kur'an metnini harekelemesi, Arap gramerinin kurucu adımı kabul edilmiştir. Ebü'l-Esved'in ardından İshak b. el-Hadramî, Hârûn b. Mûsâ ve İsâ b. Ömer'in katkılarıyla nahiv literatürü genişlemiş; Halil b. Ahmed el-Ferâhidî döneminde ise Arap dili çalışmaları ilmî bir disiplin hâline gelmiştir. Halil b. Ahmed'in sözlükbilim alanındaki yenilikleri ve öğrencisi Sîbeveyhi'nin nahivde gerçekleştirdiği teorik atılımlar sayesinde Arap grameri sağlam bir yapıya kavuşmuştur. İran kökenli bir âlim olan Sîbeveyhi, hocası Halil'in ilmî mirasını el-Kitâb adlı kapsamlı eserde derlemiş; Arap gramerinin ilk sistematik ve ansiklopedik metnini ortaya koymuştur. el-Kitâb, farklı hocalardan aktardığı rivayetler, bedevî dil kullanımına dair şahitler ve derinlemesine analizleriyle Arap dilinin kurucu kaynağı hâline gelmiş; nahiv, sarf, fonetik ve filolojik meseleleri bütüncül bir metodolojiyle ele almıştır. Sîbeveyhi'nin eserindeki mesele merkezli düzen, sonraki gramer kitaplarından farklı bir yapı ortaya koymuştur. el-Kitâb, kurduğu metodolojik çerçeve sayesinde Arap gramerinin mantıksal bir bilim dalı olarak şekillenmesine öncülük etmiştir. Eserin etkisi yalnızca dilbilimi değil, İslâmî ilimlerin pek çok alanını kapsayan geniş bir literatürde görülmektedir. Başlangıçta Basra ekolünün Abbâsî çevrelerinde yeterince takdir görmemesine rağmen, sonraki dönemlerde ilmî denge yeniden kurulmuş; Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ı Arap dil geleneğinin temel referansı olarak kabul edilmiştir. Günümüze kadar otoritesini koruyan bu eser, hem gramer teorisi hem de Arap filolojisinin kavramsal çerçevesi için vazgeçilmez bir kaynak niteliğindedir.

1 Dr. Öğretim Üyesi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-Posta: ramazanozkal@mu.edu.tr. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9582-8980>.

Giriş

Arapların, tarih boyunca dillerini doğru bir biçimde kullanmaya yönelik göstermiş oldukları özen oldukça dikkat çekicidir. Bu bakışın arkasında, medeniyet yaşamlarındaki en belirgin özelliklerinin dillerindeki ilerlemelerinin etkili olması mümkündür.

İslam öncesi Arap yarımadası'nın siyasi özelliklerine baktığımızda ulusal birliğin eksikliği ve kabileciliğin baskın olduğu bir yapı gözlemlenmektedir. Kabilecilikte her grup, diğerlerine karşı bir üstünlük elde etme çabası içine girmiştir; bu yarışlar, kabilelerin övündüğü şiirler aracılığıyla da gerçekleştirilmektedir. Cahiliye dönemi, Arap edebiyatı ve özellikle şiiri teşvik eden çeşitli olay ve ortamların varlığına sahne olmuş, sanatçılar arasında düzenlenen yarışmalarla bu alanın gelişimi desteklenmiştir. Şiirlere atfedilen önem, İslam döneminde de devam etmektedir; Hazreti Ömer, bu durumu “*Şiir; Arapların dîvânıdır*”² ifadesiyle açıklamıştır. Burada kullanılan “dîvân” terimi, Arap toplumunun kolektif hafızasını simgeleyen bir kavram olarak öne çıkan bir konumdadır. Duyguların en güçlü şekilde ifade ettiği şiirler, Arap kavimlerinin kültürlerinin bir parçası haline gelmiş ve toplumsal olarak önemli bir yer edinmiştir; Bu şiir eserlerinin, muhtemelen bir bayram ve festival atmosferinde ezgisel olarak icra edilme imkânı da bulunabildiğine işaret edilmektedir.³

Dili kullanma becerisinin bu kadar ön planda tutulduğu bir toplumda elbetteki dili doğru kullanmanın kuralları olan nahiv kuralları da önemli hale gelmektedir. İslam öncesi kendi içerisinde kapalı bir toplum halinde dış etkilere uzak olan toplumun dili, İslam sonrası dönemde dışa dönük hale gelmesi ile birlikte bu dili bilmeyen insanlar toplum içerisinde var olmaya başlamıştı.

Nahiv ilminin doğuşunu hazırlayan en önemli etken, yabancı unsurların ülkeye girişiyle birlikte yaygınlaşmaya başlayan i'rab hataları (lahn) olmuştur. Bu durumda nahiv çalışmalarını doğuran temel sebep, dilin yapısı ve kurallarındaki bu bozulma ve i'rab olgusu olmuştur.⁴ Ayrıca i'rabda meydana gelen bu bozulmalar, nahvin temellendirilmesini zorunlu hale getirmiştir.⁵

“Lahn” olarak adlandırılan dilsel hataların yalnızca toplumun seçkin tabakasını değil, aynı zamanda geniş halk kitlelerini de etkileyecek şekilde

2 İbn Raşık el-Kayravânî - M. Muhyiddin 'Abdulhamid, *el-'Umde fi Mehasini's-Şi'r ve Adabihi ve Nakdihi* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1982), 1/30.

3 Soner Gündüzöz, *Sıbeveyh'te Kelime Yapısı* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2002), 14.

4 Mirza el-Hamis, *Mevsuat-ul-mustalahi'n-Nahviyye mine'n-Neş'eti ilel-İstikar* (Darul-Kütubil-ilmîyye, 2012), 34-41.

5 Aydın Kudat, “Mütেকaddimin Dil Âlimlerinin Kırâata Yaklaşımı ve Sıbeveyhi'nin Konumu”, *Kur'ân ve Dil İlimleri*, (2021), 244.

yaygınlaşması, insanların Kur'an'ı yanlış okumalarına yol açarak toplumsal düzeyde ortaya çıkan huzursuzluk, dil çalışmalarının başlangıcındaki temel motivasyon olarak öne sürülmektedir. Bununla birlikte, İslâm dini, diğer inanç sistemlerinden farklı olarak, kutsal metnini “mubîn kelâm” olarak nitelendirerek onun dilsel boyutunu ısrarla vurgulamıştır. Bu durum, Arap dilbiliminin erken bir dönemde tesis edilmesine ve İslâm bilim ve kültürü içerisinde kurumsal bir konuma sahip olmasına zemin hazırlamıştır.⁶ _

1. Arap Dili Alanında Yapılan İlk Çalışmalar

Araplardaki filolojik olayların kökeni, Kur'an-ı Kerim'in istinsahlaştırılması ve kitap hâline getirilmesi kapsamında gerçekleşmiştir. Bu süreçle paralel olarak Nahiv ve Sarf alanındaki ilk çalışmalar, Kur'an metninin yazımının islah ve standartlaştırma çabalarına bağlı olarak ortaya çıktı. Arap diline yönelik çalışmaların temel amacı, Kur'an-ı Kerim'in hatalı okunuşlardan korunmasını sağlamaktır. İslâm fetihleri sonucunda Arap Yarımadasının kendi içindeki etkileşimleri ve farklı etnik gruplarla etkileşime girmeleri Arapların ana dillerinde bozulmalar (ta'rib) meydana getirdi. Bu bozulmalar Kur'an kıraatlerine de yansımaya başlamıştır. Bu tür dilsel hataların önüne geçmek maksadıyla, dil bilimleri ile ilgilenen dilciler, Mushaf nüshalarına irâb ve i'câm (noktalama) işaretlerini eklemişlerdir. Bu girişimler, yazının hataya imkân vermeyecek şekilde kullanılması ve Arap dilin gramerinin saklandığı yerlerdeki olayların başlangıçlarını oluşturmuştur.⁷

Hicrî 1. yüzyıldan itibaren, İslâm literatürü içerisinde Arap dili, bağımsız bir disiplin olma yolunda hızla ilerleme kaydetmiştir. Nitekim Arap grameri ile yakından ilişkili olan ilk sistematik çalışma, Basra Valisi Ziyad b. Ebîh'in emri ile gerçekleştirilmiştir. Bu çalışma, Ebû'l-Esved ed-Du'elî (ö. 67/686) tarafından, Kur'an-ı Kerim'deki kelime sonlarının harekelenmesi şeklinde tecessüm etmiştir.⁸ Ebû'l-Esved ed-Du'elî'nin, Mushaf'ı ilk harekeleyen kişi olduğu hususunda literatürde genel bir görüş birliği bulunmaktadır. Ayrıca, onun Kur'an-ı Kerim'i noktalayan kişi olduğu yönündeki kabul de yaygındır. Kur'an metninde kelime sonlarının harekelenmesi girişimi, sadece kıraat hatalarını önleme amacı taşımakla kalmamış, aynı zamanda Arap grameri kurallarının sistematik bir şekilde belirlenmesine yönelik bir eylem de olmuştur.⁹ Yani bu

6 Gündüzöz, *Sibeveyh'te Kelime Yapısı*, 18.

7 Ali Benli, “Sibeveyhi'nin el-Kitâb'ı Çerçevesinde Arap Dilbiliminin Başlangıç Safhası”, *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları (Sempozyum)*, (2009), 359.

8 Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Ebû'l-Esved Ed-Düeli”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1994), 10/311-313.

9 Gündüzöz, *Sibeveyh'te Kelime Yapısı*, 21.

bilimin kurucusunun Ebû'l-Esved ed-Du'elî olduğunda kuşku yoktur.¹⁰ Ebu'l-Esved'in mushafa i'râb işaretlerini yerleştirmesi, dil bilimlerinin gelişiminde kritik bir dönüm noktası olarak kabul edilir.

Arap dili üzerine yapılan ilk çalışmaların, Kur'ân'ın yazımı ve okunması etrafında geliştiği anlaşılmaktadır.¹¹ Arap dili kurallarının tespit edilmesi ve kodlanması için gerekli olan altyapı bu dönemde hazırlanmış ve çok sayıda dilci, Arap dilinin kayıt altına alınması yönünde önemli çabalar sarf etmiştir. Bu sürecin başlangıç aşamasında, öncelikle dilde temel esas kabul edilen lehçeler ve yaygın kullanım biçimleri, sistematik bir form içerisinde derlenmiştir.¹²

Ebûl-Esved'ten sonra İshak b. el-Hadramî (ö. 117/735), dilde ta'lil yani nedensellik fikrini ortaya atmıştır.¹³ Ebû'l-İshak el-Hadramî, Nahiv ilminin gelişim zincirinde kritik bir konuma sahiptir; zira o, ünlü dilci Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 175/791)'nin hocası, dolayısıyla da Sıbeveyhi'nin hocasının hocasıdır. el-Hadramî, Nahiv sahasına en önemli katkısını, kıyas metodunun sınırlarını belirleyerek, tatbik ederek ve yaygınlaştırarak gerçekleştirmiştir. Bu metodolojik çaba sayesinde, kendisinden önce var olan dağınık ve sistemsiz dil çalışmalarını belirli bir bilimsel sisteme kavuşturmuştur. Ayrıca, el-Hadramî'nin eseri, Arap dilindeki genel kaideye uygun kullanımlar ile bu kaideden ayrılan veya kural dışı kabul edilen şâz kullanımlar arasında keskin bir ayırım yapılmasına olanak tanımıştır. Bu ayırım, dilbilimsel normların belirlenmesinde bir dönüm noktasını teşkil etmektedir.¹⁴ Hârûn b. Mûsa bu kuralları biraz daha geliştirmiş, İsa b. 'Ömer ise ilk eser ortaya koyan kişi olmuştur.¹⁵ Daha sonra Arapçanın grameri konusunda yapılan çalışmalar, kesilmeden devam etmiş ve sarf bilimini de içine alan nahiv bilimi, Halil b. Ahmed zamanına kadar neredeyse teşekkül etmiş ve bir bilim halini almıştır. Şüphesiz bu konuda en büyük pay el-Halil b. Ahmed'e aittir.¹⁶

Hicrî I. asrın ortalarında Basra merkezli olarak başlatılan Arap dili çalışmaları, hicrî II. asrın ortalarına gelindiğinde belirgin bir olgunluğa ulaşmıştır. Bu olgunlaşma sürecinin bir sonucu olarak, Arap dil bilimlerine ait ilk sistematik

10 Gündüzöz, *Sıbeveyh'te Kelime Yapısı*, 20.

11 Benli, "Sıbeveyhi'nin el-Kitâb'ı Çerçevesinde Arap Dilbiliminin Başlangıç Safhası", 359.

12 Ramazan Kılıç - Mehmet Turan, "Klasik Arap Dil Metodolojisinde Hadislerle İstişâd: Sıbeveyhi Örneği", *Diyanet İlmi Dergi* 60/3 (27 Eylül 2024), 957.

13 Gündüzöz, *Sıbeveyh'te Kelime Yapısı*, 23.

14 Ramazan Bezci, "Kıraatlerin Sıhhatinde Arapçaya Uygunluk Bağlamında Kırılma Noktaları (Sıbeveyh, Kisâi, İbn Cinnî)", *RumeliDE Uluslararası Hakemli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 29 (2022), 677.

15 Gündüzöz, *Sıbeveyh'te Kelime Yapısı*, 23.

16 Gündüzöz, *Sıbeveyh'te Kelime Yapısı*, 23.

eserler telif edilmeye başlanmıştır. Ancak, bu erken dönemde kaleme alınan çalışmaların hiçbirisi günümüze intikal etmemiştir.¹⁷

Hicrî II. yüzyılda özellikle Basra’da, başta Arap dili ve hadis olmak üzere pek çok alanda önemli ilmî ilerlemeler kaydedilmiştir. Arap dili çalışmalarının sözlükbilim yönü Halil b. Ahmed tarafından, nahiv alanı ise Amr b. Osman Sîbeveyhi’nin (ö. 180/796) öncülüğünde sistemli bir yapıya kavuşmuştur.¹⁸

Nahiv sahasında, yapılan metodolojik çalışmaları bir eserle günümüze ulaştıran ilk isim Sîbeveyhi olmuştur. O, *el-Kitâb* adlı eseri ile Basra dil ekolünün temsil ettiği büyük bir dilsel birikimini ve kurallar manzumesini derlemiştir. Bu birikim, kendisinden önce yaşamış ve kendisiyle çağdaş olan Yahyâ b. Ya’mer, Abdullah b. Ebî İshâk, İsa b. Ömer es-Sekafî ve bilhassa hocası Halil b. Ahmed el-Ferâhidî gibi önde gelen dilcilerin katkılarını içermektedir. Öte yandan, Sibeveyh’in hocası Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, sözlükbilim alanında günümüze intikal eden ilk kapsamlı ve sistematik eserin müellifidir. Her iki ismin de dilbilimsel çalışmalarındaki temel hareket noktası ve ana gayesi, Arap dilinin sahip olduğu karmaşık yapının sistematik ve doğal bir gelişimin sonucu olarak kurala dayalı bir yapıya kavuşturulması ve böylece korunması olmuştur.¹⁹ Konuları sistematik hale getirilmiş ilk eser ise Sibeveyhi’nin eseridir.²⁰ Bin varaklık kapsamlı bir çalışma olan *el-Kitâb*, erişilmesi güç bir doruk noktası olarak kabul edilmiş ve kendisinden sonraki dil araştırmalarının yönünü etkili bir şekilde belirlemiştir. 175-180/791-796 yılları arasında kaleme alınan bu eser, Ebu’l-Esvd ed-Düeli ve talebeleriyle başlayan, Sibeveyhi’ye kadar uzanan üç-dört kuşaklık dil birikiminin adeta bir özeti niteliğindedir.²¹

1. Sîbeveyhi’nin Hayatı

1.1. Yaşadığı Dönemdeki İlmi Ortam

Sîbeveyh’in yaşamını sürdürdüğü Hicrî II. asır, Arap dil çalışmalarının kurumsallaşma ve metodolojik olarak zenginleşme bağlamında olağanüstü yoğun ve dinamik bir dönemi işaret etmektedir. Bu dönemde birçok dilci, lügat yazmak amacıyla Arap çöllerine kapsamlı seyahatler düzenlemiş; bazıları, dilin orjinal kullanımını yerinde tespit etmek gayesiyle bedevî kabilelerle uzun yıllar boyunca temas etmiştir. Ebû Amr b. el-’Alâ, el-Halîl, Ebû Zeyd, el-Asmaî, Yûnus b. Habîb ve Muerric es-Sedûsî gibi dönemin önde gelen dil âlimleri, ya

17 Benli, “Sibeveyhi’nin el-Kitâb’ı Çerçevesinde Arap Dilbiliminin Başlangıç Safhası”, 359.

18 Kılıç - Turan, “Klasik Arap Dil Metodolojisinde Hadislerle İstişâh”, 981; Gündüzöz, *Sibeveyh’te Kelime Yapısı*, 3.

19 Kılıç - Turan, “Klasik Arap Dil Metodolojisinde Hadislerle İstişâh”, 957.

20 Gündüzöz, *Sibeveyh’te Kelime Yapısı*, 23.

21 Benli, “Sibeveyhi’nin el-Kitâb’ı Çerçevesinde Arap Dilbiliminin Başlangıç Safhası”, 359.

doğrudan sahaya inerek ya da şehirlere ulaşan bedevîlerle temas kurarak dil ve edebiyata dair zengin materyaller derlemiştir. Aynı asırda, Eski Arap şairlerine ait şiirlerin sistematik olarak toplanmasına başlanmıştır. Bu dönemin en mühim icraatlarından biri de, ilk alfabetik sözlük olarak kabul edilen *Kitabu'l-'Ayn*'ın Sîbeveyhi'nin hocası el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî tarafından telif edilmesidir. Bu kritik dönem, dilcilerin Kur'an-ı Kerim metni üzerine derinlemesine bir filolojik faaliyet başlatmasıyla da ayırt edilir. Bu çalışmalar, metnin anlaşılması ve korunması amacına hizmet eden, Kur'an'ın farklı dilsel yönlerine odaklanan eserlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu çalışmaların sonucunda, her biri Kur'an'ın farklı bir dilsel yönüne odaklanan *Garibu'l-Kur'an*, *Me'ânî'l-Kur'an*, *Î'râbu'l-Kuran* v.b eserler ortaya koymuşlardır.²²

1.2. İsmi ve Künyesi

Tam adı, Ebû Bîşr Sîbeveyhi Amr b. Osman b. Kanber el Hârisî'dir.²³ Benî Hâris b. Kâ'b sonra da Âl-i Rebîa b. Ziyâd'ın mevlâsı olan Sîbeveyhi'nin asıl adı 'Amr b.'Osman b. Kanber'dir.²⁴ Sîbeveyhi'nin üç meşhur künyesi vardır. Bunlar Ebû'l-Hasen, Ebû'l Huseyn ve Ebû Bîşr ki bu en çok bilinen künyesidir.²⁵ Meşhur olduğu lakabı ise Sîbeveyhi'tir.²⁶ Öyle ki bu lakap isminin ve künyesinin önüne geçmiştir.²⁷ Annesinin bu adı anarak onunla raks ettiği söylenmektedir.²⁸

'Sîbeveyh' sözcüğü ile ilgili farklı görüşler vardır. Kimine göre سيب “elma” ve وَیْه “koku” anlamından hareketle Farsça bir lakap olan Sîbeveyhi, Arapçada elma kokusu anlamına gelmektedir.²⁹ Diğer bir görüşe göre ise güzelliği ve temizliğinin çokluğu sebebiyle bu şekilde lakaplandırılmıştır. Üçüncü bir görüşe göre ise onun yanakları kırmızı olduğundan elmaya benzetilmiş ve bu lakabı almıştır.³⁰

22 Ali Bulut, *Sibeveyh'in el-Kitâb'ında ele aldığı bazı nahiv konuları, işleme yöntemi ve koyduğu kurallar* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2003), 22.

23 Bezci, “Kıraatlerin Sıhhatinde Arapçaya Uygunluk”, 677.

24 Ebû Gays Muhammed Hayrûddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 2002), V/252; Şemsu'd-Dîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hâlikân, *Vefayâtu'l-Â'yân ve Enbâu Ebna'i-z-Zemân* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1968), III/463; Bulut, *Sibeveyh'in el-Kitâb'ında ele aldığı bazı nahiv konuları*, 2.

25 Ali Bulut, “Sibeveyh'in Hayatı ve el-Kitâb'a Yönelik Bazı Eleştiriler”, *Doğu Araştırmaları: Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 1 (Ocak 2008), 133; Ebû't-Tayyib 'Abdulvâhid b. Ali Halebi - Muhammed İbrâhîm, *Merâtibu'n-nahviyyin* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2009), 73.

26 Bulut, *Sibeveyh'in el-Kitâb'ında ele aldığı bazı nahiv konuları*, 2.

27 Ebû Gays Muhammed Hayrûddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 2002), V/81.

28 Gündüzöz, *Sibeveyh'te Kelime Yapısı*, 34.

29 ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, V/81; Gündüzöz, *Sibeveyh'te Kelime Yapısı*, 34.

30 İbn Hâlikân, *Vefayâtu'l-Â'yân*, III/455; Bulut, “Sibeveyh'in Hayatı ve el-Kitâb'a Yönelik Bazı Eleştiriler”, 132.

1.3. Doğumu

Orta halli bir İranlı ailenin çocuğu olarak Şiraz'a³¹ bağlı el-Beyda'da Abbasi hilafeti dönemine denk gelen hicri 140/756 yılında³² doğdu. Ailesi tarihçilerin dikkatini çekecek bir makam ve mevki sahibi değildir. Tek bilinen babasının adının 'Osmân dedesininin ise Kanber olduğudur. Bu isimlerin Arapça isimler olması ailenin İslâm'a erken bir dönemde girdiğini düşündürmektedir.³³

1.4. Eğitimi

Sîbeveyhi, çocukluk yıllarını, doğduğu Beydâ köyünde geçirmiş ve ilk eğitimini de bu çevreden almıştır. Daha çocukken ailesi ile birlikte Şiraz kentinin bir şehri olan Beyda'dan ayrılmış, hadis ve fıkıh alanlarında eğitim almak için dönemin önemli ilim merkezlerinden biri olan Basra'ya yerleşmiştir. Orada hadis, kıraat ve fıkıh dersleri almıştır. Hadis derslerini meşhur hadisçi ve iyi bir dilci olan Hammad b. Seleme (ö. 167/784)'den almıştır.³⁴ Bir hadis okuyuşu sırasında bir kelimeyi yanlış telaffuz ettiği için büyük bir utanç ve üzüntü duyan Sîbeveyhi, bu olayın etkisiyle önce nahiv öğrenmeye karar vermiştir. Elindeki kalemi kırarak böyle bir hatayı tekrar etmemeye azmetmiş, ardından Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin ilim halkasına katılarak ondan dil ilimlerini tahsil etmeye başlamıştır.³⁵

Arap dili ve edebiyatı alanında döneminin en büyük otoritesi olan el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'den yaklaşık on beş yıl boyunca Arapça okumuş, lügat dersleri almış ve gramer kurallarıyla ilgili pek çok konu hakkında onun görüşlerini benimsemiştir.³⁶

Sîbeveyhi, genç yaşına rağmen sergilediği üstün zekâsı ve derin bilgisi sayesinde dikkatleri üzerine çekmeyi başarmıştır. Nitekim hocası Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin (ö. 175/791) vefatının ardından, Sîbeveyhi, Arap dili ve grameri alanında döneminin en yetkin ve otoriter âlimi olarak kabul edilmiştir.³⁷

31 Şiraz İran'ın güneyinde geniş bir bölgenin adıdır. Batıda Arrecân güneyde Sirâf ve denizle doğuda ise Kirmânla sınırları çizilir. Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1977), III/845.

32 Nihad M. Çetin, "Sîbeveyhi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/130-134; Gündüzöz, *Sîbeveyh'te Kelime Yapısı*, 36.

33 Ebubekir b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer b. Kâdî İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihâye fi'l-Târih* (Beyrut: Mektebetu'l-Ma'arif, ts.), X/186.

34 Ebu'l-Berekat Kemâluddîn İbnu'l-Enbarî, *Nuzhetu'l-Elibba fi Tabakâti'l-Udeba*, thk. İbrahim es-Samuray (Ürdün: Mektebetu'l-Menar, 1985), 61.

35 Bulut, "Sîbeveyh'in Hayatı ve el-Kitâb'a Yönelik Bazı Eleştiriler", 133.

36 Zafer Kızıklı, "Sîbeveyhi'nin el-Kitab'ında Belâgat Biliminin Temelleri", *Nûsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* VI/23 (2006), 50.

37 Seyit Yıldırım, "Sîbeveyh'in el-Kitâb Adlı Eserinin Ulûmü'l-Kur'an Açısından İncelenmesi", *The Journal of Academic Social Science Studies* 101 (2024), 140.

1.1. Hocaları

Sîbeveyhi, Arap Gramerini, döneminin önde gelen ve en yetkin âlimlerinden tahsil etmiştir. Eserinin içeriğinde yer alan bilgiler, birebir ders alma yoluyla elde edilen veriler ile rivayet zincirleriyle aktarılan malzemeler olmak üzere iki farklı kaynaktan oluşmaktadır. Bu farklı aktarım metodolojisi, bizzat *el-Kitâb*'ın içerisinde açıkça gözlemlenmektedir. Ders aldığı en önemli âlimler şunlardır:

1. el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî el-Basrî (ö. 175/298)

Sîbeveyhi, Arap dili sahasında döneminin en yetkin ve meşhur âlimlerinin öğrencisi olmuştur. Bu hoca çevresinin en önde geleni ve en etkilişi, şüphesiz Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî idi. Halîl b. Ahmed, Arap bilimleri tarihinde pek çok ilmin teşekkülüne ve Arapçanın sistematikleşmesine büyük katkıları olan kurucu bir figürdür. Bu nedenle, kendisi Arap dili bilimleri sahasında alanın en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilmektedir.³⁸

Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, Basra dilbilim ekolüne mensup olmakla birlikte, sadece bu ekolün değil, tüm İslâm bilim tarihinin yetiştirdiği müstesna dilbilimcilerden biri olarak kabul edilmektedir. Çok yönlü bir âlim olan Halîl b. Ahmed, gramer ve sözlük çalışmalarından daha çok, Arap şiirinde aruz vezin sistemini kuran ilk kişi olarak tanınmıştır. Onun kaleme aldığı *Kitâbü'l-Ayn* ise, Arap sözlükbiliminde hem biçim hem içerik bakımından özgün ve kaynak bir eser olarak kabul edilir. Bu eser, aynı zamanda dünya sözlükbilimi tarihinde de Hicrî II. yüzyıl gibi oldukça erken bir dönemin seçkin bir ilmî ürünü olarak değerlendirilmektedir.³⁹

Sîbeveyhi, Halîl b. Ahmed'den ayrılmadan sürekli yanında bulunuyor ve her fırsatta kendisinden bir şeyler öğrenmeye çalışıyordu.⁴⁰ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*'ı onun ilmini ihya etmek için kaleme almıştır. Sîbeveyhi'yi en çok etkileyen hocası Halîl b. Ahmed Sîbeveyhi'yi karşısında görünce “merhaba usanmaz ziyaretçi” diyerek takılır, bu şakayı da yalnız ona yapardı.⁴¹

2. Yûnus b. Habib (ö.183/806)

Tam adı Ebû ‘Abdirrahmân Yûnus b. Habîb ed-Dabbî el-Basrî en- Nahvî (ö. 182/798)dir. Hammad b. Seleme'nin öğrencilerindendir. Yûnus b. Habib, Arap dili âlimlerinden ve yedi kırâat imamından biri olan Ebû ‘Amr b. ‘Alâ'dan; lügat,

38 Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed İbnü'l-Mutez - Abdüs-Settar Ahmed, *Tabakatu's- Şuara* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1976), II/99.

39 Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Halil b. Ahmed”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), XV/309.

40 İbnü'l-Mutez - Ahmed, *Tabakatu's- Şuara*, II/99.

41 Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları Şarkiyat Enst., 1973), 29; Bulut, *Sîbeveyh'in el-Kitâb'ında ele aldığı bazı nahiv konuları*, 4.

nahiv, kırâat, eyyâmu'l-Arab, nadir kelimeler, şiir, şiir rivayeti ve şiir tenkidi gibi alanlarda dersler almıştır. Yûnus b. Habîb, *Me'âni'l-Kur'ân, en-Nevâdiru'l-kebir, en-Nevâdiru's-sağîr, el-Luğât, el-Emsâl* gibi eserler kaleme almıştır.⁴²

3. Ebû Seleme Hammâd b. Seleme b. Dînâr el-Basrî el-Hırakî (ö. 167/784)

Basra müftüsü olan ve hadis dersleri veren Hammâd b. Seleme, Sîbeveyhi'nin ilk hocasıdır. Ebû Seleme, Basra dil âlimlerinin yetişmesinde önemli bir isim olduğu gibi aynı zamanda Hadis imamı olarak da tanınır. Rivayete göre Halîl b. Ahmed'in de ondan bazı rivayetleri bulunmaktadır. Hammâd, Sîbeveyhi'nin nahiv ilmine yönelmesinde belirleyici bir rol oynamıştır.⁴³

4. 'Îsâ b. Ömer es-Sekafî el-Basrî (ö. 149/765)

Basra'nın nahivcilerindendir. *Kitabu'l-Câmi', Kitabu'l-Mukmel* adlı eserleri vardır.⁴⁴

5. Ebû'l-Hattâb 'Abdulhamîd b. 'Abdilmecîd el-Ahfeş el-Ekber (ö. 177/793)

Lakabı Eba'l-Hattab'tır. Sîbeveyhi kendisinden çok az ders almıştır.⁴⁵ Ahfeş'in Arap diline yaptığı en önemli katkılardan biri, bedevî kabileler arasında dolaşarak lehçeleri yerinde incelemesi ve kapsamlı dil derlemeleri yapmasıdır.⁴⁶

1.6. Öğrencileri

Birçok dilbilimci âlim Sîbeveyhi'nin ilmî birikiminden istifade etmiştir. Bununla birlikte bu dilbilimcilerin bazıları ondan doğrudan faydalanmış, bazıları ise *el-Kitâb* eserinden faydalanmışlardır.

1. Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mucâşî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830)

el-Ahfeş'in, el-Halîl hariç, Sîbeveyhi'nin ders aldığı bütün hocalardan ders aldığı söylenir. Sîbeveyhi'den daha yaşlı olmasına rağmen ona öğrenci olmuştur. Sîbeveyhi'den önce el-Halîl ile arkadaşlık yapmıştır.⁴⁷

42 Bulut, *Sibeveyh'in el-Kitâb'ında ele aldığı bazı nahiv konuları*, 4.

43 İbnu'l-Enbarî, *Nuzhetu'l-Elibba fî Tabakâtî'l-Udeba*, I/17; Bulut, *Sibeveyh'in el-Kitâb'ında ele aldığı bazı nahiv konuları*, 4.

44 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1978), 63; Metin Yanarateş, *Sibeveyh'in Bedel İsm-i Fail Mastar ve Sifat-ı Müşebbehe Konularını İşleme Yöntemi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2000), 4.

45 Ebu Bekr el-Hasan, *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, thk. M. Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Daru'l- Meârif, 1973), 48-49; Yanarateş, *Sibeveyh'in Bedel İsm-i Fail Mastar ve Sifat-ı Müşebbehe Konularını İşleme Yöntemi*, 5.

46 İnci Koçak, "Ahfeş el-Ekber", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/525.

47 el-Hasan, *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, 73; Yanarateş, *Sibeveyh'in Bedel İsm-i Fail Mastar ve Sifat-ı Müşebbehe Konularını İşleme Yöntemi*, 5; Bulut, *Sibeveyh'in el-Kitâb'ında ele aldığı bazı nahiv konuları*, 20.

2. Alî Kuṭrub Ebû 'Alî Muhammed b. el-Müstenîr (ö. 206/821)

“Kuṭrub”, geceleri uyumayan ve sürekli uçan bir kuş türünün adıdır. Sîbeveyhi, derse diğer öğrencilerden her zaman daha erken geldiği için öğrencisi Muhammed'e bu lakabı takmıştır.⁴⁸

3. en-Nâşî (ö.293/909)

Hem Sîbeveyh'ten hem de el-Ahfeş'ten ders almıştır. Nahivle alakalı bir kitap yazmaya başlamış ancak bu eserini tamamlayamadan vefat etmiştir.⁴⁹

1.7. Zenburiyye olayı

Sîbeveyhi, hocası Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) vefatını takiben Bağdat'a davet edilmiş ve burada Kûfe nahiv ekolünün lideri ve o dönemde Hârûnürreşîd'in saray hocası olan el-Kisâî ile meşhur bir ilmî münazaraya girişmiştir. Vezir Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin huzurunda gerçekleşen münazara başlamadan önce, Sîbeveyhi, Kûfe ekolünün önde gelen temsilcileri olan Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Muhammed b. Sa'dân, Hişâm b. Muâviye ve Ali b. Mübârek el-Ahmer tarafından yöneltilen bir dizi ön soruyu yanıtlamak durumunda kalmıştır. Asıl münazarada ise el-Kisâî, Sîbeveyhi'ye “el-Mes'eletü'z-Zünburiyye” olarak bilinen, Arap atasözündeki spesifik bir cümlenin i'râbını sormuştur. Sîbeveyhi'nin pozisyonunu desteklemek amacıyla çok sayıda ayeti şahit olarak zikretmesine rağmen, münazaranın sonucu tartışmalı olmuştur. Görüş ayrılığına düşülen bu meselede hakemlik yapmak üzere çağrılan bedevîler, Sîbeveyhi'nin görüşlerini yanlış buldular. Bu durum ve el-Kisâî'nin (Halife Emîn ve Me'mûn'un hocası olması dolayısıyla) itibarını koruma gayreti nedeniyle münazaranın önceden ayarlandığı yönünde güçlü şüpheler bulunmasını düşündürmüştür. Nihayetinde, Sîbeveyhi mağlup ilan edilmiştir. Bu haksız kararı vicdanen kabul edemeyen el-Kisâî, bir telâfi mahiyetinde Yahyâ el-Bermekî'den Sîbeveyhi'ye 10.000 dirhem verilmesini talep etmiştir. İki büyük otoritenin meseledeki ifadeyi farklı yorumlaması; Dayandıkları lehçelerin farklılığına ve Sîbeveyhi'nin dilindeki tutukluk ve alışık olmadığı bir muhitte bulunmasının psikolojik etkisine dayandırılmıştır. Derin bir üzüntü ve hayal kırıklığı içinde Bağdat'tan Basra'ya dönememiş ve öğrencisi ve arkadaşı Ahfeş'e durumu aktarmıştır. Kendisiyle vedalaşarak Fars, Ahvaz veya Şiraz bölgelerinden birine gitmiştir. Bu bölgede yaşadığı ağır üzüntüye bağlı olarak mide hastalığına yakalanmıştır.⁵⁰

48 Bulut, “Sîbeveyh'in Hayatı ve el-Kitâb'a Yönelik Bazı Eleştiriler”, 136.

49 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-'A'yan* (Beyrut: Daru's-Sadr, 1977), 3/263; Yanarateş, *Sîbeveyh'in Bedel İsm-i Fail Master ve Sıfat-ı Müşebbehe Konularını İşleme Yöntemi*, 5.

50 Bu konuda daha geniş bilgi için Bkz. İsa Hızıroğlu, “Arap Dili ve Tarihi Bağlamında Zenburiyye Tartışması”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (30 Haziran 2023), 327-344.

1.8. Ölümü

Sîbeveyhi, Kûfe dil ekolünün lideri konumundaki el-Kisâî ile girdiği ve tarihe ez-Zunbûriyye meselesi olarak geçen ilmî münazaranın ardından Bağdat'tan ayrılmak zorunda kalmış ve Basra'ya dönmeyi göze alamamıştır. Bu süreçte Sîbeveyhi, Nahiv âlimlerine ve dil çalışmalarına değer veren bir devlet adamının himayesini sağlamak amacıyla araştırmalar yapmıştır. Kendisine, böyle bir himayedarlığın Horasan Valisi Talha b. Tâhir (ö. 213/828) tarafından sağlanabileceği bilgisi verilmiştir. Bu bilgi üzerine Sîbeveyhi, Talha b. Tâhir'in hizmetine girmek ve bilimsel çalışmalarını sürdürmek üzere Horasan'a doğru yola çıkmıştır.⁵¹

Sîbeveyhi'nin vefat ettiği yer ve zaman hususunda literatürde farklı rivayetler mevcuttur. Bu rivayetler arasında, Basra dilbilimcilerinin ilmine vâkıf olan ve İran'da uzun yıllar ikamet eden İbn Dureyd'in (ö. 321/933) görüşü öne çıkmaktadır. İbn Dureyd, Sîbeveyhi'nin Şiraz'da vefat ettiğini ve kabrinin konumunun bilindiğini açıkça belirtmektedir.⁵² Sîbevbeyh'in kırklı yaşlarda 180/796'da veya biraz sonra öldüğü görüşü en kabul edilen görüştür.⁵³

2. Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı

Biyografik kaynaklarımız nahiv alanında ilk eser veren şahsiyetleri İsa b. Ömer es-Sekafî (149/766) ve Ebû Amr b. el-‘Alâ (154/771) olarak zikretse de bu iki dilcinin eserleri günümüze ulaşmamıştır.⁵⁴ Sîbeveyhi'nin kaleme aldığı *el-Kitâb* adlı eser, Arap dili grameri sahasında telif edilen ilk çalışma olmamasına rağmen, günümüze bütün olarak intikal eden ve kayıt altına alınmış ilk eser olarak kabul görmektedir.⁵⁵

Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı tam olarak hangi yıllar arasında yazdığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, genel kanaate göre eserin bir kısmını hocası Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin (ö. 175/791) vefatından önce, kalan kısmını ise onun vefatından sonra kaleme aldığı tahmin edilmektedir. Halîl b. Ahmed'in 175/791'de, Sîbeveyhi'nin ise 180/796'da vefat ettiği göz önünde bulundurulduğunda, *el-Kitâb*'ın 175-180/791-796 yılları arasında telif edildiği anlaşılmaktadır. Bu

51 Gündüzöz, *Sîbeveyh'te Kelime Yapısı*, 38.

52 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-'A'yân*, III/363; Ahmed b. Mustafâ Taşköprizâde, *Miftâhu's-se'âde* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, 1985), I/133.

53 Gündüzöz, *Sîbeveyh'te Kelime Yapısı*, 39; Çetin, "Sîbeveyhi", 37/580; Yıldırım, "Sîbeveyh'in el-Kitâb Adlı Eserinin Ulümü'l-Kur'an Açısından İncelenmesi", 140.

54 Bulut, *Sîbeveyh'in el-Kitâb'ında ele aldığı bazı nahiv konuları*, 2.

55 İbnu'l-Enbarî, *Nuzhetu'l-Elibba fî Tabakâti'l-Udeba*, 108; Muhammed Şehit Hakçıoğlu, *Ebu Said Es-Sirâfî'nin Sîbeveyhi'nin İstîşad Metoduna Getirdiği Eleştiriler* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belağatı Bilim Dalı, 2018), 8.

tarikhler, Sîbeveyhi'nin otuzlu yaşlarının sonları ile kırklı yaşlarının başına denk gelmektedir. Eserdeki bazı nakiller, Sîbeveyhi'nin yazım sürecinde, önceki dönemlerde Halîl b. Ahmed ve diğer hocalarının derslerinden aldığı notlardan yararlandığını göstermektedir.⁵⁶ Sîbeveyhi tarafından kaleme alınan *el-Kitâb* sadece sarf ve gramer konularını içeren bir eser değil aynı zamanda “fıkhu'l-luga”, “fonetik”, “Kur'ân kırâatı” ve “belâgat” bilimlerini de kapsayan eşsiz bir kaynak konumundadır.⁵⁷ *el-Kitâb*'ın yazıldığı dönemden itibaren ilim ehli arasında bilindiği anlaşılmaktadır.⁵⁸ *el-Kitâb*'ın önemini yitirmeyecek bilimsel bir değeri vardır. Bu sebeple de büyük önemi haizdir.

2.1. Sîbeveyhi'nin Eserinde Konu Tertibi

Sîbeveyh, *el-Kitâb* adlı eserindeki konuları genellikle iki ila üç temel kısma ayırarak işlemiştir. Eserin ana gövdesini oluşturan birinci kısım, Nahiv yani cümle yapısı ve kelimelerin cümle içindeki işlevleriyle ilgili kurallara ayrılmıştır. İkinci kısım Sarf yani kelime türetme ve biçim bilgisi konularını kapsamaktadır. Bu iki ana bölümden sonra gelen geri kalan kısım ise sesbilgisini inceleyen konulara tahsis edilmiştir.⁵⁹ Sîbeveyh'in kitabı bir nahiv kitabı olarak kabul edilir, fakat o, kitabında bu disiplinin yanında sarf ve kelime yapısına bağlı ses bilgisi ve hatta yer yer belagat, şiir sanatı, tecvîd bilgisi gibi dil alanlarına da yer verir. Hiç kuşkusuz onun kitabında işlediği konular öncelikle temel nahiv ve sarf olmak üzere iki dil alanına aittir. Bu iki dil alanı Arap dilindeki on ikili klasik bilimler ayrıştırmasının en temel iki alanı kabul edilir.⁶⁰

Ancak ele aldığı konulara yaklaşımı ve bu konuları kendi içinde düzenleme biçimi bakımından, Sîbeveyhi diğer müelliflerden belirgin şekilde ayrılmaktadır.⁶¹ Sîbeveyh'in eserindeki konuların belirli prensiplere dayalı olarak sistematik bir şekilde tertip edilip edilmediği hususunda iki farklı görüş ön plana çıkmıştır. Bu tartışmanın temel nedeni, Sîbeveyh'in aslî ya da tâlî nitelikte olmasına bakılmaksızın her bir meseleyi ayrı bir bâb olarak ele almasıdır. Konular arasındaki ilişkiyi de daha çok tekil meseleler bağlamında değerlendirmiştir. Bu yaklaşımının bir sonucu olarak, aynı ana konuya ait çok sayıda mesele,

56 Hakçıoğlu, *Ebu Said Es-Sirâfi'nin Sîbeveyhi'nin İstişhad Metoduna Getirdiği Eleştiriler*, 8.

57 Ebû Bîşr Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Harun (Kahire: Mektebetü Hancı, 1998); Kızıklı, “Sîbeveyhi'nin ‘El-Kitâb’ında Belâgat Biliminin Temelleri”, 50; Hakçıoğlu, *Ebu Said Es-Sirâfi'nin Sîbeveyhi'nin İstişhad Metoduna Getirdiği Eleştiriler*, 8; Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler İle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 27.

