

T.C.

GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

ARAP DİLİ VE BELAGATI BİLİM DALI

**EBÛ ‘ALÎ EL-FÂRİSÎ’DE DİLBİLİMSEL
TENKİT**

-el-İğfâl Eseri Örneği-

DOKTORA TEZİ

SAMİ BAKIR

GAZİANTEP

TEMMUZ 2019

T.C.
GAZIANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
ARAP DİLİ VE BELAGATI BİLİM DALI

**EBÛ ‘ALÎ EL-FÂRİSÎ’DE DİLBİLİMSEL
TENKİT**

-el-İğfâl Eseri Örneği-

DOKTORA TEZİ

SAMİ BAKIR

Dr. Öğretim Üyesi Ayhan ERDOĞAN

GAZIANTEP
TEMMUZ 2019

ONAY SAYFASI

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

EBÜ ALİ EL-FÂRİSİ'DE DİL BİLİMSEL TENKİT
-el-İğfâl Eseri Örneği-

SAMİ BAKIR

Tez Savunma Tarihi: 29.07.2019

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı

(Doç.Dr. ZEKİYE ANTAKYALIOĞLU) v,
SBE Müdürü

Bu tezin Doktora tezi olarak gerekli şartları sağladığını onaylarım.

(Prof. Dr. ŞEHMUS DEMİR)
Enstitü ABD Başkanı

Bu tez tarafımca (tarafımızca) okunmuş, kapsamı ve niteliği açısından Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

(Dr. Ayhan ERDOĞAN)
Tez Danışmanı

Bu tez tarafımızca okunmuş, kapsam ve niteliği açısından Doktora tezi olarak oybirliği/ oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri:

(Unvanı, Adı ve SOYADI)

Dr. Öğr. Üyesi Halil AKÇAY

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe EROĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet TEKİN

Dr. Öğr. Üyesi Hacı Hamzeli

İmzası

ETİK BEYAN

Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.



İmza
(Sami BAKIR)
(30.07.2019)

ÖZ – ABSTRACT

ÖZ EBÛ ‘ALÎ EL-FÂRISÎ’DE DİLBİLİMSEL TENKİT -el-İğfâl Adlı Eseri Örneği-

BAKIR, Sami

Doktora Tezi, Temel İslam Bilimleri ABD/Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı
Tez Dsanişmanı: Dr. Öğretim Üyesi Ayhan ERDOĞAN
Temmuz 2019, 283 sayfa

Bu tez, 288/901-377/987 yılları arasında yaşamış Arap dilbilimcisi Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin *el-İğfâl fî mâ Agfelehu’z-Zeccâc mine’l-Me’anî* adlı eserinde hocası Ebû İshâk ez-Zeccâc’ın (ö. 311/923) *Me’anî’l-Kur’ân ve İ’râbuhu* adlı tefsirine tevcih ettiği dilbilimsel tenkitleri, objektif olarak kritik etmektedir. Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin münekkit kimliğinin yanı sıra, tenkitlere mahal olan dilsel meseleleri hem Kur’ân, şiir ve Arap dil gramerinin temel ilkeleri gibi naklî hem de tümevarım, kıyâs ve illet gibi aklî deliller ışığında, ilk kaynak eserlere uzanarak karşılaştırmalı bir yöntemle (comparative linguistics) incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Ebû ‘Alî el-Fârisî, Ebû İshâk ez-Zeccâc, Linguistik, Dilbilimsel Tenkit, Eleştiri, el-İğfâl, Me’anî’l-Kur’ân.

ABSTRACT

THE LINGUISTIC CRITICISM OF ABU ALI AL-FARISI

Bakır, Sami

PhD thesis, Department of Basic Islamic Sciences

Supervisor: Dr. Ayhan Erdoğan

July 2019, 283 pages

This thesis focuses on Abu Ali el-Farisi's (288/901-377/987) *el-Igfal* by analysing the linguistic criticisms addressed to the exegesis named *Me'ani'l Kur'an we Irabuh* by his master Abu Ishak ez-Zeccac (d. 311/923). Alongside Al Farisi's critiques, the thesis examines his controversial ideas by providing traditional (Qur'an, poetry and Arabic philology) and rational (induction, syllogism, and justification) proofs within the methodology of comparative linguistics, keeping in mind the primary sources of Arabic philology.

Keywords: Abu Ali Al Fârisî, Abu İshâk ez-Zeccâc, linguistics, comparative linguistics, Arabic philology, criticisms, el-İğfâl, Ma’anî’l-Kur’ân.

ÖNSÖZ

Siyasi ve sosyo-kültürel bakımdan İslâm tarihinin en çalkantılı dönemlerinden birinde köklü bir ailenin ferdi olarak dünyaya gelen Ebû ‘Alî el-Fârisî, hicri dördüncü yüzyılda yaşamış önemli bir Arap dilbilimcisidir. Onun yaşadığı coğrafyalarda başına buyruk, irili ufaklı özerk emirliklerin ortaya çıkmasından kaynaklanan siyasi istikrarsızlık, hayatın her alanını olumsuz yönde etkilemiştir. Ancak bu olumsuz tabloya karşın, ilmî çalışmalarda yukarıya doğru tırmanan bir grafik gözlemlenmiştir.

Normal şartlarda ilim ve bilimdeki başarılar ile siyasi istikrar arasında doğru bir orantı varken; el-Fârisî’nin yaşadığı üçüncü ‘Abbâsi döneminde ters bir orantı söz konudur. Nitekim bu dönemde özellikle tefsir, hadis, mantık, kelâm ve Arap dilbilgisine dair çalışmalar, zirve noktasına ulaşmıştır. Dönemin devlet ricâlinin ilme önem vermeleri, alimleri yanlarında görmek istemeleri, onlarla aynı kareye girerek oluşan yeni yönetim için kamuoyundan meşruiyet devşirmeleri gibi birçok faktör bu ilginç tablonun ortaya çıkmasına sebep olarak öne sürülebilir. Kanaatimize göre, siyasi istikrarsızlığın had safhada olduğu bir süreçte özellikle İslâmî ilimler sahasındaki çalışmalara altın çağını yaşatan olgunun arka planında yatan en önemli faktörlerden birisi de ilmî tenkit ve reddiye mekanizmasının her şeye rağmen aktif olarak varlığını sürdürmüş olmasıdır.

İslâm tarihindeki bu reddiye ameliyesi, Hz. Peygamber’in vefatından sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan görüş ayrılıklarıyla başlamış, bu ihtilaflara dayalı olarak mezhep ve fırkaların teşekkül etmesiyle yaygınlık kazanmıştır. Hulefâ-i râşidîn döneminden itibaren hızla genişleyen fetihler neticesinde farklı inanç ve felsefi görüşlere sahip toplumlar Müslüman coğrafyası içinde yaşamaya başlayınca, her tarafın bilginleri sahip oldukları inançlarını müdafaa etme ihtiyacı hissetmiş ve karşı cenahın fikir dünyasına dair reddiyeler telif etmişlerdir. İlk başlarda dinî, itikâdî, siyasi ve mezhep savunmasına taalluk eden meselelerle başlayan bu reddiye ameliyesi, İslâm toplumunda ilimlerin tedvîni, tasnîfi ve terakkisiyle birlikte hicri birinci yüzyıl gibi

erken bir dönemde şifahen de olsa dilbilimsel çalışmalara yansdı. Takip eden süreçlerde sözlü tenkitler yazıya aktarıldı ve bu sayede Arap dil gramerine dair yıllarca sürecek olan bir reddiye geleneğinin ilk nüveleri atıldı.

el-Muberrid'in (ö. 286/900) Sîbeveyh'e karşı kaleme aldığı *er-Reddu 'alâ Sîbeveyh* eseri ve ez-Zeccâc'ın *er-Reddu 'alâ Sa'leb*'i, bu süreçte kaleme alınmış eserlerdir. Yine aynı dönemin dilbilimcilerinden İbn Durusteveyh'in (ö. 347/958) neredeyse bütün eserleri tenkit ve reddiye eksenlidir. Nitekim *Reddun 'ale'l-Mufaddal fî'r-Reddi 'ale'l-Halîl*, *er-Reddu 'alâ Bezreci'l-'Adûdî*, *er-Reddu 'ale's-Sa'leb fî İhtilâfi'n-Nahviyyîn*, *er-Reddu 'alâ İbn Haleveyh fî'l-Kulli ve'l-Ba'z*, *er-Reddu 'ale'l-Ferrâ' fî'l-Me'ânî* isimli eserleri bu reddiye geleneğinin içinde sadece İbn-i Dürüsteveyh'e ait olanlardır. Bu geleneğin bir parçası ve pozitif eleştirinin sonraki nesiller tarafından ilmî hayata aksedilmesinde ciddi katkıları olan simalardan birisi de araştırmamızın odak ismi Ebû 'Alî el-Fârisî'dir. Ebû 'Alî, henüz yirmili yaşlarda *el-İğfâl Fîmâ Ağfelehü'z-Zeccâc Mine'l-Me'ânî* isimli bir eser kaleme alarak, hocası Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın *Me'ânî'l-Kur'ân ve İ'râbuh* adlı tefsirine yüz meselede dilbilimsel tenkitler yöneltmiştir. Bu tenkitlerden gerek Basra gerekse Kûfe dil ekollerine mensup diğer dilbilimciler de payını almıştır. el-Fârisî'nin takriben otuz eseri arasında *el-İğfâl*'i incelememizdeki temel faktör, sadece bunun müstakil olarak tenkit maksadıyla kaleme alınmış olmasıdır.

Münekkit kimliğiyle tebâruz eden el-Fârisî'nin tenkitleri sadece *el-İğfâl* ile sınırlı değildir. Burada ele almadığı hususları *Mâ Yensarif ve Mâ Lâ Yensarif*, *el-Hucce*, *et-Ta'lîka*, *el-Bağdâdiyyâd* gibi eserlerde işlemiştir. Nitekim el-Bâkûlî (ö. 543)'nin *el-İstidrâk 'alâ Ebî Alî el-Fârisî fî'l-Hucce* adlı eseri, el-Fârisî'nin *el-İğfâl*'de birer tenkit unsuru olarak dile getirmediği meseleleri derlemek üzere kaleme alınmıştır.

el-Fârisî, *el-İğfâl*'de Zeccâc'ı tenkit etmek üzere yüz mesele ele almıştır. Ancak meselelerin içinde diğer Arap dilbilimcilerini de ya isim vererek ya da anonim olarak konuya dahil etmiş ve onlara da eleştiri oklarını yöneltmiştir. Nitekim tespitimize göre, *el-İğfâl*'de el-Fârisî'nin diğer dilbilimcileri ilgili konuya dahil etmeyip mahza ez-Zeccâc'ı tenkit etmekle yetindiği meseleler sadece altı tanedir. Bu durum, el-Fârisî'nin tenkitlerine maruz kalan diğer dilbilimcileri de araştırmamıza dahil etme zarureti doğurdu. *el-İğfâl*'de ele alınan bazı meselelerin muğlaklığı, bizi

zorunlu olarak el-Fârisî'nin diğer eserlerine de yönlendirdi. Bu itibarla, *el-İğfâl*'i merkeze almak kaydıyla, el-Fârisî'nin diğer eserlerinde ez-Zeccâc dışındaki dilcilere tevcih ettiği tenkitleri de “Bir münekkit olarak Ebû ‘Alî el-Fârisî” başlığıyla incelemek durumunda kaldık.

Araştırmamızı giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşturduk. Giriş kısmında, araştırmamızın konusunu, amacını ve yöntemini ortaya koyduktan sonra, el-Fârisî'nin yaşadığı hicri dördüncü yüzyıla kadarki dilbilimsel tenkidin serencamını, el-Fârisî'nin tenkitçiliğini, onun münekkit kimliği üzerine akademik seviyede yapılmış çalışmaları ve tezimizi bu çalışmalardan farklı kılan hususları aktardık.

Birinci bölümde, Ebû ‘Alî el-Fârisî'nin yaşadığı coğrafyalarda tenkitçi yönünü dolaylı olarak etkileyen siyasî, fikrî ve sosyo-kültürel ortamı, ana hatlarıyla hayatını, ilmi kişiliğini, ilmî güvenilirliğini, tabi olduğu dil ekolünü, kelâmi ve amelî mezhebini, hocalarını, talebelerini ve eserlerini ele aldık.

İkinci bölümde, araştırmamızın iki temel kaynak eserleri olan el-Fârisî'nin *el-İğfâl*'i ile hocası ez-Zeccâc'ın *Me‘ânî'l-Kur‘ân*'ını, el-Fârisî'nin tenkitlerinde başvurduğu naklî delillerden Kur‘ân, hadis ve şiir özelinde istişhâd olgusuna yaklaşımını ve metodunu, el-Fârisî'de bir fenomen halini alan aklî delillerden kıyâs ve illeti işledik. Son olarak, el-Fârisî'nin hicri II. yüzyıldan IV. yüzyıla kadar Arap dilbilimi çalışmalarında otoritesi kabul görmüş önemli simalara tevcih ettiği tenkitleri tartıştık. Bu sayede el-Fârisî'nin hocasına yaptığı tenkitlerin arka planında şahsî bir husumetin olmadığını, ilmî meselelere eleştirel yaklaşmanın kendisiyle adeta özdeşleştiğini gördük.

Üçüncü bölümde, *el-İğfâl* ve *Me‘ânî'l-Kur‘ân*'ı karşılaştırmalı bir okumaya tabi tutarak el-Fârisî'nin ez-Zeccâc'a yönelttiği tenkitlerin izini sürdük. Tenkitlere mahal olmuş dilsel meselelerin tahlillerinde birincil nahiv-sarf kaynakları ile ekseriyetle dilbilimsel tefsir eserlerine müracaat ederek konuyu zenginleştirdik. Her meselenin sonunda değerlendirme yaparak ulaştığımız kanaati arz ettik. Araştırmamızı el-Fârisî'nin münekkit kimliği üzerine yapılan diğer çalışmalardan ayıran en önemli husus, el-Fârisî'nin tenkide konu yaptığı yüz meselenin tamamını sıralamak yerine, meselelerin ortak paydasını tespit ederek belli başlıklar oluşturmuş olmamızdır. Söz gelimi onuncu, yirminci ve otuzuncu meselelerin tenkide maruz kalma nedenleri aynı kapıya çıkıyorsa, her üç meseleyi tek bir ana başlık altında toplayarak sadece birini

işleyip diğerlerine atıfta bulunduk. Sonuç kısmında ise, tezimiz boyunca elde ettiğimiz kayda değer bilgileri ve vardığımız neticeleri maddeler halinde sunarak çalışmamızı tamamladık.