58 Hakçıoğlu, *Ebu Said Es-Sirâfi'nin Sîbeveyhi'nin İstişhad Metoduna Getirdiği Eleştiriler*, 8.

59 Bulut, *Sîbeveyh'in el-Kitâb'ında ele aldığı bazı nahiv konuları*, 69.

60 Gündüzöz, *Sîbeveyh'te Kelime Yapısı*, 28.

61 İbrahim Güngör, “Sîbeveyhi'nin el-Kitâb Adlı Eserinde Konu Tertibi ve ‘Âmilin Etkisi”, *Genç Mütefekkirler Dergisi* III/2 (2022), 446-447.

eserde ardışık bir düzen yerine, muhtelif konular arasında dağınık bir şekilde incelenmiştir.⁶²

el-Kitâb, “bâb” adı verilen başlıklar vermiştir.⁶³ *el-Kitâb*’daki “Bu konu kitabın başında işlenmişti”⁶⁴ veya “Bu konu kitabın sonraki bölümlerinde incelenecektir”⁶⁵ gibi ifadelerden Sîbeveyhi’nin eserini kaleme alırken belirli bir genel plana göre hareket ettiği anlaşılmaktadır; eserin şekil ve içerik özellikleri de bunu doğrulamaktadır. Ayrıca Said b. Mes’ade (ö. 215/830)’nin “Sîbeveyhi, kitabından bazı bölümleri yazdıktan sonra bana gösterirdi”⁶⁶ şeklindeki sözü, Sîbeveyhi’nin *el-Kitâb*’ı kaleme alırken, eserinde ele aldığı konularla ilgili olarak başkalarının görüşlerinden de yararlandığı görülmektedir. Onun eseri Ebu’l-Esved ed-Düelî’den Sîbeveyhi’ye kadar süregelen çalışmaların bir araya getirilip özetlenmiş halidir.⁶⁷

2.2. Kitabın Yöntemi

Sîbeveyh’in eseri *el-Kitâb*, Nahiv sahasında günümüze intikal eden en kapsamlı ve ilk anıtsal çalışmalardan biri olmasına rağmen, telif edildiği dönemin okuyucusunun kolaylıkla kavrayabileceği bir metodolojiye sahiptir. O dönemde (Hicrî II. asır) kaleme alınan bilimsel eserler, büyük ölçüde ilmî meclislerde ortaya konan tartışmalı meseleler üzerine bina edilmişti. Bu eserler, söz konusu ihtilaflı konuları yine ilmî bir üslupla ele alarak, elde edilen bilgiyi ve tartışmaları sonraki nesillere aktarma gayesiyle oluşturulmuştur. *el-Kitâb*’ın yapısı da bu yerleşik bilgi aktarım geleneğiyle uyum içindedir.⁶⁸

Sîbeveyh, nahiv ve sarf ilimlerine dair o döneme kadar dağınık halde bulunan bilgileri, meşhur eseri *el-Kitâb*’ta derleyip düzenleyerek bir araya getirmiştir. *el-Kitâb*’ta ilk dilcilere atfen aktarılan görüşler, Sîbeveyh’ten önce de nahiv ve sarf ilimlerinde önemli ölçüde ilerleme kaydedildiğini ve birçok teknik terimin zaten kullanımda olduğunu açıkça göstermektedir. Bu durumun en bariz kanıtı olarak, eserin henüz başlangıcında nasb, ref, cerr gibi i’râb alâmetlerinden ve fetha, damme, kesra gibi ses/hareke terimlerinden detaylı bir şekilde bahsedilmesi

62 Güngör, “Sîbeveyhi’nin *el-Kitâb* Adlı Eserinde Konu Tertibi ve ‘Âmilin Etkisi”, 441.

63 Bulut, *Sîbeveyh’in el-Kitâb’ında ele aldığı bazı nahiv konuları*, 281-282.

64 Sîbeveyh, *el-Kitab*, I/83; Hakçioğlu, *Ebu Said Es-Sîrâfî’nin Sîbeveyhi’nin İstîşad Metoduna Getirdiği Eleştiriler*, 8.

65 Sîbeveyh, *el-Kitab*, III/159.

66 Ebu Tayyib Abdulvahid el-Luğavi, *Meratibu’n-nahviyyin*, thk. Ebu’l-Fadl İbrahim Muhammed (Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye, 2009), 69.

67 Hakçioğlu, *Ebu Said Es-Sîrâfî’nin Sîbeveyhi’nin İstîşad Metoduna Getirdiği Eleştiriler*, 8-9.

68 Hakçioğlu, *Ebu Said Es-Sîrâfî’nin Sîbeveyhi’nin İstîşad Metoduna Getirdiği Eleştiriler*, 9.

gösterilebilir. Bu, dilbilimsel terminolojinin Sîbeveyh'ten önce de yerleşmiş olduğunu teyit etmektedir.⁶⁹

Sîbeveyh, eseri aracılığıyla kendisinden sonraki nesillere yalnızca Arap dilinin gramer kurallarını aktarmakla kalmamış, aynı zamanda ifade inceliklerini (belâgatı) ve muhtelif tarzlarını da analitik bir biçimde sunmuştur. Bu durum, *el-Kitâb*'ın sadece bir normatif gramer kitabı değil, aynı zamanda Arap edebiyatının ve dil kullanımının zenginliğini ve çeşitliliğini yansıtan kapsamlı bir kaynak olduğunu göstermektedir.⁷⁰

el-Kitâb adlı eserin, yaklaşık on iki asır öncesine ait olması nedeniyle, kullandığı dil ve üslup, günümüz gramer kitaplarının dilinden doğal olarak önemli ölçüde farklılık göstermektedir. Bununla birlikte, eserin bazı çevrelerce ileri sürüldüğü gibi kapalı, anlaşılmaz veya erişilmez bir niteliğe sahip olduğu görüşü tartışmalıdır. Aksine, eser üzerinde dikkatli ve titiz bir çalışma yürütüldüğünde, eserin kendine has üslubuna kolayca adapte olmak ve içeriğini kavramak mümkündür.⁷¹

Bu temel tespitlerden sonra Sîbeveyh'in meşhur eseri *el-Kitâb*'ında takip ettiği yöntemi şu şekilde özetlemek mümkün olacaktır kanaatindeyiz;

1- Abdulkadir el-Bağdadi (ö. 1093/1682), Sîbeveyh'in üslubunu değerlendirirken, *el-Kitâb*'ın Arap dilinin otantik kullanımı, konuşma biçimleri ve edebî sanatlar üzerine bina edildiği rivayetini aktarmaktadır: “Sîbeveyhi kitabını Arapların diline, konuşmalarına ve edebî sanatlarına dayanarak yazmıştır. Bazı yerlerini açık, bazı yerlerini ise kapalı bırakmıştır. Bunun gerekçesi, *el-Kitâb* üzerine zihnî çaba sarf edenlerin ayrıcalıklı bir konuma sahip olması içindir. Sîbeveyh'ten sonraki dönemlerde, eserin kapalı ifadelerinin açıklanmasına ihtiyaç duyulmuştur. Ancak *el-Kitâb*'ın telif edildiği dönemin insanları bu tür ifadelere alışkın idi” ifadesini kullanmıştır.⁷² Bu alıntı, Sîbeveyh'in metodolojisinin, kendisinden sonraki dönemlerde açıklanma gerekliliği doğurduğunu, yani dönemler arası dilsel ve kültürel bilgi farkının eserin anlaşılabilirliğini etkilediğini ortaya koymaktadır.

2- Sîbeveyh, anıtsal eseri *el-Kitâb*'ta cümleyi soyut bir biçimde değil, aksine kapsamlı bir perspektifle ele almıştır. Bu yaklaşım, konuşmacının kastettiği anlamları ve sözün üretildiği bağlamı dikkate alarak dilin derinlemesine incelenmesini içermektedir. Sîbeveyh, dili dış dünyayla olan ilişkilerinden

69 Bulut, *Sîbeveyh'in el-Kitâb'ında ele aldığı bazı nahiv konuları*, 281-282.

70 Bulut, *Sîbeveyh'in el-Kitâb'ında ele aldığı bazı nahiv konuları*, 281-282.

71 Bulut, *Sîbeveyh'in el-Kitâb'ında ele aldığı bazı nahiv konuları*, 283.

72 Abdulkahir b. Ömer el-Bağdadi, *Hizanetu'l-Edeb ve Lubbu Lubabi Lisani'l-'Arab* (Beyrut: Daru's-Sadr, ts.), I/179; Hakçıoğlu, *Ebu Said Es-Sirâfi'nin Sîbeveyhi'nin İstîşâd Metoduna Getirdiği Eleştiriler*, 9.

soyutlanmış statik bir yapı olarak görmemiştir. Aksine, o, konuşmacıların koşullarını ve iletişimsel niyetlerini), sözün üretildiği pragmatik bağlamı göz önünde bulundurarak dili canlı ve etkileşimli bir olgu olarak analiz etmiştir.⁷³

3- Sîbeveyh, inceleme konusu olan Arap dil malzemesini yalnızca aktarmak ile yetinmemiş; onu bir ham madde olarak ele alarak işlemiş ve analitik bir tahlile tabi tutmuştur. Sîbeveyh, verdiği örnekleri ve dil kullanımlarını; güzel-çirkin, yaygın-nâdir, doğru-yanlış gibi normatif ve kural koyucu ifadelerle değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bu yaklaşım, onun sadece dil verilerini cem' etmekle kalmadığını, aynı zamanda kendi bilimsel bilgisi ve yorumlarıyla bu ham maddeyi yoğurduğunu ve sistematikleştirdiğini açıkça göstermektedir.⁷⁴

4- Sîbeveyh eserini kaleme alırken, muhatap aldığı toplumun ilmî seviyesini, konulara yaklaşım biçimini ve dönemin ilim meclislerindeki tartışmalarda ön plana çıkan ana meseleleri göz önünde bulundurmıştır. Bu bağlamsal yaklaşım çerçevesinde, yazar aynı zamanda söz konusu tartışmalarda yaygın olarak kullanılan metodu, dilbilimsel terminolojiyi ve kavramsal çerçeveyi de dikkate almıştır. Bu durum, eserin sadece dil kurallarını aktaran bir metin değil, aynı zamanda dönemin ilmî atmosferinin ve pedagojik gereksinimlerinin bir ürünü olduğunu göstermektedir.⁷⁵

5- Sîbeveyh'in yaşadığı dönemde, modern akademik yazıma ait haşiye ve atıf kullanma geleneği henüz teşekkül etmediği için, Sîbeveyh metodolojik bir tercihle hareket etmiştir. Bu tercih neticesinde, konuyla kısmen bağlantılı olmasına rağmen, muhatabın zihninde birtakım soru işaretleri bırakma potansiyeli taşıyan tüm ikincil meseleleri dahi, eserin ana metni içerisinde ele alıp incelemiştir. Bu yaklaşım, *el-Kitâb*'ın hacmini artıran, ancak aynı zamanda eserin konusal bütünlüğünü ve okuyucuya yönelik kapsayıcılığını sağlayan bir erken dönem telif geleneğinin yansımasıdır.⁷⁶

6- Sîbeveyh eserini birtakım teorik temellere dayandırarak kaleme almıştır. Bu yaklaşımın bir uzantısı olarak Sîbeveyh, eserde incelediği dilsel yapıları belirli lafızlarla ilişkilendirerek anmış ve böylece dil malzemesini sistematik bir şekilde değerlendirme imkânı bulmuştur. Sîbeveyh, her zaman açık ve uzun

73 Rewida Rabie İbrahim Aboueid, *Arap Dilinde Örtülü Anlam (Mutedammenetu'l-Kavl) Sîbeveyhi'n El-Kitâb Örneği* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2021), 2.

74 Ali Bulut, *Sîbeveyh'in el-Kitâb'ında ele aldığı bazı nahiv konuları, işleme yöntemi ve koyduğu kurallar* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Thesis, 2003) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), X, 308 y./281-282.

75 Güngör, "Sîbeveyhi'nin el-Kitâb Adlı Eserinde Konu Tertibi ve 'Âmilin Etkisi", 449.

76 Muhammed Kâzım el-Bukkâ', *Menhecu Kitabi Sîbeveyhifi'l-Takvîmi'n-Nahvî* (Bağdat: Dâru's-Şu'ûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, 1989), 282.

sözel tanımlamalar kullanmak yerine, konunun özünü temsil eden ve kısaltma işlevi gören ıstılahları kullanmayı tercih etmiştir.⁷⁷

7- Sîbeveyh, eserinde aktardığı dilbilimsel görüşlerin bir kısmını reddetmiş, bir kısmını benimsemiş ve bazen de iki farklı görüş arasında tercih yapmaktan kaçınarak, her iki görüşün de geçerli olabileceğini belirtmiştir. *el-Kitâb*'ın bütününde Sîbeveyh, çok sayıda dilbilimcinin adını vermekle kalmamış, aynı zamanda onların görüşlerini titiz bir tenkit süzgecinden geçirmiştir. Bu analiz edilmiş görüşleri, kendi dilsel görüşlerinin inşasında ve sistematik olarak temellendirilmesinde kullanmıştır. Bu yönüyle Sîbeveyh, karşılaştırmalı bir otokritik yöntemi oluşturmuştur. *el-Kitâb*'ın genelinde otomatik bir mekanizma hüviyetinde işleyen bu yöntem sayesinde, Sîbeveyh kendi tezlerinin ve görüşlerinin sağlamasını da gerçekleştirmiştir.⁷⁸

8- Sîbeveyh, Arap dilinin gramer kurallarını belirlerken kesret(yaygınlık) ilkesini temel almıştır. Bu yaklaşımla, yaygın olmayan veya nâdir kullanımları şâz olarak nitelendirmiş ve bu şâz yapılardan genel-geçer bir kural çıkarma yoluna gitmemiştir. Sîbeveyh için kullanılabilirlik oranı ya da işlek olma çok önemlidir. O, kesret adını verdiği bu hususa hemen her konuda temas eder. Bir ifadenin geçersizliğini ortaya koyacağı zaman “Bunu dünyada hiç bir Arap söylemez”, “Arapların dili bunu söylemeye varmaz” gibi son derece anlamlı ifadeler kullanır.⁷⁹ Bununla birlikte, Sîbeveyh, incelemesini hiçbir zaman sadece edebî lehçelerle ve Kureyş lehçesiyle sınırlamamış; diğer lehçeleri de dışlamamıştır. Genel-geçer dil kuralını belirledikten sonra, bu kurala uymayan ve çeşitli kabile lehçelerine ait olan yapıları hiyerarşik bir sıralamaya tabi tutarak eserinde bunlara da yer vermiştir. Bu metodoloji, eserin hem normatif hem de tanımlayıcı bir nitelik taşımasını sağlamıştır.⁸⁰

9- Sîbeveyh'in bütün gramer sistemini dayandırdığı temel dilbilimsel model, dilin isim, fiil ve harf olmak üzere üç temel kategoriden oluştuğu görüşüdür. Sîbeveyh, bu üçlü dil tasnifini, Arapçanın kendi bünyesi içindeki derinlemesine incelemeler neticesinde tespit etmiştir. Bu, onun Arap dilini tekil sözcükler seviyesinde analiz ettiği, başka bir deyişle tümevarımcı bir dil taksimi görüşüyle hareket ederek genel gramer kuralına ulaştığı anlamına gelmektedir.⁸¹

10- Sîbeveyh'in, eserinde genel olarak tekil sözcükleri ve dilsel yapıları derinlemesine analiz ederek bunlardan genel kural çıkarımı yoluna gitmesi,

77 Soner Gündüzöz, “el-Kitâb'ın Kuramsal Temelleri: Sîbeveyhî'nin Kitabındaki Kodifikasyonun Çözümü”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (01 Eylül 2004), 260.

78 Gündüzöz, *Sîbeveyh'te Kelime Yapısı*, 71.

79 Gündüzöz, *Sîbeveyh'te Kelime Yapısı*, 145.

80 Gündüzöz, *Sîbeveyh'te Kelime Yapısı*, 84.

81 Gündüzöz, *Sîbeveyh'te Kelime Yapısı*, 103.

onun gramer sistemini temelde tümevarımcı bir anlayış içinde ele aldığını göstermektedir. Ayrıca, Sîbeveyh'in bu metodolojisinde kıyas yöntemi, sıklıkla kullanılan ve temel kabul edilen bir araç olmuştur. Kıyas, tümevarım yoluyla elde edilen kuralların yeni ve bilinmeyen dilsel durumlara uygulanmasında merkezi bir rol oynamıştır.⁸²

11- Sîbeveyh'in eseri *el-Kitâb*'ta pek çok dilbilgisi konusunu âmil kuramı ile açıkladığı açıkça görülmektedir. Bu kuram, daha sonraki dilbilimciler tarafından daha sistematik bir yapıya kavuşturulmuş ve Arap gramer kitaplarının tertibine hâkim olmuştur. Nitekim bütün Arap gramerinin dayandığı temel kuram olan âmil kuramı'nı, Sîbeveyh'ten sonraki tüm dilciler istisnasız benimsemiş ve Arap grameri bu kurucu temel üzerine inşa edilmiştir.⁸³ Nazariye-i Kuvve olarak ifade edilen bu ilke, Sîbeveyh'in dilbilimsel kuramları arasında en dikkat çekici ve temel unsurlardan biri olarak kabul edilmektedir. Sîbeveyh'e göre, sözcükler ne Sarf seviyesinde tek tek ele alındıklarında ne de Nahiv seviyesinde cümle içerisindeki konumları itibarıyla başıboş ögeler değildir. Bu dilsel birimleri, gerek morfolojik gerekse sentaktik içinde kontrol eden matematiksel ve hiyerarşik bir sistem söz konusudur.⁸⁴

Kısaca söylersek, Sîbeveyhi hocasının vefatından sonra topladığı bilgileri sistemli bir biçimde, kendi üslûbuyla ve yorumlarını katarak bir araya getirmiş ve böylece *el-Kitâb* adlı gramer eserini oluşturmuştur. Onun çağdaşı gramer bilginleri, Sîbeveyhi'nin güvenilirliği ve titiz metod anlayışı konusunda hemfikirdir.⁸⁵

2.3. Kitabın kaynakları

Sîbeveyh diğer pek çok gramer kitabının aksine yüzlerce kaynak vermiş bunları ismen vermekle yetinmemiş, aynı zamanda tahlil etmiş, kendi inisiyatifiyi kullanmıştır.

el-Kitâb, Arap dilinin nahiv, sarf ve fonetik alanlarında ölümsüz bir eserdir. Eserin temel materyali, Halîl b. Ahmed'in vefatından (ö. 175/791) önce tasnife hazır bir şekilde mevcuttu. Halîl'in vefatının hemen ardından Sîbeveyhi, onun ilmî mirasını yaşatmak amacıyla eseri kaleme almıştır. Eserde Halîl'in adı geçtiğinde "Allah rahmet eylesin" ifadesinin kullanılması da bu durumu doğrulamaktadır.⁸⁶ Sîbeveyh'in en fazla yararlandığı kaynak kuşkusuz en az on

82 Gündüzöz, *Sîbeveyh'te Kelime Yapısı*, 104-105.

83 Gündüzöz, *Sîbeveyh'te Kelime Yapısı*, 106-107.

84 Gündüzöz, *Sîbeveyh'te Kelime Yapısı*, 108.

85 Kızıklı, "Sîbeveyhi'nin 'el-Kitab'ında Belâgat Biliminin Temelleri", 51.

86 Hakıoğlu, *Ebu Said Es-Sîrâfi'nin Sîbeveyhi'nin İstişad Metoduna Getirdiği Eleştiriler*, 12.

beş yıl öğrencilik yaptığı el-Halil b Ahmed'tir.⁸⁷ *el-Kitâb*'ta yer alan bilgilerin büyük bölümü, Halil b. Ahmed'den yapılan alıntılardan oluşmaktadır. Eserde, açık ya da örtülü şekilde olmak üzere 608 farklı noktada Halil b. Ahmed'e atıflar tespit edilmiştir.⁸⁸

Sîbeveyh'in Halil b. Ahmed'ten sonra en çok referans verdiği dilci Yûnus b. Habib'tir.⁸⁹ *el-Kitâb*'ta adı 217 defa geçen Yûnus b. Habîb, Sîbeveyhi'nin nahiv tahsil ettiği hocalar arasında ikinci sırada bulunmaktadır.⁹⁰ Ayrıca, Sîbeveyhi'nin vefatının ardından el-Kitâb'ın Yûnus b. Habîb'e götürüldüğü, onun da eseri inceleyerek Halil b. Ahmed'den ve kendisinden aktarılan rivayetlerin doğruluğunu tasdik ettiği rivayet edilmektedir.⁹¹

Telifin ana malzemesini Halil b. Ahmed'in fikirleri olutmakla birlikte, Ahfeş el-Ekber, Ebû Amr b. A'îlâ'dan (70/690-154/771) kırka yakın mesele, İsa b. Ömer es-Sekafî'den (? -149/766) yirmi mesele, İbn Ebû İshak el-Hadramî (117/735 - 205/820)den de on mesele yer alır. Ayrıca Hârûn el-A'ver el-Kârî gibi dil, gramer ve kıraat âlimlerinin görüşleri de eserin oluşumuna önemli ölçüde katkı sağlamıştır.⁹²

el-Kitâb'ta yer alan dilsel materyalin bir kısmının, Sîbeveyh'in Necid ve Hicaz çöllerine bizzat seyahat ederek ve bedevîlerden semâ yoluyla tespit ettiği bilgilerden oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu bulgu, eserde Arapçasına güvenilen Araplardan semâ yoluyla veri alındığına dair kayıtların bulunmasından desteklenmektedir. Bu durum, Sîbeveyhi'nin teorik çalışmalarını sahaya dayalı bir veri toplama metodolojisi ile desteklediğini göstermektedir.⁹³ Ayrıca bedevîlerden derlediği malzemeye dayanan bilgilerle genişletmiş, kendi yorumlarını da buna katarak eserini ortaya koymuştur. Sîbeveyhi kendinden önceki bilginlerden yararlanmış, ayrıca bilgisini katıksız Araplarla sınamıştır. *el-Kitâb*'ta "Fasih Arapların şöyle söylediklerini duyduk", "Bu beyti bize fasih bir Arap okumuştur" gibi ifadelerle rastlamak mümkündür.⁹⁴

el-Kitâb'ın kaynakları arasında dikkat çeken bir diğer husus, yirmiden fazla yerde "nahviyyûn" adıyla anılan anonim bir gruptan yapılan alıntılardır.

87 Gündüzöz, *Sîbeveyh'te Kelime Yapısı*, 122-123.

88 Mehmet Reşit Özbalkıç, "Sîbeveyhi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

89 Gündüzöz, *Sîbeveyh'te Kelime Yapısı*, 122-123.

90 Özbalkıç, "Sîbeveyhi", XXXVII/130-134.

91 Hakçıoğlu, *Ebu Said Es-Sîrâfî'nin Sîbeveyhi'nin İstişhad Metoduna Getirdiği Eleştiriler*, 8.

92 Hakçıoğlu, *Ebu Said Es-Sîrâfî'nin Sîbeveyhi'nin İstişhad Metoduna Getirdiği Eleştiriler*, 12; Kızıklı, "Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ında Belâgat Biliminin Temelleri", 51; Gündüzöz, *Sîbeveyh'te Kelime Yapısı*, 122-123.

93 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I/335-338; Hakçıoğlu, *Ebu Said Es-Sîrâfî'nin Sîbeveyhi'nin İstişhad Metoduna Getirdiği Eleştiriler*, 12.

94 Gündüzöz, *Sîbeveyh'te Kelime Yapısı*, 3.

Sîbeveyhi, bu grubun kıyas ve istidlallerini tutarsız bulmakta ve onların birçok görüşünü kabul etmeyerek eleştirmektedir.⁹⁵

Sîbeveyh'in el-Kitâb'ı, gerçekte müellifin hocası Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'den okuduğu İsmâ b. Ömer es-Sekafî'ye ait *el-Câmi'* ve *el-İkmâl* başta olmak üzere, yaklaşık bir buçuk asırlık nahiv, sarf, kıraat ve ses bilgisi birikiminin sistematik bir özeti niteliğindedir. Eserde yer alan çeşitli ayrıntılar da bu köklü tarihsel arka planı ve çok kaynaklı yapıyı doğrulamaktadır. Nitekim Kûfe nahiv ekolünün önde gelen isimlerinden Ebû Ca'fer er-Ruâsî ve Ebû Zeyd el-Ensârî gibi farklı ekollere mensup dilcilerden yapılan aktarımlar da eserde yer almaktadır.⁹⁶

Sîbeveyh'in çağdaşı büyük dilci Yûnus b. Habîb, onun vefatından sonra el-Kitâb'ı incelediğinde, hocası Halîl b. Ahmed'in nahiv konusundaki bilgisinin 1000 varaklık tek bir eserde toplanmış olmasını başlangıçta şaşkınlık ve kuşku ile karşılamıştır. Ancak kendisinden yapılan nakillerin tam olarak doğru olduğunu görünce, eserin diğer bölümlerinin de güvenilir olduğu sonucuna varmak zorunda kalmıştır. Bu durum, el-Kitâb'ın ilmî değerinin ve kaynak güvenilirliğinin, döneminin önde gelen otoriteleri tarafından bile kabul edildiğini göstermektedir.⁹⁷

2.4. Kitabın İstîşad Yöntemi

Arap dilcileri, gramer kurallarının tespiti sürecinde dört ana kaynaktan yararlanmışlardır. Sîbeveyh, eserinde dilin dört ana alanını oluşturan konuşma dili, yazı dili, şiir dili ve Kur'ân dili alanlarına ait dilsel malzemeyi, gramer konularını incelerken yeri geldikçe şâhid olarak kullanmıştır. Bu süreçte Sîbeveyh, bir yandan bu örnekleri delil olarak sunarken, diğer yandan da bu kullanımların dildeki yaygınlık ve işlekliliğini belirlemeye çalışmıştır.⁹⁸

Sîbeveyh verdiği örneklerin sözel değerini çoğu kere had, ecved gibi açık bir sözel değer ifadesi ile açıklamış olsa da bu dokuz basamaklı sözel değerler sisteminin yanında kendine özgü bir anahtar sözcükler sistemi de oluşturmuştur. Öte yandan *el-Kitâb*'ın değerlendirme sisteminin bir bütün olarak dil örneklerine olduğu gibi uygulanmadığını, Sîbeveyh'in dili temelde dört dil alanına

95 Sîbeveyh, *el-Kitab*, I/335-338; Hakçıoğlu, *Ebu Said Es-Sîrâfî'nin Sîbeveyhi'nin İstîşad Metoduna Getirdiği Eleştiriler*, 12.

96 Hakçıoğlu, *Ebu Said Es-Sîrâfî'nin Sîbeveyhi'nin İstîşad Metoduna Getirdiği Eleştiriler*, 12.

97 Hakçıoğlu, *Ebu Said Es-Sîrâfî'nin Sîbeveyhi'nin İstîşad Metoduna Getirdiği Eleştiriler*, 12.

98 M. Semir Necibi el-Lebedi, *Eş'eru'l-Kur'an ve Kırâât fi'n-Nahvi'l-Arabi* (Kuveyt: Daru'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1978), 30-31.

ayırarak sistemini bu dil alanlarından her birine farklı biçimlerde uyguladığı görülmektedir.⁹⁹

Sîbeveyh bizzat adını vererek 14 lehçeyi açık şekilde iştîşad olarak kullanır. Bu lehçelerin *el-Kitâb*'ta anılma sayısına baktığımızda iki lehçenin çok baskın bir şekilde kullanıldığı görülür. Bunlar Hicaz ve Temîm lehçeleridir.¹⁰⁰

2.5. Yayılışı ve Üzerinde Yapılan Çalışmalar

Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı, Arap gramerine dair günümüze bütüncül bir formatta intikal eden ilk anıtsal eser olarak kabul edilmektedir. Eserin içeriği, daha sonra çeşitli alt alanlara ayrılarak gelişen dil bilimlerinin ilk oluşum dönemindeki bütüncül yapıyı yansıtmaktadır. Kitabın temel kısmını ağırlıklı olarak sarf, nahiv ve fonetik meseleleri oluşturur. *el-Kitâb*'da yer alan sarf bahisleri, toplam hacmin yaklaşık yarısını meydana getirirken, onları kapsamlı nahiv konuları takip eder. Bu iki ana disipline ait pek çok mesele eserde ayrıntılı biçimde işlenmiştir. Bununla birlikte *el-Kitâb*'ın muhtevası yalnızca bunlarla sınırlı değildir. Sîbeveyh, eserinde şiir, kafiye ve aruza dair bazı meseleleri de ele alarak bu alanlara öncü nitelikte katkılarda bulunmuş; ayrıca belâgat ilmiyle ilgili bazı konulara da yer vermiştir. Bu kapsamı ve kurucu niteliği nedeniyle, Sîbeveyh'ten sonraki tüm âlimler, *el-Kitâb*'ı temel kaynak olarak kabul ederek çalışmalarını yoğunlaştırmışlardır; bu da eserin Arap dilbilimi tarihinde metodolojik bir merkez teşkil ettiğini göstermektedir. Bu âlimlerin büyük bir kısmı, *el-Kitâb*'ı şerhedip açıklamaya yönelmiş; eser boyunca yer alan kapalı ifadeleri aydınlatmak için yoğun çaba sarf etmiştir. Ayrıca, Sîbeveyh'in ortaya koyduğu illetleri ve kıyas yöntemlerini anlaşılır hâle getirmeyi temel amaç edinmişlerdir.¹⁰¹

el-Kitâb'ın sonraki nesillere ulaşması, Sîbeveyhi'nin yakın dostu ve talebesi olan Ahfeş el-Evsat'ın çabaları sayesinde mümkün olmuştur. Ahfeş eseri şerhettiği gibi¹⁰² Ali b. Hamza el-Kisâî, Cermî, Ebû Osman el-Mâzinî ve Ebû Hâtim es-Sicistânî'ye de okutmuştur. Daha sonra Küfe şehrine giden el-Ahfeş, *el-Kitâb*'ı el-Kisâî'ye de okutmuştur.¹⁰³ *el-Kitâb*, Cermî ve Mâzinî aracılığıyla pek çok kişi tarafından okunmuş; özellikle Müberred, eserin talim ve rivayetinde belirleyici bir rol üstlenmiştir. Onun katkılarıyla *el-Kitâb* zamanla standart bir şekle kavuşmuş, İbnü's-Serrâc, Mebremân, Zeccâc, Ebû Ali ed-Dîneverî ve İbn

99 Gündüzöz, *Sîbeveyh'te Kelime Yapısı*, 430-433.

100 Gündüzöz, *Sîbeveyh'te Kelime Yapısı*, 177.

101 Hakçıoğlu, *Ebu Said Es-Sirâfî'nin Sîbeveyhi'nin İştîşad Metoduna Getirdiği Eleştiriler*, 84.

102 el-Luğavî, *Meratibu'n-nahviyyin*, 68.

103 Bulut, *Sîbeveyh'in el-Kitâb'ında ele aldığı bazı nahiv konuları, işleme yöntemi ve koyduğu kurallar*, 25.

Dürüsteveyh gibi birçok âlim eseri ondan dinleyip nakleden kuşağın önde gelen temsilcileri olmuştur.¹⁰⁴

el-Kitâb'ı ilk ezberleyen kişi Mağribli âlim Na'ce Hamdûn b. İsmâil el-Kayrevânî (ö. 200/816)'dir. Eseri Mısır'a ilk götüren, tanıtan ve orada okutmaya başlayan ise Ebû Ali Ahmed b. Ca'fer ed-Dîneverî (ö. 289/902)'dir. Kûfe nahiv ekolünün önde gelen isimlerinden Sa'leb'in damadı olan Dîneverî, Basra'ya giderek *el-Kitâb*'ı Mâzinî'den okumuş ve bir nüshasını Mısır'a taşımıştır. Onun çağdaşı Muhammed b. Vellâd da Bağdat'ta Müberred'den *el-Kitâb*'ı bizzat okuyup Müberred nüshasından istinsah ettiği bir kopyayı Mısır'a götürmüş; bu nüsha daha sonra oğlu Ebü'l-Abbas Ahmed'e intikal etmiştir. Mısır'da uzun süre ikamet eden Ahfeş el-Asgar ise, Müberred'den okuduğu *el-Kitâb*'ı burada talebelere aktarmış ve eser üzerine bir de şerh kaleme almıştır.¹⁰⁵

Ebû Ca'fer en-Nehhâs, Zeccâc ve İbnü's-Serrâc gibi Müberred'in öğrencilerinden *el-Kitâb*'ı okuduktan sonra onu Mısır'da okutmuş ve *Tefsîru Şerhu ebyâti Sibeveyhi*, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi* adlı eserleri yazmıştır.¹⁰⁶

Endülüs'e giren ilk nahiv kitabı, Kûfe mektebine bağlı Kisâî'nin eseri olmuştur. Yaklaşık bir asır sonra, Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı, Muhammed b. Mûsâ el-Efşengî ve Muhammed b. Yahyâ er-Rebâhî aracılığıyla Endülüs'e ulaşmış ve burada yaygınlaşmıştır. Bu gelişme, Basra nahiv ekolünün bölgedeki egemenliğinin başlangıcını oluşturmuştur.¹⁰⁷ *el-Kitâb*'la ilgilenen başlıca Endülüslü dâimiler: 'Abdullah b. el-Ced el-Fehri Ebü'l-Kâsım (ö.515/1121) Ahmed b. Muhammed b. 'Ali el-Asbahî (ö.776/1374); Ebû Bekr el-Cuzâmü el-Maleki (ö.657/1259); Muhammed b. Ahmed b. Hişâm b. İbrâhîm el-Lahmi (ö.577/1181); Muhammed b. Haccâc İbn Mutrif (ö.706/1306)'dir.¹⁰⁸

IV./X. yüzyıl boyunca Endülüs'te *el-Kitâb*'ın hâkimiyeti, nahiv çalışmalarının ve öğretiminin eserin etrafında yoğunlaşmasıyla sürmüştür. V./XI. yüzyılın başlarından itibaren bölgeye eklektik Bağdat ekolü girmesine rağmen, *el-Kitâb* merkezli tedrisat, şerh, hâşiye ve ta'lik çalışmaları devam etmiştir.¹⁰⁹

Arap dili gramerine dair çalışmaların sürekli ve verimli bir şekilde sürmesinin temel kaynağı olan *el-Kitâb*, Arapça ve İslâmiyet'in hâkim olduğu bölgelerde yüzyıllar boyunca değerini korumuştur. Doğuda yerini muhtasar eserlerin

104 Özbalkıç, "Sibeveyhi", XXXVII/130-134.

105 Özbalkıç, "Sibeveyhi", XXXVII/130-134.

106 Özbalkıç, "Sibeveyhi", XXXVII/130-134.

107 Özbalkıç, "Sibeveyhi", XXXVII/130-134.

108 Gündüzöz, *Sibeveyh'te Kelime Yapısı*, 181.

109 Özbalkıç, "Sibeveyhi", XXXVII/130-134; Kenan Yeniceli, *Endülüs Şiirinde Ebû İshâk el-İlbîrî'nin Edebî Mirası* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2025), 53-54.

almaya başlamasına rağmen, batıda özellikle Fas'ta, çok yakın dönemlere kadar okutulmaya devam etmiştir.¹¹⁰

el-Kitâb, Basra mektebi mensupları için gramer çalışmalarının temelini oluşturmuş; uzun süre boyunca şerh, şevâhid şerhi, ihtisar, ikmal ve tenkit gibi çok sayıda eserin ortaya çıkmasına imkân sağlamış, özellikle II-VIII./VIII-XIV. yüzyıllar arasındaki gramer çalışmalarının merkezini teşkil etmiştir. *el-Kitâb*'ı bütün gramer tartışmalarının temeli hâline getirerek ona dayalı Basra mektebi geleneğini kuran kişi Müberred olmuştur. Müberred'in bu eserle ilgili en az yedi kitabı bulunmakta ve bazı âlimler de bunlara cevap niteliğinde çalışmalar kaleme almıştır. Kûfe mektebi lideri Sa'leb de *Tefsîru Ebniyeti Kitâbi Sîbeveyhi* adıyla bir eser yazmıştır.¹¹¹

Müberred'in ardından IV./X. yüzyılda yapılan gramer çalışmaları, büyük ölçüde *el-Kitâb* üzerine yoğunlaşmıştır. İbnü's-Serrâc, nahvi felsefî bir bakış açısıyla ele almış; *el-Kitâb*'tan derlediği malzemeyi mantıkçıların tasnifine göre düzenleyerek oluşturduğu *el-Uşûl* isimli eseri ile Müberred'in kıyas yöntemine daha belirgin ve sistematik bir yön kazandırmıştır. Müberred ve İbnü's-Serrâc'ın geliştirdiği bu kıyas yöntemine son şeklini veren ve gramer meselelerini açıklarken Arap dilinin mutlak mantıksal düzenini ortaya koymayı amaçlayan kişi ise Ebû Saîd es-Sîrâfî olmuştur; o, bu çalışmasını *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi* adlı eserde kaleme almıştır. Sîrâfî'nin şerhi sonraki gramer çalışmalarının belli başlı kaynaklarından birini teşkil etmiştir. Aynı yüzyılda *el-Kitâb*'a dair eser yazarlar arasında Zeccâc, Ahfeş el-Asgar, Ebû Bekir Mebremân, Ebû Ali el-Kâlî, İbn Dürüsteveyh, Ahmed b. Ebân, Ebû Muhammed el-Kasrî görülür.¹¹²

VI-VII/XII-XIII ve VIII./XIV. yüzyıllarda *el-Kitâb*'la ilgili çalışmaların çoğu Endülüs dilcilerine aittir. VI./XII. yüzyılda Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkî *Muhtaşaru şerhi emsileti Sîbeveyhi*, İbnü'd-Dehhân *Şerhu ebyâti Sîbeveyhi*'yi yazmıştır. Aynı yüzyılda eseri ezbere bilen Ebû'l-Hasan İbnü'l-Bâziş, Ebû Bekir İbn Ebü'r-Rukeb el-Huşenî, Zemahşerî, İbn Hişâm el-Lahmî de *el-Kitâb*'a dair eserler kaleme almıştır. VIII./XIV. yüzyılda İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, Muhammed b. Ali el-Mâlekî, İbn Rüşeyd, Ebû Hayyân el-Endelüsî de *el-Kitâb*'a dair eserler kaleme almışlardır.¹¹³

Dünya kütüphanelerinde çok sayıda nüshası bulunan *el-Kitâb*'ın birçok baskısı ve neşri yapılmıştır.¹¹⁴

110 Özbalkıç, "Sîbeveyhi", XXXVII/130-134.

111 Özbalkıç, "Sîbeveyhi", XXXVII/130-134.

112 Özbalkıç, "Sîbeveyhi", XXXVII/130-134.

113 Özbalkıç, "Sîbeveyhi", XXXVII/130-134.

114 Özbalkıç, "Sîbeveyhi", XXXVII/130-134.

3. Sîbeveyh'in Kendinden Sonraki Dilcilere Etkileri

Genel kabul gören görüşe göre, Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı, Nahiv konusunda günümüze kadar intikal etmiş ilk kapsamlı telif eseridir. Eser, Arap gramerinin mukaddes kitabı sayılacak kadar büyük bir takdir ve ilmî otorite kazanmıştır. el-Mâzinî, el-Câhız (ö. 255/868) ve el-Müberrid (ö. 285/898)'in de aralarında bulunduğu önde gelen bilginlerin ortak kanaatine göre, *el-Kitâb* sahasında rakipsiz kalmış ve daha sonra bu eseri gölgede bırakacak ya da onu temel kaynak olarak görmezlikten gelecek hiçbir çalışma telif edilmemiştir. Bu durum, *el-Kitâb*'ın Arap dilbilimi tarihindeki kurucu, kalıcı ve benzersiz statüsünü açıkça göstermektedir.¹¹⁵

Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı, Arap gramerine dair bütüncül bir eser olmakla birlikte, günümüzde anladığımız anlamda sadece doğru konuşma ve yazmayı sağlayan kurallar topluluğu değildir. Bu eser, sahasında rakipsiz kalmış; klasik dönem nahivcilerinin bir kısmı hariç, pek çok otorite tarafından Arapçanın içsel düşünüş ilkelerini ve felsefî kurallarını da içerdiği kabul edilmiştir. *el-Kitâb* nahiv, lugat, belâgat ve mantık bakımından Arapça ilminin ana kaynağı olarak görülmüştür. Bu nedenle, eserdeki ilmî bilgiyi özümseyenlerin sadece dil alanında değil, İslâm Hukuku da dâhil olmak üzere pek çok bilimin anahtarını elinde bulundurdıkları kabul edilmiştir. Bu *el-Kitâb*'ın sadece bir gramer kitabı değil, Arap-İslam bilim geleneğinin kurucu metinlerinden biri olduğunu göstermektedir.¹¹⁶

Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı günümüzde bile pek çok kez alıntı yapmaya devam ettiğimiz bir temel eserdir.¹¹⁷ *el-Kitâb*, sadece nahiv ve sarf ilimleri için değil daha başka birçok ilim dalı için önemli bir kaynaktır. Sözlük, belâgat, kıraat, sesler, şiir, tecvit, tenkit, tefsir, fıkıh vb. ilim dalları için önemli bir kaynak olmuştur.¹¹⁸

Günümüzde kullanılan nahiv ve sarf ilimlerine ait temel ıstılahların yaygınlaşmasında ve yerleşmesinde birincil payın Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ına ait olduğu genel kabul görmektedir. Öyle ki, sonraki dönem nahivcilere, adeta Sîbeveyh'in zihninden geçmeyen ikincil terimleri oluşturma görevi kalmıştır. Daha sonraki dönem dilbilimcileri, Sîbeveyh'in kullandığı terimleri hem netliğe kavuşturmuş hem de sistematik bir yapıya oturtmuşlardır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Sîbeveyh'in kullandığı bazı terimlerin çoğu sonraki dilciler tarafından değiştirilmeden kullanılmış, ancak bir kısmı da dönemin ihtiyaçlarına

115 Gündüzöz, *Sîbeveyh'te Kelime Yapısı*, 3.

116 Gündüzöz, *Sîbeveyh'te Kelime Yapısı*, 3.

117 Aboueid, *Arap Dilinde Örtülü Anlam*, 2.

118 Bulut, *Sîbeveyh'in el-Kitâb'ında ele aldığı bazı nahiv konuları, işleme yöntemi ve koyduğu kurallar*, 3-4.

ve yeni metodolojik yaklaşımlara uygun olarak değişikliğe uğratılmıştır. Bu süreç, Arap dilbiliminin terminolojik evrimini teşkil etmektedir.¹¹⁹

Sîbeveyh, eserini kaleme alırken âmil kuramı çerçevesinde belirli dil kuramlarına ve dil kanunlarına dayanmıştır. Bu kuram, sadece bir takım dil olaylarını açıklamakla sınırlı kalmamıştır. Aksine, gerek *el-Kitâb*'ın kendi tertibinin belirlenmesinde, gerekse daha sonra yazılan Arap gramer eserlerinin yapısal düzeninde belirleyici bir yapı taşı olmuştur. Bu temel kuram, Sîbeveyh'ten sonraki dönemlerde daha da gelişerek bütün Arap dilbilgisi kitaplarına hâkim olmuştur. Bu nedenle, âmil kuramı'nın fikir babası sayılan Sîbeveyh, teorik açıdan kendisinden sonraki tüm dilcileri önemli ölçüde etkilemiş ve Arap nahiv geleneğinin metodolojik temelini oluşturmuştur.¹²⁰

Sîbeveyhi'ten çok etkilenen kişilerden biri de ez-Zeccacî'dir. O *Kitâbu'l-Lâmât*'ta pek çok kere Sîbeveyhi'nin adını anarak onun görüşlerine yer verir.¹²¹ Endülüslü dil âlimlerinin de İbn Madâ gibi aykırı olanları bir tarafa bırakılırsa *el-Kitâb*'a ayrı bir ilgileri olmuştur.¹²²

Sîbeveyh'in yöntemi daha sonra fıkıh usûlü model alınarak te'sis edilmeye çalışılan nahiv usûlünün inşâsında *el-Kitâb*'ın en temel dil bilimsel kaynak olmasını sağlamış, Sîbeveyh'in gramer kitabından devşirilen prensipler fıkıh usûlü modeline oturtularak filolojinin temel ilkeleri bir başka deyişle nahiv usûlü haline dönüştürülmüş müteakip eklemelerle bir nahiv usûlü kurulmuştur.¹²³

Sîbeveyhi, kendinden önceki dilcilere kıyasla farklı bir metodoloji izlemiştir. Kıraatleri değerlendirirken, onların herhangi bir Arap lehçesine uygunluğunun basit bir kritiğinden öte, kıraatleri sadece Basra nahiv ekolünün yerleşik kaideleri çerçevesinde sınırlı bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bu nahiv merkezli değerlendirme çerçevesinde Sîbeveyh, bazı kıraatleri gramer kurallarına aykırılık nedeniyle 'çirkinlik' ile itham etmiş ve hatta bu kıraatleri nakleden râvileri bile eleştirmiştir. Sîbeveyhi'nin nahvi temel ölçüt olarak kabul eden bu öncü yaklaşımı, onun nahivdeki tartışmasız öncülüğü sebebiyle el-Müberred (ö. 285/898) başta olmak üzere, sonraki dönem nahivcileri için de temel bir referans noktası ve metodolojik kapı olmuştur.¹²⁴

119 Bulut, *Sîbeveyh'in el-Kitâb'ında ele aldığı bazı nahiv konuları, işleme yöntemi ve koyduğu kurallar*, 101.

120 Gündüzöz, *Sîbeveyh'te Kelime Yapısı*, 97.

121 Gündüzöz, *Sîbeveyh'te Kelime Yapısı*, 98.

122 Gündüzöz, *Sîbeveyh'te Kelime Yapısı*, 98.

123 Gündüzöz, *Sîbeveyh'te Kelime Yapısı*, 181.

124 Bezci, "Kıraatlerin Sıhhatinde Arapçaya Uygunluk", 690.

Kısaca, Sîbeveyhi tarafından başlangıçta herhangi bir ad verilmeden elden ele dolaşan eser, Ahfeş'in katkısıyla *el-Kitâb* adını almış ve III./IX. yüzyıldan itibaren nahvin temel kitabı olarak büyük takdir görmüştür. Mâzinî, Câhiz ve Müberred gibi dönemin önde gelen âlimlerinin kanaatine göre, *el-Kitâb* alanında rakipsiz kalmış; onu gölgede bırakacak veya ondan bağımsız bir kitap yazılamamıştır.¹²⁵

Sonuç

Sîbeveyhi, İranlı bir aileden gelmekte olup, Şiraz yakınlarındaki Beydâ köyünde dünyaya gelmiştir. Ailesiyle birlikte Basra'ya göç etmesinin ardından, Sîbeveyhi burada dil çalışmalarına büyük bir azim ve önem atfetmiştir. Sîbeveyhi, dil incelemesinde dili dış gerçeklikten izole eden statik bir yaklaşım yerine, onu canlı ve etkileşimli bir formda ele almıştır. Böylelikle, konuşmacıların iletişimsel niyetlerine ve içinde bulundukları şartlara önem vererek, dilsel ifadeleri bu bağlam dâhilinde büyük bir özenle incelemiştir.

Meşhur dilci Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî'nin öğrencisi olan Sîbeveyhi, tıpkı hocası gibi Basra dil ekolünün en önemli ve kurucu temsilcileri arasında yer almaktadır. Hayatı boyunca kaleme aldığı tek eser olan *el-Kitâb*, Arap dili grameri alanında yazılan ve günümüze ulaşan en eski ve kapsamlı metindir. Bu eser, her ne kadar Arap dilini bilimsel olarak temellendirmeye yönelik bir birincil amaçla kaleme alınmış olsa da, İslâmî İlimlerin farklı disiplinlerini yakından ilgilendiren önemli referanslar ve bilgiler ihtiva etmektedir. Bu yönüyle *el-Kitâb*, sadece dilbilimsel bir kaynak değil, aynı zamanda İslâmî bilim geleneğinin disiplinler arası bir temel metni olarak kabul edilir.

Günümüze ulaşan en önemli ve ilk kapsamlı Arap dili gramer eseri, Sîbeveyhi'ye aittir. Daha sonraları *el-Kitâb* adıyla meşhur olan bu eser, Arap dilbiliminin kurucu metni kabul edilmektedir. *el-Kitâb*, müellifin Ebû İshak el-Hadramî, İsa b. Ömer es-Sekafî, Ebû Amr b. Âlâ, Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, Ebu'l-Hattâb el-Ahfeş el-Ekber ve Yûnus b. Habîb gibi dil, gramer ve kıraat alanlarında uzmanlaşmış hocalardan yaptığı rivayetlerle ön plana çıkmaktadır. Ayrıca Sîbeveyhi, bu ilmî birikime ek olarak, bedevîlerden bizzat işittiği dilsel bilgilere kendi yorumunu katarak derinlemesine analizlerde bulunmuştur. Sîbeveyhi, kendisinden önceki Arap gramer kurallarını hem sistematik hâle getirmiş hem de ilk nahiv kitabı sayılan eserinde, sonraki nesillere muazzam bir gramer hazinesi olarak düzenli ve derli toplu bir şekilde aktarmıştır. Onun Arap dili konusundaki dehası ve ilmî otoritesi hiçbir çevre tarafından inkâr edilmediği gibi, adının geçmediği hiçbir muteber Arap dilbilgisi kitabı da düşünülemez. Bu

125 el-Luğavi, *Meratibu'n-nahviyyin*, 65; Özbalkıç, "Sîbeveyhi", XXXVII/130-133.

durum, Sîbeveyhi'nin geleneğin sürekliliği açısından merkezî bir figür olduğunu teyit etmektedir.

el-Kitâb, nahiv, sarf ve filoloji konularında kaleme alınmış kapsamlı ve ansiklopedik bir klasik yapıttır. Eserin içeriği sadece teorik bilgilerle sınırlı kalmamış, sunduğu zengin dilsel örneklerle gramer konularını somutlaştırmıştır. Bu sayede gramer teorileri ile dilsel kullanımlar arasındaki organik bağı berraklık ve anlaşılabilirlik içeren bir üslupla ortaya koymaktadır. *el-Kitâb*'ın bu metodolojik yaklaşımı, gramerin mantıksal ve bağımsız bir bilim dalı olarak gelişmesine imkân tanımıştır. Eser, yalnızca sonraki dönemlerde yazılan gramer kitaplarına doğrudan ilham vermekle kalmamış; aynı zamanda farklı bilim dallarındaki araştırmacı ve âlimler için de değerli bir kaynak olmuştur. Telif edildiği dönemden günümüze kadar süregelen beğeni ve sürekli takdir, *el-Kitâb*'ın Arap-İslam bilim geleneği içindeki merkezi ve kalıcı rolünü açıkça ortaya koymaktadır.

Sîbeveyhi, eserindeki konuları belirli ilkelere dayalı bir düzen içinde ele almıştır. Eseri iki ana bölüme ayırarak önce nahiv, sonra sarf konularını işlemeye başlaması, onun bilinçli bir yapısal tercih yaptığını göstermektedir. Ancak Sîbeveyhi'yi diğer nahivcilerden ayıran en önemli yön, konuları “ana bölümler” üzerinden değil, “meseleler arası ilişkiler” üzerinden tasnif etmiş olmasıdır. Bu nedenle tertipte, ana konular arasındaki hiyerarşiden ziyade, meselelerin birbirleriyle olan yakınlığına öncelik verilmiştir.

Bu yaklaşım, *el-Kitâb*'ın düzen bakımından sonraki nahiv kitaplarından farklı bir karakter kazanmasına yol açmıştır. Çünkü aynı ana konuya ait olan meseleler, zaman zaman birbirinden farklı konularla bağlantılı olabilmekte ve bu sebeple eserde dağınık gibi görünen konumlarda yer alabilmektedir. Müellifin mesele merkezli bu yöntemi, bahsi geçen görünürdeki dağınıklığın temel sebebini oluşturmaktadır.

Öte yandan, Sîbeveyhi'nin yaşadığı dönemde haşiye geleneği henüz şekillenmemişti. Bu nedenle, konuyla doğrudan veya dolaylı bir ilişkiye sahip olan bütün meseleler, herhangi bir dış açıklama veya dipnot sistemi olmaksızın bizzat ana metnin içerisinde ele alınmıştır. Bir bâbın içine, ilk bakışta alakasız gibi görünen başka bir konunun girmesi, bu metodolojik zorunluluktan kaynaklanmaktadır.

el-Kitâb'ın tertibine dair dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta ise Sîbeveyhi'nin konular arasındaki ilişkiyi yalnızca nahiv boyutuyla sınırlandırmamasıdır. Yer yer belâgat, anlam, kullanım sıklığı (kesret) veya fonetik bağlantılar gibi başka açılardan kurulan ilişkiler de konuların

sıralanmasında etkili olmuştur. Bu durum, el-Kitâb'ın çok yönlü, derinlikli ve kendi dönemini aşan bir metodolojiye sahip olduğunu açıkça göstermektedir.

Sîbeveyhi, dilsel sistemi analiz ederken, dili hasen, kabîh gibi çeşitli verili değerlere ayırmıştır. Ayrıca, dil öğelerinin doğru sentaktik konumda bulunmasına göre müstakîm, muhâl gibi terminolojik değerler kullanmıştır. Sîbeveyhi, daha çok kullandığı bu ıstılahlar ile özgün bir yapı sergilese de, kendinden önceki gramer çalışmaları ile olan bağıını görmezlikten gelerek onu Arap gramerinin tek başına kurucusu olarak görmek hatalı bir değerlendirme olacaktır. Sîbeveyhi'nin teorik olarak sonraki dilciler üzerindeki etkileri çok belirgindir; ancak bu durum, onun dil çalışmalarında belli bir gelenekten beslendiği ve mirasçı olduğu gerçeğini değiştiremez. Bu yaklaşım, onun tarihsel bağlamdaki konumunu daha objektif bir zemine oturtmaktadır.

Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı, Arap gramer tarihindeki pek çok eserin temel ve birincil kaynağı konumundadır. Ancak, kaynaklarda *el-Kitâb* ile doğrudan ilişkilendirilmemiş olsa bile, ondan bazen içerik, bazen dilsel şahidler (deliller), bazen de yöntem açısından derinlemesine etkilenmiş muazzam bir literatürün varlığından da söz etmek mümkündür. Bu durum, *el-Kitâb*'ın etkisinin sadece doğrudan alıntılarla sınırlı kalmayıp, Arap dilbiliminin düşünsel ve yapısal çerçevesinin oluşumunda dolaylı ve geniş bir iz bıraktığını göstermektedir.

Basralı dilci Sîbeveyhi'nin ve temsilcisi olduğu Basra dil ekolünün, Abbâsîlerin ilk dönemlerinde büyük bir talihsizlik sonucu itibar görmemelerinin, Arap filolojisinin gelişim sürecini nicel ve nitel olarak nasıl etkilediği bugün tam olarak kestirilemese de, Basralı dilcilerin Arap dil bilimine kattığı değerden hiçbir şey yitirmedikleri kesinlikle söylenebilir.

Müteakip dönemlerde ilmî dengeler yerine oturmuş ve Sîbeveyhi'nin anıtsal eseri *el-Kitâb* herkesin baş tacı olmuştur. Kanaatimizce, Bağdat Okulu ile daha da hızlanan ilmî yumuşama atmosferi, bilim adamlarına Basralı dilcileri ve Sîbeveyhi'yi değerlendirmede daha objektif bir zemin hazırlamıştır. *el-Kitâb*, değerinden hiçbir şey kaybetmeden günümüze kadar intikal etmiş olup, bugün de gerek gramer çalışmalarında gerekse gramer terimleri ve deyimleri gibi sözlük çalışmalarında önemli ve güncel bir kaynak olarak değerini sürdürmektedir. Eser, Sîbeveyhi'nin ölümüne kadar olan nahiv çalışmalarının özetini derleyip toplamış ve aynı bütüncül yapıyla zamanımıza kadar ulaşmıştır. Sîbeveyhi, eserinde yalnızca hocalarının görüşlerini nakletmekle yetinmemiş; bunların yanı sıra ortaya koyduğu derin tahliller, isabetli tercihler ve özgün istinbatlarıyla da güçlü ve kurucu bir ilmî şahsiyet olduğunu göstermiştir.

Kaynakça

- Aboueïd, Rewida Rabie İbrahim. *Arap Dilinde Örtülü Anlam (Mutedammene-tu'l-Kavl) Sıbeveyhi'n El-Kitâb Örneği*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2021.
- Bağdadi, Abdulkahir b. Ömer el-. *Hizanetu'l-Edeb ve Lubbu Lubabi Lisani'l-'Arab*. Beyrut: Daru's-Sadr, ts.
- Benli, Ali. "Sıbeveyhi'nin el-Kitâb'ı Çerçevesinde Arap Dilbiliminin Başlangıç Safhası". *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları (Sempozyum)*, 359-376.
- Bezci, Ramazan. "Kıraatlerin Sıhhatinde Arapçaya Uygunluk Bağlamında Kırılma Noktaları (Sıbeveyh, Kisâi, İbn Cinnî)". *RumeliDE Uluslararası Hakemli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 29 (2022), 673-692.
- Bukkâ', Muhammed Kâzım el-. *Menhecu Kitabı Sıbeveyhi't-Takvîmi'n-Nahvî*. Bağdat: Dâru'ş-Şu'ûni's-Sekâfiyyeti'l-'Âmme, 1989.
- Bulut, Ali. *Sıbeveyh'in el-Kitâb'ında ele aldığı bazı nahiv konuları, işleme yöntemi ve koyduğu kurallar*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Thesis, 2003. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi). <https://kutuphane.isam.org.tr/detayilhtezt.php?navdil=tr&tidno=12189>
- Bulut, Ali. *Sıbeveyh'in el-Kitâb'ında ele aldığı bazı nahiv konuları, işleme yöntemi ve koyduğu kurallar*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2003. <https://kutuphane.isam.org.tr/detayilhtezt.php?navdil=tr&tidno=12189>
- Bulut, Ali. "Sıbeveyh'in Hayatı ve el-Kitâb'a Yönelik Bazı Eleştiriler". *Doğu Araştırmaları: Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 1 (Ocak 2008), 115-138.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları Şarkiyat Enst., 1973.
- Çetin, Nihad M. "Sıbeveyhi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul: TDV Yayınları, 2009. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sibeveyhi>
- Çıkar, Mehmet Şirin. *Nahivciler İle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Gündüzöz, Soner. "el-Kitâb'ın Kuramsal Temelleri: Sıbeveyhi'nin Kitabındaki Kodifikasyonun Çözümü". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (01 Eylül 2004), 235-263. <https://doi.org/10.17120/omuifd.02350>
- Gündüzöz, Soner. *Sıbeveyh'te Kelime Yapısı*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2002.
- Güngör, İbrahim. "Sıbeveyhi'nin el-Kitâb Adlı Eserinde Konu Tertibi ve 'Âmilin Etkisi". *Genç Mütefekkirlere Dergisi* III/2 (2022), 441-476.
- Hakıoğlu, Muhammed Şehit. *Ebu Said Es-Sîrâfî'nin Sıbeveyhi'nin İstişhad Metoduna Getirdiği Eleştiriler*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belağatı Bilim Dalı, 2018.

- Halebî, Ebû't-Tayyib 'Abdulvâhid b. Alî - İbrâhîm, Muhammed. *Merâtibu'n-nahviyyîn*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2009.
- Hamevî, Yakut el-. *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1977.
- Hamis, Mirza el-. *Mevsuatul-mustalahi'n-Nahviyye mine'n-Neş'eti ilel-İstikar*. Darul-Kütubil-ilmîyye, 2012.
- Hasan, Ebu Bekr el-. *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*. thk. M. Ebu'l-Fazl İbrahim. Kahire: Daru'l- Meârif, 1973.
- Hızıroğlu, İsa. "Arap Dili ve Tarihi Bağlamında Zenbûriyye Tartışması". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (30 Haziran 2023), 327-344. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1163108>
- İbn Hallikân, Şemsu'd-Dîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefayâtu'l-Â'yân ve Enbâu Ebna'i-z-Zemân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1968.
- İbn Kesîr, Ebubekir b. Ahmed b. Muhammed b.Ömer b. Kâdî. *el-Bidaye ve'n-Nihâye fi't-Târih*. Beyrut: Mektebetu'l-Ma'arif, ts.
- İbn Raşîk el-Kayravânî - 'Abdulhamid, M. Muhyiddin. *el-'Umde fi Mehasini's-Şi'r ve Adabihi ve Nakdihi*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1982.
- İbnu'l-Enbarî, Ebu'l-Berekat Kemâluddîn. *Nuzhetu'l-Elibba fi Tabakâti'l-Udeba*. thk. İbrahim es-Samuray. Ürdün: Mektebetu'l-Menar, 1985.
- İbnu'n-Nedîm. *el-Fihrist*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1978.
- İbnü'l-Mutez, Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed - Ahmed, Abdüs-Settar. *Tabakatu's- Şuara*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1976.
- Kılıç, Ramazan - Turan, Mehmet. "Klasik Arap Dil Metodolojisinde Hadislerle İstişhâd: Sîbeveyhi Örneği". *Diyanet İlmi Dergi* 60/3 (27 Eylül 2024), 953-990. <https://doi.org/10.61304/did.1494112>
- Kızıklı, Zafer. "Sîbeveyhî'nin 'El-Kitab'ında Belâgat Biliminin Temelleri". *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* VI/23 (2006), 49-60.
- Koçak, İnci. "Ahfeş el-Ekber". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/525. İstanbul: TDV Yayınları, 1988. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahfes-el-ekber>
- Kudat, Aydın. "Mütekaddimin Dil Âlimlerinin Kırâata Yaklaşımı ve Sîbeveyhi'nin Konumu". *Kur'ân ve Dil İlimleri*, 241-251.
- Lebedî, M. Semir Necibi el-. *Eş'eru'l-Kur'an ve Kırâât fi'n-Nahvi'l-Arabi*. Kuveyt: Daru'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1978.
- Luğavi, Ebu Tayyib Abdulvahid el-. *Meratibu'n-nahviyyin*,. thk. Ebu'l-Fadl İbrahim Muhammed. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2009.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. "Sîbeveyhi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXXVII/130-134. İstanbul: TDV Yayınları, 2009. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sibeveyhi>
- Sîbeveyh, Ebû Bîşr. *el-Kitab*. thk. Abdüsselam Harun. Kahire: Mektebetü Hancı, 3. Basım, 1998.

- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafâ. *Miftâhu's-se'âde*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, 1985.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Ebû'l-Esved Ed-Düeli". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/311-313. İstanbul, 1994. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebul-esved-ed-dueli>
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Halil b. Ahmed". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/309-312. İstanbul: TDV Yayınları, 1997. <https://islamansiklopedisi.org.tr/halil-b-ahmed>
- Yanarateş, Metin. *Sıbeveyh'in Bedel İsm-i Fail Master ve Sıfat-ı Müşebbehe Konularını İşleme Yöntemi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2000.
- Yeniceli, Kenan. *Endülüş Şiirinde Ebû İshâk el-İlbîrî'nin Edebî Mirası*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2025.
- Yıldırım, Seyit. "Sıbeveyh'in El-Kitâb Adlı Eserinin Ulûmü'l-Kur'an Açısından İncelenmesi". *The Journal of Academic Social Science Studies* 101 (2024), 137-152.
- Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrüdîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî ez-. *el-A'lâm*. Beyrut: Daru'l-İlim li'l-Melayin, 2002.

Amr b. Bahr el-Câhiz'in Kitâbu'l-Hayavân Adlı Kitabında Nükte Anlayışı

Yusuf Doğan¹

Özet

İnsanın yaratılıştan getirdiği mizah, anlaşılabilmesi için söylendiği bağlam, yer ve zamana bağlılık gibi unsurların bilinmesiyle birlikte mizah ustasının da zekâ, hazırcı cevaplılık gibi özel yetenekler ve kullanacağı metotlarla yapılmaktadır. Dolayısıyla her dönem, kendi mizahını, mizahçıları ve edebiyatçıları çıkarmıştır. Abbâsiler döneminde de yoğun bir mizah yaşanmış, mizahçılar ve mizahi materyalin toplandığı eserler telif edilmiş; başta halifeler olmak üzere birçok kişi bu mizahçılara ve mizahi eserlere ilgi göstermiştir. Söz konusu dönemin en meşhur mizahçı ve mizah edebiyat ustalarından birisi de Câhiz olmuştur. O Kitâbu'l-Hayavân, Kitâbu'l-Buhalâ, el-Beyân ve't-Tebyî ve risâlelerinde yoğun bir mizaha yer vermiştir. Bu çalışmada Câhiz'in sekiz cilt olarak basılan hacimli edebi eseri olan Kitâbu'l-Hayavân'daki mizahi yönü ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda eserin öncelikli olarak insanların psikolojisi dikkate alınarak stres dağıtma ve dinlenme amacıyla telif edildiği açıklanmıştır. Bu hacimli eserin her bir cildi hayvanlar, onlarla ilgili şiir, atasözünden ediplerin kelamına kadar yani o zamana kadar Arap edebiyatındaki mirasındaki kültür ve edebi ürünlere yer verilmiş, mizahi yön de önemli bir kısmını oluşturmuştur. Öteden beri mizahta kullanılan terimler de önemli bir yere sahip olmuş ve Câhiz de espi/şaka/fıkraları anlatırken fukâhe, duâbe, nâdire gibi bu terimleri kullanmıştır. Bütün bunların yanında mizaha olumlu/ olumsuz bakışlar, yapılacak mizahın ölçüsü açıklanmış, yerinde yapılan mizahın ciddi gibi kabul edilebileceği belirtilmiştir. Eserde hiciv, bilmece, alay gibi mizah tarzlarına yer verilmiş, bunların yanında İsrâiliyat kaynaklı uydurma kıssalara da mizahi bağlamda değinilmiştir. Öteden beri mizahın bir yönü de bazı ciddi meseleleri mizahi tarzda ele almak olmuş, Câhiz de o dönemde Arap-Fars mücadelesini ve Arap üstünlüğünü ortaya koyma amacıyla üstünlüğünü ele alan Şuûbiliğin mizahi yönü sembollerle anlatmıştır. Sonuçta bu çalışmada eserin mizah tarzları, çeşitleri, örnekleri, muhtevasında geçen mizahın yaşandığı toplum kesimleri vb. incelenmeye gayret edilmiştir.

1 Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: doganyusuf58@hotmail.com. ORCID ID: 0000-0001-9070-9635.

Giriş

Hayatının büyük bir kısmını İkinci Abbasî Dönemi'nde geçiren meşhur edip Câhiz, görünüş itibariyle çirkin, ancak bir o kadar tatlı sözlü, hoş sohbet, hazırcevap, nüktedan birisi kabul edilmiş, hatta nükteye o kadar düşküncü ki, aleyhine olsa bile şaka yapmayı tercih ettiği söylenmiştir.² O Fransız yazar Voltaire'e (ö. 1778) benzetilmiş, o da Câhiz gibi mizahçı bir yazar olarak âdeta Fransız devriminin kalemi, Câhiz de edebî eserlerde açtığı çığırda Arap edebî devriminin kalemi sayılmıştır. Her ikisinin de de toplumu eğitmek amacıyla mizahı araç olarak kullandığı ifade edilmiştir.³

Mizaha eserlerinde sıkça yer veren Câhiz, yaşadığı dönemde mizahla ilgili olumsuz tavırlara karşın mizahın “*Mizah yerli yerinde yapılırsa faydalı olur ve ciddiyet de yerli yerinde değilse zemmedilir*” sözleriyle yerinde yapılan mizahın bir anlamda yemeğe katılan tuz misali normal görülmesi gerektiğini belirtmek istemiş olabileceğini söyleyebiliriz.

Câhiz'in edebi yazılarında alaycı mizahî yaklaşımı tercih ettiği, böyle bir mizah yaparken *telmih*⁴ ve *tasrih* (açıklık) metodunu kullandığı; eğer ilim ve makam sahibini mizahının konusu yaptıysa daha ziyade gönderme, gizli kinaye ve telmihlerle zekice nükteler yaptığı; ancak akıllı olmayan, saf ve hatta aptalca şahıslarla ilgili konularda mizah yaparken, açıkça alay etmeyi seçtiği belirtilmiştir.⁵

Câhiz'in kitaplarında yaşadığı toplumdan birçok kesimin mizah konusu yapıldığı, ayrıca toplumda asalaklık, cimrilik ve hırsızlık gibi yaygın kötülükleri eleştiri amacıyla da nüktelerinin konusu yaptığı görülmüştür. Aslında Câhiz'in mizahının, telif ettiği eserlerle bütünleştiği söylenebilir. Kendisinden sonra birçok müellifin bu üslubu benimseyerek eserlerinde uyguladığı belirtilmiştir.⁶ Daha çok hayvanlarla ilgili bilgiler verdiği *Kitâbu'l-Hayavân*'da da mizaha yere vermiştir. Biz de bu çalışmada onun nesir tarzındaki metinlerde mizahi anlayışını ortaya koymaya çalıştık, ancak nazım türlerini çalışmanın dışında tuttuk.

2 Muhammed Abdulmunim Hafâcî, *Ebü Osmân el-Câhiz* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Lubnânî, 1982), 91; Butrus el-Bustânî, *Udebâu'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-cil, 1989), 2/264.

3 Marun Abbûd, *Edebu'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-sekâfe, 1960), 274.

4 Telmîh, edebiyatta insanların çoğu tarafından bilinen ünlü kıssa (fıkra), şiir veya atasözüne işaret etme yani ima ile anlatma sanatıdır (bk.: Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belağa*, İstanbul: Kahraman Yay.1984, 418-419).

5 Corc Cerdak, “Ekberu sâhir fi'l-edebî'l-Arabî”, *Mecelletu Arabî* 12, (Kuveyt, 1959), 114-115.

6 Riyâd Kuzayha, *el-Fukâhe ve'd-dıhk* (Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye 1414/1994), 10-41.

1. Kitâbu'l-Hayavân'ın Yazılış Sebebi

Câhiz'in zooloji ilmine dair telif ettiği ansiklopedik eseri *Kitâbu'l-Hayavân*'dır.⁷ Câhiz bu eseri, mizahla toplumda her din ve ırktan insanları hoşnut edip eğlendirmek; Keldanî ve İranlılardan gelen hayvanlarla ilgili zengin bir kültür mirasını aktarmak amacıyla telif etmiştir.⁸ Birçok yazarın yaptığı gibi o da kitabını telif ederken izlediği metodu eserinin başında şöyle anlatır: “Okuyucunun bir kısmı tamamen sıkılğan olur ve aynı aktiviteyle devam etmez. Kur'an ayetinden hadise, hadisten habere, haberden şiire, şiirden nevâdire, nevâdirden mantıklı ve doğru kriterlere sahip bir hikmetli söze; konuyu bitirmeden (bir de okuyucuda) ağırlık ve hemen usanma olacağı endişesi sebebiyle mizah, ahmaklık ve hurâfeye (geçtim). Çünkü bunları yazmak ahmaklık değildir.”⁹

1.1. Kitâbu'l-Hayavân'ın İçeriği

İslam medeniyeti ve kültürü geliştikçe bu alanda telif edilen eserlerin sayısı da o derece artmıştır. Özellikle İslam kültürünün günümüze kadar ulaşmasında önemli katkısı olan Câhiz böyle kıymetli eserler telif etmiş, bu eserlerden birisi de *Kitâbu'l-Hayavân* olmuştur. Eserin adından da anlaşılacağı gibi daha ziyade hayvanları edebî bir yaklaşımla ele almış, aynı zamanda varlık tasnifinde dayandığı ilkeler ve dehrilere yönelik eleştirileri göz önünde tutulduğunda akaid ve yaşadığı dönemin mezheplerle ilgili malumatlara da yer verilmiştir.

Çok hacimli bir eser olan *Kitâbu'l-Hayavân* yedi cilt halinde neşredilmiştir. Bunların genel olarak ihtiva ettiği konular şöyledir:

Birinci cilt, kitap, yazı, kuşlar, köpek, yırtıcı hayvanlar ve onlarla ilgili atasözleri.

İkinci cilt, köpek ve bu türle ilgili özellikler.

Üçüncü cilt, güvercin, karga, hüthüt, yarasanın özellikleri

Dördüncü cilt, karınca, maymun, domuz, yılan, deve kuşları, ateş ve çeşitleri, Arap ve Acem kültürlerinde ateşin yeri.

7 Câhiz *Kitâbu'l-Hayavân*'ı yaşlı ve hasta olduğu bir sırada yazarak vezir Muhammed b. Abdilmelik b. ez-Zeyyât'a (ö. 233/847) ithaf etmiş ve karşılığında beş bin dinar ödül almıştır (bk. Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbu'l-Hayavân*, neşr. Abdusselam M. Hârûn, (Mısır: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1384-89/1964-69), 1/24-27; Şevki Dayf, *el-Asru'l-Abbâsi es-Sânî* (Dâru'l-meârif, Kahire, 1994, 591; Butrus el-Bustânî, *Udebâu'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-cil 1989), 2/261; Muhammed Abdulmunim Hafâci, *Ebü Osmân el-Câhiz* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Lubnânî, 1982) 302; Corc Cerdak, “Ekberu sâhir fi'l-edebi'l-Arabî”, 397-398; Ramazan Şeşen, “Câhiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/22-23, Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi I*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996, 1/227).

8 Dayf, *el-Abbâsi es-Sânî*, 600-601.

9 Câhiz *Hayavân*, 1/93-94.

Beşinci cilt, ateş, su, akrep, sivrisinek, pire, örümcek, ceylan, fare, ayrıca insan ve onunla aslan arasındaki farklar.

Altıncı cilt, ayı, tilki, vahşî hayvanlar, haşerat ve onlarla ilgili *nevâdir* ve şiirler. Araplarda intikam, ayrıca ibibik gibi bazı kuşlar, tavşan, timsah, ceylan, panter.

Yedinci cilt, fil, su aygırı, at, zürafa gibi hayvanların hususiyetleri.

Câhiz bu hacimli eserinde oldukça fazla mizaha yer verir. Dolayısıyla kendisinin *hırsızların hileleri*, *mulah*, *turağ*, *nevâdir*, *cimrilerin kendilerini savunmaları* ile ilgili mizahî konulara yer vermesi sebebiyle ayıplandığını ve suçlandığını ifade eder.¹⁰ Ancak Câhiz onların bu suçlamalarını, ilmî seviyesizliklerine bağlar. Bu seviyeyi yakalayamayanların (eserde mizaha yer verme konusunu) anlamalarının imkanı olmadığını da belirtir.¹¹

1.2. Kitapta Mizaha Yer Verilme Sebebi

Eserinde mizaha yer vermesiyle suçlanan/ayıplanan Câhiz eserinde mizaha yer vermesini iki sebebe bağlar: *Birincisi*, ciddî bilgileri öğretmek için şakaya ihtiyaç olması;¹² *diğeri* ise, bu kadar hacimli bir eseri, okuyucunun sürekli okuması halinde sıkılmasını ve sabrının tükenmesini önlemek; böylece öğretimde istenilen meyveyi almak.¹³ O burada mizahın psikolojik yönüne işaret etmektedir. Zira bedevîlerin fıkraları veya mantıklı tartışamayan iki kelamcının tartışmasındaki komiklik, çocuğunu kaybedip de çok üzüntülü olan bir kadını bile güldürebilmektedir.¹⁴ Bu sebeple eserin mizahla dolu olduğunu: “*Nüktelerle dopdolu bir zarf; şaka ve ciddiyetle yüklü bir kap*” sözleriyle ifade etmekte¹⁵ ve içeriğinde mizah olmayan özellikle zındıkların eserlerini kusurlu bulmaktadır.¹⁶ Ancak Câhiz mizahın psikolojik faydasına inanmasına rağmen aşırı gülmenin de insana zarar vereceğini Yezîd b. Muâviye'den (ö.64/683) aktardığı şu sözlerle dile getirmektedir: “*Üç şey akli azaltır: Hızlı cevap verme, aşırı hırs ve katıla katıla gülme.*”¹⁷

10 Câhiz, *Hayavân*, 1/3.

11 Câhiz, *Hayavân*, 1/25.

12 Câhiz, *Hayavân*, 1/36-37.

13 Câhiz, *Hayavân*, 1/37.

14 Câhiz, *Hayavân*, 1/6-7.

15 Câhiz, *Hayavân*, 1/38.

16 Câhiz, *Hayavân*, 1/57.

17 Câhiz, *Hayavân*, 5/190

2. Kitapta Mizah Teori ve Kuralları

2.1. Terimleri ve Çeşitleri

Câhiz kendi zamanına kadar mizah anlamındaki terminolojiyi kullanarak ve daha sonraki eserlere intikalini sağlayarak mizah edebiyatına katkıda bulunmuştur. Bu terimlerden bir kısmı şöyledir: *mezih* ve türevleri,¹⁸ *fukâhe*,¹⁹ *duâbe*,²⁰ *nâdire*,²¹ *mulha*,²² *turaf*.²³

2.2. Mizah Çeşitleri (Tarzları)

Eserin genelinde geçen mizah çeşitleri aşağıdakiler yer almıştır:

- Hicvetme: Câhiz daha çok nazım türü hicivlere yer vermiş, hicivleri hayvanlarla ilgili olabildiği gibi sorunlar yaşadığı şahıs ve topluluklarla da olabilmektedir.²⁴

- Bilmece kullanma: Arapça *luğz* (çoğulu *elğâz*) bilmece anlamına gelir ve Câhiz de nazım türünde bilmececelere yer vermiştir.²⁵

- Alay etme: Bu üslubu çok iyi kullanan Câhiz fiziksel kusuru, kuruntusu²⁶ ve psikolojik rahatsızlığı olan insanları alayının konusu yapmış; sakallı ve bıyıklı kadınlarla ilgili fıkraları örnek olarak vermiştir. Örneğin Bağdat'ta gür sakallı bir kız bir düğünde kadınların olduğu yere girince bir kadın “*Erkek girdi*” diye bağırması üzerine oradakiler kızı döverler. Bir süre sonra gerçek ortaya çıkar ve kız dayaktan kurtulur. Ancak kız neredeyse dayaktan ölecek duruma gelir.²⁷

Câhiz kitabında alayın konusu kendisi de olsa onu anlatır yani bir anlamda kişinin kendisiyle alay tarzını kullanırdı. Başından geçen böyle bir sinek

18 Câhiz, *Hayavân*, 1/37-38.

19 Câhiz, *Hayavân*, 4/412.

20 Câhiz, *Hayavân*, 1/308-311.

21 Câhiz, *Hayavân*, 3/292-293.

22 Câhiz, *Hayavân*, 2/101.

23 Câhiz, *Hayavân*, 6/168-171.

24 Câhiz, *Hayavân*, 1/239-243; I, 383-389; 3/481-487; 4/306-307.

25 Câhiz, *Hayavân*, 5/359, 4/33, 3/537).

26 Câhiz kuruntu ile ilgili Ebû Şuayb el-Kallâl'ın ilginç bir şekilde hayvanın sakatatını yemesi (Câhiz, *Hayavân*, V, 475-476) ve Beşşâr'ın kardeşi Bişr'in kartal olma isteği konusundaki kuruntusundan bahseder. Bişr, kardeşi Beşşâr'ı ziyaret için Sedüs kabilesine gider. Orada kendisine: “*Allah sana seçme hakkı verseydi hayvanlardan hangisi olmak isterdin?*” diye sorulur. O da: “*Kartal*” der. Sebebi sorulduğunda ise: “*O istediği yerde geceler, dört ayaklı vahşi hayvanlar ona yanaşamaz, hatta yollarını değiştirir ve giderler.*” (Câhiz, *Hayavân*, 7/37) Yine Ebû ÖAttâb ismindeki bir şahsın kuruntusu da ilginçtir. Zira o Allah'ın kendisini kör, elleri ve ayakları kesik olarak yaratmasını istemektedir (Câhiz, *Hayavân*, 3/ 34-35).

27 Câhiz, *Hayavân*, 1/115).

hikâyesini anlatır. Sinek Câhiz'e o kadar musallat olur ki, sonunda ondan kaçmaya başlar. Onu gören el-Endelusî isminde birisi başına bir bela geldiğini sanır ve ne olduğunu sorunca, o da durumu anlatır. Bunun üzerine el-Endelusî o kadar güler ki, yürüyemez oturur kalır. Çünkü el-Endelusî Câhiz'in sinekten kaçmış olabileceğine bir türlü inanmamıştır.²⁸

Câhiz eserde bir kısım ilim erbabı ve halk arasında yaygın hurâfelerin ve İsrailiyyâtın varlığından söz eder. Câhiz bunlara karşı çıkarak kendi üslubunca eleştiri amacıyla alay eder ve bu hurafeleri anlatırken *zam* (zum) veya *dava* gibi kelimeleri kullanır. Hz. Nuh'un (a.s.) gemisinde bir kısım hayvanların yaratılışı ile ilgili İsrailiyyâtı, *Zamu badî'l-mufessirîn ve'l-ahbâriyyîn fî hayavâni sefineti Nûh* başlığı altında verir. Yine Nuh'un (a.s.) gemisiyle ilgili bir hurafeyi şöyle aktarır: "Gemi sakinleri fareden rahatsız olurlar. Arslan bir defa aksırır ve burnunun deliklerinden erkek kedi çıkar ve o da aslana benzer. Fil dışkisından domuz çıkar. Bundan dolayı domuz file çok benzer. Keysân ise: "Bu erkek kedinin kedilerin Adem'i (babası) ve şu dişi kedi de kedilerin Havva'sı (annesi) olsa gerekir" der. Ebû Ubeyde ise Keysân'a: *Sen her hayvan cinsinin Adem'inin (babasının) ve Havva'sının (annesinin) olduğunu bilmiyor musun?* der, bunun meclistekilerin hepsi güler."²⁹ Ayrıca bunun dışında Kur'an'da geçen *et-Tîn* ve *ez-Zeytûn*,³⁰ Musa'nın (a.s.) tabutundaki *Sekîne*³¹ ve arıya vahiyle ilgili İsrailiyyât da yer alır.³² Câhiz o dönemdeki halk arasında yaygın olan başka hurafeleri de anlatır.³³ Câhiz Kur'an'la ilgili İsrailiyyât örneklerini verirken bunu anlatan şahısların isimlerini zikretmez. Üslubu gereği, böyle âlim veya devlet adamları ile ilgili konularda mizahı, telmihlerle yaptığını yukarıda söylemiştik.

● Ahmakça tavrı sergileme: Araplar öteden beri ahmaklığı mizah konusu yapmışlar ve Câhiz de buna yer vermiş, ahmaklığı ile meşhur olmuş şahısların ve hayvanların fıkra ve atasözlerinden bahsetmiştir.³⁴ Ahmaklarla ilgili olarak

28 Câhiz, *Hayavân*, 3/346-347.

29 Câhiz, *Hayavân*, 1/146, 5/347-351. Ayrıca bk.: Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed Seâlibî, *Simâru'l-kulûb fî'l-mudâf ve'l-mensûb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (Kahire: Dâru'l-meârif, ty.), 40.

30 Câhiz, *Hayavân*, 1/208.

31 Câhiz, *Hayavân*, 5/342.

32 Câhiz, *Hayavân*, 5/424-425.

33 Câhiz halk arasında yaygın olarak anlatılan gök gürültüsü ve yağmurun etkisi sonucu mantarın büyümesi ile ilgili şu olayı nakleder: Bu durum eski İran krallarından birisine anlatılınca: "O halde mantarı büyütmek için toprağa su serpin, davul çalın!" diyerek alaylı bir şekilde karşılık verir (bk. Câhiz, *Hayavân*, III, 534).

34 Câhiz, *Hayavân*, 3/7-38. Yine Ebû Lokmân isminde bir şahıs, Hz. Ali, Hz. Hamza ve Hz. Cafer'i parçalanmayan cüz; Hz. Abbâs, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer'i bir veya daha fazla parçalanır olarak kabul etmesi ile ilgili fıkra geçer. (bk. Câhiz, *Hayavân*, 3/37-38). Ayrıca ahmaklığı ile meşhur olmuş Dâvûd b. el-Mutemir ve Memhûre gibi kadın ve erkeklerle ilgili atasözlerinin mizahî hikâyelerini de anlatır. Yine hayvanlardan iki boynuz almak için gidip de kulaksız dönen deve kuşu (bk. Câhiz,

bir Kûfeli ile Medînelinin peygambere olan sevgisi konusunda birbirlerine delil getirmesini örnek olarak verebiliriz. Kûfeli sevgisini ifade eden bir kısım deliller ileri sürer. Medineli de başka delil olup olmadığını sorunca şöyle cevap verir: “*Ebü Tâlib’in iman edip de Nebi’nin (s.a.v.) sevinmesini ve benim de kafir olmamı isterdim!*”³⁵

• Yapılan hilenin boşa çıkması: Câhiz yapılan hilenin boşa çıkmasına (kişinin kendi kazdığı kuyuya düşmesine) tarzını da kullanır. Bu tarza Ebû Meryem isminde bir şahsın anlattığı şu olayı örnek olarak sunar: Medine’de sokağa çıkamayacak kadar borçlu bir adam vardır. Alacaklılarından birisi gelir, zor da olsa onu bulur ve borçlularından kurtulmasını sağlayacak bir hile öğretir. Ancak borçlu şahıs buna karşılık adamın alacağını fazlasıyla ödeme sözü verir. Çözüm ise, ertesi gün sokağa çıkması ve kim gelirse gelsin köpek gibi havlamasıdır. Böylece sonunda onun aklî dengesini yitirdiğine hükmedilecektir. O da öyle yapar; vali, hatta kadının huzuruna bile çıkarılıp kendisine ceza verilir ve günlerce hapiste tutulur, hapisten sonra gizlice takip edilse de sorulan her şeye havlayarak cevap verir. Sonunda kadı onun aklî dengesini yitirdiğine ve dolayısıyla borcunun düştüğüne karar verir. Nihâyet akıl veren adam gelip de alacağını isteyince ona da havlayarak cevap verir. Ne yaptıysa fayda vermez, havlamaya devam edince, o da ümidini keser ve gider.³⁶ Bu olaya mizahî olarak baktığımızda yaptığı hileye kişinin kendisinin düşmesi bir mizah tarzı olmakta ve adamın her şeye havlayarak cevap vermesi de Bergson’un *durum komiği*³⁷ teorisine benzediği söylenebilir.

• Hatalı ifade kullanma: Kelimelerin yerli yerinde kullanılması gerektiğine dikkate çeken Câhiz, bir taraftan hem yazılı hem de sözlü yapılan yanlışların geri dönülmez hatalara sebep olabileceğini anlatmak ister, diğer taraftan böyle hataların insanları güldürdüğünü de ima eder. Câhiz böyle bir olaya, Emevîler döneminde yanlış anlamayla ilgili *Eseru tahrîfi kitâbi Hişâm b. Abdilmelik* isimli

Hayavân, 4/323), ayrıca karganın serçenin yürüyüşünü öğrenmek için gittiğinde öğrenememesi ve kendi yürüyüşünü unutması (Câhiz, *Hayavân*, 4/325) gibi atasözü ve hikâyelerini de zikreder (Câhiz, *Hayavân*, 4/332-334; 7/38-39). Ayrıca *Kelile ve Dimne*’den naklettiği horoz-tavuk, karga-horoz, filler gibi hayvanlarla ilgili fabllara da yer verir (bk. Câhiz, *Hayavân*, 2/319, 320, 7/92-95, 97-99).

35 Câhiz, *Hayavân*, 3/16.

36 Câhiz, *Hayavân*, 2/171-172.

37 Bergson, temelinde hareketlerin tekrarı bulunan *durum komiğini* şöyle açıklar: “*Bize hem hayat vehmini, hem de açık bir mekanik tertibi birbirine girmiş olarak veren ne kadar fiil veya tertipler varsa hep gülünçtürler. Örneğin kutusundan çıkan yaylı şeytanla bir vakitler oynamışızdır. Tepesinden bastırılınca kendi kendine doğrulan, batırlıkça hoplayan, ezildikçe her şeyi fırlatıp atan bu oyuncak pek eski midir bilemiyorum. Yalnız iki inadı çatıştıran bu eğlence türü muhakkak ki her zaman vardı. Tamamıyla mekanik olan bir inat, kendisiyle eğlenen diğer bir inada oyuncak olmaktan hiçbir zaman kurtulamaz.*” Bergson bir tiyatro sahnesinde sopa yiyerek tekrar tekrar yere düşen komiseri durum komiğine örnek olarak verir (bk. Henri Bergson, *Gülme*, çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul: MEB, 1997, 52-53).

hikâyeyi örnek olarak verir. Halife Hişâm'ın yazdığı mektubu vali yanlış anlar. Mektupta: “*Sizin tarafınızda olan muhanneslerin*³⁸ *sayısını bildir*” cümlesindeki “*sayısını bildir*” anlamına gelen “*ahsı*” fiilini, “*hayalarını kes*” anlamına gelen “*ahsı*” şeklinde yanlış okur. Sonunda vali emri yerine getirir ve muhanneslerin ikisinin ifadesine göre, bu şahıslar erkekliklerini kaybederler.³⁹

• Edebi Sanat Kullanma: Edebi sanatlar birçok amaç için kullanıldığı gibi mizah yapmada da başvurulmuş bir tarz olmuştur. Câhiz Arapların kinaye yoluyla esprili ve bir o kadar imalı bir şekilde çok uzun adama “*Yâ zille'n-naâme (Ey Devekuşu gölgesi)!*” ve çok kibirli adama “*Yâ zille'-ş-Şeytân (Ey Şeytan gölgesi)!*” dediklerini; Haccâc'ın da kibirli bir kişiye böyle hitap ettiğini⁴⁰ söyler.