Bu çalışmamda desteğini ve tecrübesini benden esirgemeyen değerli hocam ve danışmanım Dr. Öğretim Üyesi Ayhan ERDOĞAN'a; tashih, tenkit ve önerileriyle tezime katkı sunan saygı değer jüri üyelerine; manevi katkılarından dolayı Hollanda Deventer Merkez Camii'nin kadirşinas yönetimine ve cemaatine; araştırmam boyunca beni sürekli motive eden kıymetli eşim Kiraz EKER BAKIR'a ve terapi kaynağım oğlum Sami Yusuf'a gönülden teşekkür ederim.



Sami BAKIR
Gaziantep
30.07.2019

KISALTMALAR

Adı geçen eser	<i>Age.</i>
Adı Geçen Makale	<i>Agm.</i>
Adı geçen tez	<i>Agt.</i>
Aynı eser	<i>Ae.</i>
Bakınız	<i>Bkz.</i>
Basım tarihi yok	<i>T.y.</i>
Basım yeri yok	<i>Y.y.</i>
Bin/İbn	<i>b.</i>
Çeviren	<i>ev.</i>
Ve diğlerleri	<i>Vd.</i>
Diyanet İslâm Ansiklopedisi	<i>DİA</i>
Editör/yayına hazırlayan	<i>Ed.</i>
Eserin kendi içinde aşağıya atıf	<i>Bkz:A</i>
Eserin kendi içinde yukarıya atıf	<i>Bkz.Yuk.</i>
Hicri	<i>H.</i>
Karşı görüş	<i>K.G.</i>
Karşılaştırınız	<i>Krş.</i>
Maddesi	<i>Mad.</i>
Miladi	<i>M.</i>
Milli Eğitim Bakanlığı	<i>Meb</i>
Ölüm-Vefat	<i>-V.</i>
Sayfa/sayfalar	<i>s./ss.</i>
ve benzeri-vesaire	<i>Vb./Vs.</i>
Yayını/yayınları	<i>Yay.</i>

İÇİNDEKİLER

ÖZ – ABSTRACT.....	i
ÖNSÖZ.....	ii-v
KISALTMALAR.....	vii
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	12
A. EBÛ ‘ALÎ EL-FÂRİSÎ’NİN (Ö. 288/901- 377/987)YAŞADIĞI DÖNEMDE SİYASÎ, İKTİSADÎ, SOSYO-KÜLTÜREL VE ENTELEKTÜEL ORTAM.....	12
1.1. Siyasi Ortam	12
1.2. İktisadî ve Sosyo-Kültürel Ortam.....	21
1.3. Entelektüel Ortam.....	24
B. ANA HATLARIYLA EBÛ ‘ALÎ EL-FÂRİSÎ’.....	28
1.1. Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin Hayatı.....	28
1.2. Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin İlmî Kişiliği.....	31
1.3. Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin İlmî Güvenirliği	33
1.4. Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin Tenkitçiliği.....	35
1.5. Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin Bağlı Olduğu Dil Ekolü	37
1.6. Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin Kelâmî Mezhebi.....	39
1.7. Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin Amelî Mezhebi	41
1.8. Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin Hocaları.....	42
1.9. Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin Talebeleri	51
1.10. Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin Eserleri.....	57
1.10.1. Matbu Eserleri	57
1.10.2. Mahtût Eserleri.....	64
1.10.3. Kayıp Eserleri.....	64

1.10.4. Ebû ‘Alî el-Fârisî’ye Nispet Edilen, Ancak Ona Ait Olmayan Eserler 68

İKİNCİ BÖLÜM72

A. ANA HATLARIYLA EBÛ İSHÂK EZ-ZECCÂC’IN HAYATI VE ME‘ÂNİ’L-KUR’ÂN ADLI ESERİ.....72

- 1.1. Ebû İshâk ez-Zeccâc’ın Hayatı 72
1.2. Ebû İshâk ez-Zeccâc’ın Me‘âni’l-Kur’ân ve İ‘râbuhu Adlı Eseri..... 76

B. EBÛ ‘ALÎ EL-FÂRİSÎ’NİN EL-İĞFÂL ADLI ESERİ79

- 1.1. Eserin Tam Adı ve Yazılış Dönemi 79
1.2. *el-İğfâl*’in Yazılma Gerekçesi ve Muhtevası 82
1.3. *el-İğfâl*’in Tenkit Dili 83
1.4. *el-İğfâl*’de Takip Edilen Metod 85
1.5. *el-İğfâl*’de Sîbeveyh’in Etkisi 87
1.6. Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin *el-İğfâl*’deki Kaynakları 91

C. EBÛ ‘ALÎ EL-FÂRİSÎ VE İSTİŞHÂD OLGUSU.....92

- 1.1. Ana Hatlarıyla İstişhâd Olgusu 92
1.2. Ana Hatlarıyla Hadislerle İstişhâd Meselesi ve Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin Hadislerle İstişhâdı 94
1.2.1. Ana Hatlarıyla Hadislerle İstişhâd..... 94
1.2.2. Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin Hadislerle İstişhâdı 96
1.3. Bir İstişhâd Aracı Olarak Arap Şiiri Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin Şiirlerle İstişhâdı..... 99
1.3.1. Bir İstişhâd Aracı Olarak Arap Şiiri..... 99
1.3.2. Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin Şiirlerle İstişhâdı 104

D. EBÛ ‘ALÎ EL-FÂRİSÎ’NİN DİLBİLİMSEL TENKİTLERİNDEKİ EN ÖNEMLİ DELİLİ: KİYÂS109

- 1.1. Ana Hatlarıyla Kıyâs Delili 112
1.2. Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin Tenkitlerinde Kıyâs Delili 119

E. BİR MÜNEKKİT OLARAK EBÛ ‘ALÎ EL-FÂRİSÎ’NİN TENKİT ETTİĞİ KİŞİLER VE TENKİTE MAHAL ETTİĞİ MESELELER 131

- 1. ‘Amr B. ‘Ubeyd el-Basrî (ö. 80-144) 133**
 - 1.1. Medd-i Lâzım Elif’inin Hemze’ye Dönüşmesi..... 133
- 2. ‘Îsâ b. Ömer (ö. 149)..... 135**
 - 2.1. Fiil Vezinlerinin ‘Alem Olarak Kullanılması Durumunda Münsarif mi, Gayr-ı Münsarif mi Olacakları Sorunsalı 135
 - 2.2. “Bilmek” Anlamına Gelen “رَأَيْتَ” Hemze’sinin Hazfedilmesine Dair... 136
- 3. Ebû ‘Amr b. el-‘Alâ’ (ö. 68/70-154) 137**
 - 3.1. مَا أَنْفَكَ ve مازالَ ve Kardeşlerinin Haberlerindeki Olası İstisna’ya Dair 137
 - 3.2. أَخْوَى Gibi İsimlerin Tasgîr Sîgasına Dair 140
- 4. Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 100/718-170/791)..... 141**
 - 4.1. إِيَّاكَ Üzerine 141
 - 4.2. لَنْ nin Mürekkepliği ya da Basîtlîği Üzerine 144
 - 4.3. Nekra-Marife Bağlamında Sıfat-Mevsûf Uyumsuzluğu..... 145
- 5. Sîbeveyh, Ebû Bişr ‘Amr b. ‘Usmân el-Hârisî (ö. 180/796) 147**
 - 5.1. Hâl’in İstifhâm Manasıyla Nasb Edilebilmesi Üzerine 147
 - 5.2. Muhaffef İn’in İ‘mâli ve İhmâli Üzerine 152
 - 5.3. لَوْلَايَ ve لَوْلَاكَ deki Zamirlerin Mahalline Dair..... 156
 - 5.4. ليس Gibi Amel Eden ما’nın Haberinin, İsmine Takaddüm Etmesi Durumunda ما’nın Amel Etmesi-Etmemesi Üzerine 159
 - 5.5. Zamân Zarflarının İsimlerde Mütemekkin Olmasına Dair 160
 - 5.6. Harf-i Cerr ile Birlikte Vâv Harfiyle Yapılan Atıflarda Musbet Cümlelerin Menfi Hallerine Dair 161
- 6. el-Ferrâ’, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd (ö. 207/822) 163**
 - 6.1. “اللَّهُمَّ” Aslına Dair 163
 - 6.2. “كَيْفَ”nin Terhîmi Üzerine 166
- 7. el-Muberrid, Ebû’l-‘Abbâs Muhammed b. Yezîd (Ö. 286/900) 169**
 - 7.1. “طَاغُوتٌ” Kelimesinin Yapısı Üzerine 169
 - 7.2. “كَلَّمَا”daki ما’nın İstifhâm Edatı Olup Olmaması Üzerine 171
- 8. Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin Basra ve Kûfe Dil Ekollerine Yönelik Tenkitleri..... 173**
 - 8.1. “لَيْسَ” Fiil mi Harf mi? 174

8.2. Bir İsm-i İşâret olan ذا'daki Elif Harfinin Mahiyetine Dair	178
--	-----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....181

EBÛ 'ALÎ EL-FÂRİSÎ'NİN EL-İĞFÂL ESERİNDE ZECCÂC'IN ME'ÂNÎ'L-KUR'ÂN'INA YÖNELTTİĞİ DİLBİLİMSEL TENKİTLER.....181

1. İlet Eksenli Tenkitler.....182

- 1.1. Mesnâ, Sülâse, Rubâ'a مَثْنَى - ثَلَاث - رُبَاع Kelimelerinin Gayr-ı Munsarif Olma İletlerine Dair 182
- 1.2. "تَمَّ"nin İ'râbdan Men' Edilme İleti Üzerine..... 192
- 1.3. "لَمْ"in Cezm; "لَنْ"ın Nasb Etme İletine Dair..... 196
- 1.4. "أَيْنَمَا"nın Cezm ve Ceza Edâtı Olma İleti Üzerine 200

2. Kıyâs Eksenli Tenkitler.....202

- 2.1. Harekenin, Müenneslik Alametine İvaz Olabilirliği Üzerine 202
- 2.2. "حَيْثُ"nın Konumuna Dair (Zarf Mı Mevsûl Mu?)..... 205
- 2.3. İltikâu's-Sâkineyn Durumunda İlk Sâkinin ي Olması Halinde İkinci Sâkinin Harekesi Üzerine 208

3. Mana Ve Te'vile Dair Bir Tenkit.....209

- 3.1. "الإضمار على شريطة التفسير" Uslûbu Üzerine 209

4. Temsile Dair Bir Tenkit214

- 4.1. Aynı Cinsten Harekeli İki Harfin Birleştirilmesine (İdgâm) Dair 214

5. Yersiz Genellemelere Dair Tenkitler217

- 5.1. "هي" Zamirinin هي Olarak Okunmasına Dair 217
- 5.2. Lâmu'l-İbtidâ' ve Lâmu'l-Kasem..... 220
- 5.3. ما يَنْسُ ve يَنْسُ'ye ilave edilen ما'nın Durumuna Dair 224

6. Gereksiz Takdirlere Dair Tenkitler.....229

- 6.1. "مَا تَتَلَوُا"da Takdir Edilen "كانت"e Dair 229
- 6.2. "إِلَّا"lı Müstesnâyı Nasb Eden Âmilin Mahiyeti Üzerine 232
- 6.3. "بَلْ" Harfinden Sonraki İsm-in İ'râbı ve Takdir Edilecek Fiil Problemi

238

7. Kırâat Eksenli Bir Tenkit239

- 7.1. "وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُطَمِّئُ لَهُمْ خَيْرٌ..." Âyetinin Kırâati Üzerine 239

8. Cumhura Muhalefete Dair Bir Tenkit242

- 8.1. "إِذْنٌ"den Sonra Gelen Fiilin Gizli أَنْ ile Nasb Edilmesine Dair 242

SONUÇ.....246

KAYNAKÇA.....251



GİRİŞ

Araştırmanın Konusu: Adı “Ebû ‘Alî el-Fârisî’de Dilbilimsel Tenkit -el-İğfâl adlı eseri örneği-” olan araştırmamızın konusu, el-Fârisî’nin bu eserinde Arap dil grameri ekseninde hocası Ebû İshâk ez-Zeccâc’a (ö. 311/923) tevcih ettiği tenkitlerde verdiği bilgilerin kaynağına başvurmak suretiyle doğruluk derecesini ve otoritelerce onay görmüş Arap dil ilkelerine göre tenkitlerdeki haklılığını, el-Fârisî’nin dönemindeki siyasi, iktisadi, sosyo-kültürel ve dinî ortamı, etkilediği ve etkilendiği şahısları, tenkitlere mahal olan konuları işleyiş üslûbunu, yaşadığı döneme kadar ana hatlarıyla dilbilimsel tenkidin serencamını, özelde *el-İğfâl* eseri bağlamında ez-Zeccâc’ın *Me‘âni’l-Kur‘ân ve İ‘râbuhu* eserine, genelde ise diğer dilbilimcilere ve dil ekollerine yöneltmiş olduğu tenkitleri objektif bir şekilde tahlil etmek ve el-Fârisî’nin eserlerinde tebârüz eden münekkit kimliğini ortaya koymaktır. el-Fârisî’nin Kur‘ân’ı anlama çabasında dilsel olguları kullanma metodolojisi, bir dilbilimci olarak vahyin anlaşılmasında dikkat çektiği hususlar da araştırmamızın ilgili kısımlarında yerini alacaktır.