• Hazırcevaplılık: Hazırcevaplılığın öteden beri mizahın en etkili tarzlarından olduğu söylenebilir. Câhiz de kitapta böyle örnekler verir. Böyle bir örneğin yer aldığı fıkrayı köpeklerden bahsederken *Cevâbu sabiyy* başlığı altında anlatır: Bir şahıs Kelb (köpek) isminde bir adamın küçük çocuğuna: “*Kimin oğlusun?*” diye sorunca zekî çocuk köpek sesini taklit ederek: “*Hav hav hav'ın oğluyum!*” diye cevap verir.⁴¹

• Abartma: Câhiz'in bir mizah ustası olarak mizahın meydana gelmesinde abartmayı çok iki bildiğini ve sık sık da kullandığını ifade edebiliriz. Onun abartma ile ilgili verdiği örneklerden birisi de hac yolculuğuna çıkan bir kafilde bir kadının başına gelen durumdur. Kafil mola yerinde dinlenirken kadının göğüsleri arasına bir yılan girer ve orada kıvrılıp uyur. Mekke'ye kadınla birlikte aynı durumda gider, gelir ve onu yılanlar vadisinde sokar.⁴² Buradaki abartı, yılanın kadının göğüsleri arasında bu kadar uzun süre yolculuk yapmasıdır. Câhiz bir başka örneği ise, hayvanların koku alma duyusu bağlamında zikreder. İbrâhîm b. es-Sindî isminde bir şahsın babasının koku alma duyusu o kadar hassastır ki, bir meclis içerisindeki köşede bulunan farenin bevl kokusunu hissettiği gibi ayakkabının içindeki ayak kokusunu da farkedirdi.⁴³ es-Sindî'nin

38 Yaratılışı itibariyle kadınlara benzeyenlere ya da kadınlara benzemeye çalışanlara muhannes denir ki el-Mevsûa el-hadisiyye, <https://dorar.net/hadith/sharh/14197>; erişim: 06.11.20225), günümüzde bunların bir kısmına travesti adı verilmektedir.

39 Câhiz, *Hayavân*, 1/121-122. Ayrıca bk. Ebû Muhammed Muhyiddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Ali et-Teymî el-Bekrî İbnu'l-Cevzî, *Ahbâru'l-hamkâ ve'l-muğaffelin*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1405/1985, 73. Benzer bir olay Halife el-Mütevekkil ile bir vali arasında geçtiği de rivâyet edilmektedir (bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, neşr. M. Ş. Yaltkaya-R. Bilge, İstanbul: MEB, 1360/1941, 1/273).

40 Câhiz, *Hayavân*, VI, 178. Aynı şekilde Hassân isminde bir şahsın yemek vakti geldiğinde şaka olsun diye komutanına “*Bir elin mi, yoksa iki elin yemeğini mi (istersin)?*” şeklinde soru sorardı. O iki elin yemeği ile iki elle yenen kebab gibi yemekleri ve bir elin yemeği ile de bir elle yenen tirid gibi yemeği kastedirdi (Câhiz, *Hayavân*, 7/260).

41 Câhiz, *Hayavân*, 2/168.

42 Câhiz, *Hayavân*, 4/251.

43 Câhiz, *Hayavân*, 4/425.

babasının fare kokusu alması kediye benzetilerek yapılan abartı da hicvin kullanıldığı görülmektedir.

• Şuûbîlik: İslam tarihinde Emevîlerden başlamak üzere Birinci ve İkinci Abbasî Dönemi Arap ve acem yani Arap olmayanların mücadelesine sahne olmuş, özellikle Arap olmayan milletlerin Araplardan üstün olduğunu iddia eden siyasî, fikrî ve edebî hareket doğmuş ki, bu harekete Şuûbîlik adı verilmiştir.⁴⁴ Câhiz bu mücadelede Şuûbî karşıtı olarak Araplar tarafında yer almıştır. Eserde Arapları *Sâhibu'l-kelb* (köpek sahibi) rumuzuyla en-Nazzâm ve Şuûbiyye'nin büyük bölümünü oluşturan İranlıları ise *Sâhibu'dîk* (horoz sahibi) rumuzu ile el-Mabed temsil etmiştir. Bu iki hayvanın iyi-kötü bütün yönleri ortaya konarak münazara yaptırılmış,⁴⁵ sonuçta Arapların üstünlüğü ispat edilmeye çalışılmıştır.

• Mucûn: Câhiz Arap edebiyatında dini emirleri hafife alma, hayasızlık, haddi aşma bir anlamda müstehcenliği de içine alan mucûnla ilgili fıkra ve mizahî hikâyelere de yer vermiştir. Bunların bir kısmı köpekler,⁴⁶ sineklerin çiftleşmesi⁴⁷ gibi hayvanlarla ilgili; bir kısmı da el-Mekkî ve İsmâîl b. Ğazvân gibi edipler,⁴⁸ bedevîler,⁴⁹ karı koca,⁵⁰ cariyeler⁵¹ ve ahmaklarla ilgili olmuştur.⁵²

2.3. Mizahın Temel Esası

Yukarıda da geçtiği Câhiz kitabında yer yer mizah teorisi ve mizahla ilgili birçok malumata yer vermiştir. Bunlardan birisi de onun bir fıkranın

44 Adem, Apak, “Şuûbîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 39/244-246.

45 Câhiz, *Hayavân*, 1/222-224. Arap acem mücadelesi anlatılırken birçok ciddi kelimî konuların yanında olayın mizahî yönü de yansıtılır. Ancak Câhiz mizahın üstünlük teorisini kullanarak Arapların üstünlüğünü ispata çalışır, yani bir anlamda Arapları temsil eden köpeği horozdan üstün tutar. Câhiz burada münazara tarzını kullanır. Münazarada köpek ve horozun iyi ve kötü yanları anlatılırken, köpeğin adiliği, zayıflığı, açgözlülüğü, aldatması, çirkinliği, aceleciliği, pis kokusu gibi kötülüklerine karşın (bk. Câhiz, *Hayavân*, 1/222-225); horozun sabahın erken saatinde kalkıp sanki usturlabın üzerine çıkmış, gökyüzünü ve ayı gözlüyor gibi ötüşüne cevap olarak eşiğin anırmasıyla ona bu işte ortak olduğunu söylemesi gibi kötülüklerinden bahseder (bk. Câhiz, *Hayavân*, 2/255). Ayrıca köpeğin horozdan daha cömert olduğunu gösteren *Esmahu min lâfiza* atasözünün doğruluğunu çeşitli delillerle ispat etmeye çalışır (bk. Câhiz, *Hayavân*, 2/148-154, 192-194, 207, 238-248, 261-262). Ayrıca horozu tutan İranlılara onun üstün bir varlık olmadığını, eşekten de daha aşağı değerde olduğunu ispata kalkışmasıyla da delil getirir (bk. Câhiz, *Hayavân*, 2/255). Yine horozun kötülükleri arasında onun dışkısını her yere yapmasından ve peşine de bir köpeğin boğulmakta olan bir insanı kurtararak yaptığı iyilikten de bahseder (bk. Câhiz, *Hayavân*, 2/264-265).

46 Câhiz, *Hayavân*, 1/370-375.

47 Câhiz, *Hayavân*, 3/400-401.

48 Câhiz, *Hayavân*, 5/313.

49 Câhiz, *Hayavân*, 6/168-169.

50 Câhiz, *Hayavân*, 6/451-452.

51 Câhiz, *Hayavân*, 6/452.

52 Câhiz, *Hayavân*, 3/31.

anlatımında orijinalliğinin bozulmadan anlatılmasını mizahın temel esası olarak görmesidir. Aksi halde telaffuz hatasını düzelterek aktarmanın espriyi bozmasını “*İfsâdu'l-irâb li nevâdiri'l-muvelledin*” başlığında⁵³ ve diğer ilgili örnekleri eserin farklı yerlerinde de sunar. Hatalı kelime kullanmaya, Sindli bir ihtiyar kadının kelimelerin telaffuzunu birbirine karıştırması⁵⁴ ve Ziyâd'ın Fil ismindeki kölesinin yanlış telaffuzu ile ilgili fıkraları örnek olarak verilebilir.⁵⁵ Câhiz mizahın etkili olabilmesi için anlatım üslubunun ne derece önemli olduğuna dikkat çektiğini belirtebiliriz. Günümüzde Karadeniz fıkralılarının Karadeniz şivesiyle anlatımının ne derece güldürücü olduğu herkesçe malumdur.

Hiç duyulmadık ender olayların güldürünün temel esaslarından birisi olduğu yıllar öncesinden Câhiz tarafından tespit edilmiştir. Günümüzde de nadir görülen durum, olay, olgu bir taraftan şaşkınlık, diğer mizahi bir ortam oluşturur ve insanları güldürdüğünü belirtebiliriz. Buna *es-Sûrânî* isminde bir avcının vahşî hayvanları eğitmesi örnek olarak sunulur. *es-Sûrânî* yavru bir kurdu eğiterek geyik avında kullanır, ancak bu kurdu çaldırır; sonra bir aslanı eğitir yaban eşiği avında kullanır ve eşek arılarını da eğitir sinek avlar. Câhiz bunları anlattıktan sonra örf ve adetlere ters gelen olayların mizaha sebep olduğunu ifade etmek amacıyla şöyle der: “*Bunların hepsi şaşkınlık veren, ilginç, nadir, muhteşem ve haricîdir (örf ve adetlerin dışındadır).*”⁵⁶

3. Mizaha Konu Olan Toplum Kesimleri

Câhiz kitabında birçok toplum kesimini mizahının konusu yapar ve bu kesimlerden en başta cimriler gelir. Onun cimrilerle ilgili oldukça yoğun mizahı *el-Buhalâ (Cimriler)* adlı eserinde yazdığı malumdur. Cimri Sehl b. Hârûn'un misafirlerine kart bir horoz ikram etmesinde yaşanan komikliği örnek olarak verebiliriz.⁵⁷

Yine o dönemde bazı insanların aşırı korkak olmaları sebebiyle psikolojik olarak düştükleri zor durumlarıyla ilgili mizaha yere vermiştir. Onlardan birisi de şu olaydır: Basra'da Urve b. Merşed isminde yaşlı bir adam, kız kardeşlerinin ikamet ettiği Benî Mâzin kabilesine gelir. Geldiği evde ise sadece cariyeler bulunmaktadır. O sırada bir köpek eve girer. Bu esnada çıkan gürültüden cariyeler

53 Câhiz, *Hayavân*, 1/282-284.

54 Câhiz, *Hayavân*, 3/292.

55 Câhiz, *Hayavân*, 7/233). Câhiz bu fıkrayı *Mehâsin* adlı eserinde de anlatır (bk. Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Mehâsin ve'l-ezdâd*, thk. Muhammed Sevid, Beyrut: Dâru ihyâi'l-ulûm, 1412/1991, 19).

56 Câhiz, *Hayavân*, 6/26-27.

57 Câhiz, *Hayavân*, 2/374-375. Ayrıca bk. İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, thk. Yûsuf Ali Tavîl, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-Arabî, 1985, 3/282-283.

eve hırsız girdiğini sanırlar ve hemen gidip Urve b. Mersed'e haber verirler. Eve gelir ve bir yere sinmiş olan köpeği göremez. Onu hırsız zannederek konuşmaya başlar. Uzun bir süre onu yeren sözler söyler. En sonunda köpek yerinden çıkar, yaşlı adamın yanından dışarı kaçar, adam da sırtının üstüne düşer ve şöyle der: “Hayret, şaşılacak şey! Böyle bir gece görmedim. Allah’a yemin olsun ki, onun durumunu bilseydim, ben de oraya sığınırdım.”⁵⁸

Yine bu kesimden bedevîler söz ve davranışları ile her zaman mizaha konu olan önemli bir tabakayı oluşturmaktaydı. Onların zekilikleri ve kurnazlıkları insanları şaşırttığı için gülmeye sebep olmaktaydı. Bir ev sahibinin misafiri olan bedevîye pişen tavuğu taksim etmesinde yaşanan şu olay tam bir komedidir: Bir bedevî Basra’da eşi, iki erkek ve iki kız çocuğu olan bir aileye misafir olur. Ev sahibinin ise tavukları çok olmasından dolayı yemekte tavuk pişirir ve misafire bunu taksim etmesini teklif eder. Bedevî yapamayacağını söylese de onlar taksimine razı olacaklarını söylerler. Ancak ev halkı misafirin bu taksimi yapamayacağını tahmin ederek ona şaka yapmak istemektedirler. Misafir taksime başlar ev reisini kastederek “*Ras reîse (Baş başa)*” diyerek tavuğun başını verir. Kanatlarını iki erkek çocuğa, butlarını iki kızına, kuyruk kısmını “*Acuz (kuyruk kısmı) acûza (adamın yaşlı eşine)*” ve (en çok ve en lezzetli yerini) “*Zevr (göğüs ve geri kalan) zâire (misafire)*” der, tavuğun geri kalanını alır ve yer. Ev halkı misafiri alaya almak isterken alaya maruz kalır. Ertesi gün tekrar pişen tavuğu taksim etmesini isterler. Bu defa misafirin daha ilginç, komik ve onlarla alay ettiği olaylar yaşanır.⁵⁹ Bu olaya baktığımızda kinaye ve cinas sanatlarının kullanılarak güldürünün yapıldığı ve kişinin kendi hilesi ile zor duruma düştüğü görülür.

Câhiz bedevîlerin ahmaklıkları da zaman zaman mizah konusu yapılmış, o da onlarla ilgili komik durumlara yer vermiş ve bedevîlerin ahmaklığı ile ilgili kendisinin şahit olduğu şu olayı aktarmıştır: Câhiz ile Ubeyd el-Kilâbî isminde bir bedevî arasında geçen olayda, bedevînin deveye aşkını ilan etmesi ile yaşanan olaylara gülmek elde değildir. O devenin Arap olduğu inancını taşımaktadır. Câhiz de kavuşmaları için Allah’tan kendisini deveye dönüştürülmesi için dua etmesini ister. Ancak bedevî insanın maymun domuz gibi pis hayvanlara dönüştürülebileceğini, böyle deve gibi şerefli bir hayvana dönüştürülemeyeceğini söyler.⁶⁰

58 Câhiz, *Hayavân*, 2/231). Ayrıca bk.: İbn Kuteybe, *Uyûn*, 1/259-260; Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Temîm el-Ensârî el-Husrî, *Cemu'l-cevâhir fi'l-mulah ve'n-nevâdir*, thk. Ruhâb Hıdır Akkâvî, Beyrut: Dâru'l-menâhil, 1413/1993, 254-255.

59 Câhiz, *Hayavân*, 2/319, 357-359.

60 Câhiz, *Hayavân*, 4/100.

O dönemde mizaha konu olan bir başka toplum kesimi de kölelerdi. Câhiz de *Ehâdis min eâcibi'l-memâlik* adında başlık açarak nüktedan hazırcı cevap kölelerin fıkralarına yer vermiş ve orada şöyle bir örneği aktarmıştır: Bir şahıs bir köleye: “*Ey facir (günahkar)!*” diye hitap edince köle de: “*Kurban olayım sana! Bir kavmin kölesi onlardandır der (yani onun da facir olduğunu ima eder).*”⁶¹

Yine eserde Emevî dönemindeki bazı kesimlerle ilgili oldukça fazla mizahi malzeme bulunmaktadır. O dönem valilerinden Haccâc ile müneccim arasında geçen yani yöneticilerle teba,⁶² kendisini Şeytan’a benzeten şahıs,⁶³ şair Akîl b. Ullefe’nin kızlarını evlendirmesi,⁶⁴ nüktedan el-Cemmâz⁶⁵ ve Ebu’l-Hâris Cumeyn,⁶⁶ hilmi ile meşhur el-Ahnef b. Kays (ö. 72/691),⁶⁷ eş-Şa’bî⁶⁸ ve zekası ile meşhur İyâs b. Muâviye⁶⁹ farklı kesimden birçoğunun mizahına yer vermektedir.

Câhiz Birinci Abbâsî Dönemi’yle ilgili birçok malzemeyi de bize aktarmaktadır. Bunlardan en önemlisi, o dönemin nüktedan ve edebiyatçılarından olan Ebû Dulâme’nin halife es-Seffâh’dan binek hayvanı, ev gibi bir çok talebini mizahî bir şekilde istemesi, komedi tarzındandır.⁷⁰ Ebû Dulâme bir gün halife Abbâsî halifesi es-Seffâh (muhtemelen onu öven bir kaside okudu) ona ihtiyacı neyse kendisinden istemesini söyledi. O da kendisine (av için) bir köpek verilmesini istedi. Halife de ona bir köpek verilmesini emretti. Ebû Dulâme kendisini ava götürecekti binit istedi. Bu söz üzerine bir binek hayvanı verildi. Kendisine avda yardım edecek bir köle verilmesini istedi, onun da verilmesini emretti. Peşine cariyeye istedi, o da verildi. Bunu üzerine halifenin kendisine köpek, binit, köle ve cariyeye verdiğini, bunların hepsinin büyük bir aile olduğunu, bunların kalacağı ev istedi, verildi. Sonunda bunları geçindirmek için ekip diyeceği kendisine arazi tahsisi istedi, o da verildi. Başka isteği sorulduğunda da halifenin elini öpmek istediğini söyledi, ancak halife kabul etmedi. Fakat Ebû Dulâme halifenin kendisinden hiçbir şeyi esirgemediği için elini öpmesini reddetmemesini istedi.⁷¹

61 Câhiz, *Hayavân*, 6/483-490.

62 Câhiz, *Hayavân*, 1/324.

63 Câhiz, *Hayavân*, 6/170.

64 Câhiz, *Hayavân*, 1/171; Huşrî, *Mulaḥ*, 148.

65 Câhiz, *Hayavân*, 1/174-175.

66 Câhiz, *Hayavân*, 3/84.

67 Câhiz, *Hayavân*, 4/18.

68 Câhiz, *Hayavân*, 6/169-170.

69 Câhiz, *Hayavân*, 6/481.

70 Câhiz, *Hayavân*, 2/170-171.

71 Câhiz, *Hayavân*, 2/170-171.

Yine o dönemin ileri gelen âlimlerinden ve kendi dostlarından Ebû Dulâme, Mutezilî âlim Sumâme,⁷² en-Nazzam,⁷³ mütekellim Ebû Ahmed et-Temmâr⁷⁴ alimlerin fıkraları da yer almıştır.

Sonuç

Câhiz'in yaşadığı asırdaki ve daha sonra gelen edebiyatçılar üzerinde büyük etkisi olmuştur. Özellikle İbn Kuteybe *Uyûnu'l-ahbâr'da Kitâbut'-tabâi'* ve *ahlâkıl-mezmûme*'de *Kitâbu'l-Hayavân*'dan alıntılar yapmıştır. Ancak İbn Kuteybe Câhiz'den burada söz etmemiştir.⁷⁵ Ancak Câhiz, Abdulkâhir el-Bağdâdî gibi âlimler tarafından özellikle de *Kitâbu'l-Hayavân*'ı boş ve değersiz malumat doldurmakla da eleştirilmiştir.

Sonuçta eserde mizah teorisinden kısmen bahsedilse de, daha çok örneklerin yer aldığını gözlemlemekteyiz. Ancak mizah terimleri, tarzları, mizahın geçtiği toplum kesimleri ve mizahı etkileyen faktörlerle ilgili önemli bilgileri ihtiva etmektedir. Bu özellikleri ile *Kitâbu'l-Hayavân*, birçok edebiyat ve mizah eserinin ana kaynaklarından birisi ve hayvanlardan ziyade edebî bilgi ve derinliğini ortaya koyduğu bir eser olmuştur.

Câhiz'in bu hacimli eserinin araştırmacılar, dil ve edebiyat uzmanları ve özellikle mizaha ilgi duyanlar için zengin hatta tükenmez bir çalışma alanı olduğunu belirtebiliriz.

72 Câhiz, *Hayavân*, 5/251-252

73 Câhiz, *Hayavân*, 3/248, V, 187.

74 Câhiz, *Hayavân*, 3/294-298.

75 Ahmed Hammâd el-Huseynî, "Kitâbu'l-hayevân li'l-Câhiz", *Turâsu'l-İnsâniye* 3, Beyrut: Câmiatu'l-İlmâm Muhammed b. Suûd, ts., 226-227.

Kaynakça

- Apak, Adem. “Şuûbîlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993). 39/244-246.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak*. Kahire, ts.
- Bergson, Henri. *Gülme*. çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul: MEB, 1997.
- el-Bustânî, Butrus. *Udebân'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1989.
- Câhiz, Osman Amr b. Bahr. *Kitâbu'l-Hayavân*. neşr. Abdusselam M. Hârûn. Mısır: Dâru ihyâ'i't-turâsî'l-Arabî, 1384-89/1964-69.
- Câhiz, Osman Amr b. Bahr. *el-Mehâsin ve'l-ezâdât*. thk. Muhammed Sevîd, Beyrut: Dâru ihyâ'i'l-ulûm, 1412/1991.
- Cebr, Cemîl. *el-Câhiz fî hayâtihî ve edebihî ve fikrihî*. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-Lubnânî, 1959.
- Cerdak, Corc. “Ekberu Sâhir fi'l-Edebi'l-Arabî”. *Mecelletu Arabî* 12, (Kuveyt, 1959), 114-115.
- Dayf, Şevkî. *el-Asru'l-Abbâsî es-Sânî*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1994.
- Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. Beyrut Dâru'l-kitâbî'l-Arabî, 1933-1936.
- Er, Rahmî, “İbn Zeydün”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/464-466
- Hafâcî, Muhammed Abdulmunim. *Ebû Osmân el-Câhiz*. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-Lubnânî, 1982.
- Hafâcî, Muhammed Abdulmunim. “el-Fukâhe fi'l-edebî'l-Arabî”. *Mecelletu'l-Efkâr* 44 (Ürdün, 1979), 100-118.
- el-Huseynî, Ahmed Hammâd. “Kitâbu'l-hayevân li'l-Câhiz”. *Turâsu'l-İnsâniye* 3, Beyrut: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd, ts., 215-245.
- el-Husrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Temîm el-Ensârî. *Cemu'l-cevâhir fî'l-mulah ve'n-nevâdir*, thk. Ruhâb Hıdır Akkâvî, Beyrut: Dâru'l-menâhil, 1413/1993.
- el-Hâşimî, Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-belağâ*. İstanbul: Kahraman Yay., 1984.
- Huseyin, es-Seyyid. Abdulhalîm Muhammed, *es-Suhriyye fî edebî'l-Câhiz*. Libya: ed-Dâru'l-cemâhiriyye, 1988.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru sâder, 1414/1994.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Ali et-Teymî el-Bekrî. *Abbâru'l-hamkâ ve'l-muğaffelîn*. Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 1405/1985.
- Kâtip Çelebi. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*. neşr. M. Ş. Yaltkaya-R. Bilge, İstanbul: MEB, 1360/1941
- Kuzayha, Riyâd. *el-Fukâhe ve'd-dıkk*. Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye 1414/1994.

- el-Mevsûa el-hadîsiyye, <https://dorar.net/hadith/sharh/14197>; erişim: 06.11.2025.
- el-Meydânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm en-Nîsâbüri. *Mecmeu'l-emsâl*. tahk. Naîm Huseyin Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-kutubu'l-ilmîyye, 1408/1988.
- Önkal, Ahmet. “Âmir b. Abdillâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 3/65.
- es-Safedî, Ebu's-Safâ Halîl b. Aybek. *el-Vâfî bi'l-vefeyât..* (erişim; 18.10.2025: <https://shamela.ws/book/1003/1463>).
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed. *Simâru'l-kulûb fî'l-mudâf ve'l-mensûb*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire: Dâru'l-meârif, ts.
- Shiloah, Amnon. “Al-Djahîz-Kitâb al-tarbi wa'l-tadwîr”. *The Theory of Music in Arabic Writing 900-1900*, München, 1979.
- es-Seyyid Huseyin, Abdulhalîm Muhammed. *es-Suhriyye fî edebi'l-Câhiz*. Libya: ed-Dâru'l-cemâhiriyye, 1988.
- Şeşen, Ramazan. “Câhiz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/20-24.
- Terzi, Mustafa Zeki. “İbnü'z-Zeyyât Muhammed b. Abdilmelik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/245-246.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsu'l-Belâğâ*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, ts.

ez-Zeccâcî'nin Nahiv Metodolojisinde Semâ Delili ۞

Kenan Yeniceli¹

Özet

Bu çalışma, Abbâsî dönemi dil âlimlerinden Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî'nin (ö. 337/949) nahiv metodolojisinde semâ deliline yaklaşımını sistematik biçimde incelemektedir. Klasik Arap dilbiliminde merkezi bir konuma sahip olan semâ, fasih Araplardan güvenilir bir rivayet zinciriyle nakledilen sözlerin dil için en sahih kaynak kabul edilmesini ifade etmektedir. Çalışmada ez-Zeccâcî'nin bu delili nasıl tanımladığı, diğer delillerle ilişkisini nasıl kurduğu ve metodolojik önceliklerini hangi ilkeler üzerinden inşa ettiği analiz edilmektedir. ez-Zeccâcî'nin semâ anlayışı, yalnızca rivayet edilen sözleri toplama faaliyeti değil, nahiv kaidelerinin meşruiyetini belirleyen epistemik bir ölçüttür. Bu bağlamda kurduğu delil hiyerarşisi önem arz etmektedir. Hiyerarşinin en tepesinde, Arapçanın en saf ve en normatif kaynağı olarak kabul ettiği Kur'ân-ı Kerim yer almaktadır. Kitâbü'l-Cümel'de 138 âyeti nahiv istidlâlinde sistemli biçimde kullanması bu yaklaşımın somut göstergesidir. Rivayetlerin mana ile nakledilme ihtimali nedeniyle hadisleri delil olarak kullanma konusunda son derece temkinli ve sınırlı davranmıştır. Eserde sadece iki hadisle yetinmesi, onun metodolojik titizliğini yansıtmaktadır. Buna karşılık şiir, onun nazarında Kur'ân'dan sonra gelen en önemli ikincil delil niteliğinde olmuştur. Câhiliye'den kendi dönemine kadar geniş bir şair yelpazesinden 160'tan fazla beyitle sarf ve nahiv kaidelerini temellendirmeye başvurması, şiiri hem edebî hem de filolojik bir kaynak olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Ayrıca şiirle istişhâdında sınırlı kabileleri ve belirli bir tarihî dönemi esas alması, ez-Zeccâcî'nin semâyı rastgele bir nakil değil, seçici ve bilinçli bir dil malzemesi olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Çalışma genel olarak ez-Zeccâcî'nin nahivde semâ delilini hem teorik hem pratik yönleriyle bütüncül bir metodolojiye dönüştüren özgün bir dil âlimi olduğunu ortaya koymaktadır.

1 Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bilim Dalı, Arap Dili ve Belâgatı Ana Bilim Dalı, e-posta: kenanyeniceli@gmail.com ORCID ID: 0000-0002-2468-2072.

Giriş

Bu çalışma, Abbâsî döneminin önde gelen dil âlimlerinden Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî'nin (ö. 337/948) nahiv metodolojisinde semâ delili anlayışını incelemeyi amaçlamaktadır. Semâ delili Arap dil bilimi epistemolojisinin merkezî unsurlarından birini oluşturmaktadır. Dilin en yalın ifadesiyle semâ, dil kurallarının güvenilir Arap kaynaklarından doğrudan işitilerek tespit edilmesini ifade eden temel usûlî bir ilkedir. Bu temel ilkenin nahiv ilmindeki belirleyici konumu göz önünde bulundurulduğunda, ez-Zeccâcî'nin bu delile nasıl yaklaştığı, onu nasıl sınıflandırdığı ve hangi sınırlar içinde değerlendirdiği; hem kendi ilmî duruşunu hem de dönemin nahiv düşüncesinin yönelimlerini anlamak açısından büyük önem taşımaktadır.

ez-Zeccâcî, Basra ve Kûfe ekollerinin birikiminden faydalanmakla birlikte, her iki ekole de körü körüne bağlı kalmayan bağımsız bir metodoloji geliştirmiştir. Onun ilmî kişiliği, her iki ekolün nahiv yaklaşımını birleştiren müşterek fakat özgün bir duruş sergilemiştir. Bu yönüyle o, dil kaidelerini yalnızca soyut kurallara indirgemek yerine, Arapların fiilî söyleyiş biçimlerinden ve sahih rivayetlerden hareketle temellendirme eğiliminde olmuştur. Dolayısıyla ez-Zeccâcî'nin metodolojisi, hem aklî hem naklî delilleri dengeli biçimde kullanan, kural koyucu ama pratik duyarlılığa sahip bir yaklaşımı temsil etmektedir.

Çalışmanın temel konusu, ez-Zeccâcî'nin hayatı, ilmî çevresi, hocaları ve öğrencileri gibi biyografik unsurlarıyla birlikte, onun nahiv kaidelerini temellendirme sürecinde başvurduğu semâ delilini sistematik olarak analiz etmektir. Bu çerçevede özellikle Kur'ân-ı Kerîm, Hadis-i Şerif, Arap şiiri ve meseller gibi semâî kaynakların ez-Zeccâcî'nin *Kitâbü'l-Cümel* adlı eserinde ne şekilde kullanıldığı ayrıntılı biçimde ele alınacaktır. Çalışma, bu unsurlar arasındaki hiyerarşiyi tespit ederek onun dil bilgisi epistemolojisinin sınırlarını ve önceliklerini ortaya koymayı hedeflemektedir.

ez-Zeccâcî'nin ilmî tutumunun en dikkat çekici yönlerinden biri, Kur'ân'ı Arap dilinin en sahih ve mükemmel örneği olarak kabul etmesidir. O, Kur'ân âyetlerini nahiv kurallarının temellendirilmesinde metodik biçimde kullanmıştır. Bunula birlikte hadisleri delil olarak kullanma konusunda temkinli davranarak Basra ekolüne yakın bir tavır sergilemiştir. Aynı zamanda Arap şiiri ve kelâmından da faydalanmıştır. Böylece onun metodolojisi, hem ayetlere hem de yaşayan dil örneklerine dayanan çok boyutlu bir delil sistemi ortaya koymaktadır. Onun *Kitâbü'l-Cümel* isimli eserinde yer alan istişhâd örneklerinin tahlili, klasik Arap dil biliminin nasıl bir bilgi anlayışına dayandığını anlamak bakımından kritik öneme sahiptir.

Bu çalışma, analitik ve betimleyici bir yöntemle yürütülmüştür. Öncelikle ez-Zeccâcî'nin hayatı kısaca ortaya konacaktır. Ardından nahiv ilminin kaynakları ve semâ kavramının Arap dil bilim literatüründeki tanımları, örnekleri ve kullanım biçimleri tartışılacaktır. Son bölümde ise ez-Zeccâcî'nin semâ deliline yaklaşımı *Kitâbü'l-Cümel* isimli merkeze alınarak onun, Kur'ân, hadis, şiir ve mesellerle istişhâd biçimleri ayrıntılı olarak alt başlıklar altında değerlendirilecektir.

Çalışmanın özgün yönü, ez-Zeccâcî'nin semâ anlayışını sadece bir rivayet aktarımı olarak görmeyip dil ile ilgili hususları doğrulama ve meşruiyet üretme mekanizması olarak ele almasıdır. Bu yönüyle semâ, onun nazarında yalnızca iştilen bir söyleyiş olmayıp dilin sahilliğini belirleyen epistemik bir kıstastır. ez-Zeccâcî'nin bu yaklaşımı, nahiv usûlünde metin ile kullanım arasındaki ilişkiye dair derin bir farkındalık içermektedir. Çalışma, bu farkındalığı ortaya koyarak klasik Arap dil biliminin delil teorisine dair yeni bir bakış açısı sunmayı hedeflemektedir. Bu çerçevede, onun semâ deliline yaklaşımının ayrıntılı olarak incelenmesi, yalnızca ez-Zeccâcî'nin ilmî kişiliğini aydınlatmakla kalmayacak, aynı zamanda klasik Arap dil bilimi tarihindeki usûlî düşünceyi anlamaya da önemli katkılar sağlayacaktır.

1. Hayatı

Nahiv ilminin meşhur âlimlerinden biri olan ez-Zeccâcî'nin adı Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk'tır. Bu isimlendirme babasına nisbet iledir. ez-Zeccâcî nisbesi ise hocası olan meşhur nahiv âlimi Ebû İshâk ez-Zeccâc'a (ö. 311/923) nisbet iledir. Nitekim ez-Zeccâcî, hocası ez-Zeccâc'ın öğrencisi olarak uzun müddet onun yanında bulunmuş ve bu sebeple onun adına nispetle ez-Zeccâcî lakabıyla tanınmıştır.² Kaynaklarda ez-Zeccâcî'nin doğum tarihine dair açık bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak, hocalarının vefat tarihlerinden hareketle ez-Zeccâcî'nin hicrî ikinci asrın sonlarına doğru dünyaya gelmiş olabileceği söylenebilir. Basra yakınlarındaki Saymere'de doğmuş ve Nihâvend'de yetişmiştir.³

ez-Zeccâcî'nin hayatına bakıldığında, onun ilme derin bir bağlılık içerisinde olduğu görülmektedir. O, bilgiye ulaşmak amacıyla yoğun bir gayret göstermiş ve bu uğurda birçok yolculuk yapmıştır. Doğduğu yerden ayrılarak ilim merkezlerinden biri olan Bağdat'a yerleşmiş ve ilmî kişiliğini burada

2 Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 2/77; Ebü'l-Berekât Kemâlüddin el-Enbârî, *Nizhetü'l-elibbâi fî tabakâti'l-üdebâ*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1998), 265; Mâzin el-Mubârek, *ez-Zeccâcî hayâtuhu ve âsâruhu ve mezhebühü'n-nahvî* (Şam: Dâru'l-Fikr, 1960), 7.

3 Musa Yıldız, "Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/175.

şekillendirmiştir. Daha sonra Şam'a gitmek üzere Bağdat'tan ayrılmış, yolculuğu sırasında bir süre Halep'te ikamet etmiştir. Ardından Şam'da dersler vermiş ve ilimle meşgul olmuştur. Rivayetlere göre daha sonra Taberiyye'ye geçmiş ve hayatının son dönemini burada geçirerek vefat etmiştir. ez-Zeccâcî'nin vefat tarihi konusunda farklı rivayetler mevcut olmakla birlikte kabul gören görüşe göre o, hicrî 337 yılında Taberiyye'de vefat etmiştir.⁴

ez-Zeccâcî'nin ilme olan ilgisi, onu çok sayıda âlimden ders almaya yöneltmiştir. Nitekim kendisinden ilim tahsil ettiği hocaların sayısı yirmiye kadar ulaşmıştır.⁵ O, yaşadığı dönemin ilmî birikiminden en üst düzeyde istifade etmeyi arzulamıştır. Gittiği her şehirde, mezhep veya görüş farklılıklarına aldırmaksızın, önce oranın tanınmış âlimleriyle görüşmüş ve onlardan ders almıştır. Kendilerinden ders aldığı hocaların önde geleni, adının kendisine nispet edildiği Ebû İshâk İbrâhîm b. ez-Zeccâc'dır. ez-Zeccâcî, ondan nahiv ve edebiyat alanlarında dersler almıştır. ez-Zeccâc dışında ders aldığı hocalar arasında Ebû Ca'fer b. Rüstem et-Taberî, Ebü'l-Hasan İbnu'l-Kiysân, İbnu's-Şukeyr olarak tanınan Ebû Bekr Ahmed b. Abbâs, İbnu'l-Hayyât olarak bilinen Ebû Bekr Muhammed b. Mansûr, İbnü's-Serrâc (ö. 316/929) ve Ebü'l-Hasan Alî b. Süleymân el-Ahfeş yer alır. Ayrıca, Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), dil alanında mahir olan ve Hâmid adıyla tanınan Ebû Mûsâ, Ebü'l-Fadl ile Ebû Muhammed Abdülmelik b. Mâlik ed-Darîr de onun hocaları arasında sayılmaktadır. Bunların dışında, Basra ve Kûfe ekollerine mensup bazı âlimlerden de ders aldığı bilinmektedir.⁶

ez-Zeccâcî'nin etrafında çok sayıda öğrenci yetişmiştir. Bu öğrencilerden bir kısmı doğrudan kendisinden ders alırken bir kısmı da onun kaleme aldığı eserlerden istifade etmiştir. O, ilminin fayda sağlamasını arzulayan bir âlim olduğundan yazdıklarını abdestsiz yazmamıştır. Yazmaya başlamadan önce tavaf edip dua etmiştir. Ondandır doğrudan ders aldığı bilinen öğrenciler ise şunlardır: Muhammed b. Sâbika en-Nahvî, Abdurrahman b. Muhammed b. Ebî Nasr, Abdurrahman b. Ömer b. Nasr ve Ahmed b. Muhammed b. Selâme'dir. Bu öğrencilerin tamamı Şam bölgesindendir. Ayrıca Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed

4 Ebü'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1970), 3/136; el-Mubârek, *ez-Zeccâcî hayâtuhu ve âsâruhu*, 7-8; Cengiz Parlak, "ez-Zeccâcî ve Arap Dilindeki Yeri", *İslami Araştırmalar Dergisi* 7 (2020), 74.

5 Zeccâcî'nin Kûfeli ve Basralı nahivcilerden olan hocaları, mantık ilmine ait yeni kavramların etkisi altında nahiv disiplininin dönüşümünde önde gelen âlimleri oluşturmuştur; bk. Recep Yartaşı, *Mu'tezile ve Belâgat (IV. ve V. Asır)*, ed. Hüseyin Arslan (İstanbul: İFAV, 2024), 42.

6 Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *el-İzâh fî 'ileli'n-nahv*, thk. Mâzin Mübârek (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 78-79; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/136; el-Mubârek, *ez-Zeccâcî hayâtuhu ve âsâruhu*, 9-11; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/136.

b. İsmâîl b. Muhammed et-Temîmî el-Antâkî de onun talebelerindendir ve hocasının *Muhtasaru'z-zâhir* isimli eserini rivayet etmiştir.⁷

ez-Zeccâcî, ne Basra ekolüne körü körüne bağlı bir âlim ne de Kûfe mektebinin katı bir savunucusu olmuştur. Beğenmediği görüşleri eleştirmiş, doğru olduğuna inandığı fikirleri ise açıkça dile getirmiştir. Hem Basra hem de Kûfe ekolüne mensup âlimlerden ders almış olması, onun iki geleneğin birikiminden de faydalanmasına imkân sağlamıştır. Bu sebeple zaman zaman Basralıların, zaman zaman da Kûfelilerin görüşlerini tercih etmiştir.⁸ ez-Zeccâcî, çok sayıda eser kaleme almasıyla tanınmış, hatta bu yüzden “sâhibü't-tesânîf” olarak anılmıştır. Eserleri nahiv, sarf, harflerin mahreçleri ve anlamları, vezinler, şiir, dil, edebiyat ve lugat gibi alanlarda yazılmış farklı konuları kapsamaktadır.⁹ Başlıca eserleri şunlardır: *el-Cümel*, *el-Îzâh fî 'ileli'n-nahv*, *İştikâku esmâ'illâh*, *Kitâbü'l-Hicâ'*, *el-Emâlî fî'l-lugati ve'l-edeb*, *Mecâlisü'l-'ulemâ'*, *Kitâbü'l-Lâmât*, *Hurûfû'l-me'ânî*, *Kitâbü'l-Envâ'*, *Muhtasaru'z-zâhir*, *el-Mesâ'ilü'l-müteferrika*, *el-İbdâl ve'l-mu'âkabe ve'n-nezâ'ir*, *Tefsîru risâleti Edebi'l-kâtib*.

2. Nahiv İlminin Kaynakları

Nahiv ilminde, genel geçerli delillere başvuruyla hüküm çıkarma işlemi “istidlâl” terimiyle adlandırılmıştır. Bu kavramın temel amacı, dil ile ilgili meseleler hakkında kesin hükümlere ulaşmaktır. İstidlâl kavramı nahiv usûlünde temelde iki farklı delil türünü kapsamaktadır. Bunlardan ilki, semâ ve istikrâ (tümevarım) gibi unsurlara dayanan dille alakalı istidlâl ile kıyâs, istihsân ve icmâ gibi unsurlarla desteklenen, rasyonel çıkarımlara dayalı aklî istidlâl yöntemidir. Bu ayrım, nahiv hükümlerinin hem nakle hem de akla dayalı bir temele oturduğunu göstermektedir.¹⁰ Böylece nahiv usûlünde benimsenen deliller, semâî/naklî ve aklî olmak üzere iki temel başlıkta incelenmektedir. Semâî deliller, âlimlerin oluşturulmasına doğrudan bir katkısının bulunmadığı, tamamen geçmişten intikal eden verileri ifade ederken aklî deliller ise, bu nakledilen esaslara dayanarak âlimlerin kendi ilmî gayretleriyle ulaştıkları hükümleri kapsamaktadır.¹¹

7 el-Mubârek, *ez-Zeccâcî hayâtuhu ve âsâruhu*, 11.

8 Yıldız, “Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâcî”, 175; el-Mubârek, *ez-Zeccâcî hayâtuhu ve âsâruhu*, 19.

9 el-Mubârek, *ez-Zeccâcî hayâtuhu ve âsâruhu*, 14.

10 el-Enbârî, *el-İğrâb fî cedeli'l-'irâb ve Luma'i'l-edille fî usûli'n-nahv*, thk. Saîd el-Efgânî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1957), 81; Muhammed Ahmed Nahle, *Usûlu'n-nahvi'l-Arabiyye*, (Beyrut: Dâru'l-'Ulûmi'l-Arabiyye, 1987) 31; ‘Afâf, Hassânin, *fî Edilleti'n-nahv* (Kahire: Mektebetü'l-Akâdemiyye, 1996), 11-12.

11 es-Süyûtî, *el-İktirâh fî 'ilmi usûli'n-nahv*, thk. Mahmud Süleyman Yâkût (Mısır: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 2006), 14-15; Ali Benli, *Ebû İshâk eş-Şâtibî'de Nahiv Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 68; Sara Çınar, *Arap Dili Gramer Metodolojisi (IV/X. Yüzyıl)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 9.

Nahiv usûlüne ait delillerin tasnifi konusunda âlimler arasında farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bazı nahiv âlimleri, delilleri semâ, icmâ ve kıyas olmak üzere üç temel kategoriye ayırırken; bir kısım âlimler ise bunları nakil, kıyâs ve istishâbü'l-hâl şeklinde gruplandırmıştır.¹² Bu iki tasnifi birleştirerek delil sayısını semâ, icmâ, kıyas ve istishâbü'l-hâl olarak dörde çıkaran görüşler de mevcuttur. İmam Süyûtî (ö. 911/1505) *el-İktirâh* adlı eserinde, nahiv delillerini semâ, icmâ, kıyas ve istishâb başlıkları altında dördü bir sistem içinde incelemiştir. Buna göre, Arapça bir gramer kuralının geçerli kabul edilebilmesi için söz konusu delillerden mutlaka en az birine isnat edilmesi şarttır. Şayet bir kural, bu delillerden herhangi biriyle ispat edilemiyorsa, o kural geçersiz addedilmiş ve dil bilgisi kuralı vasfını yitirmiştir. Bu delilleri inceleyen ve sistematize eden disipline ise usûlü'n-nahv adı verilmektedir.¹³

2.1. Semâ/Nakil

Arap gramerinin doğuşu, Kur'ân-ı Kerîm'in hatalı okunuşlardan korunması, doğru anlaşılıp yorumlanması ve Arap dilinin artan yabancı etkileşimlerle bozulmasını engelleme kaygısıyla yakından ilişkilidir. Nahiv âlimleri, dilin kurallarını belirleyip sistemleştirirken Kur'ân, hadis ve Arap kelâmı olmak üzere birtakım kaynaklara dayanmışlardır. Bu kaynaklar semâ veya nakil diye isimlendirilmiştir. Nahiv ilminde semâ ya da nakil kavramı, nahiv âlimlerinin gramer kurallarını tespit ederken başvurdukları temel kaynakları, yani bizzat kullanılan dili ve bu dilin güvenilir rivayetlerle aktarılan örneklerini ifade etmektedir. Arap gramerinde nakil, kural oluşturma ve delillendirme sürecinin esas dayanağını oluşturmaktadır. Zira diğer bütün kaynaklar da nihai olarak bu naklî temele dayanmak durumundadır. Gramer ilkeleri belirlenirken yapılan kıyâs dahi nakle bağlıdır. Dolayısıyla Arap dil âlimleri açısından dil kaidelerinin ortaya konulmasında hareket noktası, başka bir ifadeyle istidlâlin başlangıcı çoğunlukla rivayet yoluyla aktarılan fasih Arapçadır.¹⁴

Semâ/nakil kavramı Kur'ân, hadis ve Arap kelâmı olmak üzere üç temel kaynağa sahiptir. Arap dilinde delil kabul edilen Arap kelâmı, filolojik bakımdan nesir ve nâzım şeklinde iki grupta değerlendirilmiştir. Bu çerçevede, sarf, nahiv ve lugat gibi temel alanlarda delil olarak genellikle Arap kelâmına müracaat edilmiştir.¹⁵ Semâ kavramıyla yakından ilgili olan ve Arap dilinde nahiv âlimleri

12 es-Süyûtî, *el-İktirâh*, 14.