Araştırmanın Amacı ve Önemi: Arap diline dair kaleme alınan eserler, diğer dillerle kıyaslandığında tarih içerisinde hiçbir dilin Arapça kadar ilgi görmediği izahıtan varestedir. Müslümanların Arap diline bu denli ilgi göstermelerinin arkasındaki temel faktör, hiç şüphesiz Kur‘ân ve Sünnet’in doğru anlaşılmasında dilbilgisine duyulan ihtiyaç olmuştur. Bu itibarla, son ilahî vahyin nüzulünden hicri dördüncü asra kadar, dilbilimsel tahlillerin önemini ortaya koyan çok nadide eserler kaleme alınmıştır. Arap dilinin henüz adı konulmamış ilke ve kuralları esas alınarak Kur‘ân’ın sahih bilgilerle insanlığa ulaşmasını amaçlayan bu eserler, ekseriyetle *Garîbu’l-Kur‘ân, İ‘râbu’l-Kur‘ân, Mecâzü’l-Kur‘ân, Muşkilü’l-Kur‘ân* ve *Me‘âni’l-Kur‘ân* gibi isimler altında kaleme alınmıştır. Dilbilimsel tefsirin kilit taşlarından birisi olarak kabul görmüş Ebû İshâk ez-Zeccâc’ın *Me‘âni’l-Kur‘ân ve İ‘râbuh* adlı eseri de bu tür çalışmalardandır. Bu tarz çalışmaların tamamı dil odaklıdır. Hatta farklı

yöntemlerle de olsa Kur'ân'ı anlamaya yönelik yapılan bütün tefsir çalışmalarının ortak paydasında harf-kelime-keîâm üçlüsünün yani dil olgusunun yattığı düşünülürse, Kur'ân'ın dilbilgisinden bağımsız olarak anlaşılabilmesinin mümkün olmadığı söylenebilir. Bu durum, Kur'ân'ın anlaşılmasında filolojik tahlilleri ele alan çalışmaların önemini ortaya koymaktadır. Bu itibarla, ez-Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân* adlı tefsir çalışmasını, dilbilimsel açıdan ele alıp eleştiriler tevcih eden Ebû 'Alî el-Fârisî'nin *el-İğfâl* adlı eseri de en az zikri geçen eserler kadar önemlidir. Zira bu eserler, Arap dil gramerine dair verilen bilgilerin güvenilirliğini, aklî ve naklî deliller eşliğinde sahih bilginin bize aktarılmasında önemli bir misyon üstlenmişlerdir.

el-Fârisî'nin Münekkit Kimliği Üzerine Yapılmış Çalışmalar ve Tezimizi Farklı Kılan Hususlar: Türkiye'de Ebû 'Alî el-Fârisî'nin hayatı ve nahivciliği üzerine bir master tezi ve birkaç makale yazılmış olsa da, el-Fârisî'de en belirgin özellik olarak göze çarpan münekkit yönüne dair akademik seviyede müstakil bir çalışma yapılmamıştır.¹ Buna karşın, özellikle Arap dünyasında el-Fârisî'nin münekkit kimliği dahil olmak üzere tüm ilmî yönleri gerek yüksek lisans gerekse doktora seviyesinde ele alınmıştır. Sadece dilbilimsel tenkit yönüyle ilgili yapılan çalışmalardan bazıları şöyledir:

Me'âhizu Ebî Alî en-Nahvî 'alâ Men Sebekahu fî kutubihi: el-Bağdâdiyyâd ve'l-'Askeriyyât ve'l-Îzâh ve't-Tekmile ve'ş-Şîrâziyyât ve'l-'Adudiyyât: Belsim Abdurrasûl eş-Şeybânî tarafından 2002 yılında Bağdat Üniversitesine master tezi olarak sunulmuştur. Bu çalışmada, el-Fârisî'nin ağırlıklı olarak sarf ve nahiv konularını işlediği adı geçen eserlerinde diğer dilbilimcilere tevcih ettiği tenkit, reddiye ve itirazları ele alınmıştır. Bu çalışma, el-Fârisî'nin en mühim aklî delillerinden olan kıyâs ve görüşlerini üzerine inşa ettiği dilsel ilkelerin tayininde başvurduğumuz çalışmalardan biri oldu.

Ta'akkubâtu Ebî 'Alî el-Fârisî 'alâ Ârâi Sîbeveyh es-Sarfîyye Cem'an ve Dirâseten: Sâmî b. Muhammed b. Yahya el-Fakîh ez-Zehrânî tarafından 2010'da doktora tezi olarak Ümmülkurâ Üniversitesi'ne takdim edilmiştir. Çalışmada el-

¹ ÖZDEMİR, Sevim, "Ebû 'Alî el-Fârisî ve Nahiv İlmindeki Yeri" (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Isparta, 1996. Araştırmamızı tamamladıktan sonra "Ebû 'Alî el-Fârisî'nin Hocası ez-Zeccâc'a Yöneltiltiği Sarfla İlgili Eleştiriler" adıyla Saeed Alothman tarafından Arapça olarak kaleme alınmış bir makaleye rastladık. Makale (20 Haziran 2018)'de *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanmıştır.

Fârisî'nin Sîbeveyh'e yönelttiği morfolojik tenkitler otuz sekiz meselede ele alınmıştır. Çalışmada Sîbeveyh'in yirmi bir meselede yersiz yere tenkit edildiği sonucuna varılmışken; el-Fârisî'nin ise on yedi meselede haklı olduğu saptanmıştır.

Ta'akkubâtu'l-Fârisî li Şeyhihi'z-Zeccâc fi'l-İğfâl: Muhammed Ammâd Semîr Beyâzid tarafından yapılan bu çalışma, 2007'de Kuveyt Üniversitesi'ne master tezi olarak sunulmuş ve 2012'de Dımaşk'te basılmıştır. el-Fârisî'nin hocası ez-Zeccâc'a yönelik tenkitlerini altmış bir meselede ele alan bu çalışma da tarafımızca incelenmiştir.

et-Ta'kîbâtu'n-Nahviyye li'l-Fârisî 'ale'z-Zeccâc: Hâlid Muhammed Sâlih el-'Unsî tarafından 2012'de Yemen'deki Ta'iz Üniversitesi'ne doktora tezi olarak takdim edilmiştir. İlgili çalışmaya ulaşamadık.

Rudûdu Ebî 'Alî el-Fârisî 'ale'l-Ahfeşi'l-Evsat: 'Alî b. Garâme b. Ahmed eş-Şehrî tarafından 2011'de Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'ne master tezi olarak sunulmuştur. el-Fârisî'nin Ahfeşü'l-Evsat'a yönelttiği reddiyeleri içermektedir.

el-Mu'âhazâtu'n-Nahviyye Hattâ Nihâyeti'l-Mi'eti'-Rabi'ati'l-Hicriyye: Züheyr Adulmuhsin Sultân tarafından 1990'da Bağdat Üniversitesine doktora tezi olarak takdim edilmiştir. Çalışmanın 231-280 arasındaki sayfalarda el-Fârisî'nin hocası ez-Zeccâc'a yönelttiği dilbilimsel eleştiriler ele alınmıştır.

Me'âhizu'n-Nuhât 'ale'n-Nuhât Mine'l-Karni'r-Râbi'i'l-Hicrî Hattâ Nihâyeti'l-Karni's-Sâmin: Şâkir Muhammed es-Sâvî tarafından 2003'te Kahire Üniversitesi'ne doktora tezi olarak sunulmuştur. Çalışmada Hicri IV. Yüzyıl ile VIII. Yüzyıl arasındaki dilbilimcilerin karşılıklı reddiyeleri ele alınmıştır. Bir bölümünde çalışma alanımız olan *el-İğfâl*'in ve İbn Hâleveyh'in (ö. 370) tenkitlerine cevap vermek üzere el-Fârisî tarafından kaleme alınan *Nakdu'l-Hâzûr*'un tenkit yönü yüzeysel olarak incelenmiştir.

el-Fârisî fi'l-İğfâl: 'Alî en-Necdî Nâsif tarafından 1974'te Kahire'de "Mecelletu Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabiyye" isimli dergide makale olarak yayımlanmıştır.

İ'tirâzâtü Ebî 'Alî el-Fârisî 'Ale'n-Nuhât ve Eseruha fî'l-Hâlifîn: Mustafa Mahmûd Hüseyin Şa'bân tarafından 2014'te Kahire Üniversitesi'nde doktora tezi olarak çalışılmıştır. Çalışmayı inceledik ve ilgili yerlerde kendisine atıflarda bulunduk.

Ebû 'Alî el-Fârisî'nin dilbilimcilere tevcih ettiği tenkitlerin yanı sıra, el-Fârisî'ye yönelik yapılmış tenkitler üzerine de müstakil çalışmalar kaleme alınmıştır. onlardan birkaç tanesi de şöyledir:

İstidrâkâtü İbn Cinnî 'alâ Ebî 'Alî el-Fârisî: Hâlid 'Abbâs Muhammed tarafından 2000'de Kahire Üniversitesi'ne master tezi olarak sunulmuştur. el-Fârisî'nin talebesi İbn Cinnî'nin hocasına yönelttiği tenkitleri içerir.

Muşkilâtü'n-Nahviyye: Muhammed Abdulmecîd et-Tavîl tarafından kaleme alınan bu eserin 184-188 sayfaları arasında "Nakdu Ebî'l-'Alâ el-Ma'arrî li'l-Fârisî" başlığı altında usta şair ve filozof Ebû'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin (ö. 449/1057) el-Fârisî'ye yönelik gramere dair bazı tenkitleri ele alınmıştır.

İstidrâkâtü Abdi'l-Kâhir el-Cürcânî 'alâ Ebî 'Alî el-Fârisî fî Kitâbi'l-Muktasid fî Şerhi'l-Îzâh: Sehîr Miftâh tarafından Master tezi olarak hazırlanmıştır.

İ'tirâzâtü İbni't-Tarâve en-Nahviyye fî Şerhi'l-Îzâh 'alâ Ebî 'Alî el-Fârisî: Muhammed Harrâs tarafından 2013 yılında Cezâir'de master tezi olarak çalışılmıştır. Bu araştırma, Endülüs'ün önemli dilcilerinden İbn et-Tarâve'nin (ö. 528/1134) *el-İfsâh li Ba'zi Mâ Câe Mine'l-Hatai fî'l-Îzâh* adıyla el-Fârisî'nin meşhur eseri *el-Îzâh*'a yönelttiği tenkitlerini incelemeye tabi tutmaktadır.

İ'tirâzâtü Ebî'l-Hasan el-Bâkûlî en-Nahviyye fî'l-İstidrâk 'alâ Ebî 'Alî el-Fârisî fî'l-Hucce: Bender b. Mücham el-Hâlidî tarafından 2012'de Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde doktora tezi olarak çalışılmıştır. Çalışmada, el-Fârisî'nin meşhur kırâât eseri olan *el-Hucce* üzerine Câmi'u'l-'Ulûm el-Bâkûlî'nin serdettiği tenkitlerin izi sürülmüştür. Benzer bir çalışma da Ahmed 'Alî Ahmed el-Mükrafah tarafından *İ'tirâzâtü Ebî'l-Hasan el-Bâkûlî en-Nahviyye fî'l-İstidrâk 'alâ Ebî 'Alî el-Fârisî* adıyla yapılmış ve 2014'te Suudi Arabistan-Melik Abdilazîz Üniversitesi'ne master tezi olarak sunulmuştur. Birincisinde sadece *el-Hucce* ile ilgili tenkitler incelenmişken, ikincisinde böyle bir sınırlama söz konusu değildir.

Araştırmamızı el-Fârisî'nin münekkit kimliği üzerine yapılan bu çalışmalardan ayıran bir çok nokta bulunmaktadır. En önemlisi, el-Fârisî'nin *el-İğfâl*'de tenkitlere mahal yaptığı yüz meselenin tamamını sıralayıp geçmek yerine, meselelerin ortak paydasını tespit ederek belli başlıklar oluşturmuş olmamız ve el-Fârisî'nin tevcih ettiği tenkitlerde illet ve kıyâs gibi tebârüz eden aklî delillerin altını özenle çizmemizdir. Bu itibarla araştırmamız, sadece klasik eserlerde varolan bilgileri nakletmekten ibaret olmayıp, tenkitlerin arka planında yatan temel faktörleri; aklî ve naklî delilleri; el-Fârisî'nin ilgili eserinde başvurduğu âyet, hadis, şiir ve emsâl'ü'l-'Arab gibi istişhâd unsurlarını da müstakil olarak incelemeye tabi tutmaktadır. Araştırmamızı zikri geçen bu çalışmalardan farklı kılan bir başka nokta da, el-Fârisî'nin, *el-İğfâl*'de ez-Zeccâc'a tenkitlerini sıralarken, bazen isim vererek bazen de “denildi ki” veya “bazı kimseler dedi ki” gibi isim vermek istemediği kişileri tespit etmenin yanı sıra, diğer eserlerinde eleştiri oklarına hedef olmuş kişileri de gündemimize alıp incelememizdir. Bunun için “Bir münekkit olarak Ebû ‘Alî el-Fârisî” adında müstakil bir başlık açtık. Netice itibariyle araştırmamız incelendiğinde, önceki çalışmaların bir derlemesi veya tekrarı olmadığı rahatlıkla görülebilir.

Dilbilimsel Tenkidin Mahiyeti: Günümüzde eleştiri anlamında kullandığımız “Tenkîd” sözcüğü, klasik Arap dil sözlüklerinde “Nakd, intikâd, tenakkud ve tinkâd” formlarıyla ifade edilmiştir. *Tef'îl* vezni olan *tenkîd* kalıbı ise, Arapça kaynaklarda yer almayıp, bir galat-ı meşhur olarak Osmanlı edipleri tarafından literatüre girmiştir.² Nitekim Tanzimat, Servet-i Fünûn ve Meşrutiyet dönemi edipleri bu formu sıklıkla kullanmışlardır.³ Cumhuriyetle birlikte “Tenkid” yerine ekseriyetle “Eleştiri” ve kısmen “Kritik” kavramları kullanılmış olsa da “Tenkid” kelimesi günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.⁴ Eleştiri, tenkîd ve kritik kavramları, dilbilgisi sahasında meramın ifadesi ve kasd-ı mahsûsa delâlet etmeleri itibariyle, birbirine oldukça yakın kavramlardır.