13 Kıyasettin Arslan, "Nahiv Kurallarının Tespitinde Kullanılan Kaynaklar", *Turkish Academic Research Review Dergisi* 1/1 (2005), 67.

14 Benli, *Ebü İshâk eş-Şâtûbî'de Nahiv Usulü*, 71.

15 Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-'Arab*, tah. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979), 1/5.

tarafından kullanılan, “şâhid” (delil/tanık) terimi, herhangi bir kelimenin, gramer kuralının veya kullanımın Arap diline ait olmasının doğru ve güvenilir bir parçası olduğunu ispatlamak amacıyla başvurulmuş, ilk dönemlere ait ve fasih kabul edilen bir Arapça örneği ifade etmektedir. Arap dilinde doğru ve güvenilir kullanımların ispatlanması için şâhidlere olan ihtiyaç çok önemlidir. Zira kanıtsız ve yanlış kullanımların dile karıştırılmasının hem dilin yapısını hem de dil üzerine kurulu olan dini hükümleri yanlış anlamaya açacağı aşikârdır.¹⁶ Bu terim, bir kaidenin doğruluğunu ve kullanım yaygınlığını destekleyen Kur’ân ayetleri ya da Arap dili konusunda güvenilir kabul edilen Araplardan aktarılan örnekler gibi kesin kanıtları belirtmek için kullanılır. Şâhid bulunmadığında ortaya konan kural, sağlam bir delile dayanmayan, dolayısıyla mesnetsiz bir iddia durumuna düşer.¹⁷

Semâ delilinin kaynağı, ya kesin otorite kabul edilen Kur’ân-ı Kerîm ayetlerinden alınır ya Hz. Peygamber’in hadislerinden ya da Hz. Peygamber’in bi’setinden önce, onun döneminde ve sonrasında söylenmiş olup Araplıkları ve fesahatleri güvenilir kabul edilen, özellikle Câhiliye ve ilk İslâm dönemine ait Arapların şiir ve nesir halindeki “Kelâmu’l-Arab” sözlerinden temin edilir. Söyleyenin Müslüman veya kâfir olmasına bakılmaksızın dilin “müvelledîn”in çoğalmasıyla bozulmaya başladığı döneme kadarki sözler “Kelâmu’l-Arab” kapsamında değerlendirilmiştir.¹⁸ Bu kaynaklar dilde güvenilir şâhidler olarak kabul edilmiş olup Arap dilinin yapısının ve doğru kullanım biçimlerinin hangi güvenilir temellere dayandığını açıkça göstermektedir.

2.1.1. ez-Zeccâcî’de Semâ Delili

Daha öncede ifade edildiği üzere Arap dil biliminde “semâ delili”, dil kurallarının tespitinde güvenilir kabul edilen kaynaklardan doğrudan nakledilen sözlü verileri ifade etmektedir. Bu kaynaklar başta Kur’ân-ı Kerîm, hadisler ve Arap kelâmı olmak üzere üç temel grupta toplanır. ez-Zeccâcî, eserlerinde semâ delilini merkeze alarak dil kurallarını sistematik biçimde bu kaynaklara dayandırmış bir âlimdir. O, Kur’ân-ı Kerîm’i Arap dilinin en sahih ve mükemmel örneği olarak kabul etmiş; gramer kaidelerini temellendirirken ayetleri metodik biçimde delil olarak kullanmıştır. Bununla birlikte, hadisleri ve Arap kelâmını da dilin canlı kullanımını yansıtan tamamlayıcı unsurlar olarak değerlendirmiştir.

16 Muhammed Hasan Cebel, *el-İhticâcu bi’ş-şî’r fi’l-luğa el-vâkı’u ve delâletuhû* (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1986), 51.

17 Ebü’l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *İthâfu’l-emcâd fî mâ yasühhu bihi’l-istişhâd*, thk. Adnan Abdurrahman ed-Devrî (Bağdat: Metbaatu’l-İrşâd, 1982), 60.

18 es-Süyûtî, *el-İktirâh*, 74; Cebel, *el-İhticâcu bi’ş-şî’r fi’l-luğa*, 51.

2.1.1.1. Kur'ân-ı Kerîm ile İstişhâd

Kur'ân-ı Kerîm'in yanlış okunmasının önüne geçme gayesi, nahiv ilminin teşekkülünde etkili olan en mühim âmillerden biri kabul edilmiştir. Nahiv ilminin doğuşuna dair rivayetler incelendiğinde, bu çalışmaların dildeki yanlış kullanımların toplum içinde yaygınlaştığı ve hatta Kur'ân kıraatlerine kadar sirayet ettiği bir dönemde başladığı anlaşılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm, Arap dilinin fesahat ve belâgat yönünden en mükemmel örneği olarak bilinmektedir. Bu niteliği sebebiyle, erken dönem nahiv âlimleri dil bilgisi kaidelerini tespit ederken Kur'ân'ı temel referans kaynağı olarak kullanmışlardır. Söz konusu âlimler, ayetleri detaylı bir şekilde inceleyerek dil kurallarının oluşturulmasında Kur'ân-ı Kerîm'den metodik bir şekilde yararlanmışlardır.¹⁹

Nahiv âlimleri Arap dilinde, dil bilgisi kurallarının tespitinde Kur'ân'ın delil olması gerektiği konusunda icmâ etmiş ve onun hem mütevâtir hem âhâd hem de şâz rivâyetleriyle delil getirmişlerdir.²⁰ Nahivciler, Kur'ân'ın Arap diliyle nâzil olduğunu, Arapçanın en fasih biçimini yansıttığını, lafızlarının hem nakil hem de anlam bakımından her türlü tahriften uzak bulunduğunu ve dolayısıyla onun sahih bir Arap dili olduğunu ittifakla kabul etmişlerdir. Kur'ân'dan elde edilen dil delilleri, Arap şiirinde yer alan örneklerden çok daha sağlam ve güvenilir sayılmıştır.²¹ Kur'ân metninin güvenilirliği, dil açısından fasih Arap toplulukları tarafından tasdik edilmiş, hatta onların hayranlığını kazanmıştır. Onu diğer dil kaynaklarından ayıran başlıca özellik lafzının mütevâtir düzeyde nakledilerek özgünlüğünü korumuş olmasıdır.²²

ez-Zeccâcî eserlerinde, Arap dil bilimi kurallarını temellendirirken Kur'ân-ı Kerîm'i merkezî bir kaynak olarak kullanmasıyla dikkat çekmektedir. O, eserlerinde dil kaidelerini ortaya koyarken sistematik bir biçimde âyetlerden yararlanmış, gramer kurallarını izah ederken ayetleri sıklıkla delil olarak öne sürmüştür. Neredeyse tüm dil bilgisi konularında Kur'ân'dan örnekler getirmesi, onun hem Kur'ân üzerindeki derin vukûfiyetini hem de onu dil bilgisi kurallarını çözümlemeye işlevsel bir araç olarak kullanmadaki maharetini ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, aynı zamanda erken dönem nahiv çalışmalarında vahiy dilinin otoritesine verilen önemi de yansıtmaktadır.

19 Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtûbî, *Makâsîdu 'ş-şâfiye fî şerhi hulâsati 'l-Kâfiye*, thk. Abdurrahman b. Süleyman, vd. (Mekke: Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 2008), 3/402.

20 Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzî 'l-kirâati ve 'l-idâhi anhâ*, thk. Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/ 22-23; es-Süyûtî, *el-İktirâh*, 75; Cebel, *el-İhticâcu bi 'ş-şi 'r fî 'l-luğâ*, 51.

21 Nahle, *Usûlu 'n-nahvi 'l-Arabîyye*, 33.

22 Mehmet Reşit Özbalıkcı, *Kuran ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü* (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 65-66.

ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel* adlı eserinde Kur'ân'dan çokça istişhâdda bulunmuştur. Eserin neredeyse her bölümünde Kur'ân âyetlerine atıfta bulunduğu, toplamda yüz otuz sekiz âyeti dille ilgili delil olarak kullanmıştır. Bu âyetler aracılığıyla ele aldığı dil bilgisi konularını temellendirmiş ve kendi görüşlerini Kur'ân'dan örneklerle desteklemiştir. ez-Zeccâcî'nin âyetleri kullanma biçimine bakıldığında, çoğu zaman âyetlerin tamamını değil, yalnızca üzerinde durduğu dil bilgisi meselesiyle ilgili kısmı aktardığı görülmektedir. Buna karşılık sıfat, atıf, mübteda gibi konuları hiçbir âyet getirmeksizin açıklarken; bedel, ism-i fâil gibi bazı meselelerde ise birden fazla âyeti delil olarak kullanmıştır. Bunun yanı sıra tekîd nûnlarını ve zâid harfleri²³ açıkladığı bölümlerde ise el-Alak sûresinin 15. âyetini²⁴, şart edatları ile zamirin zahir ismin önüne geçmesinin caiz olup olmadığını izah ettiği bölümlerde ise Tâhâ sûresinin 74. âyetini farklı konuları açıklamak için delil getirmiştir.²⁵

ez-Zeccâcî'nin *Kitâbu'l-Cümel* adlı eserinde kıraat farklılıklarına ilişkin bir yöntemi benimsediği de anlaşılmaktadır. Eserde, belli kurrâların isimlerini zikretmekten ziyade, kıraat vecihlerinin kendisine odak noktası yaptığı gözlemlenmektedir. Bu bağlamda ez-Zeccâcî, dil bilgisi konularında çıkarımlarda bulunurken dayandığı kaynak şahsiyetten bahsetme gereği duymamıştır. Onun bu tutumu, mevcut kıraat varyasyonlarını sadece kaydetmek ve sunmakla sınırlı kalmış; bu farklılıklar arasında herhangi bir tercih yapma ya da değerlendirmeye gitme eğilimi göstermemesiyle dikkat çekmiştir.²⁶ Aşağıda, ez-Zeccâcî'nin Kur'ân'dan nahiv ilmine dair istişhâdına örnek teşkil eden bazı konular ele alınacaktır.

Nahiv ilminde genel kural, fâilin mefûlden önce gelmesi şeklindedir. Ancak bazı durumlarda mefûlün fâilin önüne geçmesinin de câiz olduğu kabul edilmektedir. ez-Zeccâcî, bu durumu göstermek için aşağıdaki âyetleri delil olarak zikretmiştir: ...وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ... el-Bakara sûresinin 124. âyetinde mefûl olan إِبْرَاهِيمَ kelimesi fâil olan رَبُّ kelimesinin önüne geçmiştir. Yine el-Hâc sûresinin 37. âyetinde لَنْ يَنْتَالِ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا يَمَؤُهَا mefûl olan اللَّهُ lafzı fâilin önüne geçmiştir. Aynı şekilde el-En'âm sûresinin 159. âyetinde de لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا mefûl olan نَفْسًا kelimesi fâilin önüne geçmiştir.²⁷

23 Yakup Kılıç, "Arap Dilinde Kasem-Te'kit Anlam-Dilbilgisi Etkileşiminin Ayetler Özelinde Bir Analizi", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 368.

24 ez-Zeccâcî, *Kitâbu'l-Cümel fî'n-nahv*, thk. Ali Tevfik el-Hamad (Ürdün: Dâru'l-Emel, 1984), 358, 401.

25 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 117, 215.

26 Çınar, *Arap Dili Gramer Metodolojisi (IV/X. Yüzyıl)*, 137.

27 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 11.

ez-Zeccâcî, Arap dilinde bedelin dört türünün olduğunu zikredip bunların ilkinin, bir şeyin bir şeyden bedeli (Bedelü'l-küll mine'l-küll), ikincisi, parçanın bütünden bedeli (Bedelü'l-ba'd mine'l-küll) üçüncüsü, masdarın isimden bedeli (Bedelü'l-iştîmâl), dördüncü bedelin ise bedelü'l-galat olduğunu kaydetmiştir. Bedelü'l-galatın Kur'ân'da veya fasih konuşmada kullanılmadığını ifade etmiştir. Ayrıca, bedel konusunda marifenin nekradan, nekranın da marifeden bedel olması; zahir ismin zamirden ve zamirin de zahir isimden bedel olmasının câiz olduğunu belirtmiştir.²⁸

Bir şeyin başka bir şeyden bedel kılınmasından söz ederken bunun aynı varlığa ait isimlerin birbirinden bedel yapılması anlamına geldiğini belirtmiştir. Bu durumda, marife bir ismin yine marife bir isimden bedel olduğunu vurgulamıştır. Örnek olarak da el-Fâtiha sûresinin 6. ve 7. ayetlerini delil getirmiştir: اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ bu ayetlerde geçen ikinci "صِرَاط" kelimesinin birincisinden bedel olduğunu, her ikisinin de marife konumunda bulunduğunu ifade etmiştir.²⁹

Nekra ismin marife isimden bedel olabileceğini göstermek için el-Alak sûresinin 15 ve 16. ayetlerini örnek vermiştir: نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ لَّنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ، نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ Bu ayetlerde geçen ikinci نَاصِيَةٍ kelimesinin nekra, ilk النَّاصِيَةِ kelimesinin ise marife olduğunu, dolayısıyla nekra olanın marife olandan bedel olacağını ifade etmiştir.³⁰ Parçanın bütünden bedel olmasına dair Âl-i İmrân sûresinin 97. ayetini delil olarak zikretmiştir: وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ جُزْءٌ مِّمَّا كَسَبُوا لِيُحِثُّوا عَلَيْهِمْ نَبْذِ الْكُفْرَ وَكَانَ مِّنَ الْكُفْرِ الْوَحْشَ الْوَحْشَ Bu ayette geçen مِّنَ kelimesinin، الْوَحْشَ kelimesinden bedel konumunda olduğunu belirtmiştir.³¹

ez-Zeccâcî, kâne ve kardeşlerini harf olarak isimlendirmekle nahiv alimlerinin büyük çoğunluğuna muhalefet etmiştir. Kâne ve kardeşlerinin mutasarrıf (çekimlenmeye elverişli) olduğunu, bu yüzden haberlerinin hem isimlerinden hem de bu harflerden önce gelebileceğinin câiz olduğunu zikretmiştir. Konuyla ilgili örneklerini verdikten sonra er-رُؤُوسُ الْمُؤْمِنِينَ وَرُؤُوسُ الْكَافِرِينَ وَرُؤُوسُ الْفٰكِرِينَ وَرُؤُوسُ الْغٰفِلِينَ er-Rûm sûresinin 47. ayetini delil olarak getirmiştir.³²

Kânenin tâm, nâkıs, zâid ve isminin emr ve şe'n anlamında gizli olmak üzere dört farklı kullanımı olduğunu zikredip tam fiili olarak kullanılmasıyla ilgili el-Bakara sûresinin 280. ayetini istişhâd etmiştir. Bu ayetin وَرَأْسُ الْكُفْرِ وَرَأْسُ الْغٰفِلِينَ وَرَأْسُ الْفٰكِرِينَ وَرَأْسُ الْغٰفِلِينَ Ve eğer zorluk/darlık sahibi (yoksul biri)

28 ez-Zeccâcî, *Kitâbu'l-Cümel*, 23.

29 ez-Zeccâcî, *Kitâbu'l-Cümel*, 23.

30 ez-Zeccâcî, *Kitâbu'l-Cümel*, 24.

31 ez-Zeccâcî, *Kitâbu'l-cümel*, 25.

32 ez-Zeccâcî, *Kitâbu'l-cümel*, 41-42.

hazır bulunursa veya zorluk/darlık sahibi (yoksul biri) meydana gelirse/vuku bulursa takdirinde olduğunu belirtmiştir. Böylece bu ayette kâne vuku bulma/gerçekleşme anlamında tam fiil olarak kullanılmış ve ismi ile yetinip habere ihtiyaç duymamıştır.³³

Görüldüğü üzere ez-Zeccâcî'nin nahiv meselelerinde Kur'an âyetlerinden yaptığı istişhâdlar, onun dil anlayışının hem Kur'an merkezli hem de sistematik bir temele dayandığını göstermektedir. Zira o, nahiv kurallarını soyut bir dil mantığıyla değil, Kur'an'daki fiil-mef'ûl ilişkileri, bedel türleri ve kânenin farklı kullanımları gibi örnekler üzerinden somutlaştırmıştır. ez-Zeccâcî'nin bu yaklaşımı, Kur'an'ın Arap dilinin kurucu ve açıklayıcı kaynağı olduğu yönündeki klasik dilci geleneği güçlendirmekte; aynı zamanda nahiv ilminin teorik esaslarını Kur'an'daki kullanım örnekleriyle temellendirme çabasının erken ve önemli bir örneğini teşkil etmiştir.

2.1.1.2. Hadis ile İstîşhâd

Klasik Arap dil biliminde, dil kurallarının tespitinde hadislerin kaynak olarak kullanılabilirliği konusu nahiv âlimleri arasında metodolojik bir tartışma konusu olmuştur. Bu ihtilafın temelinde, Hz. Peygamber'in dille ilgili yetkinliğine dair bir şüphe değil, hadislerin lafızları değiştirilerek metin bütünlüğünün mana ile rivayet uygulaması nedeniyle etkilenmiş olma ihtimali yatmaktadır. Nitekim nahivcilerin metodolojik yaklaşımı, dille ilgili delillerin anlamsal içeriğinden ziyade lafzî yapısına ve dil bilgisel formuna odaklandığından, metin kritiğine açık olan bu tür rivayetlerin dil bilgisi çözümlemelerde kullanımı ihtiyatla karşılanmıştır.³⁴

Nahiv âlimlerinin çoğu, hadislerin dili ve yapısı nedeniyle onlarla delil getirmenin geçerli olduğunu kabul etmiştir. Bazıları ise hadislerin kelimelerinin lafzına tam bağlı kalmadan sadece manalarının rivayet yoluyla gelmesi nedeniyle delil getirmede karşı çıkmışlardır.³⁵ Hz. Peygamber'in sözüyle rivayet edilen lafız üzerine söylediği sabit olan hadislerle delil getirileceğini fakat bunlarının sayısının az olduğu ve bunların da ancak kısa hadislerde bulunduğu belirtilmiştir.³⁶

ez-Zeccâcî, *Kitâbu'l-Cümel* adlı eserinde "Ma'rifetu'l-mu'rab ve'l-mebnî" başlıklı bölümünde, î'râb, mu'rab ve mebnî kavramlarını açıklarken aşağıdaki hadisi delil olarak kullanmıştır. Bu bölümdeki açıklama ve kullanılan hadis şu şekildedir:³⁷

33 ez-Zeccâcî, *Kitâbu'l-cümel*, 48-49.

34 Özbalkıç, *Kuran ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü*, 224.

35 Cebel, *el-İhticâcu bi's-şî'r fi'l-luğa*, 52.

36 es-Süyûtî, *el-İktirâh*, 89.

37 ez-Zeccâcî, *Kitâbu'l-cümel*, 261.

وَمَعْنَى الْإِعْرَابِ: هُوَ الْبَيَانُ. يُقَالُ: «أَعْرَبَ الرَّجُلُ»، إِذَا أَبَانَ عَنْ حَاجَتِهِ.

(البُكْرُ تُسْتَأْمَرُ، وَالتَّيْبُ تُعْرَبُ عَنْ نَفْسِهَا³⁸). وَتُعْرَبُ أَيْضًا أَي: تُبَيَّنُّ

“Î'râb'ın anlamı: Beyandır (açıklamaktır). Denilir ki: “Adam ihtiyacını belirttiği zaman konuşarak açığa vurdu.” Bu anlamda hadisin anlamı şöyledir: “Bakireye izni sorulur, dul ise kendisini ifade eder.” “تُعْرَبُ” (ifade eder) aynı zamanda “تُبَيَّنُّ” (açıklar) demektir.”

“Bâbu'l-emr ve'n-nehy” başlıklı bölümde ise emir ve nehyin nasıl yapıldığını örneklerle açıkladıktan sonra emir fiilin ل harfî (emir lâmu) ile yapılacağını zikretmiştir. Bu görüşünü temellendirmek amacıyla, لَتَأْخُذُوا مَصَافِكُمْ hadisini, istişhâd olarak getirmiştir.³⁹

Bu iki hadis dışında kitabın diğer bölümlerinde herhangi bir hadisle istişhâda bulunulmamıştır. Bu durum, ez-Zeccâcî'nin, hadisleri dil bilgisi konularında delil getirme amacıyla oldukça sınırlı bir bağlamda kullandığını göstermektedir.

2.1.1.3. Şiir ile İstişhâd

Arap kelâmı içinde değerlendirilen şiir, dilin en geniş kullanım alanına sahip formu olarak kabul edildiği için gramer kurallarının temellendirilmesinde güçlü ve çok başvurulan şâhid olarak ön plana çıkmıştır. İstişhâda Kur'ân ve hadislerden sonra üçüncü sırada yer alan şiir, dil ilimlerinde önemli bir delil kabul edilmiştir. Arap dili üzerine yazılmış eserler incelendiğinde, şiirin bu alanda önemli bir başvuru kaynağı olduğu görülmektedir. Ele alınan hemen her konuya dair, örnek ve delil olarak şiirlerden alıntılar yapılmış; bu şiirler, anlatılan kural veya görüşün doğruluğunu açıklamak ve desteklemek amacıyla kullanılmıştır.

Şiir ile istişhâda “şâhid” kavramı, özellikle sonraki dönem eserlerde “dil kurallarına delil teşkil eden şiir” anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bu doğrultuda ortaya çıkan “şevâhid literatürü”, temelde beyitlerin tahliline dayalı bir yapı göstermektedir.⁴⁰ Sîbeveyh'in *el-Kitâb* adlı eserinde şâhid olarak alıntılanan şiir beyitlerinin sayısının 100 olduğu görülmektedir. Aynı şekilde Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ından sonra sarf ve nahiv alanında günümüze ulaşan en eski eser olan el-Müberred'in (ö. 286/900) *el-Muktedab* adlı eserinde ise 561 şiirle istişhâda bulunulmuştur. Ebû Bekr Muhammed el-Enbârî (ö. 328/940), İbn Cinnî (ö. 392/1002), Ebû'l-Berekât Kemâluddîn el-Enbârî (ö. 577/1181) gibi

38 Bu hadis İbn Mâce'nin *es-Sünen*'inde şu şekilde geçmektedir: «وَالْبُكْرُ رَضَاهَا» Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Lübnan: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Bâbu min zevceti'bnihî”, 12 (No: 1872).

39 ez-Zeccâcî, *Kitâbu'l-cümel*, 208.

40 Benli, *Ebü İshâk eş-Şâtibî'de Nahiv Usulü*, 117; Muhammed 'Îd, *el-İstişhâd ve'l-ihticâc bi'l-luga* (Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 115.

erken dönem nahivcilerin eserleri incelendiğinde bu âlimlerin çok sayıda şiir ile istiṣhâdda bulunduğu gör÷lmektedir.⁴¹

Gramer kurallarının tesisinde Kur'ân'la istiṣhâd konusunda herhangi bir gör÷ ayrılığı bulunmamaktadır. Hadislerle istiṣhâd meselesi daha önce de ifade edildiği üzere âlimler arasında tartışmalı bir konudur. Şiire gelince, nahiv âlimleri arasında bazı istisnalar dışında şiirle istiṣhâd edilmesi hususunda genel bir gör÷ birliği mevcuttur.⁴² Bu istisnaların başında *el-Elfiyye* simli eserin müellifi İbn Mâlik et-Tâi gelmektedir. Zira o, istiṣhâdde bulunmada hadislerle dayanmıştır.⁴³ Nitekim İbn Mâlik'ten önceki dönemlerde dil kuralları açıklanırken genellikle Kur'ân'dan ve 150/767 yılından önce söylenmiş şiirlerden örnekler verilmiş olup hadisler ise bu örnekler arasında yer almamıştır.⁴⁴ İbn Mâlik'in yanı sıra hadisleri delil olarak kullanma açısından önde gelen belâgat kitapları üzerine yapılan istatistikî bir analiz, Zemahşerî'nin *Esâsu'l-belâga* adlı eserinde 314 ve İbnü'l-Esîr'in *el-Meselü's-sâir* isimli kitabında 127 hadisle istiṣhâdda bulunulduğunu ifade etmektedir.⁴⁵ Ebû Hayyân el-Endelûsî de şiirle istiṣhâdının yanı sıra *İrtiṣâfû'd-darab min lisâni'l-'Arab* adlı eserinde daha çok Arap kabilelerinden nakledilen dillerden delil getirmiştir.⁴⁶

Şiirle delil getirme, nesir halindeki Arap sözüyle delil getirmeden çok daha yaygındır. Bunun sebebi, şiirin ezberlenmesinin yaygın olmasından kaynaklanmasıdır. Zira şiirin kâfiye ve vezni bu duruma yardımcı olmuştur. Bu sayede şiir dil bilgisi kuralları getiren dil âlimlerin hafızasında sürekli canlı kalmıştır. Bunların yanı sıra, şiir rivayetinin daha güvenilir olması da önemli bir etmendir. Son olarak şiir, bütün olarak ele alındığında hem çölde yaşayan bedevilerin hem de şehirde yaşayanların nezdinde, nesir halindeki sözlerinden daha çok, Arap dilinin en üst tabakasını temsil etmektedir.⁴⁷

Şevâhidin Sınırları: Kabilevî-Mekânsal ve Zamansal Kriterler

Şevâhidden amaç tanıklık edilen dil bilgisi kullanımının Arapların fasih sözlerinden olduğunu ispatlamaktır. Bu yüzden dil otoriteleri, Arapların sözlerinden fasih sayılan dil malzemesinin etrafına kabilevî-mekânsal ve

41 Abdülcebbar 'Alvân, *eş-Şevâhid ve 'l-istiṣhâd fi'n-nahv* (Bağdat: Matbaatu'z-Zehrâ, 1976), 29-30.

42 Celal Öral, *İbn Hişâm'ın Muğni'l-Lebîb Adlı Eseri Bağlamında Arap Dilinde Şiirle İstiṣhâd* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024), 68.

43 'İd, *el-İstiṣhâd ve 'l-ihcâc bi'l-luga*, 115.

44 Abdülbaki Turan, "İbn Mâlik et-Tâi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/169.

45 Ahmet Gür, *Belâgat Yolunda Bir Rehber: el-Meselü's-sâir*, (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2024), 43-44.

46 'İd, *el-İstiṣhâd ve 'l-ihcâc bi'l-luga*, 115.

47 Cebel, *el-İhticâcu bi'ş-şî'i fi'l-luğa*, 52.

zamansal bir sınır çizmişlerdir. Arap dil alimleri, fesâhat standardını teminat altına almak amacıyla Arapların sözlerinden fasih sayılan dil malzemesinin etrafına bir dizi kriter tesis etmişlerdir. Arap dilinde bir sözün delil vasfını taşıyabilmesi için ya başlangıçta ya da rivayet edildiği süreçte; kendileriyle delil getirilen belli kabile mensuplarından sâdir olması, sınırlandırılmış mekânsal bölgelerde söylenmiş olması ve belirlenmiş bir zaman sınırı aşmayan bir periyoda ait olması şart koşulmuştur.⁴⁸

Kabilevî-Mekânsal Sınırlama

Dil âlimleri kâbilevî sınırlama noktasında belâgat ve fesahat konusunda, Arapların en fasihinin Kureyş kabilesi olduğunda görüş birliği içindedir. Bu hususta İbn Fâris (ö. 395/1004) şöyle demiştir: “Arap diliyle ilgilenen âlimlerimiz, onların şiirlerini nakleden râviler, lehçelerini, tarihlerini ve haberlerini bilen âlimler, Kureyş kabilesinin Araplar içinde en fasih ve en arı dile sahip olduğu konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Kureyş kabilesi fesahati, dilinin güzelliği ve telaffuzunun yumuşaklığıyla birlikte, kendilerine Arap kabilelerinden heyetler geldiğinde, onların söz ve şiirlerinden en güzel ifadeleri ve en saf kelimeleri kendi mizaçlarına ve yaradılışlarına uygun olarak seçmişler ve bunları benimsemişlerdir. Böylece onlar Arapların en fasih konuşanları olmuşlardır.”⁴⁹

Dil malzemesinin derlenmesindeki temel amaç Arapçanın özgünlüğünü koruyup dilin saf hâlini yansıtan ifadeleri tespit etmek ve bunlar arasından delil olarak kullanılabilecek nitelikte olanları ayırt etmektir. Bu nedenle dil âlimleri, yalnızca fesahatine güvendikleri kişilerin yaşadığı bölgelerden rivayet aktarmayı tercih etmişlerdir. Genellikle bu bölgeler, yabancı etkilerden uzak, çöl içlerinde yer alan kesimlerdir. Yabancı dillerin tesiri altında kalan veya farklı dillerden etkilenen kabilelerin rivayetleri ise dikkate alınmamıştır.⁵⁰ Ebû Amr b. el-‘Alâ (ö. 154/771) bu duruma dikkat çekerek “Himyer lehçesi ile Yemen’in uzak bölgelerinde yaşayanların dili bizim dilimizle aynı değildir. Onların Arapçaları da bizim Arapçamız değildir.” ifadesini kullanmıştır.⁵¹ Bu ifade, yabancı etkilerin yoğun olduğu bölgelerde dilin mahiyetinde meydana gelen farklılaşmayı açıkça ortaya koyan bir örnek niteliğindedir. Nahiv âlimlerinin Arap kelamını dilbilgisel deliller arasında değerlendirirken duydukları her ifadeyi kaynak olarak almadıkları anlaşılmaktadır. Onların, fesahat ve belâgat

48 Cebel, *el-İhticâcu bi’ş-şîr fi’l-luğa*, 75.

49 Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni, *es-Sâhibi fi fihri’l-luğa*, thk. Ahmed Sakr (Kahire: Mektebetü İlsâ el-Bânî, ts.), 33-34.

50 Benli, *Ebû İshâk eş-Şâtûbî’de Nahiv Usulü*, 114.

51 Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli’ş-şu‘arâ*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru’l-Medenî, ts.), 1/11.

özelliklerini korumuş, Necid'in batısında ve Hicaz dağının doğu eteklerinde yer alan; "el- 'Âliyetü's-Sâfile" ve "es-Sâfiletü'l- 'Âliye" olarak anılan bölgelerdeki belirli kabilelerin dilinden örnekler derledikleri anlaşılmaktadır.⁵²

Kendilerinden dil malzemesi alınan kabileler yaşadıkları mekân bakımından değerlendirildiğinde, Arap topluluklarının delil olarak kabul edilme derecesi, komşu milletlerle etkileşim düzeylerine göre farklılık arz etmiştir. Buna göre dil âlimleri, yabancı unsurlarla temas kurmaktan uzak, Arap Yarımadası'nın merkezinde yaşayan kabilelerin dilini güvenilir kabul etmiş; buna karşılık, kıyı bölgelerinde veya yabancılarla temas hâlinde bulunan kabilelerin sözlerini ise delil olarak kullanmaktan kaçınmışlardır. Bu çerçevede, Ebû Nasr el-Fârâbî'nin (ö. 339/950) hangi kabilelerin dilinden delil getirilebileceğine ilişkin yaptığı sınıflandırma dikkat çekicidir.⁵³

Ebû Nasr el-Fârâbî Arap kabileleri arasında en fasihinin Kureyş olduğunu belirtmiştir. Ona göre Kureyşliler, kelime seçiminde en yetkin olanlar olup onlar, telaffuzu dile en kolay gelen, işitildiğinde en hoş etki bırakan ve zihinde bulunan anlamı en açık biçimde ifade eden en fasih lafızları tercih etmişlerdir. Kureyş kabilesinden sonra Arap dilini aktaran, dil hususunda kendilerine müracaat edilen ve Arapçanın dil malzemesinin derlenmesinde esas alınan kabileler, Kays, Temîm ve Esed kabileleridir. Şüphesiz Arapçanın en çok kendilerinden rivayet edildiği ve dilin esas merkezini teşkil eden kabileler bunlardır. Garîb, î'râb ve sarf konularında onların rivayetlerine itimat edilmiştir. Bu kabilelerin yanı sıra Hüzeyl, Kinâne ve Tay kabilelerinin bir kısmı da bu kapsama dâhildir edilmiştir. Sayılan kabilelerin dışındaki diğer kabilelerden dil malzemesi alınmamıştır.⁵⁴ Bunların yanı sıra yerleşik yaşam tarzını benimsemiş ve etraflarında diğer milletlerin yaşadığı göçebe sakinlerinden de dil malzemesi alınmamıştır. Mısırlılar ve Kıptilere komşu olan Lahm ve Cüzâm gibi kabilelerden; Şam halkına komşu olan çoğu Hristiyan olup İbranice okuyan Kudâalılar, Gassâniler ve Eyâdilerden; Yunanlılara komşu olan Tağlib ve Nemir gibi kabilelerin dilleri de bu bağlamda dil malzemesi dışında tutulmuştur. Nabat ve Fars topraklarına komşu olan Bekr kabilesinin Hind ve Farslarla karışmış kollarından; Bahreyn'de yaşayan Abdulkays kabilesinden ve aynı şekilde Fars ve Hintlilere karışmış Umman'daki Ezdîler; Habeşlilere ve Hintlilerle birlikte yaşamaları sebebiyle Yemenlilerden; bölgelerinde yaşayan farklı milletlerden tüccarlarla sürekli etkileşim içinde oldukları için Benî Hanîfe, Yemâme, Sakîf ve Tâif halklarının

52 Ebû Alî el-Hasan b. Reşîk el-Kayrevânî el-Ezdî, *el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbihi*, thk. Muhammed Muhyîddin 'Abdulhamîd (b.y.: Dâru'l-Cîl, 1981), 1/89; es-Süyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*, thk. Fuâd Alî Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1998), 2/410; Arslan, "Nahiv Kurallarının Tespitinde Kullanılan Kaynaklar", 71.

53 el-Efgânî, *fî Usûli'n-nahv*, 18-20.

54 es-Süyûtî, *el-İktirâh*, 101; el-Efgânî, *fî Usûli'n-nahv*, 18; Cebel, *el-İhticâcu bi's-şî'r fî'l-luğa*, 75.

dili de rivayet kaynağı olarak kabul edilmemiştir. Benzer biçimde, Hicaz'ın yerleşik halkından da dil malzemesi alınmamıştır. Zira dili nakledenler, Arap dilini nakletmeye başladıklarında, Hicaz halkının diğer milletlerle karışmış olduğunu ve dillerinin bozulduğunu görmüşlerdir.⁵⁵

Ebû Nasr el-Fârâbî, dil rivayetlerinin alındığı kabileleri Kays, Temîm ve Esed olarak zikretmiş olmakla birlikte, Sibeveyh bu kabilelerden Kays ve Temîm'in bazı kollarının dil kullanımını eleştirmiş ve onların bazı ifadelerini zayıf bulmuştur.⁵⁶ İbn Cinnî ise dilin fesahatinde belirleyici unsurun konuşanların yaşadığı yer olmayıp onların dilsel yatkınlıklarını koruyup koruyamadıkları olduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple, nasıl ki bedevîlerden dil malzemesi toplanabiliyorsa, eğer dillerinin asıllarını muhafaza etmişlerse şehirli Araplardan da rivayet alınabileceğini belirtmiştir.⁵⁷

Zamansal Sınırlama

Dil âlimleri, Arap kelamının delil olarak kullanılabileceği zaman aralığı hususunda görüş birliği içerisinde değildiler. Bu bağlamda, yalnızca Câhiliye dönemine ait dili esas alanlar bulunduğu gibi,⁵⁸ İslâm'dan önceki yüz elli yıl ile İslâm'dan sonraki yüz elli yılı kapsayan bir dönemi ölçüt kabul edenler de olmuştur.⁵⁹ Bazı âlimler ise başlangıç tarihini belirtmeksizin, hicrî II. yüzyılın ortalarına veya sonlarına kadar olan dönemi esas almış ve çöl bölgesinde yaşayan Araplar için bu süreyi hicrî IV. yüzyılın sonlarına kadar genişletmişlerdir.⁶⁰

Dil âlimleri, Câhiliye Araplarının ve İslâmî dönemin fasih konuşanlarının sözlerini ister şehirde ister çöl bölgesinde yaşamış olsunlar, hicrî ikinci yüzyılın ortalarına kadar delil olarak kabul etmişlerdir. Bu bağlamda şairler; câhilî, muhadram, İslâmî ve müvelled/muhdes olmak üzere dört tabakaya ayrılmıştır. İmrû' u'l-Kays (ö. 520–565) ve el-A' şâ (ö. 7/629 [?]) gibi câhilî şairler; Lebîd (ö. 40/660) ve Hassân b. Sâbit (ö. 60/679) gibi hem câhiliye hem de İslâm dönemini idrak eden muhadramûn; Cerîr (ö. 110/728 [?]) ve el-Ferazdak (ö. 114/732) gibi İslâmî dönem şairleri ile Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783-84) ve Ebû Nûvâs (ö. 198/813 [?]) gibi müvelled şairler bu sınıflandırma içinde yer almıştır.⁶¹

55 el-Efgânî, *fî Usûli'n-nahv*, 19-20.

56 Hatice el-Hadişî, *Şâhid ve usûlü'n-nahv* (Kuveyt: Matbaatu Câmiati Kuveyt, 1974), 98; Benli, *Ebû İshâk eş-Şâtîbî'de Nahiv Usulü*, 115.

57 Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 1/393; Benli, *Ebû İshâk eş-Şâtîbî'de Nahiv Usulü*, 115.

58 Hâlid Saîd Muhammed Şabân, *Usûlü'n-nahv 'inde İbni Mâlik* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2009), 12; Arslan, "Nahiv Kaidelerinin Tespitinde Kullanılan Kaynaklar", 72.

59 Nahle, *Usûlu'n-nahvi'l-Arabîyye*, 60.

60 Şabân, *Usûlü'n-Nahv 'inde İbni Mâlik*, 111; Arslan, "Nahiv Kaidelerinin Tespitinde Kullanılan Kaynaklar", 72.

61 es-Süyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahv ve cedelihi*, 144; el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb* 5-6.

İstişhâd bakımından ilk iki tabakanın şairlerinin şiirleriyle delil getirilmesi hususunda âlimler arasında icmâ bulunmakta; üçüncü tabaka olan İslâmî dönem şairlerinin sözleriyle istişhâdın câiz olup olmadığı konusunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Abdulkâdir el-Bağdâdî (ö. 1093/1682), İslâmî döneme ait şiirlerle de istişhâdın câiz olduğunu belirtmiştir. Buna karşılık, dördüncü tabakayı oluşturan müvelled veya muhdes şairlerin şiirleri dil ilimlerinde delil olarak kabul edilmemiştir. Bu ölçüte göre, şiiriyle istişhâd edilen son şairin İbrâhîm b. Herme (ö. 150/767) olduğu belirtilmiştir. Bedevîler hakkında ise âlimler, onların fesahatleri bozuluncaya kadar dillerini kaynak olarak kullanmış; bu doğal dil yetisinin zayıfladığı dönem hicrî dördüncü yüzyıla tekabül etmiştir. Dolayısıyla, bu tarihten sonra yaşayan müvelledûn veya muhdesûnun şairlerin şiirleriyle Arap dili ve fesahati konusunda istişhâdın câiz olmadığı yönünde genel bir görüş birliği oluşmuştur.⁶²

ez-Zeccâcî, dil kurallarını temellendirirken Arap şiirinden sıkça yararlanmış ve şiiri, Arapçanın fasih ve güvenilir kullanımını yansıtan bir dil verisi olarak değerlendirmiştir. Bu sebeple ez-Zeccâcî, eserlerinde dilin gramer yapısını açıklarken kural ve kaideleri desteklemek veya örneklendirmek amacıyla çok sayıda şiirden delil getirmiştir. Onun şiirle istişhâd örnekleri, nahiv, sarf ve aynı zamanda anlam, kelime kullanımı, belâgat unsurları gibi dilin çeşitli yönlerine dair konuları da kapsamıştır. ez-Zeccâcî, şiiri Arap dilinin kurallarını açıklamada hem teorik hem de pratik bir dayanak olarak kullanmıştır.

ez-Zeccâcî, *Kitâbul-cümel* adlı eserinde: Teebbeta Şerran (ö. 540 [?]), Tarafe b. ‘Abd (ö. 564 [?]), Hâtim et-Tâî (ö. 578 [?]), en-Nâbiga ez-Zübyânî (ö. 604 [?]), Selâme b. Cendel (ö. 608 [?]), Züheyr b. Ebî Sül mâ (ö. 609 [?]), Tufeyl el-Ganevî (ö. m. 610 [?]), Alkame b. Abede (ö. 3/625 [?]) gibi câhilliyye şairleri; Abdullah b. Revâha (ö. 8/629), Düreyd b. Sımme (ö. 8/630), Amr b. Ma’dikerib (ö. 21/641-42), Lebîd b. Rebîa (ö. 40 veya 41/660 veya 661), el-Hutay’e (ö. 59/678 [?]), Hassân b. Sâbit (ö. 60/680 [?]), en-Nâbiga el-Ca’dî (ö. 65/685 [?]) gibi muhadramûn ve Ebû Züeyb el-Hüzelî (ö. 28/648-49), Kays b. Zerih (ö. 68/687), Cemîl b. Ma’mer (ö. 82/701), Kuseyyir ‘Azze (ö. 85/704), Miskîn ed-Dârimî (ö. 89/708), el-Ahtal (ö. 92/710-11), Ömer b. Ebî Rebîa (ö. 93/711-12), el-Kutâmî (ö. 101/719-20 [?]), Cerîr b. Atıyye (ö. 110/728 [?]), el-Ferazdak (ö. 114/732), Ebû’l-Hâris Zürrumme (ö. 117/735), el-Kümeýt el-Esedî (ö. 126/744), İbrahim b. Herme (ö. 150/767), Ebû Kebîr el-Hüzelî (ö. ?) ve Abbâs b. Mirdâs (ö. ?) gibi de İslâmî dönem şairlerinin şiirleri ile istişhâdda bulunmuştur.

ez-Zeccâcî’nin *Kitâbü’l-Cümel* adlı eserinde Arap dil bilgisi ile ilgili konularda delil olarak kullandığı şiirlerin sayısı 160’dan fazladır. Bu şiirlerin önemli kısmının, İslâm öncesi Câhiliyye dönemine ait olduğu görülmektedir.

62 el-Efgânî, *fî Usûli’n-nahv*, 17-18.

O, anlattığı konuları temellendirirken Muallakât şairlerinin şiirlerine sıkça başvurmuş; Hüzeyl, Temîm ve Hicâz bölgelerine mensup şairlerin şiirlerinden bolca örnek aktarmıştır. Bununla birlikte ez-Zeccâcî, yalnızca eski Arap şiirini değil, İslâmî döneme ve kendi yaşadığı çağa ait şiirlerden de istişhâdda bulunarak dil malzemesini dönemsel olarak geniş bir yelpazeden derlemiştir.

ez-Zeccâcî, şiir ile istişhâdda bulunurken kimi zaman hocalarından bizzat duyduğu şiirleri kaynak olarak aktarmıştır. Bunun yanı sıra, tek bir rivayete dayanmayı yeterli görmeyen el-Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyhi (ö. 180/796) ve Ebû Osman el-Mâzinî (ö. 249/863) gibi büyük nahiv âlimlerinin eserlerinde yer alan şiirlerden de faydalanmıştır. Ancak ez-Zeccâcî, Sîbeveyhi'nin otoritesine güvenmekle birlikte, onun naklettiği her şiiri delil olarak kabul etmemiştir. O, şiir ile istişhâdda yalnızca sahihliği bilinen ve yaygın biçimde aktarılan şiirleri tercih etmiştir. Sonradan uydurulduğu veya şüpheli olduğu düşünülen rivayetleri ise dikkate almamıştır.⁶³

Bu bölümde ez-Zeccâcî'nin nahiv, sarf ve çeşitli dil bilgisi konularını açıklarken şiirlerden nasıl istişhâdda bulunduğuna dair bir dizi örnek verilecektir.

ez-Zeccâcî, terhîm'i nidâ sırasında söyleyişin kolaylaştırılması amacıyla özel isimlerin son harflerinin hazf edilmesi olarak tanımlamıştır. Üç harften fazla olan isimlerin terhîm yapılabileceğini kaydetmiştir. İzafet durumundaki isimler, nekre isimler, zamir, mübhem isimler ve mudâfin yerini alan kelimelerin terhîm kuralına tabi olmadığını belirtmiştir. Zira bu tür isimlerin nidâ makamında gramer asıllarına uygun olarak kullanılageldiğini zikretmiştir.⁶⁴

Terhîm'de özel ismin son harfi atıldıktan sonra, hazften önceki son harfin harekesinin değiştirilmeksizin muhafaza edilebileceğine ilişkin kuralı, aşağıdaki şiir ile istişhâd etmiştir:⁶⁵

حَارِ بْنِ كَعْبٍ أَلَا أَخْلَامَ تَرْجُرُكُمْ عَنَّا وَأَنْتُمْ مِنَ الْجُوفِ الْجَمَاجِيرِ

Ey Kâ'b oğlu Hâris! Sizi bizden alıkoyacak, sizi uyandıracak hiç aklınız yok mu? Oysa siz iri yapılı ahmak kimselersiniz.