Bu itibarla, hem araştırma alanımızın Arap grameri olması hasebiyle hem de kökü itibariyle Arapça'da kullanımı itibariyle Türkçe-Osmanlıca'da yeri olduğu için, tezimizin adında “Eleştiri” ve “Kritik” yerine “Tenkit” kavramını tercih ettik. Bununla

² ÖZÜN, Mustafa Nihat, *Türk Eleştirisine Bir Bakış*, Türk Dili Eleştirisi Özel Sayısı, Mart, Ankara, 1963, s. 548.

³ ERCİLASUN, Bilge, *Serveti Fünûnda Edebi Tenkit*, M.E.B. yay. İstanbul, 1994, s. 11.

⁴ ÖZDOĞAN, M. Akif, “Klasik Arap Edebiyatında Edebi Tenkit ve İbn Raşîk al-Kayravânî'nin Edebi Tenkitteki Yeri”, s. 7.

birlikte, tenkitlere mahal olan bazı meselelerin tahlillerinde “Eleştiri” ve “Kritik” kelimelerini de kullandık.

Araştırmamız, sarf, nahiv ve lugat gibi Arap dilbilgisine dair yapılan tenkitleri ele aldığından, çalışmamızı “dilbilimsel tenkit” terkihiyle ifade etmeyi uygun gördük. Bu saikle, isim, fiil harf ve dil eksenli kırâat vecihlerine dair işleyeceğimiz meseleleri ekseriyetle “dil bilgisi” ve “dilbilimsel” gibi geniş kapsamlı terkiplerle ifade edeceğiz. Araştırmamızın daha iyi anlaşılabilmesi için, öncelikle “dilbilimsel tenkit”in mahiyetini, böyle bir terkihin kullanılmasına zemin hazırlayan ortamı ve dilbilimsel tenkidin öncü simalarından ana hatlarıyla söz edecek, daha sonra Ebû ‘Alî el-Fârîsî’nin tenkitçiliği üzerine akademik düzeyde yapılmış çalışmaları ele alacağız.

Tenkitin Etimolojik ve Kavramsal Çerçevesi: “نقد” sözcüğü, klasik Arap sözlüklerinde, “Hâlis akçeleri sahtelerinden ayırt etmek, kusur bulmak, vermek-almak, parayı nakit olarak vermek, tartışmak, sinsi bakmak”⁵ gibi muhtelif anlamlara gelir. “Hâlis akçeleri sahtelerinden ayırmak” ve “Kusur bulmak” asıl, diğerleri yan anlamlardır. Bu iki asıl mana, hicri üçüncü asırdan itibaren istilâhî mananın teşekkül etmesine zemin hazırlayacaktır.⁶

Hz. Peygambere nispet edilen zayıf bir rivâyette, نقد maddesi, “İhlasla yapılan ameli, sahtesinden ayırmak” anlamında kullanılmıştır.

”يا أبا ذر أحكم السفينة، فإن البحر عميق، واستكثر الزاد فإن السفر طويل، وخفف ظهرك فإن العقبة كؤود،

واخلص العمل فإن الناقد بصير”⁷

⁵ HALİL B. AHMED, el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, “نقد” maddesi, Thk. Abdulhamid Hendâvî, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003, s. 118; İBN MANZÛR, Cemâlüddîn Muhammed b. Manzûr el-İfrîkî, *Lisânu'l-'Arab*, “نقد” maddesi, Thk. Abdusselâm Hârûn, Beyrut, Dâru Sâdir, 1994; X, s.200; EZHERÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Luga*, “نقد” maddesi, Nşr. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn-Alî en-Neccâr, el-Müessesetu'l-Mısriyye el-‘Âmme, Kahire, 1963, IX, s. 36; İBN FÂRÎS, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga*, “نقد” maddesi, Nşr. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire, Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1969, V, s. 467.

Ayrıca, “Tenkid” ve “Edebi Tenkit” mefhumları hakkında geniş bilgi için Bkz. ÖZDOĞAN, M. Akif, “Klasik Arap Edebiyatında Edebi Tenkit ve İbn Raşîk al-Kayravânî'nin Edebi Tenkitteki Yeri”, (Yayımlanmamış doktora tezi), Samsun, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2000, ss. 2-10.

⁶ AHMED EMÎN, *en-Nakdu'l-Edebî*, Kahire, Matba'atü'n-Nahda el-Mısriyye, 1963, s. 1.

⁷ DEYLEMÎ, Ebû Mansûr Şehredâr b. Şîrûye, *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitab*, Thk. Sa'îd b. Basyûnî Zağlûl, Lübnan, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010, V, s. 339, Hadis no: 8368; YAZICIOĞLU, uhammed b. Sâlih el-Kâtib, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem li Muhyiddîn b. 'Arabî*, Thk. Asım İbrahim el-Keyyâlî el-Huseynî, Beyrut, Kitâb-Nâşirûn, s. 276; YAZICIZÂDE, Mehmet, *Şerh ul-Muhammedîye el-müsemmâ bi Ferâhi'r-Rûh İstanbul*, Matbaa-i Fünûn-i Ulûm, 1877, II, s. 29 (Fadâilü'z-Zühdi ve't-Takva başlığı altında); AFÎFÎ, Fevzi Sâlim, *Fî Mekârimi'l-Ahlâk*, Vekâletü'l-Matbû'ât, 1980, s. 223. Bu sözlerin Lokman-ı Hekîm'in oğluna yaptığı nasihatler olduğunu söyleyen kaynaklar da mevcuttur.

*Ey Ebû Zerr, gemiyi sağlam tut; zira deniz derin! Azığı çok tut; zira sefer uzun!
Yükünü hafif tut; zira yokuş pek sarp; amelini ihlâslı tut; zira nâkid basîrdir (Allah,
amelin ihlaslı olanını/hakikisini sahtesinden ayırandır!)*

Yine, sahâbeden Ebû'd-Derdâ'dan (ö. 32/652) mevkûf olarak gelen aşağıdaki rivâyette aynı sözcük, “Kusur bulmak, kusurunu yüzüne vurmak, eleştirmek” anlamlarında kullanılmıştır:

إِنْ نَقَدْتَ النَّاسَ نَقْدُوكَ ، وَإِنْ تَرَكَتَهُمْ تَرَكَووكَ⁸

“Eğer insanları tenkit edersen/kusurlarını yüzüne vurur isen, onlar da seni tenkit eder; onları kendi haline bırakırsan onlar da seni kendi haline bırakır.”

Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin *el-Hucce*’sinde istişhâd olarak kullandığı Ferazdak’a (ö. 114/732) ait bir şiirde ilgili kelimenin “تَنْقَادَ” masdar formu, “Hakiki paraları/akçeleri sahtesinden temyiz etmek” anlamında kullanılmıştır.⁹ Ferazdak bir devenin methiyesinde şu şiiri inşâd eder: [Basît]

تَنَفِّي يَدَاهَا الْحَصَى فِي كُلِّ هَاجِرَةٍ¹⁰ نَفِي الدَّرَاهِيمِ تَنْقَادِ الصَّيَارِيفِ¹¹

Her koşuda ön ayaklarıyla seçer çakıl taşlarını; Tıpkı sarrafların sahtelerinden seçtiği gibi hâlis akçelerini!

Lugavî manayı istilahî manaya uyarlayacak olursak; sarraf, paranın gerçeğini sahtesinden ayırdığı gibi, bir münekkit/eleştirmen de şiir veya nesirdeki yanlış doğrudan, kusurluyu kusursuzdan ayırt eder ve bunu yazıya dökerek iddiasındaki kararlılığını gösterir. Muallim Naci de Lugavî ve istilahî mana arasındaki bağı şöyle kurar:

⁸ Hadisin farklı varyantları da vardır. Bazıları şöyledir: İBN ‘ASÂKİR, Ebû'l-Kâsım Alî b. Hasan *Târîhu Medîneti Dımaşk*, Thk. Ömer b. Garâme el-‘Amrî, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1997, XLVII, ss. 178, 179: ...; BAĞDÂDÎ, İbn Nâfirî, *Târîhu Bağdat*, Thk. Mustafa Abdulkâdir ‘Atâ, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, H. 1417, VII, s. 208: ...; İBN ENBÂRÎ, *el-İnsâf*..., I, s. 27: ...; FÂRÎSÎ, *el-Hucce*, V, s. 447: ...; MUBERRÎD, *el-Muktedab*, II, s. 258: ...; İBN CİNNÎ, *Sırru Sina’ati'l-I’râb*, I, s. 25 ve *el-Hasâis*, II, s. 315. Şiir, bazı kaynaklarda “نَفْيُ الدَّنَانِيرِ” şeklinde de aktarılmıştır.

⁹ FÂRÎSÎ, *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb’a*, Tkh. Bedreddin Kahveci-Beşir Cüveybâni, Beyrut, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1949, V, s. 447.

¹⁰ هَاجِرَةٌ kelimesinin gerçek anlamı kavurucu öğlen sıcağıdır. Kavurucu öğlen sıcağında çakıl taşlarına bakmak oldukça zor olmasına rağmen övülen devenin, bastığı çakıl taşlarını ön ayaklarıyla özenle seçtiğinden ve üstelik bunu koşu esnasında yaptığından söz edilir.

¹¹ Şiiri Ferazdak’ın dîvânında bulamadık. Şiirin geçtiği bazı kaynaklar için bkz. SÎBEVEYH, *el-Kitâb*, II, s. 28; BAĞDÂDÎ, *Hizânetu'l-Edeb*, I, s. 27; İBN MANZÛR, *Lisânu'l-‘Arab*, X, s. 200; İBN ENBÂRÎ, *el-İnsâf*..., I, s. 27; FÂRÎSÎ, *el-Hucce*, V, s. 447; MUBERRÎD, *el-Muktedab*, II, s. 258. İBN CİNNÎ, *Sırru Sina’ati'l-I’râb*, I, s. 25 ve *el-Hasâis*, II, s. 315. Şiir, bazı kaynaklarda “نَفْيُ الدَّنَانِيرِ” şeklinde de aktarılmıştır.

“...Nekkâd (sarrâf pek parlak tab’iyle), hâlis akçeyi mağûş akçe arasından nasıl ayırırsa şî’r-i bâiybi şî’r-i ma’yub miyânından öyle tefrik eder. (...) “Eşyâ, zıdlarıyla belirgin hale gelir” hükmünce şî’rin ayıplarını bilmeyen, ayıbsız şî’ri tanıyamaz.”¹²

“نقد” sözcüğü, hicri üçüncü asra kadar lugavî manasıyla; üçüncü asırdan sonra şiir veya nesirlerin kritik edilerek yanlışlarını gün yüzüne çıkarmak anlamında kullanılmıştır. Söz gelimi, meşhur şair el-Buhtûrî’nin (ö. 284/897) Ebû’l-‘Abbâs Sa‘leb (ö. 200/291) için şu övgü dolu ifadelerinde olduğu gibi: “Onun gibi şiir tenkîdi yapan, kelimeleri özenle seçen birini görmedim”.¹³ Yine Müvelled şairlerden Yahyâ b. ‘Alî el-Müneccim’in (ö. 288/901) şu şiirinde hem lugavî manası olan “Sahte paraları gerçeğinden ayırmak” hem de istilâhî manası olan “Tenkit etmek, eleştirmek, kritik etmek” manalarında kullanılmıştır: [Hafif]

رُبَّ شِعْرٍ نَقَدْتُهُ مِثْلَ مَا يَنْدُ قُدُّ رَأْسِ الصَّيَّارِفِ الدِّينَارِ¹⁴

Nice şiir tenkitleri yaptım; Tıpkı sarrafbaşının hâlis akçeleri sahtesinden tenkit ettiği gibi...

Hicri üçüncü asırda bazı şiir ve nesirlerde gördüğümüz “نقد” sözcüğünün elde ettiği bu mana, daha sonra *Nakdu’ş-Şî’r* ve *Nakdu’n-Nesr* gibi dilbilgisine dair kaleme alınan eserlerde ismen kullanılmaya başlandı. İbn Kuteybe ed-Dîneverî’nin (ö. 276/889) meşhur talebesi Kudâme b. Ca‘fer’in (ö. 337/948) şiir ve nesirle ilgili bir takım tenkitler yaptığı ilk dilbilimsel eleştiri olma özelliğine sahip olan *Nakdu’ş-Şî’r* ve *Nakdu’n-Nesr*¹⁵ ile İbn Raşîk el-Kayravânî’nin (ö. 456/1063) *el-‘Umde fi Mehâsini’ş-Şî’r ve Âdâbih ve Nakdih* eserleri gibi.

Şüphesiz bu süreçten önce de bir tenkit geleneği vardı ve tenkitler, gerek şiir gerekse nesir sahasında adına “nakd-tenkîd” denmemiş olsa da, *reddiye*, *itirâz* veya el-Fârisî’de olduğu gibi *el-İğfâl* gibi tabirler kullanılarak kaleme alınmış muhtelif eserlerde işleniyordu. Yanı sıra, birazdan vereceğimiz eserler, adlarında tenkit manasına gelebilecek bir kelime tercih edilmemiş olsa da, muhteva itibarıyla ilk tenkit

¹² TÂHİR EL-MEVLEVÎ, *Edebiyât Lugati*, Haz. Kemal Edip Kürkcüoğlu, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1973, s. 163; ARAZ, Rıfat, *Şiir İncelemesi*, Ankara, Alp Yayınları, 2005, ss. 25-32.

¹³ ÖZDOĞAN, “Klasik Arap Edebiyatında Edebi Tenkit...”, s. 6.

¹⁴ YÛSUF HÂMÎD, Memdûh Mahmûd, *Melâmihu’n-Nakd ‘inde’r-Ruvâh ve Eseruhum fi’n-Nakdi’l-Edebî Hattâ Karni’r-Râbi’ el-Hicrî*, Ürdün, Dâru Celîsi’z-Zemân, 2009, ss. 1-5.

¹⁵ Taha Hüseyin ve Abdulhamîd el-‘İbâdî tarafından tahkiki yapılarak Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir. Eserin Kudâme’nin muasırı İbn Vehb’e ait olduğu da söylenmiştir.

eserleri olarak kabul edilmişlerdir. el-Asma'î'nin (ö. 216/831) *Fuhûletu's-Şu'arâ'sı*, İbn Sellâm'ın (ö. 231) *Tabakâtu's-Şu'arâ'sı*, el-Câhız'ın (ö. 255) *el-Beyân ve't-Tebyîn* ile *el-Hayevân*'ı, İbn Kuteybe'nin *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ'sı*, el-Muberrid'in (ö. 285) ve Sa'leb'in (ö. 291) *Kavâ'idu's-Şi'r'i* ve İbnu'l-Mu'tezz'in (ö. 296) *el-Bedî'*i sadece dil eleştirisi alanında kaleme alınmış eserlerden bir kaçıdır.¹⁶ Ancak müstakil olarak dilbilgisi sahasında kaleme alınmış eleştirel bir eserin adında “نقد” sözcüğünü ilk defa kullanan kişi Kudâme b. Ca'fer'dir. Nitekim *Nakdu's-Şi'r* adlı eserinin ilk sayfasında bunu ifade eder.¹⁷ Daha sonra bu eser üzerine birkaç eleştiri yazılmıştır. el-Âmidî'nin (ö. 371) *Tebynü galati Kudâme'si*, Abdullatîf el-Bağdâdî'nin (ö. 629) *Keşfü'z-Zalâme'an Kudâme'si* ve İbn Raşîk el-Kayravânî'nin *Tezyîfü Nakdi Kudâme'si* bunlardan bir kaçıdır.¹⁸ Netice itibariyle, tüm alanlarda olduğu gibi, dilbilgisi alandaki tenkit ve eleştiriler için mahdud bir zaman tayin etmek oldukça zordur. Zira tenkit etmek, yaşanan soyut ya da somut olguları kritiğe tabi tutarak eleştirmek, insanda potansiyel olarak var olan fitrî bir hâl olup insanlık tarihi kadar eskidir.

Ebü 'Alî el-Fârisî'nin Tenkitçiliği: el-Fârisî, karakteri itibariyle tartışmayı ve ilmî meselelere yoğunlaşmayı seven biriydi. Öğrencileriyle problemleri birlikte tartışır, onların kendi düşüncelerini serbestçe söylemelerini telkin ederdi. el-Fârisî bir meseleyi tenkit ederken, Sîbeveyh başta olmak üzere kendinden önceki nahivcilerin söylediklerine atıflarda bulunur; doğruluğuna inandığı görüşü, kıyâs metodu başta olmak üzere hem mantık ve cedel gibi aklî hem de Kur'ân, şiir ve Arap sözleri gibi naklî ilimlerden referanslar sunarak teyit ederdi. Tenkitleri veya tenkitlere karşı ikame ettiği aklî delilleri serdederken, ekseriyetle Basra ekolünün -bir nahiv usûlü terimi olarak- kıyâsta uyguladığı prensipleri dikkate almıştır. Dilbilimsel bir argümanı kural dışı bir kullanıma (شاذ) kıyâs etmeme, aza (قليل) itibar etmeme, hiç kullanılmayan ve kıyâsa uygun düşmeyen reddetme gibi prensipler bunlardan bazılarıdır.¹⁹

¹⁶ KUDÂME B. CA'FER, Ebû'l-Ferec el-Bağdâdî, *Nakdu's-Şi'r*, Thk. Muhammed Abdulmun'im, Hafâcî, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, naşirin mukaddimesi, s. 6.

¹⁷ KUDÂME B. CA'FER, *Nakdu's-Şi'r*, ss. 5-12; ER, Rahmi, “Tenkit”, *DİA*, TDV Yayınları, XL, ss. 458-460.

¹⁸ KUDÂME B. CA'FER, *Nakdu's-Şi'r*, Nâşirin mukaddimesi, s. 5.

¹⁹ KAYA, Mustafa, *er-Rummânî, Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*, Atatürk Üniversitesi, SBE. TİB. Ana Bilim Dalı, yayımlanmamış doktora tezi, Erzurum, 2007, s. 59.

Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin, akranı olan İbn Hâleveyh, . Özellikle İbn Hâleveyh ile arasında geçen sert münâzaralar dikkat çekicidir.²⁰ İbn Hâleveyh *el-Hâzûr* adlı bir kitap kaleme alarak, el-Fârisî’nin *el-İğfâl*’de hocası ez-Zeccâc’a karşı tenkit dilini ayıplar ve onu ağır ifadelerle eleştirir. el-Fârisî de tenkite tenkit ile karşılık vererek *Nakdu’l-Hâzûr*’u yazar. Bir araya geldiklerinde İbn Hâleveyh, Sîbeveyh’in *el-Kitâb*’ı üzerinde durmalarını ister, el-Fârisî ise *el-Fasîh* üzerinde... Bir münâzarada İbn Hâleveyh kılıcın kaç ismi olduğunu sorunca el-Fârisî, “Tek bir isim” der. Bunun üzerine İbn Hâleveyh, “Hayır! kılıcın çok sayıda ismi olduğunu” söyleyerek bunları saymaya başlar. el-Fârisî de “Bütün bunların isim değil, birer sıfat olduğunu” söyler. Tartışma devam eder durur...²¹

İbn Hâleveyh ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin yanı sıra İbn Enbârî de el-Fârisî’nin retorik ve hitabet yönünü cılız görür. Şöyle bir anı nakleder: “Nahivcilerden üç kişinin konuşmalarına şahit olduk. Birinin konuştuğundan hiçbir şey anlamadık. Birinin konuştuğularının bir kısmını, diğerinin ise konuştuğu her şeyi anladık.”²² Bu kimselerin sırasıyla er-Rummânî, el-Fârisî ve es-Sîrâfî olduğunu söyler. ez-Zeccâcî için sarfettiği şu sözler de ona aittir: “Eğer ez-Zeccâcî bizim nahiv hakkındaki sözlerimizi duysaydı, nahiv hakkında konuşmaktan utanırdı”. Tarih ve Otobiyografi kitaplarının kaydettiği kadarıyla, taraflar arasındaki bu tartışmaların odak noktasında şair el-Mutenebbî’ye olan ilgi veya ilgisizlik vardır. Onu sevenler ve sevmeyenler şeklinde iki fırka... Bu teze göre, ilgili Şâirin tarafında yer alanlar; el-Fârisî, talebesi İbn Cinnî ve ‘Alî b. İsâ er-Raba’î’dir. Bunların karşısında olanlar ise İbn Hâleveyh, Ebû Firâs el-Hamdânî, es-Sîrâfî, er-Rummânî, Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve es-Sâhib b. ‘Abbâd’dır.²³

el-Fârisî, yer yer tahkir derecesine varan değerlendirmelerde de bulunmuştur. Söz gelimi, “Eğer nahiv denilen şey, er-Rummânî’nin anlattıklarıysa, ondan bizde bir şey yok demektir. Yok eğer bizim anlattıklarımız ise, o zaman er-Rummânî’de ondan bir şey yoktur” değerlendirmesi, yıllar sonra es-Suyûtî’nin şu sözleri sarf etmesine sebep olacaktır: “Biz de deriz ki; nahiv el-Fârisî’nin anlattıklarıdır.”²⁴

²⁰ Bazı örnekler için bkz. ÖZDEMİR, Sevim, *Ebû ‘Alî El-Fârisî İle İbn Hâleveyh Arasında Geçen İlmî Münazaralar*, Şarkiyat Mecmuası, S. 27 (2015-2), ss. 1-15.

²¹ İBN ENBÂRÎ, Kemâlüddîn Ebû’l-Berekât, *Esrâru’l-‘Arabiyye*, Thk. BAYTAR, Muhammed Behcet, BAYTAR, ‘Âsim Behcet, Dımaşk, Dâru’l-Beşâir, II. Baskı, 2004. s. 234.

²² İBN ENBÂRÎ, *Nuzhetu’l-Elibbâ*, s. 231.

²³ Geniş bilgi için bkz. ŞELEBÎ, Ebû ‘Alî el-Fârisî, ss. 576-587.

²⁴ İBN ENBÂRÎ, *Nuzhetu’l-Elibbâ*, s. 234; HAMEVÎ, Mu‘cemu’l-Udebâ’, XIV, ss. 74-75; KİFTÎ, *İnbâhu’r-Ruvâh*, II, s. 294; SUYÛTÎ, *Buğyetu’l-Vu‘âh*, II, s. 181.

Sivri dili, bazı gönülleri incitse de İbn Cinnî gibi bir dehanın yetişmesinde katkısı olmuştur. Rivâyete göre, el-Fârisî, İbn Cinnî'nin bir ders halkasına tesadüf eder. Konu ecvef fiillerinde *vav* harfinin *elife* kalb edilmesidir. Kendisine bir takım sorular tevcih eder. İbn Cinnî sorulara doğru cevap veremeyince, Ebû 'Alî kendisine ²⁵“زَيْبَتٌ قَبْلَ أَنْ تَحْصِرَ” : Koruk iken üzüm oldun/Sirke olmadan küpe girdin” deyimini kullanarak henüz ders verecek kadar bilgi ve tecrübeye sahip olmadığını keskin ve istihzaî bir şekilde ifade eder. Bu keskin çıkış İbn Cinnî'nin dikkatini celb eder ve sözlerin sahibini araştırmaya koyulur. Önemli bir ilim adamı olduğunu öğrenir ve tüm çevresini bir kenara bırakarak el-Fârisî'nin peşine takılır. Kötü başlayan bu tesadüf, kırk yıllık bir hoca-talebe dostluğuna dönüşür.²⁶

²⁵ Bunu “زَيْبَتٌ وَأَنْتَ حَصِرٌ” şeklinde okuyanlar da olmuştur. Bkz. FÂRİSÎ, *Kitâbu's-Şi'r*, Thk. Muhammed Mahmûd et-Tanâhî, Mektebetu'l-Hancî, 1988, Kahire, (Mukaddime), s. 5.

²⁶ İBN ENBÂRÎ, *Nuzhetu'l-Elibbâ'*..., s. 245.

BİRİNCİ BÖLÜM

A. EBÛ ‘ALÎ EL-FÂRİSÎ’NİN (Ö. 288/901-377/987) YAŞADIĞI DÖNEMDE SİYASÎ, İKTİSADÎ, SOSYO-KÜLTÜREL VE ENTELEKTÜEL ORTAM

Devletin en zirve makamına eğitim verecek kadar devlet ricâliyle sıkı ilişkiler içerisinde olmuş, bu sayede saray çevresinde ayrıcalıklı bir konum elde etmiş birinin dönemin siyasî atmosferinden etkilenmesi kaçınılmazdır. Şüphesiz bu durum, pozitif veya negatif olarak, kişiliğinden fikirlerine, karakterinden olaylara yaklaşım tarzına kadar insanı etkileyen bir faktördür. Hamdâni hükümdarı ‘Alî b. Abdillâh b. Hamdân Seyfuddevle (ö. 356/967) ve yaşadığı döneme damga vurmuş Buveyhî Emîru’l-Ümerâsı Ebû Şücâ‘ Fennâ Hüsrev Adududdevle (ö. 372/983) gibi siyaset adamlarıyla yakın ilişkiler kurmuş el-Fârisî’nin bu yönünü araştırmaya dahil etmemek, önemli bir eksiklik olacaktır. Bu itibarla, bilimsel faaliyetlerinden bahsetmeden önce, onun kişiliğinin ve ilmî kimliğinin inşasında etkili olan 288-377/901-987 yılları arasındaki dönemin siyasî atmosferine ve sosyo-kültürel ortamına ana hatlarıyla da olsa değinmenin önemli olacağını düşündük. Zira, araştırmanın ilerleyen bölümlerinde işleyeceğimiz üzere, arkasında hissettiği siyasi erkin etkisi, tezimizin asıl konusu olan el-Fârisî’nin münekkit kimliğine, tenkitlerindeki öz güvenine ve tenkit diline yansiyacaktır.

1.1. Siyasi Ortam

el-Fârisî’nin yaşadığı yıllarda (288/901-377/987), ilmî yolculuklar yaptığı Bağdat, Musul, ve İran gibi yerlerde ‘Abbâsiler’den ziyade Fars ve Bağdat’ta

Buveyhîler, Halep'te ise Hamdânîler hakimdi. Bu itibarla, Buveyhîler'in ortaya çıkmasına zemin hazırlayan 'Abbâsiler'in yanlış politikalarına dair kayda değer noktaları aktarıp, el-Fârisî'nin yaşadığı coğrafyalarda iktidarını tahkim etmiş olan Buveyhîler'e yoğunlaşacağız.

Adını Hz. Peygamber'in amcası 'Abbâs b. 'Abdilmuttalib b. Hâşim'den alan hânedanlık, 'Abbâsi devleti olarak bilinir. İlk ataları olan Hâşim'e nispetle hanedana Haşimîler de denilmiştir.²⁷ 750-1258 yılları arasında hüküm süren 'Abbâsiler, İslâm tarihinde Osmanlı devletinden sonra en uzun ömürlü hânedândır. İslâm medeniyeti, en parlak devrini bu hânedân zamanında -özellikle ilk iki dönemde- yaşamıştır.

Tarihçiler, 132/750'de başlayıp 656/1258 yılına kadar devam eden altı asırlık 'Abbâsi hânedânlığını siyasi, askeri, kültürel ve edebi mülahazalarla dört dönemde ele alırlar. Birinci dönem, hicrî 132-234 yıllarına tekabül edip gerek siyaset, devletleşme, özgürlükler ve insan odaklı politikalarla, gerekse muhtelif alanlarda telif edilmiş yabancı eserlerin Arapçaya tercüme edilmesi faaliyetiyle, İslâm medeniyetinin altın çağı olarak kabul edilir. Tam yüz yıl sürer. Ebû'l-'Abbâs es-Seffâh²⁸ (132-136/750-754) ile başlayıp el-Mütevekkil (232-247/847-861)'in hilâfete gelmesiyle son bulur.²⁹

İkinci dönem, Hicrî 232-334 tarihlerine tekâbül eder. el-Mütevekkil'in hilâfete gelmesiyle başlayan bu süreç, Buveyhîler'in 19 Aralık 334/945'te Başkent Bağdat'ı ele geçirmesiyle son bulur.³⁰ İkinci dönem, çoğunlukla taht kavgaları ve iktidar mücadeleleriyle geçer. Hânedânlık, birinci dönemin kazanımlarıyla yetinerek duraklama dönemine girer. Üçüncü ve dördüncü dönemlerde ise zaman zaman toparlanma süreçleri yaşansa da Moğol istilasına karşı direnemeyip Başkent Bağdat'ın anahtarlarını teslim etmek zorunda kalır.