Bu beyitte حَارِ isminin son harfi olan (ث) atılmış, geriye kalan حَار'ın orijinal harekesi olan kesra korunmuştur. Bu, terhîm sonrası hareke değişikliği yapılmayağını gösteren kritik bir ayrıntıdır.

63 Ramazan Sönmez, *Zeccâcî ve el-Cümel'in Bazı Dil Hususiyetleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 83.

64 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 168.

65 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 169.

Terhîm ile ilgili başka bir kuralı فَاطِمَة ve عَائِشَة isimlerinden hareketle kaydetmiştir. Bu isimlerin sonlarındaki bitişik tâ harfinin (ة) atılarak فَاطِم ve عَائِش şeklinde terhîm yapıldığını belirttikten sonra aşağıdaki beyti bu hususla ilgili şâhid olarak getirmiştir:⁶⁶

أَعَائِشَ مَا لِأَهْلِكَ لَا أَرَاهُمْ يُضَيِّعُونَ الْهَجَانَ مَعَ الْمُضَيِّعِ

Ey Âişe! Ailene ne oluyor da onları görmüyorum. Asil develeri, onları zayıf edenlerle birlikte ziyan ediyorlar!

Bu beyit, yukarıda belirtilen şekilde gelen müennes isimlerde terhîmin nasıl yapıldığına delildir.

ez-Zeccâcî terhîm uygulanan isimlerin türleri ve telaffuz yöntemlerini detaylandırarak حَمْرَاء، أَسْمَاء، مَرْوَان، سَلْمَان، عَثْمَان gibi isimlerin terhîm yapılması durumunda sondaki iki harfin atılması gerektiği zikretmiş ve bu durumla ilgili aşağıdaki beyitleri şâhid getirmiştir:⁶⁷

قَفِي فَأَنْظُرِي يَا أَسْمَ هَلْ تَعْرِفِينَهُ أَهَذَا الْمُغِيرِيُّ الَّذِي كَانَ يُذَكِّرُ

Ey Esma! Dur ve bak tanıyor musun onu? Adı anılan Muğîreli bu mudur?

Bu beyitte أَسْم isminin terhîm yapıldıktan sonra أَسْم şeklinde kullanıldığını göstermektedir.

Aşağıdaki beyitte ise مَرْوَان isminin مَرْو şeklinde terhîm yapıldığını görmekteyiz:⁶⁸

يَا مَرْوُ إِنَّ مَطِيَّتِي مَحْبُوسَةٌ تَرْجُو الْجَبَاءَ وَرَبُّهَا لَمْ يَبْسُ

Ey Mervan! Binek hayvanım bağlı duruyor. İhsan umuyor ve sahibi de ondan ümidini kesmemiştir.

ez-Zeccâcî istiğâse konusunda yardım talep edilen ismin başındaki lam harfinin meftûh, kendisi için yardım istenen ismin başındaki lam harfinin ise meksûr okunduğunu örneklerle açıkladıktan sonra, bu kuralı aşağıdaki şiirlerle temellendirmektedir:⁶⁹

66 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 170.

67 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 170-171.

68 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 172.

69 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 166.

تَكْفَنِي الْوَشَاءُ فَأَرْعُجُونِي يَا لِلنَّاسِ لِلْوَأْثِي الْمَطَاعِ

Gammazlar etrafımı sardılar ve beni rahatsız ettiler. Ey insanlar! Sözünü dinlenen o gammaza karşı yetişin/yardım edin!

Görüldüğü üzere bu beyitte yardım talep edilen insanlar kelimesinin başında fethalı bir lâm varken kendisi için yardım talep edilen gammaz kelimesinin başındaki lâm harfi kesralı olarak getirilmiştir.

Mukârabe fiilleri başlığı altında saydığı عَسَى fiilinin en uygun kullanımının اُنْ li şekilde olduğu, bunun yanı sıra اُنْ siz de kullanılabildiğini belirtmiş ve bu fiilin اُنْ siz kullanımını aşağıdaki şiirle istişhâd etmiştir:⁷⁰

عَسَى الْكَرْبُ الَّذِي أُمْسِيَتْ فِيهِ يَكُونُ وَرَاءَهُ فَرْجٌ قَرِيبٌ

Umulur ki içinde bulunduğum bu sıkıntının ardından bir kurtuluş gelir.

Temyîzin nekra, mansûb bir isim olduğunu ve mümeyyezin önüne geçemediğini zikrederek konuyla ilgili örnek cümleler vermiştir. Bu sayılan hususlarla ilgili aşağıdaki şiiri şâhid getirmiştir:⁷¹

إِذَا عَاشَ الْفَنَى مَا تَتَيْنِ عَامًا فَقَدْ ذَهَبَ الْمَسْرَةُ وَالْفَنَاءُ

Eğer kişi iki yüz yıl yaşarsa şüphesiz sevinç ve gençlik gitmiştir.

Temyîz ile ilgili yukarıdaki açıklamada temyîzin, mümeyyezin önüne geçemediğini belirtmekle birlikte âmilin fiil olması durumunda temyîzin öne alındığını kaydederek bu hususla ilgili aşağıdaki şiiri şâhid getirmiştir:⁷²

أَتَهْجُرُ لَيْلَى بِالْفِرَاقِ حَبِيبَهَا وَمَا كَانَ نَفْسًا بِالْفِرَاقِ تَطِيبُ

Leylâ, ayrılıkla mı terk ediyor sevgilisini? Oysa hiçbir kişi, ayrılıkla hoşnut olmaz.

Bu beyitte نَفْسًا kelimesi, cümlenin fiili olan تَطِيبُ fiilinden önce gelerek temyîz görevini üstlenmiştir. ez-Zeccâcî, bu yapının بِالْفِرَاقِ نَفْسًا بِالْفِرَاقِ takdirinde olduğunu belirtmiştir.⁷³

70 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 200.

71 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 242.

72 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 243.

73 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 243.

Nidâ harflerinin يَا، أَيَا، هَيَا، أَيُّ ve أ olmak üzere beş tane olduğunu örneklerle ortaya koyduktan sonra, bunların kullanımıyla ilgili şu beyitlerle istişhâdda bulunmuştur:⁷⁴

أَلَمْ تَسْمَعِي أَيُّ عَبْدٍ فِي رَوْنَقِ الضُّحَا بُكَاءَ حَمَامَاتٍ لَهُنَّ هَدِيرُ

Ey Abde! Kuşluk vaktinin aydınlığında, ötüşleri inilti gibi olan güvercinlerin ağlayışını duymadın mı?

Bu beyitte nidâ harflerinden أَيُّ in kullanımına örnek verilmiştir.

أَعْبَدًا حَلَّ فِي شُعْبَى غَرِيْبًا أَلُوْمًا لَا أَبَالِكَ وَاعْتَرَابًا

*Ey köle tabiatlı! (Hâlid b. Yezîd) Şu 'bâ dağlarına bir yabancı gibi yerleştin. Ey babasız kalasica hem alçaklığı hem de gurbeti nasıl bir araya getirdin!*⁷⁵

Bu beyitte nidâ harflerinden أ'in kullanımı gösterilmiştir.

Kânenin tâm fiil olarak kullanımıyla ilgili olarak aşağıdaki şiirle istişhâdda bulunmuştur:⁷⁶

إِذَا كَانَ الشِّتَاءُ فَأَذْفُونِي فَإِنَّ الشَّيْخَ يَهْدِمُهُ الشِّتَاءُ

Kış geldiği zaman ısıtın beni, çünkü kış ihtiyarı yıkar/harap eder.

Kâne'nin şiirde isminin nekra, haberinin de marife olarak gelebileceğine dair aşağıdaki şiir ile istişhâdda bulunmuştur:⁷⁷

فَفِي قَبْلِ النَّفْرِ يَا ضُبَاعَا وَلَا يَكُ مَوْفِفٌ مِنْكَ الْوَدَاعَا

Ey Dubâ'â, ayrılıktan önce dur biraz! Buluşmamız bir vedalaşma olmasın.

Bu şiirde يَكُ fiilinin ismi مَوْفِفٌ şeklinde nekra, haberi de الْوَدَاعَا şeklinde marife olarak gelmiştir.

74 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 155-156.

75 Bu şiir Cerîr b. Atıyye'ye ait olup Hâlid b. Yezîd el-Kindî'yi hicvetmek üzere yazılmıştır. Bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Hişâm, *Evdâhu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Berakât Yusuf Hebûd (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), 2/192; Sîbeveyhi de bu şiir ile istişhâdda bulunmuştur. Bk. Ebû Bîşr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, thk. Abdusslâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 1/339.

76 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 49.

77 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 46.

Kâne'nin isminin kânenin kendi içinde, emr ve şe'n “durum/olay/iş” anlamında gizli olması ve ondan sonra ise o gizli olan ismi açıklayan bir cümlelerin gelmesi gerektiğini aşağıdaki şiir ile istişhâd etmiştir:⁷⁸

إِذَا مِتُّ كَانَ النَّاسُ نِصْفَانِ شَامِتٌ وَأَخْرَ مُنِّنٌ بِالَّذِي كُنْتُ أَصْنَعُ

Öldüğüm zaman, insanlar iki kısma ayrılacak: Biri başıma gelen musibete sevinecek, diğeri ise yaptıklarımla beni övecek.

Yukarıdaki şiirinin كَانَ الْأَمْرُ النَّاسُ صِنْفَانِ Durum şuydu ki: İnsanlar iki sınıftır takdirinde olduğunu ve الْأَمْرُ kelimesinin kânenin ismi olup gizli halde bulunduğu cümlesinin de kânenin haberi konumunda olduğunu zikretmiştir.⁷⁹

Bedel konusunu açıkladığı bölümde nekra ismin yine nekra isimden nasıl bedel yapıldığıyla ilgili aşağıdaki şiiri şâhid olarak getirmiştir:⁸⁰

وَكُنْتُ كَنِي رَجُلَيْنِ ، رَجُلٍ صَحِيحَةٍ وَرَجُلٍ رَمَى فِيهَا الزَّمَانُ فَسَلَّتْ

İki ayağı olan bir kimse gibiydim: biri sağlam diğeri ise feleğin ok atıp sakatladığı bir ayak.

Bu beyitte nekra olarak gelen رَجُلٍ kelimeleri رَجُلَيْنِ kelimesinden bedeldir.

İştigal konusunda cümlelerin başında bir fiil olduğu ve onunda başka bir fiile atfedildiği takdirde, nasb okunmasının tercih edilen vecih olduğunu belirtmiş ve bununla ilgili şu cümleyi örnek göstermiştir: قَامَ زَيْدٌ وَمُحَمَّدٌ أَكْرَمُهُ cümlesinin قَامَ زَيْدٌ وَأَكْرَمْتُ مُحَمَّدًا أَكْرَمُهُ takdirinde olduğunu belirtmiştir. Konuyla ilgili olarak aşağıdaki şiiri şâhid olarak getirmiştir:⁸¹

أَصْبَحْتُ لَا أَحْمِلُ السِّلَاحَ وَلَا أُمْلِكُ رَأْسَ الْبَعِيرِ إِنْ نَفَرَا
وَالذَّنْبُ أَخْشَاهُ إِنْ مَرَرْتُ بِهِ وَخُدِي، وَأَخْشَى الرِّيحَ وَالْمَطَرَ

Artık silah taşıyamaz oldum. Deve ürkse yularını bile tutamam.

Yanımdan tek başıma geçsem kurttan, hatta rüzgârlarla yağmurdan da korkar oldum.

Bu şiirin ikinci beytindeki iştiğâlin الذَّنْبُ أَخْشَاهُ takdirinde olduğunu ifade etmiştir.

78 ez-Zeccâcî, Kitâbü'l-Cümel, 50.

79 ez-Zeccâcî, Kitâbü'l-Cümel, 50.

80 ez-Zeccâcî, Kitâbü'l-Cümel, 24.

81 ez-Zeccâcî, Kitâbü'l-Cümel, 40.

Mukaddem istisnanın her zaman mansûb olduğunu, خَرَجَ إِلَّا زَيْدًا أَصْحَابَكَ ve Mukaddem istisnanın her zaman mansûb olduğunu, خَرَجَ إِلَّا زَيْدًا أَصْحَابَكَ gibi örneklerle açıklamış ve şiirden de aşağıdaki beyti bu duruma şahid olarak getirmiştir:⁸²

وَمَالِي إِلَّا آلَ أَحْمَدَ شَيْعَةً وَمَالِي إِلَّا مَشْعَبَ الْحَقِّ مَشْعَبٌ

Ahmed'in ailesi dışında bir yardımcım/taftarım yok. Hakın yolu dışında da bir yolum yok.

Bu beyitte أَحْمَدَ ve مَشْعَبَ الْحَقِّ ifadeleri mukaddem müstesnâ olarak gelmiş ve mansûb olmuştur.

ez-Zeccâcî *Kitâbu'l-Cümel* adlı eserinde Bâbu'n-neseb başlığı altında, ism-i mensûb'un nasıl türetildiği ile bilgiler ve örnek cümleler verdikten sonra فُرَيْش kelimesinin ism-i mensubunun فُرَيْشِي ya da فُرَيْشِي şeklinde ism-i mensûb yapıldığı belirtmiş ve bununla ilgili aşağıdaki beyti şahid olarak getirmiştir:⁸³

بِكُلِّ فُرَيْشِي عَلَيْهِ مَهَابَةٌ سَرِيعٌ إِلَى دَاعِي الدُّنَى وَالتَّكْرُمِ

Her Kureyşlinin bir saygınlığı vardır. Cömertlik ve ikram çağrısına da hızla icabet eder.

İzâfet terkindeki isimlerin nasıl ism-i mensub yapıldığını anlattığı bölümde, bir ismin izâfet terkinde nispet edilmesi durumunda, şayet terkip marifeliğini muzâfun ileyh aracılığıyla sağlıyorsa nisbet ya'sının muzâfun ileyh'e getirildiğini belirtmiş ve şu isimleri buna örnek vermiştir: ابْنُ الرَّبِيرِ terkinin ism-i mensubunun رَبِيرِي şeklinde, ابْنُ رَأْلَانَ terkinin de رَأْلَانِي şeklinde ism-i mensub yapıldığını ifade etmiştir. Şayet izâfet terki, marifeliğini muzâfun ileyh ile sağlamıyorsa, nisbetin muzâfa yöneltileceğini kaydetmiştir. Bununla birlikte, bazen de terkinin her iki cüzünden harfler alınarak tek bir mensûb isim inşa edildiği de görülmektedir. Bununla ilgili de عَبْدُ قَيْسِ isminin عَبْقَسِي şeklinde isminin de عَبْدُ شَمْسِ ve عَبْدَرِي isminin de عَبْشَمِي şeklinde ism-i mensub yapıldığını belirtmiş ve aşağıdaki beyti buna şahid olarak getirmiştir:⁸⁴

وَتَضْحَكُ مِنِّي شَيْخَةً عَبْشَمِيَّةً كَأَنْ لَمْ تَرَي قَبْلِي أَسِيرًا يَمَانِيَا

Abşemî (Abdû Şems kabilesinden) yaşlı bir kadın benimle alay ediyor; sanki benden önce hiç Yemenli bir esir görmemiş gibi.

82 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 234.

83 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 253.

84 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 256.

Görüldüğü gibi yukarıdaki beyitle ez-Zeccâcî, izâfet terkiibindeki bir ismin her iki cüzünden harfler alınarak tek bir isim şeklinde nasıl ism-i mensûb türetildiği gibi istisnai ve karmaşık sarf durumlarını şiirle istişhâd etmiştir.

Muzâri fiilin evvelinde bulunan اُوْ harfinin onu gizli bir اُنْ ile nasb ettiğini ve bu durumda اُنْ إلى (...-inceye kadar) veya حَتَّى (...-e kadar) anlamlarına geldiğini belirtmiştir. Bu konuya örnek olarak da İmruülkays'ın şu beytini şâhid getirmiştir:⁸⁵

فَقُلْتُ لَهُ لَا تَبْكْ عَيْنُكَ إِنَّمَا نُحَاوِلُ مُلْكًا أَوْ نَمُوتُ فَنَعْدِرَا

Ona dedim ki: Gözünden yaş damlamasın. Biz ancak ölünceye dek bir saltanata erişmeye çabalıyoruz, bundan dolayı da mazur görülürüz.

Bu beyitte نَمُوتُ muzâri fiili gizli bir اُنْ ile mansûb olmuştur.

Benzer şekilde muzâri fiilin evvelinde bulunan وَ harfi ile mansûb olmasına dair aşağıdaki beyitleri şâhid getirmiştir:⁸⁶

لَا تَنْهَ عَنْ خُلُقِي وَتَأْتِي مِثْلُهُ عَارٌ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمُ

Yasaklama bir ahlakı benzerini yaptığın halde! Onu yaptığın zaman senin için büyük bir utançtır.

Bu beyitte تَأْتِي muzâri fiili وَ harfi ile mansûb olmuştur.

أَلْبَسُ عَبَاءَةً وَتَقَرَّ عَيْنِي أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ لُبْسِ الشُّغُوفِ

Gözümün huzur bulduğu bir aba giymek ince şeffaf elbiseler giymekten bana daha sevimlidir.

Bu beyitte de تَقَرَّ fiili cevâzen gizli bir اُنْ ile nasb olmuştur.⁸⁷

İsm-i fâilin şimdiki zaman veya gelecek zaman manasına kullanılması ile ilgili iki görüş olduğunu belirtmiştir. Bu görüşlerden en uygun olanının, ism-i fâilin tenvinlenip kendisinden sonra geleni nasb etmesi olduğunu ifade etmiştir. Bu hususla ilgili aşağıdaki şiiri şâhid olarak getirmiştir.⁸⁸

بَدَا لِي أَلْبَسْتُ مُدْرَكَ مَا مَضَى وَلَا سَابِقًا شَيْئًا إِذَا كَانَ جَائِيَا

85 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 186.

86 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 187.

87 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 187.

88 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 86.

Anladım ki ne geçmiş olanı idrak edebilirim ne de gelecek olan bir şeyin önüne geçebilirim.

Şart fiili ile cevabı arasında şimdiki zaman anlamında bir gelecek zaman fiili yer aldığı, o fiilin merfû olacağını belirtmiş ve aşağıdaki şiiri buna delil olarak getirmiştir:⁸⁹

مَتَى تَأْتِيهِ تَعَشُّوْ إِلَى ضَوْءِ نَارِهِ تَجِدُ خَيْرَ نَارٍ عِنْدَهَا خَيْرُ مَوْقِدٍ

Ne zaman ateşinin ışığına gözün net görmeyerek gelsen; ateşinin en hayırlı ateş, ocağının da en hayırlı ocak olduğunu görürsün.

Bu beyitte görüldüğü üzere şart fiili تَأْت ile şartın cevabı olana تَجِد arasında, تَعَشُّو fiili yer almış ve bu fiil de merfû olarak getirilmiştir.

فَعَال vezinde gelen isimlerin dört farklı türü bulunduğunu belirtmiş ve bunların hangi anlamlarda kullanıldığını açıklamıştır. Bu dört farklı kullanımdan birinin bu vezinde gelen اِنْزَالَ nin اِنْزَالَ anlamında emir fiili olarak kullanılmasıdır. Bu durumu aşağıdaki şiir ile istişhâd etmiştir:⁹⁰

وَلْيَعْمَحْ حَشْوُ الْبِرْعِ أَنْتَ إِذَا دُعِيتَ نَزَالَ، وَلُجَّ فِي الدُّعْرِ

Savaş çağrısı yapıldığında ve korku ortalığı sardığında in, sen gerçekten zırhı dolduran ne müthiş bir yiğitsin!

فَعِيل vezinde gelen mübâlağalı ism-i fâillerin,⁹¹ ism-i fâil gibi amel ettiğini zikretmiş ve aşağıdaki beyti de bu duruma şâhid olarak getirmiştir:⁹²

ضُرُوبٌ يَنْصُلُ السَّيْفِ سَوْقَ سِمَانِهَا إِذَا عَدِمُوا زَادًا فَإِنَّكَ عَاقِرُ

Kılıcın keskin yeri ile devenin dolgun bacaklarına çokça vuran var. Sen de deveyi ayağından kesip yere düşürürsün yiyeceksiz kaldıklarında.

Bu beyitte ضُرُوب kelimesi fiil gibi amel ederek سَوْق kelimesini kendisine mefûl olarak almış ve nasb etmiştir.

89 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 213-214.

90 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 228.

91 Recep Yartaşı - Muhammed Bahaeddin Yüksel, “Arap Dilinde İsm-i Fâil ve Kur’ân Bağlamında Manaya Etkisi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Aralık 2018), 83-87.

92 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 92; bu beyit Sibeveyhi’nin de istişhâdda bulunduğu şiirler arasındadır. Bk. Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/111.

ez-Zeccâcî katiplerin, benzer kelimeler arasında ayırım yapılabilmesi için metnin aslında bulunmayan bazı unsurları yazıya ekleyebildiği veya anlamda bir karışıklık doğurma endişesi taşımadıkları durumlarda da bazı harfleri veya unsurları metinden çıkartabildiklerini belirtmiştir. Bu durumda metinde kalan kısmın, hazfedilen kısma delil konumunda olduğunu belirtmiştir. Arapların da benzer şekilde sözden geriye kalan kısmın hazfedilen bölüme delalet ettiği takdirde, bazı kelimeleri kısaltma veya icâz maksadıyla hazfettiklerini belirtmiş ve bu duruma delil olarak aşağıdaki beyti zikretmiştir.⁹³

فَإِنَّ الْمَنِيَّةَ مَنْ يَحْتَسِبُهَا فَسَوْفَ تُصَادِفُهُ أَيْمًا

Ölüm, ondan korkan kimseye dahi rastladığı yerde ulaşacaktır.

Buradaki اينما kelimesi وإنما كان، وإنما ذهب، yani nereye giderse gitsin, nerede olursa olsun anlamındadır.⁹⁴

أُمسِ kelimesinin Arapların kelâmında daima kesra üzere mebnî olduğunu belirttikten sonra Araplardan bu kelimeyi fetha üzere mebnî olarak da kullananların var olduğunu zikretmiş ve bununla ilgili aşağıdaki beyti şâhid getirmiştir.⁹⁵

لَقَدْ رَأَيْتُ عَجَبًا مُدُّ أُمْسًا عَجَائِزٌ مِثْلُ السَّعَالِي خَمْسًا

Dünden beri şaşılacak şeyler gördüm. Beş yaşlı kadın, sanki hepsi birer gulyabani gibiydi.

Bir sayının kendi türünden bir isme izafetle marifelik kazanması istendiğinde tarif edatı olan elif-lâm'ın muzâfun ileyh üzerine dâhil edildiğini belirtmiştir. Bu durumdan başkasının ise câiz görülmediğini zikretmiştir. Konuyla ilgili aşağıdaki beyti şâhid getirmiştir.⁹⁶

مَا زَالَ مُدُّ عَقْدَتِ يَدَاهُ إِزَارَهُ فَسَمَا فَأَذْرَكَ خَمْسَةَ الْأَشْبَارِ

Temyiz yaşına erdiği günden beri hep yükseldi ve beş karış boya ulaştı.

Bu beyitte elif-lâm takısı muzâfun ileyh olan الْأَشْبَارِ kelimesine getirmiştir.

93 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 274.

94 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 274.

95 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 299.

96 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 129.

مَنْ kelimesinin istifhâmiyye, haber, şart edatı ve nekra olmak üzere dört kullanımının olduğunu zikretmiştir. مَنْ kelimesinin nekra olup kendisinden sonra sıfat gelmesiyle ilgili aşağıdaki şiiri şâhid olarak getirmiştir:⁹⁷

فَكَفَى بِنَا فَضْلاً عَلَى مَنْ غَيْرَنَا حُبُّ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ إِيَّانَا

Peygamber Muhammed'in yalnız bizi sevmesi, başkalarına karşı bize fazilet olarak yeter.

ez-Zeccâcî bu beyitte عَلَى قَوْمٍ غَيْرَنَا ifadesinin عَلَى مَنْ غَيْرَنَا ifadesinin olduğu ifade etmiştir.

حَنَّى nin isimlerin, fiillerin ve cümlelerin başına gelebildiğini söyleyerek fiillerin evveline geldiğinde gizli bir أَنْ ile nasb ettiğini kaydetmiştir. Cümlelerin başında geldiğinde ise cümleyi etkilemediğini belirtmiş ve bunu aşağıdaki şu beyitle istişhâd etmiştir:⁹⁸

فَيَا عَجَبًا حَتَّى كَلَيْبٌ تَسْبِي كَانَ أَبَاهَا نَهْشَلٌ أَوْ مُجَاشِعٌ

Ne garip! Artık Kuleyb bile bana sövüyor, sanki babası Nehşel ya da Mücâşi' imiş gibi!

Bu beyitte حَتَّى kelimesi ibtidâiyye olarak kullanılmıştır. كَلَيْبٌ تَسْبِي ise mübteda ve haberden oluşmuş bir isim cümlesidir.

ez-Zeccâcî'nin *Kitâbü'l-Cümel* adlı eserinde istişhâdda bulunulan diğer unsurlara göre şiirleri bu denli yoğun biçimde delil olarak kullanmasının ardında çeşitli amaçlar bulunmaktadır. O, öncelikle nahiv ve lügat konularında ortaya koyduğu bir hükmü sağlamlaştırmak yani dil kuralını belirgin ve tartışmasız hâle getirmek için şiirlerden yararlanmış. Ayrıca Arapların kullandığı kelimelerin anlam ve kökenlerini açıklarken de şiiri başlıca başvuru kaynağı olarak görmüştür. Nahiv âlimleri arasındaki görüş ayrılıklarını ele aldığı anda ise mezhebi bir bağlılık gütmekten, şiirlerden hareketle kendisine en isabetli görünen görüşü savunmuştur. Bunun yanı sıra, kimi zaman şâz rivayetleri değerlendirmek veya dil delilleri etrafındaki farklı görüşleri bir araya getirip mukayese etmek için de şiirlerden istifade etmiştir. Böylece ez-Zeccâcî şiiri, dilin kurucu unsurlarını ortaya koyan ilmî bir delil olarak kullanmıştır.⁹⁹

97 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 323.

98 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 66.

99 Sönmez, *Zeccâcî ve el-Cümel'in Bazı Dil Hususiyetleri*, 84.

2.1.1.4. Arap Meselleri ile İstişâh

Nesir türlerinden biri olan meseller, yüksek bir edebî değere sahip olup eski dönemlere ait nesrin günümüze ulaşan en güvenilir örneklerini oluşturur. Arap edebiyatında mesellerin ortaya çıkışı, neredeyse şiirin doğuşuyla aynı döneme rastlar; zira câhiliye devrinden kalan şiirlerde çok sayıda mesel örneğine rastlanmaktadır. Meseller, bir toplumun yaşam biçimini, düşünce dünyasını ve toplumsal alışkanlıklarını dolaylı biçimde yansıtan sözlerdir. Aynı zamanda, ait oldukları dilin sahiplerinin ruh dünyasını, toplumsal yapısını ve karakter özelliklerini de yansıtan birer aynadır. Edebî türler arasında insanın duygu, bilinç ve inanç dünyasını en sahici biçimde dile getiren meseller ve özlü sözler, birdenbire ortaya çıkmış değildir. Aksine, çeşitli acı ve tatlı tecrübeler, tarihî olaylar, felaketler ve sevinçler bu sözlerin doğuşuna kaynaklık etmiş; zamanla süzülen hayat tecrübeleri sonucunda bu özlü ifadeler şekillenmiştir.¹⁰⁰

ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel* adlı eserinde dokuz konuda on tane meseli delil olarak getirmiştir. Bu meseller ve hangi konularda kullanıldığı ise şöyledir: Muzmar zamirinin zahir isimden öne alınmasının caiz olup olmadığı bölümünde في مَزْمَارٍ يَزِيدُ يَا هَٰذَا أَفْئِلٌ¹⁰¹ meselini, istiğâse başlığı altında كَادَ الْعُرْسُ يَكُونُ يَا لِلْمُسْلِمِينَ¹⁰² meselini, mukârebe fiilleri başlığı altında كَادَ النَّعَامُ يَطِيرُ أَمِيرًا¹⁰³ ile كَادَ النَّعَامُ يَطِيرُ¹⁰⁴ mesellerini; kabile, boy, sûre ve beldeler başlığı altında مَنْ عَلَيْهِ رَجُلًا لَيْسَنِي¹⁰⁵ meselini, iğrâ başlığı altında لَيْسَ بَقُرْشِيًّا وَدَعْنَا مِنْ تَمَرَاتٍ¹⁰⁶ ile özel isimlerin hikâyesi başlığı altında هَالِكٌ فِي الْهَوَالِكِ¹⁰⁷ mesellerini ve veznindeki isimlerin cem-i teksirleri başlığı altında da كَادَ الْعُرْسُ يَكُونُ¹⁰⁸ meselini delil olarak getirmiştir.

Sonuç olarak ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*'de Arap diliyle ilgili birçok nahiv ve sarf meselesini açıklarken şiiri temel bir dil delili olarak kullanmıştır. O, sadece dil bilgisi konularını açıklamakla yetinmemiş, bu kuralların Arapların tabii söyleyişine ve edebî mirasına dayandığını göstermek amacıyla şiirlerden istişâh etmiştir. Bu çerçevede nidâ harflerinin farklı kullanım biçimleri, kânenin tam fiil olarak işlevi, ism-i fâilin zaman anlamı, temyîzin konumu ve görevleri, istiğâse, terhîm kuralları ve ism-i mensûb türetme biçimleri gibi dil

100 Kenan Demirayak, *Arap Edebiyat Tarihi – I* (Kayseri: Fenomen Yayınları, 2019), 265.

101 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 119-120.

102 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 163.

103 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 167.

104 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 202.

105 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 226.

106 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 244.

107 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 331.

108 ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel*, 376.

bilgisi konularında şiirleri örnek göstermiştir. Her bir beyitteki dilsel yapı, onun teorik açıklamalarına somut bir zemin kazandırmıştır.

Özellikle عَبَّاسِيَّة (Abdü Şems kabilesinden) örneğinde görüldüğü üzere ez-Zeccâcî, izâfet terkiibindeki iki kelimenin unsurlarını birleştirerek tek bir ism-i mensûb oluşturma gibi istisnai ve karmaşık sarf durumlarını da şiirlerle temellendirmiştir. Bu yaklaşımıyla, hem dilin kurallarının şiirsel kullanımda nasıl vücut bulduğunu göstermiş hem de dil mantığı ile edebî zevki birleştiren bir metot ortaya koymuştur. ez-Zeccâcî'ye göre şiir, Arapların dil duyarlılığını yansıtan sahih ve güvenilir bir kaynak olduğundan, onun nahiv ve sarf meselelerini açıklamadaki en güçlü dayanak noktası olmuştur. Böylece o, şiiri yalnızca örnek değil, dil ilminin otoritesini teyit eden ilmî bir delil haline getirmiştir.

Sonuç

Bu çalışma, Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî'nin nahiv usûlündeki metodolojik konumunu ve özellikle semâ deliline yaklaşımını sistematik bir şekilde tahlil etmeyi hedeflemiştir. Yapılan incelemeler neticesinde ulaşılan temel sonuç, ez-Zeccâcî'nin, kendisinden önceki dil ekollerinin katı sınırlarına hapsolmayan, aksine onların birikimini eleştirel bir süzgeçten geçirerek özgün ve dengeli bir yöntem geliştirmiş bir dil âlimi olduğudur.

ez-Zeccâcî'nin ilmî duruşunun en belirgin tezahürü, semâ delilini kullanımında ortaya çıkmaktadır. Onun semâ anlayışı, salt bir işitilen söz derlemesinin ötesine geçerek dille ilgili meşrûiyetin ve kuramsal doğrulanmanın bir aracı haline gelmiştir. Bu delilleri kullanırken kurduğu hiyerarşik yapı, onun dil felsefesini anlamak açısından kritik önem arz etmektedir. Bu hiyerarşide Kur'an-ı Kerîm, tartışmasız şekilde en üst ve en merkezi konumu işgal eder. ez-Zeccâcî, Kur'an'ı sadece dini bir metin olarak görmemiş onu Arap dilinin en saf, en fasih ve normatif yapısının nihâi temsilcisi olarak konumlandırmıştır. *Kitâbü'l-Cümel*'de yüz otuz sekiz âyeti metodik bir şekilde dil kuralı istidlâlinde kullanması, bu merkezi rolün somut kanıtıdır.

Hadisleri delil olarak kullanmaktaki temkinli tavrı ise, onun Basra ekolüne metodolojik yakınlığını göstermekle kalmaz, aynı zamanda dille ilgili delilin sıhhati konusundaki titizliğini de ortaya koyar. Rivayetlerin mana ile nakledilme ihtimalinin, lafzî yapıya odaklanan bir dil bilimi için doğurabileceği sakıncaların farkındadır. Bu nedenle hadisleri, Kur'an'ın otoritesini gölgelemeyecek şekilde, oldukça sınırlı ve ihtiyatlı bir bağlamda kullanmıştır. *Kitâbü'l-Cümel*'de sadece iki hadisle yetinmesi onun hadisleri bir dil malzemesi olarak görme konusundaki seçiciliğinin ve metodolojik sınırlarının çarpıcı bir göstergesidir.

Çalışmanın en kapsamlı kısmını oluşturan şiir ile istişâd, ez-Zeccâcî'nin metodolojisinin canlı ve pratik yönünü temsil eder. Ona göre şiir, Kur'an'dan

sonra gelen en önemli ikincil delildir. Câhiliye döneminden kendi zamanına kadar uzanan geniş bir şair yelpazesinden 160'tan fazla beyiti, nahiv ve sarf kaidelerini temellendirmek, örneklendirmek ve tartışmalı konularda tercihini desteklemek için kullanması, onun şiire sadece edebî değil, aynı zamanda filolojik bir veri tabanı olarak baktığını göstermektedir. Birtakım karmaşık dil olgularını şiirler üzerinden açıklaması, teorik kural ile pratik kullanım arasında sağlam bir köprü kurduğunun delilidir.

Coğrafi ve tarihî sınırlamalara verdiği önem de ez-Zeccâcî'nin dil konularını temellendirmede saflık arayışının bir göstergesidir. Onun şiirle istişhâdında, dil âlimlerince fasih kabul edilen Kureys, Kays, Temîm ve Esed gibi belirli kabilelerin ve belirli bir zaman diliminin (özellikle hicrî II. asrın ortalarına kadar) öncelikli kaynak olması, semâyı her duyulan sözden ayıran seçici ve bilinçli bir metodolojiye işaret eder.

Kaynakça

- ‘Alvân, Abdülcebbâr. *eş-Şevâhid ve'l-istişhâd fi'n-nahv*. Bağdat: Matbaatu'z-Zehrâ, 1976.
- el-Âlûsî, Ebû'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd. *Îthâfu'l-emcâd fi mâ yasîhhu bihi'l-istişhâd*. thk. Adnan Abdurrahman ed-Devrî. Bağdat: Matbaatu'l-İrşâd, 1982.
- Arslan, Kıyasettin. “Nahiv Kurallarının Tespitinde Kullanılan Kaynaklar”. *Turkish Academic Research Review Dergisi* 1/1 (2005), 61–79.
- el-Bağdâdî, Abdulkâdir. *Hizânetü'l-edeb ve Lübbü'lübâbi lisâni'l-'Arab*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979.
- Benli, Ali. *Ebû İshâk eş-Şâtîbî'de Nahiv Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2013.
- Cebel, Muhammed Hasan. *el-İhticâcu bi's-Şi'r fi'l-luğa: el-vâkı'u ve delâletuhü*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1986.
- el-Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm. *Tabakâtu fuhûli's-şu'arâ*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- Çınar, Sara. *Arap Dili Gramer Metodolojisi (IV/X. Yüzyıl)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyat Tarihi – I*. Kayseri: Fenomen Yayınları, 2019.
- el-Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn. *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb ve Luma'i'l-edille fî usûli'n-nahv*. thk. Saîd el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1957.
- el-Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn. *Nüzhetü'l-elibbâi fî tabakâti'l-üdebâ*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1998.
- Gür, Ahmet. *Belâgat Yolunda Bir Rehber: el-Meselü's-sâir*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2024.
- el-Hadîsî, Hatice. *eş-Şâhid ve usûlü'n-nahv*. Kuveyt: Matbaatu Câmîati Kuveyt, 1974.
- Hassânîn, 'Afâf. *fî Edilleti'n-nahv*. Kahire: Mektebetü'l-Akâdemiyye, 1996.
- 'Îd, Muhammed. *el-İstişhâd ve'l-ihticâc bi'l-luga*. Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 1988.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzzi'l-kırâati ve'l-î-dâhi anhá*. thk. Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1998.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah. *Evdâhu'l-mesâlik ilâ Elfîyyeti İbn Mâlik*. thk. Berakât Yusuf Hebûd. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu eb-nâi'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1970.
- İbn Reşîk el-Kayrevânî, Ebû Alî el-Hasan el-Ezdî. *el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbihi*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. b.y.: Dâru'l-Cîl, 1981.

- el-Kazvînî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî. *es-Sâhibî fî fikhi'l-luga*. thk. Ahmed Sakr. Kahire: Mektebetü Îsâ el-Bânî, ts.
- Kılıç, Yakup. "Arap Dilinde Kasem-Te'kit Anlam-Dilbilgisi Etkileşiminin Ayetler Özelinde Bir Analizi", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 349-376.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. Lübnan: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- el-Mubârek, Mâzin. *ez-Zeccâcî: Hayâtuhu ve âsâruhu ve mezhebühü'n-nahvî*. Şam: Dâru'l-Fikr, 1960.
- Nahle, Muhammed Ahmed. *Usûlu'n-nahvi'l-'Arabîyye*. Beyrut: Dâru'l-'Ulûmî'l-A-rabîyye, 1987.
- Öral, Celal. *İbn Hişâm'ın Muğni'l-Lebîb Adlı Eseri Bağlamında Arap Dilinde Şiirle İstişhâd*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. *Kur'ân ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü*. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Parlak, Cengiz. "ez-Zeccâcî ve Arap Dilindeki Yeri". *İslami Araştırmalar Dergisi* 7 (2020), 71-100.
- er-Râfî'î, Mustafa Sâdık. *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*. Müessesetü Hindâvî, 2013.
- Sönmez, Ramazan. *Zeccâcî ve el-Cümel'in Bazı Dil Hususiyetleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Sîbeveyhi, Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusslâm Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.
- es-Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Bugyetü'l-vuât fî abakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- es-Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İktirâh fî 'ulmi usûli'n-nahv*. thk. Mahmud Süleyman Yâkût. Mısır: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'îyye, 2006.
- es-Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Müzhir fî 'ulûmî'l-luğâ ve envâ'ihâ*. thk. Fuâd Alî Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Şabân, Hâlid Saîd Muhammed. *Usûlû'n-nahv 'inde İbni Mâlik*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2009.
- eş-Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *Makâsîdu's-şâfiyye fî şerhi hulâsati'l-kâfiyye*. thk. Abdurrahman b. Süleyman vd. Mekke: Câmiatu Ümmî'l-Kurâ, 2008.
- Turan, Abdulkâki. "İbn Mâlik et-Tâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/169-171. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yartaşı, Recep. *Mu'tezile ve Belâgat (IV. ve V. Asır)*. ed. Hüseyin Arslan. İstanbul: İFAV, 2024.

- Yartaşı, Recep - Yüksel, Muhammed Bahaeddin. "Arap Dilinde İsm-i Fâil ve Kur'ân Bağlamında Manaya Etkisi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Aralık 2018), 77-111.
- Yıldız, Musa. "Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/175-176. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- ez-Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *Kitâbu'l-Cümel fî'n-nahv*. thk. Ali Tevfik el-Hamad. Ürdün: Dâru'l-Emel, 1984.
- ez-Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *el-İzâh fî 'ileli'n-nahv*. thk. Mâzin Mübârek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986.

İbn Cinnî'nin Dil Anlayışı ve Arap Gramerinde Metodolojik Yaklaşımı

Ceyhun Ünlüer¹

Özet

Bu çalışma, IV. (X.) yüzyıl Arap dilcilerinden İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) dil anlayışını ve Arap gramerine getirdiği metodolojik yaklaşımları incelemektedir. Araştırma, onun el-Ḥaşâiş ve Sırru şinâ'ati'l-i-râb adlı eserleri üzerinden yürütülmüş; dilin yapısal, mantıksal ve felsefî boyutları arasındaki ilişki ortaya konulmuştur. İbn Cinnî, dili yalnızca bir kurallar bütünü olarak değil, akıl, doğa ve toplumun ortak ürünü olan canlı bir sistem olarak görür. Çalışmada, onun “semâ” (işitmeye dayalı aktarım), “kıyas” (analojik çıkarım), “ta‘lîl” (gramatik gerekçelendirme), “iştikak” (türetim) ve “ses teorisi” gibi temel kavramlara yaklaşımı metodolojik açıdan değerlendirilmiştir. İbn Cinnî, Basra ekolünün akılcı tutumu ile Kûfe ekolünün sezgisel yöntemlerini sentezleyerek, Arap dilciliğinde yeni bir epistemolojik çerçeve oluşturmuştur. Ayrıca “nahiv-i-râb ayrımı” konusundaki görüşleriyle dilin biçimsel yönüyle anlam ilişkisini açıklığa kavuşturmuş; “maktâ” kavramıyla modern hece anlayışına öncülük etmiştir. Çalışma, onun metodolojisinin yalnızca gramer bilimi için değil, aynı zamanda İslam düşünce tarihinde eleştirel akıl yürütme geleneği açısından da büyük önem taşıdığını göstermektedir. Sonuç olarak İbn Cinnî'nin yaklaşımı, dilin yapısını anlamada ampirik gözlem, mantıksal analiz ve estetik duyarlılığın bir araya geldiği bütüncül bir yöntem sunmaktadır. Bu özellikleriyle, modern dilbilimin kavramsal temellerine erken dönemde katkı sağlamış bir düşünür olarak değerlendirilebilir.

Giriş

Arap dilbiliminin klasik döneminde dilin yapısı, işleyişi ve kökeni üzerine yürütülen tartışmalar, dilin sadece bir iletişim aracı değil, aynı zamanda zihinsel ve kültürel bir olgu olarak ele alındığını göstermektedir. Bu tartışmaların merkezinde yer alan isimlerden biri de, IV. (X.) yüzyılın önde gelen dilcilerinden İbn Cinnî'dir (ö. 392/1002). Onun çalışmaları, Arap dilinin doğasına ilişkin

1 Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, e-posta: ceyhununluer@hitit.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-1308-5790,

felsefî sorularla gramerin kuramsal temellerini birleştirmesi bakımından benzersiz bir konuma sahiptir.

İbn Cinnî, dil olgusunu yalnızca kurallar bütünü olarak değil, aklî, estetik ve toplumsal boyutlarıyla da değerlendirmiştir. Özellikle *el-Haşâiş* ve *Sırru sinâ'ati'l-i'râb* adlı eserlerinde ortaya koyduğu görüşler, Arap dil düşüncesinin teorik yönünü derinleştirmiş, nahiv ilmini salt aktarımdan çıkararak bir analitik disiplin hâline getirmiştir. Onun yaklaşımı, dilin mantıksal yapısını çözümlemeyi, ses–anlam ilişkisini açıklamayı ve kuralların ardındaki nedenleri (illet) araştırmayı esas alır.