Tarihçilerin ortak kanaatine göre, 'Abbâsi Hilâfeti, Hicrî üçüncü (Miladî dokuzuncu) asrın ikinci yarısından itibaren zayıflama ve parçalanma; devamında ise

²⁷ Geniş bilgi için bkz. YILDIZ, Hakkı Dursun, "Abbâsiler", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988, I, s. 31.

Ebû'l-'Abbâs es-Seffâh, her ne kadar birinci halife ise de, Abbasi Devletinin gerçek kurucusu olarak Ebû Ca'fer el-Mansûr kabul edilmektedir. el-Mansûr'un yaptığı en önemli şey yepyeni bir şehir olan Bağdat'ı kurarak maiyetiyle birlikte buraya yerleşmek olmuştur. Bkz. HİTTİ, Philip, *Târîhu'l-'Arab*, 1994, Dâru Ğandûr, Beyrut, s. 355.

²⁹ Dönemin halifeleri şöyledir: Ebû'l-'Abbâs es-Seffâh, Ebû Ca'fer el-Mansûr (136/754- 158/775), Muhammed el-Mehdî (158/775-169/785), Mûsâ el-Hâdî (169/785-170/786), Hârûn er-Reşîd (170/786-193/809), Muhammed el-Emîn (193/809-198/813), Abdullah el-Me'mûn (198/813-218/833), Ebû İshâk el-Mu'tasım (218/833-227/842), el-Vâsık (227/842-232/847) ve el-Mütevekkil.

³⁰ EMÎN, Ahmet, *Zuhru'l-İslâm*, 2012, Müessesetü Hindâvî, Kahire, I, s. 199.

çöküş dönemine girer ki, bu yıllar, el-Fârisî'nin yaşadığı üçüncü asrın sonları ile dördüncü asrın ortalarına tekâbül eder.³¹

‘Abbâs b. ‘Abdilmuttalib’in sekizinci kuşaktan torunu ve sekizinci ‘Abbâsi halifesi olması, sekiz yıl sekiz ay halifelik yapması, sekiz erkek ve sekiz kız babası olması gibi sebeplerle “مُتَمَّنٌ:sekizli” diye vasıflandırılan Halife el-Mu‘tasım (218-227/833-842), orduda sinsice güç temerküzü oluşturan Farsların bitmek bilmeyen taleplerini hilafet makamına dayatmaya başlamasıyla sarayın tadı kaçır. Mu‘tasım, Farsların ordu içinde örgütlenmesine karşı, yönünü büsbütün Türk diyarlarına çevirir. Nihayet hilâfetiyle birlikte devlet yönetimi Arap ve Farslardan sonra Türkler’in eline geçmeye başlamıştır. Bu durum, sonraki süreçlerde Tolunoğulları ve İhşîdiler gibi Türk beyliklerin kurulmasına ve Türklerin hızlı bir şekilde İslâmiyet’i tercih etmelerine zemin hazırlayacaktır.

Makamına oturduktan kısa bir zaman sonra dışarıda özellikle Bizans’a karşı önemli zaferler elde eden Mu‘tasım, Müslüman coğrafyasında kendini bir çok isyan hareketinin ortasında bulur. Babek İsyanı (Hurremiye mezhebi) bunların başında gelir.³² Mu‘tasım bu isyanı bastırmak için uğraşırken, oluşan boşluğu fırsat gören Bizans İmparatoru Theophilos, Malatya’ya kadar ilerler. Kayda değer asi gruplardan birisi de yağmacılıkla nam salmış Hint asıllı Zutlar’dır. Genel itibariyle başarılı işler yapan Mu‘tasım, 1 Muharrem 227’de (21 Ekim 841) hastalanır, 18 Rebûlevvel 227 (5 Ocak 842) tarihinde Sâmerâ’da vefat eder. Yerine oğlu Hârûn, Vâsik Billâh unvanıyla halife olur.³³

Duraklama döneminin ilk halifesi el-Mütevekkil (232-247/847-861)’in, veziri el-Feth b. Hâkân ile birlikte suikast sonucu öldürülmesinin ardından, yaklaşık on yıl devam edecek olan iktidar savaşları başlar. İktidar savaşları iki erkin mücadelesine sahne olur: iktidardan pay alma peşinde olan bürokratlar yani hilafet makamı ile Askeri gücün başında olan komutanlar... Makam, mevki, güç ve nüfuz için kıyasıya bir mücadelenin devam ettiği bu zaman zarfında, birçok halife hayatını kaybederken, Merkezi idarenin zayıflamasıyla birlikte hilafetin göstermelik bir

³¹ ŞELEBÎ, Ebû ‘Alî FÂRİSÎ..., s. 40.

³² Hurremiye, Halife Me’mun ve Mutasım devrinde (813-842) Azerbaycan’ın Erdebil şehrinin Hurrem bucağında ortaya çıkıp yayılarak büyük bir isyana dönüşen batıl bir mezhebin adıdır. Bu mezhebin adı, menşei ve kurucusu hakkında kaynaklarda birbirinden farklı bilgiler bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. ÇELİK, Sebahattin, “Abbasiler Döneminde Hurremiye Mezhebi Ve Babek İsyani”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, s. 96.

³³ AVCI, Casim, “Mu‘tasım Billâh”, *DİA*, XXXI, s. 381.

makam dışında bir şey ifade etmemesi üzerine geniş ‘Abbâsi topraklarında irili-ufaklı otonom mahalli emirlikler baş gösterir. Tüm bunlar, ‘Abbâsiler’in baştan beri muhalifleri olan radikal Şîî-İsmâîlî düşüncesinin nüfuz alanlarının genişlemesine ve seslerinin daha gür çıkmasına sebep olacaktır.

el-Muktefi Billâh’ın (289-295/902-908) halifeliğinden bir yıl önce Şîraz’da dünyaya gözlerini açmış olan el-Fârisî, et-Tâi’ Lillâh (363/974) dönemine kadar sekiz ‘Abbâsi halifesine tanıklık etmiştir.³⁴ Yaşadığı 89 yıllık hayatında zaman zaman yapılan ıslah hareketleri halkı bir nebze rahatlatsa da sokaklarda ekseriyetle kaos ve anarşi ortamı hakimdi. Nitekim el-Fârisî’nin doğduğu yılda ‘Abbâsi iktidarı, Güney Irak’ta zenci kölelerin ayaklanarak Bağdat’ı ele geçirme girişimlerine kadar varan bir yapıyla mücadele çabası içerisindeydi. Bu, ‘Abbâsi hanedanlığını takriben 15 yıl uğraştırmış, uluslar arası camiada ciddi prestij kaybetmesine sebep olmuş bir isyan veya hak arama mücadelesiydi.³⁵

Bu isyan, kaos ve anarşi dönemini el-Mu’temid (256-279/879-892), el-Mu’tedid (279-289/892-902) ve el-Fârisî’nin hayata gözlerini açtığı yılda iktidarın başında olan el-Müktefi (289-295/902-908) gibi halifelerin öncülüğünde nisbî bir onarım ve toparlanma devresi takip ettiyse de, el-Müktefi’nin ölümü üzerine henüz on üç yaşında tahta getirilen el-Muktedir’in (295-320/908-932) uzun halifelik yılları, ‘Abbâsileri hızlı bir çöküşe götüren olaylara gebe bırakmış ve önceki üç halife döneminde atılan bütün olumlu adımları neredeyse ters yüz etmiştir.³⁶

Halifenin çocuk yaşta tahta çıkarılmasından kaynaklanan ciddiyetsizlik, yönetimde harem ve kadınların etkin hale gelmesi, aristokrat tabakayı oluşturan vezirler, askerler ve bürokratların varlıklarını bir diğerinin yokluğu üzerine inşa edercesine girdikleri kıyasıya menfaat mücadelesi, saray ve devlet dairelerinde alıp başını giden lüks ve israf, devlet adamlarının mali yönetimde tutarlı programlar ortaya koyamamaları, iyi niyetli ve ekonomik problemleri çözebilecek uzman kişilerin rakipleri tarafından diskalifiye edilmesi, yönetim kademeleri arasında kin, nefret,

³⁴ el-Fârisî’nin yaşadığı dönemdeki diğer Abbâsi halifeleri şöyledir: el-Muktedir Billâh 295/908; el-Kâhir Billâh 320/932; er-Râzi Billâh 322/934; el-Müttakî Lillâh 329/940; el-Müstekfi Billâh 333/944; el-Mutî’ Lillâh 334/946; et-Tâ i’ Lillâh 363/974. Bkz. YILDIZ, “Abbâsiler”, otuz yedi halifenin isimleri için bkz. YILDIZ, “Abbâsiler”, *DİA*, I, s. 37.

³⁵ MAHMÛD, Mahmûd Hüseyinî, , *el-Medresetu’l-Bağdâdiyye fi’n-Nahv*, Mü’essesetü’r-Risâle, Dârü Ammar, s. 26.

³⁶ GÜNER, Ahmet, “Mâverdi’nin Hilâfet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (I)”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 2002, S. 16, s. 3-36.

çekememezlik, güvensizlik ve iltimas, bu hızlı çöküşün belli başlı amilleri olarak sıralanabilir.³⁷ Küçük yaşına rağmen el-Muktedir'in sarayında çoğunluğu Rum ve Sudan asıllı olan 11.000 hizmetçinin varlığı nakledilir ki, bu bile çöküşün sebeplerini anlamak için kafidir.³⁸ Saray ahalisi zevk ve eğlence peşindeyken Karmatiler örgütü Haceru'l-Esved'i yerinden söküp, takriben yirmi sene el koydular.³⁹ Mağrib'te Fatimîler'in devlet kurması da yine bu kaos ortamında gerçekleşti.⁴⁰

Tüm bunlara, sivil bürokrasinin birbirine düşmesi ve güç kaybetmesinden yararlanan askerî unsurun yeniden devreye girerek nüfuz elde etmesi ve başına buyruk bir tutum sergilemesini de ilave etmek gerekir. Merkezi yönetimde meydana gelen topyekun bir yozlaşma, eyaletlerdeki yöneticileri itaatsizliğe sevk etmiş, bu boşluğu fırsat gören birçok macerapereste isyan etme cesareti vermiştir.

Tarihler 18 Aralık 334/945'i gösterdiğinde, elindeki coğrafyayı yönetemeyen 'Abbâsileri, hem de Başkent Bağdat'ta Buvehoğulları (334/945-447/1055) gibi büyük bir tehlike bekliyordu. Bir başka ifadeyle, Sünnî 'Abbâsi hilâfeti, İran kökenli Şîî (Zeydiyye veya İmamiyye kolundan) Buveyhîlerin vesayeti altına girme tehlikesiyle karşı karşıyaydı.⁴¹ Nitekim korkulan şey gerçekleşti. Üçüncü 'Abbâsi döneminde Hazar Denizinin Güney-Batı kıyıları ile Kuzey İran bölgelerini kapsayan Deylem

³⁷ ŞELEBÎ, Abdulfettâh İsmail, *Ebû 'Alî el-Fârisî hayatühü ve mekânetühü beyne eimmeti 't-tefsîri 'l-'Arabîyyeti ve âsâruhü fi 'l-Kırâati ve 'n-Nahvi*, Dâru'l-matbûati'l-hadîse (III. Baskı), Suudi Arabistan, 1989, s. 37; MAHMÛD ŞÂKİR, *et-Târîhu 'l-İslâmî, el-Mektebu 'l-İslâmî*, Beyrut, 2000, VI, s. 141.

Tarihçiler, Abbâsi hânedânını önce çöküşe sonra parçalanmaya ve nihayet tarih sahnesinden çekilmeye götüren ana sebepler hakkında farklı tezler ileri sürmüşlerdir. Mahmûd Şâkir, *et-Târîhu 'l-İslâmî* adlı eserinde, Abbâsi devletinin zayıflamasının arka planında yatan faktörleri; askerinin yürütmeye müdahalesi, maddi refahla birlikte gelen tüketim çılgınlığı, Batınî hareketler, haçlı seferleri, Fars ve Türklerin yönetim kadrosunda yer almasından sonra irili ufaklı emirliklerin ortaya çıkması ve Moğol istilası şeklinde sıralar. Bkz. VI, 37. el-Ya'kûbî, et-Taberî, İbn el-Esîr, el-Makrîzî, İbn Tagrıberdî gibi Abbâsi döneminin önemli tarihçileri ile çağdaş tarihçilerden Corci Zeydân ve Ahmed el-Emîn gibi otoriteler, ana sebebin "Türklerin siyasete müdahalesi ve hilafeti kendi nüfuzları altına almaları" olduğunu iddia ederler. A. Müller, A. Mets ve Bartold gibi yabancı tarihçilere göre ise, çöküşe götüren ana sebep, Tarikatların mücadelesidir. Z. Bünyadov, B. Zahoder ve Hüseyin Kâsım el-'Azîz gibi bazı kişiler ise, Babekilik ve Zenci isyanları gibi bir takım halk hareketlerini ana sebep olarak görürler. Bkz. ELÇİBEY, Ebulfez, "Abbâsiler Hilâfetine Tenezzülü ve Parçalanmasına Dair", Çev. Muhammed Kemaloğlu, *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi*, Ocak 2013, S. 7, s. 282.

³⁸ ŞELEBÎ, "Ebû 'Alî el-Fârisî...", s. 37.

³⁹ İBN TAKTAKA, Muhammed b. Ali b. Tabataba, *el-Fahrî, fi 'l-Âdâbi's-Sültâniyye ve 'd-Düveli 'l-İslâmiyye*, Dâr Sâdır, Beyrut, s. 262.

⁴⁰ CORCİ ZEYDAN, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, s. 147.

⁴¹ GÜNER, "Mâverdi'nin Hilâfet...", s. 9; MERÇİL, Erdoğan, "Buveyhîler", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, VI, ss. 496-500.

bölgesinde Ahmet, Ali ve Hasan isimli üç kardeşin öncülüğünde ortaya çıkan Buveyhîler, Başkent Bağdat'a girer ve 110 yıl boyunca oraya hükmeder.⁴²

Buveyhîler, 'Abbâsi hânedânlığında oluşan otorite boşluğunu iyi değerlendirip kısa zamanda önemli mesafeler kat ederek güçlerine güç kattılar.⁴³ Öyle ki, bu güçlü oluşumu gören hilâfet makamının onları kabullenmekten başka çaresi kalmamıştır. Hatta Ebû'l-Huseyn Ahmed (ö. 356), Cemâziyelevvel 334'te (Aralık 945) Bağdat'ı kuşattığında halife olan el-Mustekfî Billâh (333-338/944-949) onu saygıyla karşılamakla kalmamış, onu emîru'l-ümerâ makamına tayin edip kendisine Mu'izzuddevle, kardeşi Ali'ye 'Îmâduddevle ve Hasan'a Ruknuddevle lakaplarını vermek zorunda kalmıştır.⁴⁴ Bununla da kalmayıp lakap ve künyelerini Abbâsi parasına basma emrini vermiştir. Zaten Buveyhîler Bağdat'a gelmeden önce de, hilâfette el-Müstekfî, vezirlik makamında Ebû'l-Ferec Muhammed b. 'Alî es-Sâmirî otursa da gerçekte iktidar Türk kumandanlarının, özellikle de Emîru'l-Ümerâ Tüzün ile İbn Şîrzâd'ın elindeydi. Yani hilafet ve vezirlik makamları tamamen göstermelikti.⁴⁵

En nihayet ardı arkası kesilmeyen imtiyazlar da Buveyhîleri sakinleştirmeye yetmedi. Mu'izzuddevle Bağdat'a girdikten yalnızca bir sene sonra, 2 Şâban 334'te (9 Mart 946) Halife el-Müstekfî'yi önce hapsedti; sonra Hamdanîler ile işbirliği yaptığı gerekçesiyle gözlerine mil çektirerek Rebûlevvel 338'de (Eylül 949) öldürttü.⁴⁶ el-Mustekfî'den sonra Buveyhîlere karşı herhangi bir muhalefette bulunmaması şartıyla hilafete getirilen oğlu el-Mutî' Lillâh (ö. 364/974) da makamında defalarca küçük düşürülmüş ve yakalandığı kısmî felç sonunda 13 Zilkade 363 (5 Ağustos 974)'te

⁴² Bazı araştırmacılara göre, siyaset arenasında Mu'izzuddevle ve Adududdevle gibi şahsiyetlerin yürüttüğü olumlu ve kucaklayıcı politikalar, Buveyhîleri Şîf-Zeydî veya Şîf-Îmâmî gibi bir mezhep kategorisinde değerlendirmeyi şaibeli hale getirmiştir.

"...Buveyhîleri, genel mezhebî eğilimleri, politikaları açısından belli bir mezhebin temsilcisi ve uygulayıcısı olarak görmekten ziyade, siyaseti önceleyen bir politik anlayışın temsilcileri olarak görmek, tarihî ve sosyal realite açısından daha uygun gözükmektedir. Bu bağlamda onların, belli bir mezhebî önceleyen değil, içinde bulunan sosyal ve siyasal şartların gerektirdiği rasyonel politik uygulamaları ortaya koyan kimseler olarak görmek gerekmektedir. Şüphesiz bu da onların belli bir mezhebe nispet edilmelerinin önündeki açık engeli oluşturmaktadır."

İleri sürülen deliller için bkz. AKOĞLU, Muharrem, "Buveyhîler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine", *Bilimname*, 2009/2, S. XVII, s. 123-138.

⁴³ MAHMÛD, el-Medresetu'l-Bağdâdiyye fi'n-Nahy, s. 23.

⁴⁴ TALAS, Muhammed Es'ad, *Târîhu'l-'Arab, Dâru'l-Endelûs*, Beyrut, II (III. Bölüm), s. 97.

⁴⁵ EMÎN, Zuhru'l-İslâm, (المملكة الإسلامية bölümü), I, s. 409.

⁴⁶ TALAS, *Târîhu'l-'Arab*, II (III. Bölüm), s. 97.

hilafet makamını, Türk komutan Sebük Tegin'in talebiyle Damadı et-Tâi'-Lillâh lakabını alan oğlu Ebû Bekir Abdülkerîm'e bıraktı.⁴⁷

Bu taht kavgaları yaşanırken el-Fârisî takriben 75 yaşındadır. el-Fârisî'nin yaşlılık, kendisinin ise gençlik yıllarına tekâbül eden bir dönemin usta şairi Ebû'l-'Alâ el-Ma'arrî (ö. 449/1057), bu kaos ve anarşi ortamını iki dizelik bir şiirle dile getirir. Yaşanan fitnelerin verdiği korkunç ürpertiye, kıyamet sahnesiyle özdeşleştirir. Irak'ın şahit olduğu fitneler bakımından içler acısı olduğunu, Şâm'ın da ondan geri kalır tarafının olmadığını şöyle ifade eder: [Basît]

أَمَّا الْعِرَاقُ فَعَمَّتْ أَرْضَهُ فِتْنٌ
غَوَاشِيهَا
مِثْلُ الْقِيَامَةِ غَشَّتْهَا
فُضَّتْ وَأَسْرَى عَلَى الْتَيْرَانِ عَاشِيهَا⁴⁸
وَالشَّامُ أَصْلَحُ إِلَّا أَنَّ هَامَتَهُ
كِيَّامَتِ مِيسَالِي، كَاطْلَامِشْ دَوْرَتِ بِيْرَانِي!
Ve Şam... O daha iyi; lakin koparılmış kafası, Cehenneme sürüklenmiş ahalisi!

el-Ma'arrî tablonun sadece bir kısmını göstermiş; oysa manzara çok daha korkunçtu. Zira o dönemde iktidar savaşlarının geride bıraktığı enkaz haritası şöyledir: Fars'ta İmâdu'd-Devle b. Buveyh (Buveyhîler), Rey, İsfahân ve Cibâl'de iktidar mücadelesi devam eden Buveyhîlerin bir başka kolunu temsil eden Rüknu'd-Devle b. Buveyh ile Merdâvic'in kardeşi Veşmgîr (Ziyarîler), Kirmân'da Ebû 'Alî Muhammed b. İlyâs (İlyasîler), Diyâr-ı Rabîa, Diyâr-ı Bekr ve Diyâr-ı Mudar'da Benî Hamdân (Hamdanîler), Mısır ve Şam'da Muhammed b. Toğc (İhşîdîler), Mağrib ve Kuzey Afrika'da el-Kâim bi Emrillâh el-'Alevî (Fatımîler), Endülüs'te Abdurrahmân b. Muhammed en-Nâsır el-Emevî (Emevîler), Horasan ve Maverâünnehir'de Nasr b. Ahmed (Samanîler), Taberistan ve Cürcan'da Deylemîler hâkimdi.⁴⁹

İlk zamanlarda birbirine son derece bağlı olan Buveyh kardeşlerin arasına makam ve iktidar hırsı girince, onlar da tutunamadılar. Mu'izzuddevle'nin 356'da vefatı üzerine, daha önce veliaht olarak tayin ettiği oğlu Bahtiyâr 'İzzuddevle (ö. 367/978) görevi devraldı. Bu sırada İmparator I. İoannis Çimiskes kumandasındaki bir Bizans ordusu Nusaybin'e kadar geldi. Bölge hâkimi olan Hamdânoğulları'nın yetkili

⁴⁷ ÖZAYDIN, Abdülkerim, "el-Müstekfi Billâh", *DİA*, XXXII, s. 140; TALAS, *Târîhu'l-'Arab*, II (III. Bölüm), s. 97.

⁴⁸ MA'ARRÎ, Ebû'l-'Alâ', *el-Luzûmiyyât/Luzûmu mâ lâ yelzem*, Thk. Dervîş el-Cuveydî, Beyrut, el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2011, II, s. 437.

⁴⁹ CORCİ ZEYDAN, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, Çev. Nejdî Gök, İletişim Yayınları, 2012, İstanbul (III. Baskı), I, s. 143; GÜNER, "Mâverdi'nin Hilâfet...", s. 3-36.

ismi Ebû Tağlib'in yardım isteği üzerine, Bahtiyâr, Bizans ordularına karşı koyma görevini Türk asıllı Başkumandan Sebük Tegin'e verdi (361/972). Yaptığı cihad çağrısına Bağdat ve çevresinden gelen büyük bir kalabalık katıldıysa da Sünnîlerle Şiîlerin birbirleriyle çatışmaya girmesi yüzünden istenen başarı sağlanamadı.⁵⁰

Bahtiyâr'ın hâkimiyeti pek uzun sürmedi. Bağdat'a hâkim olmak isteyen yeğeni Adududdevle (ö. 372/983) tarafından tutuklandı (26 Cemâziyelâhir 364/13 Mart 975). Bu durum baba Rüküddevle'ye bildirilince çok üzüldü ve oğlundan ısrarla amcası Bahtiyâr'ı serbest bırakmasını istedi. Adududdevle babasının tehdidi karşısında Bahtiyâr'ı serbest bıraktı ve Bağdat'ı ona teslim ederek Fars bölgesine gitti (Şevval 364/Haziran 975). Baba Rüküddevle'nin ölümü üzerine, Adududdevle, ertesi yıl tekrar Bağdat'ı ele geçirmek için planlar yapar. Bu süreçte el-Fârisî ile görüşen Adududdevle, saldırı fikrini hocası el-Fârisî ile paylaşır. el-Fârisî "Ben dua taraftarıyım; savaş taraftarı değil!"⁵¹ diyerek barış taraftarı olduğunu belirtse de, hem ilim merkezi olması hasebiyle hem de sahip olduğu jeopolitik ve demografik yapısıyla dönemin cazibe merkezi olan Bağdat'a hükmetmek, bırakacağı psikolojik etki açısından son derece önemliydi. Bunun farkında olan Adududdevle, Bahtiyâr'a saldırma kararı alır.

Takvimler 11 Zilkade 366/1 Temmuz 977'yi gösterirken, Bahtiyâr, Ahvaz'da meydana gelen savaşta mağlûp olacağını anlayınca geri çekilir ve Adududdevle'ye elçi göndererek barış teklifinde bulunur. Neticede iki taraf anlaşır ve Bahtiyâr, Adududdevle'ye tâbi olmak kaydıyla Suriye'nin yolunu tutarken, Adududdevle de 367/978'de hayalini kurduğu Bağdat'a kavuşur. Aldığı yenilgiyi hazmetmeyen Bahtiyâr Musul'a giderek Adududdevle'ye karşı Hamdâni emiri Ebû Tağlib ile ittifak kurup Bağdat'a doğru ilerleme kararı alırlar. Adududdevle durumu öğrenince onlara karşı harekete geçer. Sâmerrâ yakınlarında Kasrülcis denilen yerde meydana gelen savaşta mağlûp olan Bahtiyâr, Arslan Görmüş ile bir Türk arkadaşı tarafından yakalanır ve Adududdevle'nin emriyle savaş meydanında infaz edilir (12 Şevval 367/23 Mayıs 978). Ne var ki, Türklere karşı ekseriyetle Deylemîler'in yanında yer

⁵⁰ MERÇİL, Erdoğan, "Bahtiyâr İzzüddeve", *DİA*, IV, s. 524.

⁵¹ HAMEVÎ, Ya'kûb b. 'Abdillâh Şihâbuddîn, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, 2011, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, VII, s. 236.

alan Bahtiyâr'ın ayrımcı ve ırkçı tavrı, ölümünden sonra Fars-Türk, Sünnî-Şîî düşmanlığını miras olarak bırakır.⁵²

Buvehîler'in en büyük meliki olarak sahnedeki yerini alan ve el-Fârisî'nin talebesi olan Adududdevle, kısa bir sürede bütün Buveyhî meliklerini de itaati altına alarak çok geniş bir sahada hâkimiyet kurdu.⁵³ Fars, Errecân, Kirman, Uman ve el-Cezîre'yi bizzat kendisi; Rey, İsfahan, Hemedan, Nihâvend, Cürcân ve Taberistan'ı da kardeşi Müeyyidüdevle vasıtasıyla idare ediyordu. Bedr b. Hasanveyh'in hâkim olduğu Cibâl ile Kirman ayrıca Sîstan, Sind ve bir ölçüde de Yemen onun hâkimiyetini tanımış görünüyordu. O artık sadece Buveyhîler'in değil, aynı zamanda devrin en büyük hükümdarından biridir. Buveyhîler en geniş sınırlarına onun zamanında ulaşmış, hâkimiyet sahalarını Horasan'dan Suriye'deki Bizans sınırlarına, Hazar denizi sahillerinden Uman'a kadar genişletmişlerdir. İslâm tarihinde "Melikülmülûk" ve "Şâhinşah" unvanlarını ilk defa Adududdevle kullanmış, hutbelerde halifeden sonra adını zikrettirmiş ve kapısında nevbet çaldırmıştır.