İbn Cinnî'nin metodolojisi, yalnızca dilsel incelemelerde değil, düşünce tarihi açısından da dikkate değerdir. Çünkü o, dilin kökeni, işitmeye dayalı aktarımı (semâ), kıyas ve ta'lîl gibi kavramları felsefî bir tutarlılık içinde ele almış; böylece Arap dilciliğinde eleştirel ve çok katmanlı bir düşünme biçiminin öncüsü olmuştur. Onun bu yaklaşımı, Basra ekolünün sistematik yönünü Kûfe ekolünün sezgisel yöntemleriyle uzlaştıran bir sentez niteliğindedir.

Bu çalışma, İbn Cinnî'nin Arapça gramer anlayışını metodolojik bir perspektiften ele almakta; onun dilin doğası, işleyişi ve anlam sistemine ilişkin görüşlerini “semâ”, “kıyas”, “ta'lîl”, “nahiv-i'râb ilişkisi”, “iştikâk” ve “ses teorisi” başlıkları altında incelemektedir. Böylece İbn Cinnî'nin dil bilimi tarihindeki yerini, yöntemsel özgünlüğünü ve modern dilbilim anlayışına uzanan etkilerini ortaya koymak amaçlanmaktadır.

1. İbn Cinnî'nin Hayatı ve Entelektüel Gelişimi

İbn Cinnî'nin tam adı Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsîlî el-Bağdâdî'dir.² Rum asıllı bir aileden gelen İbn Cinnî'nin “Cinnî” lakabı, babasının Yunanca'da “soylu” anlamına gelen “Gennaios” adından türetilmiştir.³ 932 veya 934 yılında Musul'da dünyaya gelen İbn Cinnî, ilk eğitimini Musul'da almıştır. Ancak onun entelektüel kimliğini şekillendiren ve metodolojisinin temelini atan en önemli dönüm noktası, hocası Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) ile olan kırk yıllık ilişkisidir.⁴

Rivayetlere göre, Musul'da ders verdiği bir sırada, ünlü nahiv âlimi Ebû Ali el-Fârisî tesadüfen İbn Cinnî'nin ders halkasını ziyaret etmiş ve ecvef fiillerle ilgili bir soru yöneltmiştir. Bu soruya cevap veremeyen İbn Cinnî, kendi dil ve morfoloji bilgisiyle ilgili bir eksikliği fark etmiş, bu olayı bir entelektüel katalizör

2 Ebu'l-Fidâ İsmail ed-Dimeşkî İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Hâmid Ahmed et-Tâhir (Kahire: Dâru'l-Fecr li't-Turâs, 1998), 11/360.

3 Bk. Mehmet Yavuz, “İbn Cinnî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/397-400.

4 Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 12/91.

olarak görmüştür. Bunun üzerine ders halkasını terk ederek, o dönem Bağdat'a gitmekte olan hocasının peşinden Sâmîriye'ye kadar gitmiş ve yaklaşık kırk yıl boyunca ondan ders almıştır. Bu uzun süreli talebe-hoca ilişkisi, İbn Cinnî'nin sadece bilgi birikimini artırmasını sağlamakla kalmamış, aynı zamanda hocasının eleştirel düşünme, zor meseleleri derinlemesine analiz etme ve çözümleme üslubunu da benimsemesine yol açmıştır.⁵ Nitekim İbn Cinnî'nin en meşhur eseri olan *el-Hasâis*'te hocası Ebû Ali el-Fârisî'nin görüşlerini sıklıkla ön plana çıkarması, tartışması ve bunlara kendi görüşlerini eklemesi bu ilişkinin bir yansımasıdır.

İbn Cinnî'nin Arap dili çalışmalarındaki edebî boyut ise, devrinin en büyük şairi olarak kabul edilen Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî (ö. 354/965) ile kurduğu yakın dostluk sayesinde daha da belirgin hâle gelir. Aralarındaki ilişki, sıradan bir hayranlıktan ziyade, karşılıklı saygıya dayanan gerçek bir ilmî ortaklık niteliği taşımıştır.⁶

Hayatının büyük bölümünü ilim halkalarında ve yoğun bir entelektüel etkileşim ortamında geçiren İbn Cinnî, sonunda Bağdat'a yerleşmiş ve 1002 yılında burada vefat etmiştir. Vefatının ardından, kendisine ilmî kimliğini kazandıran hocası Ebû Ali el-Fârisî'nin yakınına defnedilerek, hayatında olduğu gibi ölümünde de hocasına yakın bir konumda yer almıştır.⁷

2. Dilin Kökenine Dair Teoriler ve İbn Cinnî'nin Yaklaşımı

İbn Cinnî, Arap dilbilimi tarihinde dilin kökeni teorilerini kapsamlı bir şekilde inceleyen ilk dilcilerdendir. Bu yaklaşım, onun metodolojisinin sadece gramer kurallarını değil, aynı zamanda dilin varoluşsal ve felsefî temellerini sorgulayan bir yapıda olduğunu gösterir. O, dilin ortaya çıkışına dair üç temel tezi ele almıştır: ilahi ilham (tevkîfî), uzlaş (vaz'î) ve doğalcı (ses) teori.⁸

İbn Cinnî, bu teorilerden birini kesin bir şekilde tercih etmemiştir. O, her bir görüşü kendi bağlamında güçlü ve makul bularak değerlendirmiştir. İlahi ilham görüşünü kendi içinde güçlü bulurken, dilin uzlaş sonucu oluştuğuna dair örnekler vermiş ve bu görüşü gerekçelendirirken Fârâbî'nin dil felsefesinden faydalandığı düşünülmektedir.⁹ En dikkat çekici olan ise, dilin ilahi ilhamla

5 Mehmet Yavuz, *İbn Cinnî Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 43.

6 Mehmet Yavuz, *İbn Cinnî Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri*, 51.

7 Bk. Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-İber fî haberî men gaber* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/183.

8 Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, ts.), 1/40-47.

9 Bk. Tahsin Yurttaş, "İbn Cinnî'nin Dillerin Kökeni ve Ortaya Çıkışı Hakkındaki Görüşleri", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (Bahar 2022), 347.

ortaya çıktığına delil olarak gösterilen Bakara Suresi 31. ayetindeki “Allah Âdem’e bütün isimleri öğretti” ifadesinin, uzlaşısı görüşünü destekleyecek şekilde yorumlanabileceğini belirtmesidir.¹⁰ Bu ifade, onun aktarılan görüşleri salt nakletmekle yetinmediğini; aksine, kutsal metinleri yorumlarken dahi akılcı ve eleştirel bir bakış açısı benimsediğini ortaya koymaktadır. Son olarak, dilin kökeninin doğadaki seslerin taklidine dayandığına dair doğalcı tezi de nakletmiştir. Bu görüş, çağdaş dilbilimdeki ses-yansıma teorileriyle paralellikler içermesi bakımından onun ne denli ileri görüşlü bir âlim olduğunun bir göstergesidir. İbn Cinnî’nin bu üç teori arasında kesin bir tercih yapmayı, onun temel metodolojik duruşunu yansıtır: dildeki olguların ardındaki “nedenleri” aramak, kesin ve tek bir “çözüm” sunmaktan daha önemlidir.

Aşağıdaki tablo, İbn Cinnî’nin dilin kökenine dair yaklaşımlarının bir özetini sunmaktadır:

Teori Adı	İbn Cinnî’nin Yaklaşımı
Tevkîfî (İlahi İlham)	Kendi içinde güçlü bulur ancak bu görüşe delil olarak sunulan ayetin farklı yorumlanabileceğini belirtir.
Vaz’î (Uzlaşısı)	Dilin bir uzlaşısı sonucu oluştuğuna dair örnekler verir ve Fârâbî’den etkilendiği düşünülür.
Doğalcı (Ses)	Dilin kökeninin işitilen sesler ve bu seslerin taklidiyle seçilen lafızlar olduğuna dair görüşü nakleder.

3. İşitmeye Dayalı Aktarım (Semâ) ve Dilin Sosyal Boyutu

İbn Cinnî’ye göre dil, bireysel bir edinim değil, sosyal etkileşim yoluyla kazanılır ve gelişir; özellikle işitme (semâ) aracılığıyla toplum içindeki iletişim belirleyicidir. Arapların komşuluk ilişkileri, karşılaşmaları ve ziyaretleri, dillerinin birbirine geçişinde etkili olur. Bu durumu İbn Cinnî, “Onlar komşulukları, karşılaşmaları ve birbirlerini ziyaret etmeleri sebebiyle sanki aynı evde yaşayan bir topluluk gibidirler; her biri arkadaşını gözlemler ve onun diline özen gösterir”¹¹ sözleriyle açıklar. Bu yaklaşım, dilin sosyal bağlam içinde öğrenildiğini ve toplumsal etkileşimin dilsel yetinin gelişiminde merkezi bir rol oynadığını göstermektedir.

İbn Cinnî, dilin sahih biçimde aktarılabilmesi için mutlaka fasih—yani bozulmamış ve güvenilir—Arapçanın esas alınması gerektiğini özellikle vurgular. Ona göre bir Arap’ın dili başka bir lehçenin veya yabancı bir dilin etkisine girdiğinde, bu kişiden dil malzemesi alınmasının ölçütü, dilinin hangi safhaya geçtiğine bakılarak belirlenmelidir. Bu durumu şöyle açıklar:

¹⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/40-41.

¹¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/16.

“Bil ki bu tür durumlarda dikkat edilmesi gereken husus, dilinin geçtiği hâle bakmaktır. Eğer kişi fasih bir dilden, yine fasih olan başka bir dile geçmişse, o takdirde geçtiği dilden örnek alınabilir. Ancak geçtiği dil bozulmuşsa, ondan alınmaz; ilk dili esas alınır. Sanki kişi hiç o dilden ayrılmamış gibidir.”¹²

Bu yaklaşım, İbn Cinnî’nin dil verisi toplarken ne kadar titiz davrandığını açıkça gösterir. Ona göre dilin güvenilir biçimde incelenebilmesi, ancak sahit, fasih ve sağlam kaynaklara dayanmakla mümkündür.

İbn Cinnî, özellikle bedevilerden dil örnekleri toplarken büyük bir dikkat göstermiştir. Onların dilini sınamış, kelime formlarını sorgulamış ve hangi biçimlerin fasih kabul edildiğini doğrudan gözlemlemiştir.

Nitekim Ebu Abdullah eş-Şecerî ile arasında geçen şu diyalog, onun yöntemi açısından dikkate değerdir:

“Ona ‘دكان’ kelimesinin çoğulunu sordum. ‘دكاكين’ dedi.

‘سراحين’ dedi. ‘سرحان’ (kurt)’ kelimesinin çoğulu nedir?’ dedim.

‘فراطين’ dedi. ‘فراطين’ (küpe gibi bir şey)’ kelimesinin çoğulu nedir?’ dedim.

‘عثمانون’ dedi. ‘عثمان’ dedi.

Bunun üzerine ‘عثامين’ demedin?’ dedim.

Bana: ‘Ne o, عثمانين mi dedin! Hiç insanın kendi dilinden olmayan bir şekilde konuştuğunu gördün mü? Vallahi ben asla öyle söylemem!’ diye karşılık verdi.”¹³

İbn Cinnî’ye göre Arap dilinde semâ (işitilen örnek), kıyas (akıl yürütme yoluyla türetim) karşısında önceliklidir. Dilde esas olan, Araplardan duyulan şekildir; kıyasa aykırı olsa dahi bu şekil kabul edilmelidir. Bu görüşünü *el-Hasâis* adlı eserinde özel bir başlık altında ele almış ve delil olarak şu Kur’an ayetini zikretmiştir:

“إِسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ” “Şeytan onları hâkimiyeti altına aldı.”¹⁴

İbn Cinnî, bu kelimenin kıyasa uygun olmamasına rağmen, Arapların dilinde yer aldığı için doğru kabul edilmesi gerektiğini belirtir ve şu açıklamayı yapar:

“Çünkü sen onların diliyle konuşuyorsun; bu sebeple onların örnekleri esas alınır, bunların dışına çıkılarak kıyas yapılmaz.”¹⁵

Aynı konuyu başka bir yerde şu şekilde ifade eder:

12 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/12.

13 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/242.

14 Mücadele suresi, 58/19.

15 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/117.

“Bil ki, bir kelime kullanımında yaygın hale gelmiş fakat kıyasa aykırı düşmüşse, o zaman işitilen şekline uyulması gerekir. Ancak bu, kendisi üzerine kıyas yapılacak bir asıl hâline getirilmez. Görmüyor musun, ‘استحوذ’ ve ‘استصوب’ fiillerini duyduğunda onları olduğu gibi söylersin; fakat bu duyulan şekli onların dışındaki kelimelere uygulamazsın.”¹⁶

İbn Cinnî’ye göre Arap lehçeleri arasında en fasih ve en güçlü olan lehçe Hicaz lehçesidir. Bunun nedeni, Hicaz Arapçasının hem Kur’an’ın dili olması hem de şiir ve nesir alanında en yaygın şekilde kullanılmasıdır. Dolayısıyla dil araştırmalarında Hicaz lehçesi, fasihliğin ölçütü olarak kabul edilmelidir.¹⁷

İbn Cinnî’nin “semâ” anlayışı, Arap dilinin doğrudan kaynağına yönelen bir dil felsefesini yansıtır. Ona göre dil, bireylerin toplumsal etkileşim yoluyla işiterek öğrendikleri ve aktardıkları canlı bir sistemdir. Bu nedenle kıyas, semân önüne geçmemeli; dilin ölçüsü, yaşayan ve işitilen örnekler olmalıdır.

4. Arap Dilinde Kıyasın Kavramsal Çerçevesi ve Unsurları

“Kıyas” kelimesi, قاس – يقىس fiilinden türemiş olup “ölçmek, takdir etmek, bir şeyi örneğine göre değerlendirmek” anlamlarına gelir. “قايست بين شيئين” ifadesi, “iki şey arasında karşılaştırma yaptım” demektir. Bu yönüyle kıyas, dilde bir unsurun başka bir unsurla benzerlik veya ölçü bakımından ilişkilendirilmesini ifade eder.¹⁸

Cürcânî, kıyası “ölçme ve eşitleme” olarak tanımlar. Ona göre “kıyas, bir şeyi benzerine döndürmek, onunla karşılaştırmak” anlamını taşır. Cürcânî, fıkıh terminolojisinde kıyası şöyle açıklar: “Kıyas, nassta belirtilen bir hükmün gerekçesini çıkararak aynı gerekçeye sahip başka bir meseleye uygulamaktır. Bu yönüyle asıl (örnek alınan) ile fer’ (ona kıyaslanan) hükümde birleştirilmiş olur.”¹⁹

4.1. Kıyasın Unsurları

Arap dilinde kıyas dört temel unsurdan oluşur:

16 İbn Cinnî, *el-Hasais*, 1/99.

17 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/125.

18 Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “س يقى” Md., Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, 1995, 11/370.

19 Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1405, 230.

A. Asıl (المقيس عليه)

Asıl, kıyasın dayandığı ve hükmü bilinen örnektir. Kıyas yapılacak asılın şâz (kural dışı) bir kelime olmaması gerekir. “استحوذ”, “استصوب” ve “استنوق” gibi alışılmış dil yapısına uymayan kelimeler üzerine kıyas yapılmaz.²⁰

Örneklerin sayıca fazla olması zorunlu değildir; kuralı doğrulayan az sayıda örnek de yeterli kabul edilir. Ancak, örnekler ne kadar çok olursa olsun, eğer kıyasla uyumuyorsa geçerli sayılmaz. İlk duruma örnek: شَنْوَةٌ kelimesinin nisbeti. Dilciler buradan hareketle فَتْوَةٌ kelimesine فَتْوَةٌ, رُكْبَةٌ kelimesine رُكْبَةٌ ve حَلْوَةٌ kelimesine حَلْوَةٌ nisbetini kıyas yoluyla oluşturmuşlardır. Böylece فَعُولَةٌ veznini, yalnızca bu tek kelimeye dayanarak فَعِيلَةٌ veznine ölçü kabul etmişlerdir. Çünkü her iki vezin de üç harflidir; üçüncü harfî lîn harfidir ve her ikisi de dişilik tâ’sı ile biter. Bu nedenle شَنْوَةٌ’nın vavı, حَنِيفَةٌ kelimesindeki yâ gibi kabul edilmiş ve nisbet yapılırken aynı şekilde muamele edilmiştir.

İkinci duruma örnek ise şudur: فُرَيْشٌ, ثَقِيفٌ ve سُلَيْمٌ kelimelerinden nisbet yapılırken ثَقِيفٌ, فُرَيْشٌ, سُلَيْمٌ denir. Her ne kadar bu örnekler “شَنْوَةٌ”den daha çok sayıdaysa da, Sîbeveyh’e (ö. 180/796) göre kıyas bakımından zayıftır. Bu yüzden سَعِيدٌ kelimesi için سَعْدِيٌّ deme hakkın yoktur.²¹

B. Fer‘ (المقيس)

Fer‘, hükmü bilinmeyen ve Arap dilinde yerleşik örneklerden hareketle açıklanan kelimedir. İbn Cinnî, bu konuda şu ifadeyi kullanır:

“Arap lehçelerinden herhangi birinin ölçüstüne göre konuşan kimse isabet etmiş olur; hata etmiş sayılmaz.”²²

C. İllet veya Ortak Unsur (العلة الجامعة)

İllet, asıl ile fer’i birbirine bağlayan benzerlik unsurudur. Nahiv âlimleri, fer’ın asıl hükmünü almasına neden olan bu benzerliği “illet” olarak adlandırırlar.

İllet ikiye ayrılır:

1. Dilsel illet: Arapların konuşmalarında sürekli kullanılan, dilin genel kurallarıyla uyumlu olan sebeptir.

2. Anlamsal illet: Arapların kelimelerinde gözetilen hikmeti, anlam bütünlüğünü ve ifade maksatlarını ortaya koyan sebeptir.

Birinci tür illet, dilciler arasında daha yaygın ve işlevsel olup kıyasta en çok başvurulan türdür.

20 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/99.

21 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/115.

22 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/12.

D. Hüküm (الحكم)

Bu, fer'ın (türevin) asıldan kazandığı hükümdür. Bununla ilgili iki mesele vardır:

1. Araplardan nakille sabit olan (aslında semâ ile sabit olması gereken) bir hükme kıyas yapmanın caiz olup olmadığı.

2. Hükümü hakkında ihtilaf bulunan bir asla kıyas yapmanın caiz olup olmadığı.

Buna örnek olarak şunu verirler: “إلا” edatının, “أستتي” (istisna ediyorum) fiilinin yerine geçtiği ve bu yüzden onun ameliyle amel ettiği söylenmiştir. Bu ise “يا” nida harfine kıyas edilerek açıklanır. Çünkü “يا” harfinin amel edip etmediği konusunda görüş ayrılığı vardır.²³

İbn Cinnî, Arap dilinde kıyası iki ana kategoride ele alır: anlamsal (manevî) ve lafzî (sözel) kıyas. Ona göre kıyasın en güçlü ve kapsamlı türü manevî olandır. Bu görüşünü “gayr-i munsarîf” kelimelerdeki nedenlerle temellendirir; zira bu nedenlerden biri lafzî, sekizi ise manevîdir.²⁴

4.2. Kıyas Türleri ve İşlevi

İbn Cinnî, kıyasın dört temel türünü belirler:

1. Fer'in asla kıyas edilmesi, müfred bir kelime “illetli” ise çoğulunun da ona kıyasla illetli yapılması örnek, “قيمة-قيم” veya müfred kelime sahih ise çoğulunun da ona kıyasla sahih yapılması, “ثور-ثورة” gibi.²⁵

2. Aslın fer'e kıyas edilmesi, yani fiildeki değişimin masdara taşınması. “قامت-قياماً” ve “قاومت-قواماً” örneklerinde görüldüğü üzere masdar, fiil üzerine kıyas edilir.²⁶

3. Benzerin benzere kıyas edilmesi, “عزويت” kelimesinin “عفريت” ve “نفریت” kelimelerine kıyasla “فعلیت” veznine konulması gibi.²⁷

4. Zıddın zıddına kıyas edilmesi, “رضيت” (razı oldum) fiilinin, zıddı olan “سخطت” (kızdım, öfkelenim) fiili gibi “على” harfi cerri ile geçişli yapılmasıdır.²⁸

23 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/267.

24 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/109.

25 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/112.

26 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/113.

27 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/197.

28 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/311.

İbn Cinnî, Arapların sözlü kullanımına dayalı olarak kıyas yoluyla türetilen her ifadenin Arapçanın bir parçası kabul edilmesi gerektiğini savunur. Bu yaklaşımını şu sözlerle temellendirir:

“Farkında değil misin? Ne sen ne de başkaları bütün ‘fâil’ ve ‘mef’ûl’ kalıplarını duyup öğrenmiş değildir. Yalnızca bir kısmı işitilmiş, geri kalanı ise işitilenlere kıyasla oluşturulmuştur. Örneğin ‘قَامَ زَيْدٌ’ ifadesini duyduğunda, buna dayanarak ‘ظَرَفَ بَشْرٌ’ ve ‘كُرِمَ خَالِدٌ’ gibi benzer yapıların da doğru ve geçerli olduğunu kabul edersin.”²⁹

Ayrıca İbn Cinnî şu hususun altını çizer: Arapçalaştırılmış yabancı kökenli kelimeler, Araplar tarafından sanki dilin kendi asli unsurlarıymış gibi kullanılmıştır. Nitekim أَجْر (tuğla), إِبْرَسِيم (ipek), فَرَنْد (çelik türtü) ve فَيْرُوزَج (firuze taşı) gibi özel adlarda olduğu gibi bu kelimeler normal bir Arapça kelime gibi çekimlenir. Harf-i tarîfin (belirlilik takısının) girdiği alanda da durum aynıdır. الذِّيَّاج (ipekli kumaş) ve الفَرَنْد örneklerinde olduğu üzere, bu kelimeler “ل” takısı alarak Arapçanın nekre kelime yapısına benzer hâle gelir. Böylece çekimlenme veya çekimden men edilme bakımından Arapça asıllı kelimelerle aynı işleyişe tabi tutulurlar.³⁰

Bununla birlikte İbn Cinnî, dilin tamamının kıyas yoluyla öğrenilemeyeceğini vurgular. Dilin bir kısmı kıyasla kavranabilirken, bir kısmı doğrudan kabul edilmelidir. Onun ifadesiyle: “Bütün dilin kıyasla elde edilebileceğini iddia etmekten Allah’a sığınırım.”³¹

5. Nahivde Ta‘lîl Kavramı ve İbn Cinnî’nin Yaklaşımı

Dilbilim terminolojisinde “ta‘lîl” (التعليل), “bir şeyin tekrarlanması” veya “bir işin art arda yapılması” anlamlarına gelir. *es-Şihâh*’ta kavram, “tekrar tekrar sulamak” ve “defalarca meyve toplamak” şeklinde açıklanır.³² *Lisânü’l-‘Arab*’da ise (العلة) kelimesi “hastalık” anlamındadır. (عل) ve (اعتل) fiilleri “hastalanmak” anlamına gelirken, (عليل) sıfatı “hasta kimse”yi ifade eder. (الله أعله) ifadesi “Allah onu hasta etti”, (لا أعلك الله) ise “Allah seni hastalığa uğratmasın” anlamına gelmektedir.³³ Ayrıca “illet”, kişinin asıl meşguliyetinden alıkoyan bir durumu ifade eder; çünkü illet, asli işi engelleyen ikinci bir meşguliyet gibidir.

Terim anlamıyla ta‘lîl, Arap dilbilgisinde (النحو) “bir hükmün konulmasında göz önünde bulundurulacak gerekçenin veya hikmetin göstergesi olan vasıf”

29 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/357.

30 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/431.

31 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/43.

32 Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu’l-luga ve’s-sıhahu’l-‘Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. «للع» Md., (Beirut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1990), 5/1773.

33 İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, «للع» Md., 10/260.

demektir.³⁴ Başka bir ifadeyle, Arap dilcilerinin Arapların kelimeleri veya yapıları belirli biçimlerde kullanırken dayandıklarını düşündükleri aklî nedenleri ifade eder.

5.1. Ta‘lîl Türleri

Nahiv âlimleri ta‘lîl konusuna büyük önem vermiş, bu bağlamda konuyu hem sistematik hem teorik düzeyde ele alan eserler kaleme almışlardır. **Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâcî** (ö. 337/948), *el-Îdâh fî 'ileli 'n-nahv* adlı eserinde nahiv illetlerini üç başlık altında sınıflandırır:³⁵

1. **et-Ta‘lîlû't-ta‘lîmî** (التعليل التعليمي): Öğretici illet,
2. **et-Ta‘lîlû'l-kıyâsî** (التعليل القياسي): Kıyasî illet,
3. **et-Ta‘lîlû'l-cedeli** (التعليل الجدلي): Teorik veya diyalektik illet.

İbn Cinnî, illetleri dil zevki (*selîka*) ve sezgisel doğruluk ölçüsüne göre ikiye ayırır:

- Birincisi, anlam bakımından zorunlu olup zihnînin başka bir biçimi kabul edemediği illetlerdir.
- İkincisi ise kabul edilebilir olmakla birlikte doğal eğilimle değil, belli bir çaba ve yorumla benimsenen illetlerdir.³⁶

İbn Cinnî bu ikinci tür illetleri şöyle açıklar:

*“Bunlar asıl illetin açıklanması, yorumlanması veya tamamlanması içindir. Ancak bir kimse bu konuda zorlama açıklamalara giderse illetler çoğalır, bu da sözü değersizleştirir ve söyleyeni zavıf düşürür.”*³⁷

Öte yandan, **İbn Madâ' el-Kurtubî** (ö. 592/1196), nahivdeki **“âmil teorisi”ni** reddetmiş ve illet kavramını bütünüyle ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Ancak o dahi “öğretici illet”i zorunlu olarak kabul etmiştir. Ona göre,

*“Birinci tür illetlerle ikinci tür illetler arasındaki fark şudur: Birincilerini bilmek bize Arapça konuşma bilgisi kazandırır.”*³⁸

Bu yaklaşım, ta‘lîlin yalnızca teorik bir açıklama aracı değil, aynı zamanda dil öğretimi açısından işlevsel bir unsur olduğunu göstermektedir.

34 Mâzin el-Mubârek, *en-Nahvu'l-Arabî*, (Beyrut: Dâru'l-Hadâra, 1965), 90.

35 Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *el-Îdâh fî 'ileli 'n-nahv*, thk. Mâzin el-Mubârek (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 64.

36 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/88.

37 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/173.

38 İbn Madâ el-Kurtubî, *er-Redd 'ale'n-nuhât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1982), 153.

Böylece üç tür illet ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki, öğretim açısından zorunlu olup Arapların dil kullanımını doğru biçimde tanımaya imkân veren illetlerdir. İkincisi, dilin iç işleyişinin gerektirdiği türdür; Arapların söyleyiş biçimine uygunluk sağlamak için kelimelerin benzer formlara kıyas edilmesi gerektiğinde ortaya çıkar. Bu tür illetler, Arapçanın hem devamlılığını hem de doğal gelişimini destekleyen bir işlev görür.

Üçüncü grup ise tartışma, akıl yürütme, araştırma ve incelemede bir yetkinlik sergilemeye yönelik illetlerdir. Bu durum, dilcilerin Arapçaya olan hâkimiyetini; araştırma yöntemlerine ve tartışma tekniklerine olan ileri düzeydeki yatkınlıklarını açık bir şekilde ortaya koyar. Onların dile duyduğu sevgi ve bağlılık, dildeki her boşluğu kapatmaya, genel ve ayrıntılı kuralları belirlemeye ve tüm ihtimalleri bertaraf etmeye yönelik bütün imkânları kullanmalarını sağlamıştır.

5.2. İbn Cinnî’de Nahvî Ta’lîl

İbn Cinnî, Arap dilinde ta’lîl meselesine büyük önem vermiş, onu hem kavramsal hem metodolojik açıdan derinlemesine incelemiştir. Nahiv illetleri üzerine yaptığı çözümlemeler, hem önceki dilcilerden daha sistematik olmuş hem de sonraki dönem araştırmacılarına yön vermiştir.

İbn Cinnî, Arap dilinin yapısal mantığını kavrama ve genel dil ilkelerini belirleme bakımından dil tarihinin en önemli isimlerinden biridir. *el-Hasâiş* adlı eserinde nahiv illetlerine geniş yer ayırmış, bu konuyu yaklaşık yirmi bölümde ele almış ve farklı bölümlerde çeşitli örneklerle desteklemiştir.

İbn Cinnî, illet belirleme yönteminde **fakihlerin** illet çıkarma usulüne benzer bir metodoloji kullanmıştır. Farklı nahiv kitaplarında dağınık biçimde yer alan verileri sistemli bir bütün hâline getirmiş ve bu yaklaşımını şu sözlerle açıklamıştır:

*“Bu bölümlerde topladığım ve illet bağı kurduğum meseleler, aslında önceki âlimlerimizin de üzerinde durdukları konulardır. Onlar bunları açıkça sıralamasalar da niyetleri bu yöndeydi. Biz ise onların dağınık biçimde söylediklerini bir araya getirdik.”*³⁹

İbn Cinnî’nin asıl amacı, Arapların dilindeki hikmeti ortaya koymak ve nahiv illetlerini gereksiz görenlere karşı bu yaklaşımın ilmî değerini savunmaktır. Bu sebeple *el-Hasâiş*’te “باب في الرد على من أعتقد فساد علل النحويين بضعفه هو في نفسه عن” **إحكام العلة** başlıklı özel bir bölüm kaleme almıştır.⁴⁰

39 İbn Cinnî, *el-Hasâiş*, 1/162.

40 İbn Cinnî, *el-Hasâiş*, 1/184.

O, nahiv illetlerinin **kelâmcıların** ve **fakihlerin** illetlerinden farklı olduğunu özellikle vurgular. Nahivdeki illetler, ne **nass** (vahiy) temellidir ne de **fayda** ilkesine dayanır. Bu farkı şu örneklerle açıklar:

“Hac menâsikinin, abdestin, namazın, talâkın ve diğer ibadetlerin tertibi, bunların yapılmasını emreden nassın gereğidir. Ancak, neden namazın günde beş vakit olduğu veya rekât sayılarının neden farklı belirlendiği gibi hususların hikmeti bilinmez.”⁴¹

Bu örneklerle İbn Cinnî, nahivdeki gerekçelendirmelerin dinde olduğu gibi vahye dayalı olmadığını; ancak dilin kendi iç mantığı ve tutarlılığı çerçevesinde açıklanabileceğini göstermektedir.

İbn Cinnî'ye göre nahiv illetleri (gramatik gerekçeler), **kelâmcıların illetlerine** daha yakındır; çünkü onlar aklî bir temele dayanır ve Arapların söz diziminde, ifadelerinde ve bağlamlarında gözlemlenen düzenliliklerden türetilmiştir. O bu durumu şu ifadeyle açıklar:

“Bil ki nahivcilerin illetleri —ki burada kastettiğim, bu alanda yetkin ve derin bilgiye sahip olanlardır; yetersiz olanlar değil— kelâmcıların illetlerine, fakihlerin illetlerinden daha yakındır. Çünkü onlar (nahivciler) gözleme dayalı açıklamalarda bulunur; bir dil olgusunun ağırlık ya da hafiflik bakımından nefse etkisini dikkate alarak delil getirirler. Oysa fıkıh illetlerinde durum böyle değildir.”⁴²

Bununla birlikte İbn Cinnî, nahivcilerin illet anlayışını kelâmcılarınkinden farklı bir konuma yerleştirir. Ona göre, kelâmcıların ele aldığı illetler zorunlu aklî hakikatlerdir; insan iradesine bağlı olmayan, değişmez gerçekliklerdir. Nitekim siyah ile beyazın aynı mekânda bir arada bulunmasının imkânsızlığı yahut bir cismin aynı anda hem hareketli hem de hareketsiz olamayışı, bu tür illetlerin zorunlu doğasına örnektir. Bu durum, ne insanın tercihiyle dayanır ne de farklı bir şekilde gerçekleşmesi mümkündür. Dolayısıyla İbn Cinnî'ye göre, nahivcilerin illetleri bu mutlak aklî zorunluluklar seviyesinde değildir; onlar, kelâmcıların illetlerinden sonra fakat fakihlerin illetlerinden önce gelen, dili açıklama ve düzenleme gayesi taşıyan gerekçelerdir.⁴³

İbn Cinnî'ye göre nahiv âlimlerinin ortaya koyduğu illetler, dilin kendi iç yapısından doğan olgulardır. Bu illetler, ağırlık ve hafiflik dengesi, ses uyumu, yapısal bütünlük gibi dilin işleyişini belirleyen doğal unsurlara dayanır; dolayısıyla dilde benzer öğeler arasında denge kurma ve tutarlılığı sürdürme

41 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/48.

42 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/48.

43 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/145.

amacını taşır. İbn Cinnî, bu yönüyle nahiv illetlerinin mahiyet bakımından kelâmcıların illetlerine, fakihlerin illetlerinden daha yakın olduğunu düşünür. Nitekim Hasan Hamîs'e göre,⁴⁴ onun bu yaklaşımı İslam düşüncesindeki iki temel bilgi yöntemine dayanır: Birincisi, tekil örneklerden genel kurallara ulaşan fakihlerin yöntemi; ikincisi ise genel ilkeleri önceleyip bunları tekil örneklerle uygulayan kelâmcıların yöntemidir. İbn Cinnî'nin nahiv illetlerini bu iki yöntemin arasında, fakat kelâmcılarınkine daha yakın bir konumda değerlendirmesi, dil olgusuna hem mantıksal hem de sistematik bir açıklama getirme çabasının göstergesidir.

İbn Cinnî, nahiv illetlerini sınıflandırırken daha çok **duyusal ve sezgisel kavrayışa** dayanır. Doğal dil yetisini (fıtrat) ve dil zevkini esas alır; kanıt veya dışsal delile başvurmada, doğrudan dilin tabiatını göz önünde bulundurur. Bu yaklaşımını şu sözlerle açıklar:

“Nahiv illetlerinin tümü tabiatın (fıtratın) eğilimine uygundur; oysa fıkıh illetlerinin tamamı bu uyuma sahip değildir.”⁴⁵

İbn Cinnî'ye göre Araplar, dildeki derin sezgisel anlayış ve güçlü gözlem yeteneği bakımından son derece başarılıdır. Bunu şu örnekle açıklar:

“Bu konuda sana birtakım örnekler gösterdim. Bunlardan biri şudur: Araplar, harften daha hafif olan hareketleri bile ağır bulmuş, bu yüzden onları zayıflatmış, kısaltmış, hatta tamamen düşürmüşlerdir. Ayrıca hareketler arasında da farklılaşmaya giderek, ağırlıkları sebebiyle damme ve kesreyi azaltmış, genellikle fethayı tercih etmişlerdir; çünkü fetha diğerlerinden daha hafiftir. Bütün bunlar, onların derin düşünme gücünü, ince kavrayışlarını ve dikkatli gözlemlerini göstermektedir.”⁴⁶

İbn Cinnî, nahivde illetlerin ortaya çıkışından söz ederken, bu illetlerin nahiv âlimlerinin zihinlerinde belirdiğini ve onların bu illetleri çıkarıp formüle ettiklerini belirtir. Ayrıca hocası Ebû Ali el-Fârisî'nin bu alandaki öncülüğüne dikkat çeker ve “Bu konuda ilk defa onun zihninde doğmuş ve bizim bütün hocalarımızın ulaştığı illetlerin üçte birini o ortaya koymuştur.”⁴⁷ der.

İbn Cinnî, nahivcilerin illet üretiminde yalnızca dil malzemesiyle yetinmediklerini, aynı zamanda fıkıh literatüründen de yararlandıklarını özellikle vurgular. Ona göre nahiv ve fıkıh arasındaki bu etkileşim, her iki disiplinin ortak akıl yürütme yöntemlerine dayandığını gösteren önemli bir işarettir. Nitekim Muhammed b. el-Hasan'ın eserlerinin nahivcilere nasıl bir kaynaklık ettiğini

44 Hasan Hamîs Saîd el-Melh, *Nazariyyetu 'l-ta'îlî 'n-nahvî* (Amman: Dâru's-Şurûk, 2000), 68-69.

45 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/51.

46 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/78.

47 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/208.

anlatırken, bu metinlerde illetlerin dağınık biçimde yer almakla birlikte son derece özenli ve eksiksiz bir biçimde işlenmiş olduğunu belirtir. İbn Cinnî'ye göre bu durum, bu ilimle meşgul olanlar arasında bilinen ve inkâr edilmeyen bir gerçektir.⁴⁸

Zorunlu ve İhtiyarî İletler

İbn Cinnî'ye göre nahiv illetleri iki türdür.

Birinci tür, Araplardan sürekli işitilen dil kullanımlarına dayalı olarak bir nahiv hükmünü zorunlu kılan illetlerdir. Örneğin, “elif harfinin kendisinden önce gelen damme sebebiyle vav’a (و), kesre sebebiyle de yâ’ya dönüştürülmesi” buna örnektir. Nitekim (سائر) kelimesinin küçültülmüş biçimi (سَوَّيِّر), (ضارب) kelimesinin küçültülmüş biçimi (صَوَّيْرِب) olur. Aynı şekilde (قرطاس) kelimesinin küçültülmüş biçimi (قَرَطِيس) ve çoğulu (قَرَاتِيس) şeklindedir.⁴⁹

İbn Cinnî, bu tür durumların doğrudan zorunlu olduğunu, çünkü tabiat itibarıyla sükûn hâlindeki uzun elif harfinin kendisinden önce kesre veya damme gelmesi durumunda var olamayacağını belirtir. Dolayısıyla elifin dönüşüm nedeni (illet), öncesindeki damme veya kesredir. Bu, aklî bir delile dayanan açık bir nedendir ve bu konuda herhangi bir tereddüt bulunmaz.

İbn Cinnî'ye göre, “nahivdeki illetlerin çoğu zorunlu niteliktedir.” Bunlara, mef’ûlün mansûb olması, mübteda ve haberin merfû olması, failin ref’i, muzâfun ileyhın mecrûr olması gibi örnekler verilebilir. Bu tür kuralların dayandığı illetler, yalnızca mümkün (cevaz) değil, zorunluluğa dayanır. Arap dilinin kullanımı da bu zorunluluk esasına göre şekillenmiştir.⁵⁰

İkinci tür ise, İbn Cinnî'nin izin verilebilir illetler olarak adlandırdığı durumlardır. Bunlar, fasih bir Arap tarafından, zorluk veya ağırlığına rağmen kullanılabilir. Örneğin, (عصفور) kelimesindeki “vav” harfinin kendisinden önce gelen kesre sebebiyle “yâ”ya dönüştürülmesiyle ortaya çıkan (عَصِيفِير) ve çoğulu (عَصَافِير) buna örnektir. Kural olarak burada elifin “vav” hâlinde kalması mümkündür; kişi isterse biraz zorlanarak (عصيفور) veya (عَصَافور) şeklinde de söyleyebilir. Aynı şekilde (موسر), (موقن), (ميزان) ve (ميعاد) gibi kelimelerdeki vav ve yâ harfleri de, asıllarına dönüştürülmek istendiğinde “موزان”, “موعد”, “ميسر”, “ميقن” biçimlerinde söylenebilir. Ancak bu tür dönüşümler dilde yaygın değildir ve telaffuz açısından güçlük arz eder.⁵¹

48 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/217.

49 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/88.

50 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/164.

51 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/88.

İbn Cinnî'ye göre nahiv illetleri mutlak değildir; belirli nitelik ve kayıtlarla sınırlıdır. Aksi takdirde, bazı durumlarda sonucu (ma'lûl) ile uyumsuzluk gösterir ve aynı doğrultuda işlemez. Nitekim (خيوۃ) ve (غوى الكلب عوية) örneklerinde olduğu gibi, yâ ve vav harflerinin birlikte bulunması hâlinde, illetin genel kuraldan ayrılması gerekmiştir. Yine (غزوا), (رميا), (الزّوان) ve (الغليان) örneklerinde vav ve yâ'nın; (اعتنونا) (اهتوشوا) gibi kelimelerde ise vavın sahih kabul edilmesi de böyledir. Bu, illetin tanımında yeterli ihtiyatın gösterilmemesinden kaynaklanmıştır. İbn Cinnî'ye göre, illetin tanımı daha dikkatli yapılmış olsaydı, bu tür istisnalar ortaya çıkmazdı.⁵²

İbn Cinnî, bir başka bağlamda, nahiv illetinin açık ve belirgin biçimde sınırlandırılmadığında zayıf düşeceğini ve kolayca reddedilebileceğini vurgular. Ona göre itirazların özü, ya illetin tanımının kendi sonucu ile tam bir örtüşme göstermemesi ya da illete yüklenen vasfın ortaya çıkan duruma uygun olmamasıdır. İbn Cinnî bu durumu şu sözlerle açıklığa kavuşturur: *“Bir illet, معلول’ünde işleyip kendi yöntemi üzere düzenli biçimde sürdüğü zaman hükmü güçlenir; konumu sağlamlaşır; artık kimse ona karşı çıkamaz, ancak ondaki bir unsuru çıkarabilirse çıkarır. Fakat illeti bölüp ‘Bir kısmı böyledir, bir kısmı ise şöyledir’ derse, bu söz kendisine iade edilir ve ortaya koyduğu görüş, ehil âlimler nezdinde değersiz bulunur.”*⁵³

Her ne kadar nahivciler illetleri açıklarken zaman zaman farklı yollar izlemiş olsalar da, aynı mesele etrafındaki değerlendirmeleri çoğunlukla birbirine yaklaştır. Ancak Arap sözlü mirasında aktarılan bazı dil şahitlerinin değişkenliği, bu birlikteliği sarsmış ve görüş ayrılıklarını daha belirgin hâle getirmiştir. Bu yüzden, illeti daha sınırlı ve açık bir biçimde tanımlamak, ortaya çıkan ihtilafları yumuşatmanın bir yolu olarak görülmüştür. Dahası, nahiv âlimleri arasındaki görüş ayrılıkları, kimi zaman Arapların kendi aralarındaki ihtilafları bile aşmıştır. Nitekim şu tespit bu durumu açıklar: *“Âlimler, Arapların üzerinde ittifak ettiği konularda olduğu kadar, onların ihtilafa düştüğü meselelerde de illetlendirme konusunda farklı düşüncelere sahip olmuşlardır. Her biri kendi yaklaşımını benimsemiş; bazı görüşler daha güçlü temellere dayanırken, bazıları zayıf kalmıştır.”*⁵⁴

İbn Cinnî, bir hükmün farklı açılardan temellendirilebilmesi nedeniyle ona birden fazla illetin bağlanabileceğini kabul eder. Ona göre illet çeşitliliği, özellikle aynı gramer hükmünün farklı nedenlerle açıklanabilmesinde kendini gösterir. Nitekim mübteda'nın veya “inne”nin haberinin merfu oluşu buna iyi bir örnektir. Sonuç değişmez, ancak bu sonuca götüren gerekçeler ekoller

52 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/145-146.

53 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/151.

54 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/168.

arasında farklılık gösterir. İbn Cinnî'nin aktardığı üzere, Basralılar mübtedanın merfu oluşunu “ibtidâ” kavramıyla açıklar; bu yaklaşımın ayrıntılarını daha önce açıklayıp özetlemiştir. Buna karşılık Kûfeliler, mübtedanın merfu olmasını ya cümledeki ikinci unsurun—onların tabiriyle “mürâfaa”nın—etkisine ya da sözün akışında kendisine dönen bir zamirle ilişkilendirirler. Haber ve failin merfu oluşuna dair gerekçeler de benzer şekilde çeşitlenir. Sonuçta hüküm tektir; ancak o hükme ulaşmak için ortaya konan illetler birbiriyle rekabet hâlinde-dir.⁵⁵

İkincisi, aynı dil unsuruna ilişkin iki farklı hükmün, birbirinden tamamen farklı iki illete dayanmasıdır. Bu duruma klasik örnek olarak, Hicazlılarla Benî Temîm arasındaki “mâ nâfiye”ye ilişkin yaklaşım farkı gösterilir. Hicazlılar, olumsuzluk edatı “mâ”yı, mübteda ve haber üzerine “leyse” edatının girdiği bağlamda değerlendirdikleri için, onun da tıpkı ‘leyse’ gibi amel edebileceğini kabul etmişlerdir. Onlara göre “mâ”, hem yapısal konumu hem de olumsuzluk işlevi bakımından “leyse” ile benzerlik gösterdiğinde ref ve nasbda hüküm verebilen bir edat hâline gelir. Buna karşılık Benî Temîm, “mâ” edatını bağımsız bir cümle-nin başına gelen ve cümle-nin iki unsuruyla doğrudan temas eden bir harf olarak görür. “ما زيد أخوك” ya da “ما قام زيد” gibi ifadelerde olduğu gibi, “mâ”yı yalnızca olumsuzluk anlamı katan bir giriş unsuru kabul eder ve bu nedenle ona amel isnat etmezler. Bu yaklaşımda “mâ”, tıpkı “hel” edatı gibi cümleye anlam katar fakat gramer açısından etki etmez. Sîbeveyhi, bu iki yaklaşımı değerlendirirken, kıyas bakımından Benî Temîm’in yönteminin daha tutarlı olduğunu belirtir; çünkü onların değerlendirmesi “mâ” edatının işlevini daha sistemli biçimde açıklamaktadır.⁵⁶

6. İbn Cinnî’ye Göre Nahvin Tanımı ve Nahiv-İ’râb Ayrımı

İbn Cinnî, nahvi tanımlarken onu Arapların konuşma biçimini bütün yönleriyle gözlemleyen ve sistemleştiren bir ilim olarak görür. Ona göre nahiv; ister irap, ister tesniye ve cemi yapıları, ister küçültme, çoğul oluşturma, izâfe, nisbet ya da çeşitli terkip türleri üzerinden olsun, Arapların dili nasıl kullandığını takip etmeyi amaçlayan bir disiplindir. Bu sayede Arap olmayan bir kimse, dili Arapların ifade berraklığına uygun biçimde kullanabilir; konuşmasında bir sapma ortaya çıktığında ise nahvin koyduğu ölçüler sayesinde doğru forma geri döndürülebilir.⁵⁷

Bu tanımdan hareketle İbn Cinnî, “nahv” kelimesinin başlangıçta zarf olarak kullanıldığını, aslının ise mastardan geldiğini belirtir. (نحوت نحواً) ifadesi, (قصدت – bir şeye yöneldim, kastettim) ifadesiyle aynı yapıya sahiptir. Bu kelime

55 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/166.

56 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/167.

57 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/34.

zamanla özel olarak dilbilgisi ilminde izlenen yöntemi ifade eden bir terim hâline gelmiştir. Nitekim “fıkıh” kelimesi de aslında “فَقِيتْ شَيْئًا – bir şeyi anladım” anlamında bir mastarken, daha sonra helal ve haramla ilgili şer’î ilimleri ifade eden özel bir anlam kazanmıştır. Aynı şekilde “Beytullah” ifadesi de aslında “Allah’ın evi” anlamında genel bir yapıya sahipken, özel olarak “Kâbe”yi belirtmek üzere kullanılmıştır. Dolayısıyla “nahiv” kelimesi de, benzer biçimde genel bir anlamdan özel bir ilmî anlama taşınmıştır.⁵⁸

İrap kelimesine gelince, sözlükte “bir şeyi açıklamak, ifade etmek” anlamına gelir. “A‘rabtu ‘ani’ş-şey” (أَرَبْتُ عَنْ الشَّيْءِ) ifadesi “onu açıkça ortaya koydum” demektir. “فَلَانٌ مُعَرَّبٌ عَمَّا فِي نَفْسِهِ” ifadesi de “bir kimse içindekini açıkça ifade ediyor” anlamındadır. Bu anlam köken olarak “Arap” kelimesine dayanır; çünkü Araplara fesahat, açıklık ve beyân nitelikleri atfedilmiştir.⁵⁹

İbn Cinnî, irabı “anlamaların kelimeler aracılığıyla açık biçimde ifade edilmesi”⁶⁰ olarak tanımlar. Ona göre irap, dildeki anlamları birbirinden ayıran temel unsurdur. Nitekim şu örneği verir: “(أَكْرَمَ سَعِيدٌ أَبَاهُ)” ile (شَكَرَ سَعِيدٌ) cümlelerini duyduğunda, birincisinde failin ‘Saîd’, ikincisinde ise ‘ebûh’ olduğunu, yani fail ile mef’ûlün konumlarını, kelime sonlarındaki hareke farklarından anlarsın. Eğer bu fark olmasaydı, fail ile mef’ûl birbirine karıştırdı.”⁶¹

Dolayısıyla irap, İbn Cinnî’ye göre **bina (değişmezlik)** kavramının anlamca zıddı, lafızca ise benzeridir. Aralarındaki fark, irapta kelime sonlarındaki hareketlerin değişmesinin amil değişiminden kaynaklanması, bina’da ise bir amile bağlı olmaksızın hareketin sabit kalmasıdır.⁶²

İbn Cinnî, “Arap” kelimesini irab teriminin kökeni olarak görür ve şöyle der:

“Bütün bu anlamların aslı, ‘Arab’ kelimesine dayanır. Çünkü Araplara fasahat, irab ve beyân nispet edilmiştir.”⁶³

Ayrıca o, (عَرُوبَةٌ) kelimesinin Cuma günü için kullanılmasını da benzer bir anlam genişlemesinin sonucu olarak yorumlar:

“Bana göre ‘arûbe’ veya ‘el-‘arûbe’ kelimesi, Cuma gününe işaret eder; zira Cuma, haftanın diğer günlerinden daha belirgin ve dikkat çekici bir gündür.

58 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/34.

59 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/36.

60 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/35.

61 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/35.

62 Ebu’l-Feth Osman İbn Cinnî. *el-Luma‘ fi’l-‘Arabiyye*, thk. Fâiz Fâris (Kuveyt: Dâru’l-Kutubi’s-Sekâfiyye, 1972), 10.

63 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/36.

Çünkü insanlar o gün ibadete hazırlanır, camiye yönelir, bu da o güne özel bir canlılık kazandırır.”⁶⁴

İbn Cinnî, irap kavramının yalnızca anlam açıklığıyla değil, kelime sonlarındaki hareke değişimleriyle de ilişkili olduğunu vurgular. Ona göre irap, “değişim” ve “bir hâlden diğerine geçiş” anlamını da taşır. Bu durumu şöyle açıklar:

“İfade edilen anlamlar farklı olduğu için, onları gösteren irap da farklıdır. Bu, (عَرَبْتُ مَدْنَةً) – ‘midesi bozuldu, değişti’ sözündeki kullanıma benzer. Burada da bir hâlden diğerine dönüşüm söz konusudur. Aynı şekilde irap da bir kelimenin şeklinden diğerine geçişini ifade eder.”⁶⁵

Sonuç olarak, İbn Cinnî’ye göre nahiv, iraptan çok daha kapsamlı bir ilimdir. Nahiv, yalnızca kelime sonlarındaki değişimleri değil; dilin yapısını, türetme biçimlerini, kelimeler arası ilişkileri, anlam bağlantılarını ve Arap dilinin genel işleyişini kuşatan bir sistemdir. Bu nedenle irap, nahiv ilminin bir parçası olmakla birlikte, onu bütünüyle temsil etmez.

7. Tesniye (İkileme) İletleri ve Öğretici Yöntem

İbn Cinnî, tesniye konusundaki görüşlerini ayrıntılı biçimde ele aldığı “İlelüt-Tesniye” (Tesniye İletleri) adlı bir eser kaleme almıştır. Bu eser, tesniyede kullanılan elif (ل) ve yâ (ي) harflerinin görev ve işlevleri etrafında şekillenmekte; Basra ve Kûfe ekollerine mensup dil âlimlerinin bu konudaki görüşlerini mukayeseli biçimde değerlendirmekte, nihayetinde en güçlü görüş olarak Sîbeveyhi’nin (ö. 180/796) görüşünü tercih etmektedir. Bu tercihinde hocası Ebû Ali el-Fârisî’nin etkisi belirgindir.⁶⁶

İbn Cinnî, birçok yerde hocası Ebû Ali el-Fârisî’nin görüşlerinden hareketle, Sîbeveyhi’nin görüşüne muhalif olan her iki ekole mensup nahivcilerin görüşlerini reddetmiştir. Onun çalışması oldukça sistemli ve ilmi bir düzene sahiptir: Öncelikle tesniyede elif harfinin işlevini açıklamış, ardından bu konuda ileri sürülen farklı görüşleri sıralamış; daha sonra Sîbeveyhi’nin kanaatini “en kuvvetli” görüş olarak benimsemiş ve bu görüşü destekleyen delilleri ayrıntılı biçimde ortaya koymuştur. Sonrasında bu görüşe yöneltilebilecek muhtemel itirazları ele almış ve karşıt görüşleri tek tek çürütürerek nihai hükme varmıştır.

64 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/37.

65 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/37.

66 İbn Cinnî, *İlelüt-tesniye*, thk. Sabih et-Temimî (Kahire: Mektebetu’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 1992), 5-35.

Bütün bu aşamalarda İbn Cinnî, dikkatli, eleştirel, tarafsız ve ilmî bir tutum sergilemiştir.⁶⁷

İbn Cinnî, tesniye illetlerini açıklarken özellikle öğretim amaçlı örneklemelere dayalı delillere başvurmuştur. Çünkü dil öğretiminde bir kuralı açıklamamanın etkili yolu, o kuralın somut örneklerle gösterilmesidir. Akıl yürütmeye dayalı açıklamalarında da oldukça ikna edici bir yaklaşım sergilemiştir. Konuyu bütün yönleriyle tartışmış; Arap dilinin yapısına ve kullanımına uygun, sade ve açık deliller sunmuştur. Bu yönüyle ne aşırı bir soyutlamaya gitmiş ne de teorik felsefeye kaymıştır. Onun açıklamaları, hem anlam bakımından hem öğretim açısından son derece berrak ve erişilebilirdir.

Bu bağlamda, şu örnek dikkat çekicidir:

*“Tesniye nûnun (ن) harekesi kesredir; tesniye ile aynı kalıpta gelen cemi nûnun harekesi ise fethadır. Her iki durumda da nûn, iki sâkini ayırmak için harekelenmiştir. Ancak tesniye nûnu, cemi nûnuna kıyasla kesreye daha lâyıktır. Çünkü kendisinden önce elif gelir; elif hafif, kesre ise ağır olduğundan bu ikisi denge oluşturur. Cemi nûnundan önce ise vav gelir; vav zaten ağır bir harftir, bu nedenle dengeyi sağlamak için nûn fetha ile harekelenmiştir.”*⁶⁸

İbn Cinnî, nahiv kurallarını açıklarken öğretici (ta’limî) illetlere, yani doğrudan öğretim amacına yönelik akıl yürütmelere başvurur. Beş fiil (el-ef’âlu’l-hamse) konusundaki nûn harfî üzerine yaptığı açıklama buna güzel bir örnektir. Bu konuda şunları ifade eder:

*“يقومون، يقومون، يقومون، يقومون fiillerindeki nûn, ‘يقوم’ ve ‘يقعد’ fiillerinde bulunan dammenin yerini tutar; ancak bu nûn, irabın aslî unsurlarından biri değildir.. Muzârî fiilin irap bakımından zayıf oluşu da buradan anlaşılır. Çünkü fiilin sonuna tesniye, cemi veya müenneslik eki eklendiğinde, artık onda açık bir irap harfî bulunmaz. Mesela ‘يقومان’ kelimesinde bir irap harfî bulunacak olsaydı, bu harfya mîm, ya elifya da nûn olurdu. Fakat mîm’in irap harfî olması imkânsızdır; çünkü kendisinden sonra gelen elif onunla birlikte kalıplaşmış, dolayısıyla mîm kelimenin ortasında kalmış, son harf olma özelliğini yitirmiştir. İrap harfî ise daima kelimenin sonunda yer alır.”*⁶⁹

İbn Cinnî, bu açıklamayı sürdürerek elif ve nûn’un irap harfî olamayacağını ispatlar ve sonunda şu sonuca ulaşır:

“Mîm’in irap harfî olması mümkün olmadığı gibi, elif ve nûn da olamaz. Öyleyse bu kelimedede herhangi bir irap harfî yoktur. İrap harfî bulunmadığında,

67 İbn Cinnî, ‘İlelu’t-tesniye, 37.

68 İbn Cinnî, ‘İlelu’t-tesniye, 85-86.

69 İbn Cinnî, ‘İlelu’t-tesniye, 88-90.

burada irabın hareke ile gerçekleşen aslî bir unsur olmadığı anlaşılır. Bu durumda, 'يَقُومَانِ'daki nûn, 'يَقُومُ'daki dammenin yerini tutmakta; kendisi hareke niteliği taşımamakta, sadece ona **delelet eden bir unsur** olarak görev yapmaktadır."⁷⁰

Sonuç olarak İbn Cinnî, tesniye illetlerini açıklarken hem mantikî hem öğretici bir yöntemi birlikte kullanmış; kuralların kaynağını Arap dilinin doğal işleyişinde ve kullanımında temellendirmiştir. Onun yaklaşımı, klasik nahiv anlayışında şekilci yorumlardan ziyade dilsel sezgi ve aklî gerekçelendirmeye dayalı özgün bir yöntemi temsil eder.

8. İştikak (Türetim) Teorisi ve Kavramsal Gelişim

Dil bakımından *ıştikak* (الاشتقاق), "bir şeyi kesip ayırmak, bir parçayı bütünden koparmak" anlamına gelir.⁷¹ Rummânî (ö. 384/994) *ıştikak*ı şöyle tanımlamıştır:

*"İştikak, asıldan bir fer'in koparılmasıdır; bu dal, çekimlerinde asıl anlam etrafında döner. Bu tanım, یشtikakın mahiyetini kapsamakta ve zorunlu olarak hem asıl hem de türev kavramlarına değinmektedir."*⁷²

İştikak, "bir kelimenin başka bir kelimeden türetilmesidir; ancak bu iki kelimenin anlam ve yapı bakımından birbirine uygun olması, kalıplarının ise bir harf veya bir hareke ile farklılık göstermesi şarttır. Ayrıca türetilen kelimenin, türetildiği kökten belli bir unsur açısından daha fazla bir yapıya sahip olması gerekir. Örneğin ضارب (*vuran*) ve مضروب (*vurulan*) kelimelerinin, ضرباً (*vurmak*) ile uyumlu olması gibi."⁷³

İştikak üzerine ilk eser verenin *el-Asma'î* (ö. 216/831) olduğu rivayet edilir. Onun *el-İştikak* adlı küçük bir risalesi vardır. Erken dönem dil âlimlerinin "ıştikak" kelimesiyle kastettikleri şey, daha sonra *küçük* (veya *genel*) *ıştikak* ya da *ıştikak-ı tasrîfî* olarak adlandırılmıştır. Bu anlayış özellikle Basralılar tarafından geliştirilmiş, onlar dildeki kelimelerin birbirinden türediğini ve masdarın (fiil kökünün) dilin aslı olduğunu savunmuşlardır. İbn Cinnî de bu ekolün sadık bir takipçisidir. Buna karşılık Kûfeliler, masdarın fiilden türediğini ileri sürmüşlerdir.

70 İbn Cinnî, *İlelu'l-tesniye*, 92-93.

71 Ali b. Abdulkâfi es-Subkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984), 1/222.

72 Ebu'l-Bekâ el-Ukberî, *Mesâil hilâfiyye fi'n-nahv*, thk. Muhammed Hayru'l-Halvânî (Beyrut: Dâru's-Şarki'l-Arabî, 1992), 74.

73 Abdulkâhir el-Curcânî, *el-Miftâh fî's-sarf*, thk. Ali Tevfik el-Hamed (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1987), 62.

İştikakın Türleri

Dilciler zamanla iştikak konusunu geliştirerek onu tek türle sınırlamamış, birkaç kısma ayırmışlardır. Hicrî IV. yüzyıla gelindiğinde iştikak üç türe ayrılmıştır:

1. Küçük (Genel) İştikak (الاشتقاق الصغير / العام) – tasrîfî türetim,
2. Büyük İştikak (الاشتقاق الكبير) – ibdâl (harf değişimi),
3. En Büyük İştikak (الاشتقاق الأكبر) – kalbî türetim (harflerin yer değiştirmesi).

Bu son terimi literatüre kazandıran kişi İbn Cinnî'dir. Bununla birlikte o, kavramın temellerinin hocası Ebû Ali el-Fârîsî tarafından atıldığını açıkça belirtir.

İbn Cinnî, bu konudaki açıklamasında kendisinden önce hiçbir âlimin bu kavramı isimlendirmediyiğini, ancak hocası Ebû Ali'nin küçük iştikak yetersiz kaldığında bu türden bir yöntemden faydalandığını ifade eder. Ebû Ali, bu yaklaşımı sistematik bir ad altında toplamamış, yalnızca ihtiyaç duyduğu anlarda başvurmuştu. İbn Cinnî ise bu yöntemi geliştirip ona “taklîb” adını vermiştir. Ona göre bu adlandırma, yöntemin özünü en güzel biçimde yansıtır; zira “taklîb” kavramı, harflerin yer değiştirmesine dayanan bu türetim türünün doğasını tam anlamıyla karşılamaktadır.⁷⁴

İbn Cinnî, iştikakı iki kategori altında ele alır: **İştikâk-ı sağîr (küçük iştikak)** ve **İştikâk-ı kebîr (büyük iştikak)**. Ona göre küçük iştikak, dilcilerin eserlerinde yaygın biçimde kullandıkları türdür. Bu türde, belirli bir kök alınır ve o kökten türeyen kelimeler incelenerek, şekil ve yapı farklılıklarına rağmen ortak anlam zemini ortaya konur. Örneğin س ل م kökü ele alındığında, *selamet* ve *esenlik* anlamı; سَلَمَ, سَلَّمَ, سَلَّمَ, سَلَّمَ ve سَلَّمَ (yılan sokmuş kimseye “selamet” temennisiyle verilen ad) gibi farklı yapılarda korunur. Bu uygulama, İbn Cinnî'nin ifadesiyle küçük iştikakın temelini oluşturur.⁷⁵

Buna karşılık **İştikâk-ı ekber**, bir kökün harflerinin altı farklı şekilde dizilmesiyle (taklîb) ortaya çıkan kelimeler arasında anlam bağı kurma çabasıdır. Bu yöntemde, harflerin yer değiştirmesiyle oluşan varyasyonlar incelenir ve tüm bu dizilişlerin ortak bir anlam ekseninde birleşip birleşmediği araştırılır. Bu yöntemle, altı farklı diziliş arasında anlam ilişkisi kurulmaya çalışılır. Böylece kökün farklı dönüşümleri arasında daha geniş kapsamlı bir semantik ilişki kurulmaya çalışılır.

74 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/133.

75 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/134.

Örneğin:

(ك م ل), (ك م ل), (ك م ل), (ك م ل), (ك م ل), (ك م ل) kökleri “güç ve sertlik” anlamı etrafında,

(ق و ل), (ق و ل), (ق و ل), (ق و ل), (ق و ل), (ق و ل) dizilişleri ise “sürat ve hafiflik” anlamı etrafında toplanır.⁷⁶

Bu yönleme göre, Arapçada kök harflerin yer değiştirmesiyle çok sayıda olası kelime dizilişi meydana gelir: Üç harfli köklerde altı, dört harfli köklerde yirmi dört, beş harfli köklerde ise yüz yirmi farklı düzenleme mümkündür. Bu durum, teorik olarak her kökün birçok yeni biçim türetebilme potansiyeline sahip olduğunu gösterir. Ancak İbn Cinnî, bu yöntemin dilin tüm unsurlarında geçerli bir ilke olarak kabul edilemeyeceğini özellikle vurgular. Onun ifadesiyle: “Bil ki, bu yöntemin dilin bütün kelimelerinde geçerli olduğunu söylemiyoruz; tıpkı küçük iştikakın da her kelimede uygulanabilir olduğunu iddia etmediğimiz gibi.”⁷⁷

Bu düşüncenin şekillenmesinde, Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitâbü'l-ʿAyn* adlı eserinde benimsediği sistematik yaklaşımın önemli bir etkisi olmuştur.

İbn Cinnî, iştikakın yalnızca kelimeler arasında değil, harfler düzeyinde de gerçekleşebileceğini belirtir. Ona göre “نعم (evet)” edatından *ni'me, ne'im, ten'im, na'mâ* gibi kelimeler türemiştir. Ayrıca, üç harften daha az olan kelimelerden iştikak yapılamayacağını da açıkça vurgular.⁷⁸

9. Ses Teorisi ve Fonetik Anlayış

9.1. Sesin Tanımı ve Mahiyeti

İbn Cinnî, sesi “nefesle birlikte ortaya çıkan, sürekliliği olan ve uzayıp giden bir oluş” olarak tanımlar. Ona göre ses, boğaz, ağız ve dudaklarda karşılaştığı çeşitli engeller nedeniyle kesintiye uğrar. Bu kesilme noktalarına “maktâ” denir ve ses, her duraklama noktasında belirli bir biçim kazandığında “harf” adını alır. Harflerin kendine özgü tınlarının (ceres) değişmesi ise bu boğumlanma yerlerinin farklılığıyla ilişkilidir.⁷⁹

Bu tanım, dilsel sesi diğer doğal ses türlerinden ayırarak onun dil içindeki yapısını açıklığa kavuşturur. İbn Cinnî özellikle sesin akışını durduran boğumlanma noktalarına dikkat çekmiş; bu durakları “maktâ” olarak adlandırmıştır. Her maktâ'da ortaya çıkan birim sesin “harf” olması, dilin yapı

76 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/134.

77 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/135.

78 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/35.

79 İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, thk. Hasan Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 1/19.

taşlarını nasıl oluştuğunu gösterir. Ayrıca her harfin tınısının, boğumlanma yerlerindeki farklılığa bağlı olarak değiştiğini ifade ederek, harflerin kendilerine özgü ses karakterleri bulunduğunu vurgulamıştır.

İbn Cinnî'ye göre dil, “her topluluğun kendi maksatlarını ifade etmek için kullandığı seslerden ibarettir.”⁸⁰ Bu bakımdan sesin dilbilimsel yönü, Arap harflerinin fonetik özelliklerini incelemeyi; yani seslerin mahreç ve derecelerini, sınıflarını, niteliklerini, işlevlerini, sertlik-yumuşaklık (şiddet-rihve), ötümlülük-ötümsüzlük (cehr-hems) durumlarını ve açıklık-kapalılık (itbâk-infitâh) özelliklerini kapsamaktadır.

Bu bilgilerden anlaşılaacağı üzere, Arap dil bilginleri Avrupa’da ses biliminin (fonetik) sistematik biçimde ele alınmasından çok önce, dilsel sesin mahiyetini incelemeye başlamışlardır. Onlar bu alanda ilk temelleri atarak, sesin doğasıyla ilgili bilimsel araştırmalara öncülük etmişlerdir. Bu çabalar, ses biliminin kurumsallaşmasına zemin hazırlamış, Avrupa’daki araştırmacıların da daha sonra ulaşacağı sonuçların temelini oluşturmuştur. Modern ses biliminin laboratuvar temelli yöntemlerle ulaştığı birçok bulgu, Arap dilcilerinin yüzyıllar önce ortaya koyduğu tespitlerle örtüşmektedir.

Dolayısıyla “ilmu’l-esvât” yani ses bilimi kavramı, köken bakımından Arapça bir terimdir. Bunun en açık göstergesi, terimin bizzat İbn Cinnî tarafından kullanılmış olması ve Arap dilcilerinin terminolojisinde yerleşik bir kavram hâline gelmesidir. İbn Cinnî, bu ilmin mahiyetini açıklarken onun müzikle benzer bir yön taşıdığını vurgular; zira her iki alanda da seslerin meydana gelişi, tınların düzenlenişi ve ahengin oluşumu ortak bir zeminde değerlendirilir.⁸¹ Bu yaklaşım, onun dil seslerine yalnızca gramatik bir unsur olarak değil, aynı zamanda estetik bir düzenin parçası olarak yaklaştığını da göstermektedir.

Bu ifadeden anlaşıldığı üzere, İbn Cinnî sadece ses ilmine ad vermekle kalmamış, onu müziksel ritim ve tını kavramlarıyla ilişkilendirerek derinleştirmiştir. Bu yönüyle “ilmu’l-esvât” terimini ilk kez açık bir biçimde kullanı ve sistematik bir anlam kazandıran kişi İbn Cinnî’dir.

İbn Cinnî, *Sırru sinâ ‘ati’l-i ‘râb* adlı eserinde ses konusunu sadece tanımlamakla kalmamış, onu teorik bir çerçeveye oturtmuştur. Böylece ses araştırmalarını kuramsal temellere taşıyan ilk dilci olmuştur. Ahmed Muhtar Ömer’in de belirttiği üzere⁸² burada iki önemli husus dikkati çeker:

80 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/33.

81 İbn Cinnî, *Sırru sinâ ‘ati’l-i ‘râb*, 1/22.

82 Ahmed Muhtâr Ömer, *el-Bahsu ‘l-lugavî ‘inde’l- ‘Arab* (Kahire: ‘Âlemu’l-Kutub, 1982), 9.

1. İbn Cinnî, bugün hâlâ kullanılan “ilmu’l-asvât” (ses bilimi) terimini ilk kullanan dildir.

2. Kendisi bu alanın öncüsü olup, eserinde şöyle der: “Bizim âlimlerimiz arasında bu alana benim kadar derinlemesine giren veya konuyu bu derece doyurucu biçimde ele alan bir kimseyi bilmiyorum.”⁸³

İbn Cinnî, harfleri mahreçlerine göre tasnif etmiş, bunları sistematik bir düzene sokmuş ve Halîl b. Ahmed’in geliştirdiği düzeni esas almakla birlikte, sıralamada bazı farklılıklar göstermiştir. Özellikle “hâ” harfini “elif”ten önce getirmesi ve ıslıklı (safır) harflerin dizilişinde farklılıklar yapması buna örnektir.⁸⁴

İbn Cinnî’ye göre harflerin sıralanışı şu şekildedir:

الهمزة، الألف، الهاء، العين، الحاء، الغين، الخاء، القاف، الكاف، الجيم، الشين، الياء، الصاد، اللام،
راء، النون، الطاء، الدال، التاء، الصاد، الزاي، السين، الظاء، الذال، الثاء، الفاء، الباء، الميم، والواو.

Bu sıralama, Halîl’in düzenine aykırıdır ve kısmen Sîbeveyhi’nin sıralamasıyla da farklılık göstermektedir.

İbn Cinnî, bu görüş ayrılığını gizlemez, aksine bunu açıkça ifade eder ve kendi görüşünün diğerlerine göre daha doğru olduğunu savunur. Ona göre harflerin düzeni, mahreçlerine ve çıkış noktalarına dayalı olmalıdır. Bu nedenle *Kitâbu’l-‘Ayn*’da yer alan sıralamayı eleştirir; çünkü bu düzenin hem hatalı ve tutarsız olduğunu hem de Sîbeveyhi’nin benimsediği yönteme aykırılıklar içerdiğini düşünür. İbn Cinnî’ye göre, harflerin doğal sıralanışını esas alan ve aklî incelemeyle doğruluğu teyit edilen sistem, kendisinin önerdiği bu yöntemdir.⁸⁵

İbn Cinnî’ye göre Arap alfabesinde aslî 29 harf bulunmakla birlikte, bunlara ek olarak altı “beğenilen” (müstahsen) ve sekiz “beğenilmeyen” (müstakbah) türev harf daha vardır. Bu ilave harfler, yalnızca duyularla (işitme ve telaffuzla) tespit edilebilir. Böylece toplam 35 beğenilen harf, 43 ise tümüyle tespit edilen ses ortaya çıkar. Bu, dönemi için son derece ileri bir tespittir.

İbn Cinnî’ye göre “beğenilen” harfler Kur’an tilavetinde ve fasih konuşmada kullanılabilir; bunlar hafif nûn, yumuşatılmış hemze, tefhîm elif’i, imâle elif’i, cim’e benzeyen şîn ve zâya benzeyen sâd gibi seslerdir. “Beğenilmeyen” harfler ise zayıf veya yerel lehçelere özgüdür; Kur’an’da veya edebî Arapçada kullanılmazlar.⁸⁶

83 İbn Cinnî, *Sırru sinâ’ati’l-i’râb*, 1/70.

84 İbn Cinnî, *Sırru sinâ’ati’l-i’râb*, 1/59.

85 İbn Cinnî, *Sırru sinâ’ati’l-i’râb*, 1/59.

86 İbn Cinnî, *Sırru sinâ’ati’l-i’râb*, 1/59.

İbn Cinnî, harflerin mahreçlerini on altı bölgeye ayırmış ve bunları konuşma organlarının konumlarına göre titizlikle sınıflandırmıştır. O, sesin çıkış kaynağını, oluşum biçimini, tını farklılıklarını ve sesin boğumlanma noktalarına göre değişen yankılarını ayrıntılı biçimde şöyle açıklamıştır:

“Bil ki ses, nefesle birlikte çıkan, süreklilik arz eden bir arızadır. Boğaz, ağız ve dudaklarda karşılaştığı boğumlar, bu akışı keser ve her kesinti ‘harf’ adını alır. Harflerin tınıları bu boğum farkına göre değişir... Örneğin sesi boğazının en derin yerinden başlatır, dilediğin boğuma kadar getirirsin; her birinde farklı bir yankı (seda) duyarsın.”⁸⁷

9.2. Maktâ Kavramı ve Önemi

İbn Cinnî’nin “maktâ” kavramı, modern Avrupa fonetik biliminin “hece” (syllable) terimine denk düşer. Arap dilcileri arasında bu kavramı fonetik açıdan ilk kez sistematik biçimde kullanan kişidir. Ona göre sesler tek başına değil, bir araya gelerek “maktâ” adı verilen ses birimlerini oluşturur. Bu birimler, konuşmadaki ritmi ve yankıyı belirleyen temel unsurlardır.

Nitekim İbn Cinnî, üçlü köklerin (sülâsî) dilde en dengeli yapı olduğunu belirtirken, bu dengeli maktâ’ düzeniyle ilişkilendirir:

“Kökler üçlü, dörtlü ve beşlidir. En yaygın ve dengeli olanı üçlüdür; çünkü biri başlangıç, biri ortalık (iç harf), biri de bitiş harfidir. Bu denge, harflerin azlığından değil, hareketli ve sâkin harflerin birbirini dengelemesinden doğar.”⁸⁸

Bu yaklaşım, Halîl b. Ahmed’in aruz sisteminde kullandığı ritmik ölçümle de paralellik gösterir. Nitekim harf, kendi başına ses oluşturmaz; ancak bir hareke (ünlü) ile birleştiğinde ses değeri kazanır ve böylece bir maktâ (hece) meydana gelir.

Son olarak, İbn Cinnî sesin yankısını (seda) ölçmek için yöntemi de açıklamaktadır:

“Bir harfin yankısını anlamak istersen onu sâkin (ünsüz) halde telaffuz et; çünkü hareke, harfi yerinden oynatır. Önüne kırık (kesreli) bir vasıl hemzesi getirerek اء، اق، اك ‘ik’, ‘ig’, ‘ic’ gibi söyle; bu şekilde her harfin yankısının farklılığını duyabilirsin.”⁸⁹

İbn Cinnî, sesin oluşumunda görev alan gırtlak ve ağız içi organlarını inceleyerek Arap harflerinin fonetik özelliklerini analiz etmiştir. Harflerin çıkış noktalarını ve ses yollarını, mizmarın deliklerine benzeterek, sesin oluşumunda

87 İbn Cinnî, *Sırru sinâ’ati’l-i’râb*, 1/19.

88 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/55.

89 İbn Cinnî, *Sırru sinâ’ati’l-i’râb*, 1/20.

hava akışının yönünü neyzenin parmak hareketlerine benzetir: parmakların deliklerde farklı biçimlerde hareket etmesiyle çeşitli tınlar elde edilmesi gibi, ses de gırtlak ve ağız içinde farklı yönlerle yönelerek birbirinden farklı tınlar oluşturur. Bu yaklaşım, İbn Cinnî'nin ses organlarını nesnel bir bakışla gözlemlediğini ve dil bilimi ile fonetik alanında kurucu bir öncü olduğunu göstermektedir.⁹⁰

9.3. Ses-Anlam İlişkisi

İbn Cinnî, fonetik alanındaki bazı gerçekleri derin bir sezgiyle fark etmiş, ancak bunları dönemin ilmî ve toplumsal hassasiyetlerini gözeterek temkinli bir üslupla dile getirmiştir. Kimi zaman bu düşüncelerini başkalarına atfederek ifade etmiş olsa da, bu fikirlerin çoğunun aslında kendisine ait olduğu anlaşılmaktadır. Onun bu tutumu, yaşadığı çağın inanç merkezli düşünce atmosferi içinde fikirlerini açıkça beyan etme konusundaki ihtiyatlı yaklaşımını yansıtır.

Bu çerçevede İbn Cinnî, sesin yankısı ile dilin ortaya çıkışı arasında dikkat çekici bir ilişki kurar. Ona göre doğadaki sesler, insanın ilk ses üretme biçimlerini etkilemiş olabilir. Rüzgârın uğultusu, gök gürültüsünün gürlemesi, suyun akışı, eşeğin anırması, karganın gıkılaması, atın kişnemesi ve ceylanın iniltileri gibi doğa seslerinden dillerin doğduğu yönündeki görüşü aktarır ve bunu ikna edici bir açıklama olarak değerlendirir. İbn Cinnî'ye göre bu yaklaşım, dilin kökenine dair en makul ve kabul edilebilir açıklamalardan biridir.⁹¹

Bu yaklaşım, İbn Cinnî'nin insan sesleri ile doğadaki yankılar ve hayvan sesleri arasında bir bağlantı kurduğunu, bu bağlantı üzerinden de dilin başlangıç aşamalarına dair bir açıklama getirdiğini göstermektedir.

İbn Cinnî ayrıca, sesi kimi zaman **fille**, kimi zaman **isimle** ilişkilendirerek her iki kavram arasındaki fiziksel ve duysal bağları araştırır. Ona göre kelimelerin ses yapısı ve işitsel yankısı, ifade ettikleri eylemlerin doğasıyla uyum gösterebilir. Şöyle der:

“Bu dildeki birçok kelimenin harf tınlarının, ifade ettikleri fiillerin sesleriyle benzeştiğini gördüm. Örneğin, kuru şeyleri çiğnemek için قضم ‘kazm’, yaş şeyler içinse حضم ‘hazm’ derler. Çünkü kâf sesi güçlü, hâ sesi ise zayıftır. Böylece güçlü fiile güçlü ses, zayıf fiile zayıf ses uygun görülmüştür.”⁹²

Benzer biçimde, ses ile hayvanların çıkardığı sesler arasında da bağlantı kurar. Örneğin, râ harfinin titreşimli ve uzayan bir ses olduğunu, çekirgenin sesiyle bu özelliği bakımından benzeştiğini belirtir. Buna göre, çekirgenin sesi “sarr”

90 İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/21.

91 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/46-47.

92 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/65.

kelimesiyle ifade edilmiştir. Buna karşılık doğanın kısa ve kesik sesine benzer bir tını çıkardığı için doğan kuşunun sesi “sarsar” kelimesiyle anlatılmıştır:

*“Onlar, çekirgenin sesine ‘sarr’ dediler; çünkü sesi uzundur. Doğanın sesine ise ‘sarsar’ dediler; çünkü onun sesi kesik ve süreksizdir.”*⁹³

Bu bağlamda İbn Cinnî, teorik ve uygulamalı düzeydeki bu yaklaşımıyla yetinmez; zaman zaman sesler ile adlandırılan varlıklar arasında da bir ilişki kurar. Ona göre bazı kelimeler, temsil ettikleri varlıkların çıkardığı seslere benzedikleri için bu adla anılmıştır. Nitekim “bat” (ördek) kelimesi ördeğin sesinden, *vâk* (sured- bir kuş türü) ötüşünden ve “gâk” kelimesi de karganın sesinden türetilmiştir.⁹⁴

Bu anlayış, ses ile anlam arasında doğal bir uygunluk olduğu düşüncesine dayanır. Bu görüş, özellikle belâgat âlimleri arasında “lafız ile mana arasındaki ilişki” olarak bilinen kavramla örtüşmektedir. Böylece “bir şeyin, çıkardığı sesle adlandırılması” ilkesi dilin işleyişine dair doğru bir gözlem olarak ortaya konulmuştur.⁹⁵

İbn Cinnî, Arapça kelimelerde ses ile anlam arasındaki uyumu somut örneklerle ortaya koyar ve kelimelere özgün bir ses estetiği kazandırır. Ona göre, Araplar harfleri seçerken seslerini temsil ettikleri olaylarla ilişkilendirir ve hatta harflerin sırasını da bu uyuma göre belirlerler: Olayın başını ifade eden harfî öne, ortasını belirten harfî ortaya, sonunu simgeleyen harfî sona yerleştirirler. Bu şekilde kelimenin harf dizimi, ifade edilmek istenen anlamın yönünü ve hareketini yansıtacak biçimde düzenlenir. Örneğin, “bahs” (araştırmak, kazmak) kelimesinde bâ harfî toprağa vuran elin şapırtısını, hâ harfî pençenin toprağa saplanmasını, sâ harfî ise toprağın havaya saçılmasını temsil eder.⁹⁶

Bu yaklaşım, İbn Cinnî’nin ses bilimi ile anlam bilimi arasında özgün bir köprü kurduğunu ve modern fonetik teorilerle büyük ölçüde paralel bir anlayış geliştirdiğini göstermektedir.

Sonuç

İbn Cinnî, Arap dilbiliminin en özgün ve sistematik düşünürlerinden biri olarak, dilin yapısal, felsefî ve estetik yönlerini bir bütün hâlinde ele almıştır. Onun metodolojisi, Basra ekolünün mantıkî düzenini Kûfe ekolünün sezgisel yaklaşımıyla uzlaştıran bir sentez niteliği taşır. Bu çerçevede dil, yalnızca

93 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/65.

94 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/165.

95 Yaşar Daşkıran, “İbn Cinnî’ye Göre Anlamı Etkileyen Unsurlar”, *Journal of Islamic Research* 32/3 (2021), 727-728.

96 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/163.

bir iletişim aracı olmanın ötesinde; toplumun zihni, kültürel ve estetik birikimini yansıtan canlı bir sistem olarak değerlendirilmiştir. İbn Cinnî'nin yaklaşımında, dilin doğası ve kökeni üzerine yürütülen tartışmalar, dilin işleyiş mekanizmalarıyla bütünleşmiş; böylece dil felsefesi ile dilbilgisi arasında köprü kuran özgün bir düşünce sistemi ortaya çıkmıştır.

Onun “semâ”, “kıyas” ve “ta‘lîl” kavramlarını ele alış biçimi, Arap dilciliğinde gözleme dayalı ve aklî gerekçelendirmeyi birleştiren bir yaklaşımın habercisidir. İbn Cinnî, semâ dilin canlı kaynağı olarak görmüş, dilin doğru anlaşılabilmesi için fasih Arapların konuşmalarına dayanmanın zorunluluğunu vurgulamıştır. Kıyası ise dildeki düzenlilikleri açıklamaya yarayan aklî bir araç olarak tanımlamış, ancak semân önceliğini koruyarak kıyasın sınırlarını belirlemiştir. Bu denge, onun hem ampirik hem teorik bir dil anlayışı geliştirdiğini göstermektedir. Ta‘lîl konusundaki görüşleri ise nahiv ilmini sırf kurallar dizgesi olmaktan çıkararak, dilin içsel mantığını açıklayan analitik bir disipline dönüştürmüştür.

İbn Cinnî'nin ıstıyak ve ses teorisi üzerine yaptığı incelemeler, modern dilbilimin temellerini haber veren niteliktedir. Harflerin mahreçlerini belirlemesi, seslerin fonetik özelliklerini sınıflandırması ve ses–anlam ilişkisine dair gözlemleri, onun dilci kimliğiyle birlikte, bir fonetik öncüsü olduğunu kanıtlar. Doğadaki seslerin insan dili üzerindeki etkisine dair yorumları, çağdaş dilbilimde “onomatopoetik köken” olarak bilinen görüşlerle örtüşmektedir. Böylece İbn Cinnî, Arap dilinin ses estetiğini çözümleyerek, lafız ile anlam arasındaki doğal uyumu ilk kez sistematik biçimde temellendirmiştir.

İbn Cinnî'nin nahivde “illet” kavramına getirdiği açıklamalar, onun düşünce dünyasında akıl yürütme, gözlem ve sezgi arasında kurduğu hassas dengeyi açık biçimde ortaya koyar. O, nahiv illetlerini fakihlerin kıyas yöntemini hatırlatacak bir sistem içinde ele almakla birlikte, bu illetlerin temelini nassın otoritesinde değil, dilin kendi bünyesindeki tutarlılık ve işleyiş ilkelerinde aramıştır. Böylece dili, içsel mantığına güvenilmesi gereken canlı bir yapı olarak değerlendirmiş ve dilsel sezgiyi bilimsel bir temele yerleştirmiştir. Bunun yanında, Arapçanın yapısal düzenini “tabiatın eğilimine uygunluk” prensibiyle açıklayarak, dilin insan doğasıyla olan ilişkisini ön plana çıkarmıştır.

Sonuç olarak İbn Cinnî, Arap dilini anlamada yalnızca bir gramerci değil, aynı zamanda bir düşünce sistematığı kurucusudur. Onun metodolojisi, dilin doğasını, işleyişini ve anlamını çok katmanlı biçimde çözümlemeye yöneliktir. Bu yönüyle İbn Cinnî, dilbilim tarihinde teoriyi gözlemle, sezgiyi akılla, estetiği mantıkla buluşturan öncü bir bilgin olarak değerlendirilmeli; çalışmaları, Arap dil düşüncesinin felsefî ve bilimsel gelişiminde bir dönüm noktası olarak görülmelidir.

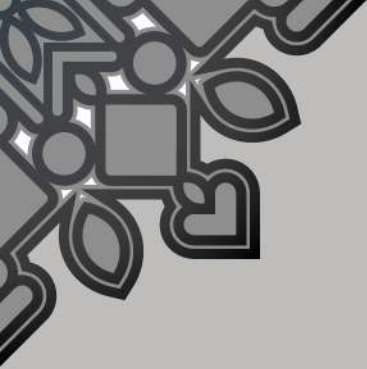
Kaynakça

- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcu'l-luga ve Sîhahu'l-'Arabîyye*. Thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir el-. *el-Miftâh fi's-sarf*. Thk. Ali Tefvik el-Hamed. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1987.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-. *et-Ta'rîfât*. Thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1405.
- Daşkıran, Yaşar. "İbn Cinnî'ye Göre Anlamı Etkileyen Unsurlar", *Journal of Islamic Research* 32/3 (2021), 722-736.
- Hamevî, Yâkût el-. *Mu'cemu'l-udebâ*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâ'is*. Thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, ts.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Luma' fi'l-'Arabîyye*. Thk. Fâiz Fâris. Kuveyt: Dâru'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1972.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *İlelu't-tesniye*. Thk. Sabîh et-Temîmî. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1992.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *Sırru Sinâ'ati'l-i-râb*. Thk. Hasan Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2000.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fecr li't-Turâs, 1998.
- İbn Madâ el-Kurtubî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdîrrahman. Thk. Şevkî Dayf. *er-Redd 'ale'n-nuhât*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1982.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-'Arab*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1995.
- Melh, Hasan Hamîs Saîd el-. *Nazariyyetu't-ta'lîli'n-nahvî*. Amman: Dâru's-Şurûk, 2000.
- Mubârek, Mâzin. *en-Nahvu'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Hadâra, 1965.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *el-Bahsu'l-lugavî 'inde'l-'Arab*. Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 1982.
- Subkî, Ali b. Abdulkâfi. *el-İbhâc fî şerhi'l-minhâc*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984.
- Ukberî, Ebu'l-Bekâ el-. *Mesâ'il hilâfiyye fi'n-nahv*. Thk. Muhammed Hayru'l-Halvânî. Beyrut: Dâru's-Şarki'l-'Arabî, 1992.
- Yavuz, Mehmet. "İbn Cinnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/397-400. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Yavuz, Mehmet. *İbn Cinnî Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.

Yurttaş, Tahsin. “İbn Cinnî'nin Dillerin Kökeni ve Ortaya Çıkışı Hakkındaki Görüşleri”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (Bahar 2022), 331-355.

Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım. *el-İzâh fî 'ileli 'n-nahv*. Thk. Mâzin el-Mubârek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986.

Zehebî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-İber fî haberî men gaber*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.



Klasik Dönem Arapça Gramer Sistemi: Metodolojik Bir İnceleme

Editör:
Dr. İrfan Köse