Adududdevle'nin politikaları kamuoyunu rahatlatmış, kaos ortamı yerini bir nebze de olsa sükûnete bırakmıştı. Ancak tüm Müslüman coğrafyasını kapsayan ıslah hareketine ömrü yetmedi. Epilepsi hastasıydı ve nöbetlerin sıklaşması sonucunda 8 Şevval 372'de (26 Mart 983) Bağdat'ta vefat etti. Ölümü gizli tutularak geçici bir süre için oraya gömüldü. Ertesi yıl Necef'e nakledilip Hz. Ali'nin türbesine defnedildi.⁵⁴

Peşinden Samsamüdevle, sonra Şerefüdevle ve nihayet Ebû 'Alî el-Fârisî'nin hayata gözlerini yumduğu yılda Irak'ın hakimi olan Bahâuddevle (379/989-403/1012)... Adududdevle'den sonra düşe kalka ayakta durmaya çalışan Buveyhî hükümlerliği, tarihler 447'yi gösterdiğinde Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in başkent Bağdat'ı kuşatmasıyla fiilen sona ermiş ve Irak'ta Selçuklular dönemi başlamıştır.⁵⁵

Tüm bu yaşananlardan da anlaşılacağı üzere, el-Fârisî'nin yaşadığı dönemdeki siyâsî atmosfer, taht kavgaları sebebiyle kelimenin tam anlamıyla berbattı. Adududdevle'nin dönemini istisnâ kabul edersek, el-Fârisî'nin hayatı boyunca devam

⁵² MERÇİL, Erdoğan, "Bahtiyâr İzzüdevle", *DİA*, IV, s. 524.

⁵³ ŞELEBÎ, Ebû 'Alî el-Fârisî., s. 40.

⁵⁴ ÖZAYDIN, Abdulkerim, "Adududdevle", *DİA*, I, s. 393.

⁵⁵ BAKIR, Sami, *Ebû'l-'Alâ' el-Ma'arrî'nin Şiirlerinde Ölüm Teması*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2013, s. 8.

eden siyasî istikrarsızlıklar nedeniyle, çalkantılı bir siyasî ortamda ömür sürdüğünü, ilmî çalışmalarını kılıç seslerinin yankıları altında yaptığını söyleyebiliriz.⁵⁶

1.2. İktisadî ve Sosyo-Kültürel Ortam

Yukarıda ana hatlarıyla aktardığımız üzere, el-Fârisî'nin dönemindeki olumsuz siyasî atmosfer etkisini göstermiş, toplumu ayırtmıştı. Bu dönemde başkent Bağdat'ta üç kesimden söz edilebilir. Aristokrat kesim: melikler, hükümdarlar, vezirler, reisler, bürokratlar, edipler, şairler, ilim ve kültür adamları ile zengin gayr-ı Müslimler. Orta kesim: orta halli gayr-ı Müslim tüccarlar, sanatkârlar ve saray çevresine girememiş alim ve şairler. Alt kesim: fakirler, çiftçiler, sürü güdenler, köy ahalisi, köleler ve fakir zimmîler. Bu kesimler arasındaki sınıfsal makas iyice açılmış, ekonomik ve sosyal hayata dair eşitlik namına bir şey kalmamıştı. Aşırı israftan kaynaklanan ekonomik istikrarsızlık sebebiyle gasp, hırsızlık, yağmacılık ve karaborsacılık alıp başını gitmiş, güven ortamı kaybolmuştu. Elinde mal-mülk olan kimseler, zenginliklerini gizliyor, değerli eşyalarını ya toprağa gömüyor ya da tavan aralarında saklıyordu. Güçlülerin başlattığı cadı avı, birkaç sima hariç ilim çevresini susturmuş, bir kanser hücresi gibi yayılan anarşiye bir türlü doğru teşhis konulamıyordu.⁵⁷ Dönemin filozof şairlerinden Ebû'l-'Alâ' el-Ma'arrî'nin bu kaotik ortama sebep olan aristokrat ve siyasetçilerden dem vurduğu şu üç beyit, dönemin manzarasının özeti mahiyetindedir: [Serî']

قَدْ عَمَّنا الغِشُّ وأزرى بنا
الخُصُوصُ
رأى ذوى النُّصْحِ بعَيْنِ الشُّصُوصِ
حَتَّى عُدُولِ المِصرِ مِثْلِ اللُّصُوصِ⁵⁸

*İhanet sardı her yanımızı hakîr mi hakîr!
Öyle bir zaman ki Husus⁵⁹ dahi fakir.*

⁵⁶ el-Bustânî, III. Dönem'de Abbâsî halifelerinin siyâset arenasında çok az bir nüfuza sahip olmalarından hareketle, bu dönemin sadece fikri yönden Abbâsîlere dayandırılabilceği kanaatindedir. Bkz. BUSTÂNÎ, Butrus, *Udebâu 'l-'Arab fi 'l-'Asri 'l-'Abbâsî*, Dâr Mârûn 'Abbûd, 1979, s. 299.

⁵⁷ PHİLİP K. HİTTİ, İslâm Tarihi, II, 526; YILDIZ, "Abbasîler (İçtimaî ve İktisadî Hayat)", *DİA*, I, s. 46.

⁵⁸ MA'ARRÎ, el-Luzûmiyyât, II, s. 61.

⁵⁹ Zenginliğiyle meşhur bir Mısır kenti.

İdaresinde nasihat edilse Sultan,

Bakar öğütçüye sanki bir ajan!

Yeryüzündeki herkes hâin, istisnasız!

Hatta Mısır'ın hukukçuları sanki hırsız!

Aksine tüm yaşananları dinden uzaklaşmanın bir sonucu olarak gören radikal gruplar hortladı. Kendini Hanbeli mezhebine intisap eden holiganların marifetiyle, halkın evini basıp şarapları dökme, şarkı söyleyen ve sokakta yalnız gezen kadınlara fiziki müdahalede bulunma, müzik ve eğlence aletlerini kırma gibi insan onurunu hiçe sayan davranışlar sıradan hale gelmişti.⁶⁰ Oysa kırılması gereken şey, adaletin ellerini bağlayan kelepçeler, ayaklarını bağlayan prangalardı.

Toplumunu ayrıştıran hususlar, elbette sadece gelir dağılımıyla sınırlı değildi. 'Abbâsi yönetimini bir darbe sonucu Bağdat'tan tehciye zorlayan Buveyhîler, Sünnî idarecilerin sultasını lağvedip yerine Şîî hegemonyayı tesis etti. Ayrıştırmacı ve ötekileştirici yaklaşımlar, inanç ve mezhep maskesi altında kendini gösterdi. Söz gelimi, Buveyhî emiri Mu'izzuddevle döneminde başlatılan Aşûra günlerinde işyerlerinin kapatılıp, Hz. Hüseyin için yas tutma âdeti, Sünnî ve Şîî gruplar arasında hizipleşmeye yol açtı.⁶¹

Tüm bu olumsuzluklara rağmen Buveyhî emirlerinden Adududdevle'yi ayrı bir yere koymak gerekir. Diğer emirlerden farklı olarak, birlik ve beraberliği tesis etmenin yanı sıra, imar alanında değerli hizmetler gerçekleştirdi. Nitekim Bağdat'ta büyük meblağlar harcayarak yaptırdığı Bîmâristân-ı 'Adudî, dönemin en büyük ve en gelişmiş hastanesiydi. Ayrıca Şiraz'da da bir hastane ile bir kütüphane, Kûr ırmağı üzerinde Bendiemîr adlı bir baraj, kervansaraylar, sarnıçlar, havuzlar ve Şiraz'da 360 odalı bir saray yaptırdı. Irak-Mekke arasındaki hac yolunu tamir ettirdi; yol boyunca kuyular açtırdı; hacılardan alınan vergileri kaldırdı. Ülkenin her yerinde kanallar ve köprüler yaptırdı⁶². İç karışıklıklar yüzünden harabeye dönmüş olan Bağdat'ı imar etti. Hz. Ali'nin kabri olduğu düşünülen yerde bir türbe yaptırdı ve Hz. Hüseyin'in türbesini tamir ettirdi; çarşı ve camileri onardı; yeni camiler ve hanlar yaptırdı. Alim, kurrâ, imam ve müezzinlere, gariplere, fakirlere dil ve ırk ayrımı yapmaksızın maaş

⁶⁰ İBNU'L-ESÎR, el-Kâmil, VIII, s. 106.

⁶¹ İBN 'İMÂD, 'Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed b. el-'Akerî' ed-Dımaşkî es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri Men Zeheb*, Dâr İbn Kesîr, 2016, Beyrut, III, s. 5; AHMED EMÎN, Zuhru'l-İslâm, IV, s. 43.

⁶² EMÎN, Zuhru'l-İslâm, s. 202.

bağladı. Bunun yanında Hıristiyan veziri Nasr b. Hârûn vasıtasıyla kilise ve manastırları da tamir ettirdi.⁶³

Bu dönemin entelektüel seviyesini ve düşünce dünyasını bir üst dereceye taşıyan en önemli faktörlerden biri şüphesiz kütüphaneler olmuştur. Cami kütüphaneleri yanında, muhtelif ilim dallarına ait eserleri ihtiva eden kütüphaneler, ‘Abbâsi dönemindeki idarecilerin ilme verdiği önemin bir tezahürüydü. İlk kütüphane Bağdat'ta kurulmuş, bunu Basra ve diğer şehirlerde kurulan kütüphaneler takip etmiştir. Bunlar arasında, Beytülhikme'nin çok zengin kütüphanesi dışında, şair ve alim İbn Hamdün'un Musul'da kurduğu Darülilim Kütüphanesi, Basra'da İbn Savvar ve Harirî tarafından yaptırılan iki kütüphane, yine İbn Savvar'ın Ramhürmüz'de tesis ettiği kütüphane, 1059 yılında 100 bin cilt kitap ihtiva ettiği söylenen Kerh Kütüphanesi ve Halife Müstansır'ın yaptırdığı Müstansırıyye Medresesi Kütüphanesi sayılabilir. Moğol istilasından önce ilim adamlarına ve halka hizmet veren 36 kütüphane vardı . Halifelerin desteğiyle kurulan saray kütüphaneleri (Hizânetu'l-Hikme) zengin kitap koleksiyonlarına sahip olmuştu. Üçüncü yüzyılda Bağdat'ta 100 kitapçı dükkanının bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.⁶⁴ Sadece Sâhib b. ‘Abbâd'ın sahip olduğu kitaplar, 400 deve yükü kadar olduğu nakledilir. el-Beyhakî'nin verdiği bilgiye göre, şahsî kütüphanesinde bulunan kitapların sadece fihristi on cilt tutuyordu.⁶⁵

Kültürel hayatın bir parçası olan eğlence, oyun ve spora gelince: Emevîler döneminde, özellikle Hicâz bölgesinde yaygın olan eğlence yaşamı, Abbâsîler döneminde Basra, Kûfe ve Bağdat gibi büyük şehirlerde kurumsallaştı. Ancak Emevî toplumunda hâkim olan eğlence kültürü Arap adet ve gelenekleri iken, Abbâsîlerde Fars geleneği hâkimdi. Saltanat makamı, Emevîlerde daha çok mütevazî bir biçimde yaşanırken, Abbâsîler'de yine Fars'ın etkisiyle Kisrâ tarzı saltanat havası vardı. Düğün törenleri, eğlence çeşitleri, kullanılan enstrümanlar, misafirlere yapılan ikramlar, yöneticilere sunulan pahalı hediyeler, Emevîler dönemine göre çok daha gösterişliydi. Abbâsîler dönemindeki eğlence hayatı, ilk başlarda, ekonomik kalkınmışlığın da verdiği rahatlıkla, alabildiğine sınırsızdı. Bıkılan her zevk türünün yerine yenisi icat ediliyor ve zevkin doruklarına doğru çıkılmaya çalışılıyordu.

⁶³ EMİN, Zuhru'l-İslâm, s. 75.

⁶⁴ YILDIZ, “Abbâsîler”, *DİA*, I, s. 44.

⁶⁵ ŞELEBÎ, Ebû ‘Alî el-Fârisî..., s. 45.

Halifelerin birçoğu eğlence hayatına karşı oldukça ilgiliydi. Çoğu, tahta geçtikten sonra belli bir süre iç ve dış karmaşayla mücadele ediyor, ardından alışılmış şatafatlı hayata dâhil oluyordu.⁶⁶

Dönemin gözde oyunları içinde başı çeken satranç idi. Usta bir satranç oyuncusu olmakla meşhur olma sebebiydi. Söz gelimi bir Türk tarihçi, edip ve şair olan Ebû Bekr Muhammed es-Sûlî (ö. 335/946), devrin en önde gelen satranç oyuncularından olduğu için “eş-Şatrançî” lakabıyla şöhret bulmuştu.⁶⁷ Açık havada ok atmak ve daha sonraları arkeboz denilen bir çeşit tüfekle avlanmak, polo (çavgan), cirit, at koşturmak, güreş, yaya veya süvarî olarak teke tek kılıç oyunları göstermek, at üstünde zırhlı kargı mübarezesi, raket, tenis, kriket oyunları hem eğlence hem de spor olarak yapılıyordu. Dönemin olmazsa olmaz eğlencelerinden birisi de avcılıktır. el-Mu‘tasım Billâh (ö. 227/842)’tan el-Mustencid Billâh (ö. 566/1170)’a kadar bir kaç dışında halifelerin av organizasyonlarına katıldıkları aktarılır. Arslan, Panter, Leopar gibi yırtıcı hayvanların yanı sıra her çeşit boynuzlu hayvanlar; Doğan, Atmaca ve Şahin gibi kanatlılar da avlanırdı.⁶⁸

1.3. Entelektüel Ortam

Genel kabule göre, bir toplumun veya devletin fikri ve entelektüel düzeyi, siyasî ve ekonomik istikrarla doğru orantılıdır. Ancak ilginçtir; el-Fârisî’nin yaşadığı ‘Abbâsiler’in üçüncü sonları ve dördüncü asrın ilk yarısında bir ters orantı söz konusudur. Siyasette kazanlar sonuna kadar kaynarken, ekonomi çökme aşamasına gelip, sarayda başlayan anarşi ve kaos ortamı sokaklara taşmışken, fikri ve entelektüel düzey terakki sağlamış, yukarılara tırmanan bir grafik ortaya çıkmıştır. Tarihçileri de şaşırtan bu olgunun arkasındaki en önemli etken, şüphesiz yöneticilerin ilim adamlarına gösterdikleri olağanüstü teveccühtür.⁶⁹ Şüphesiz hepsi için aynı yargı geçerli değildir; ancak bu dönemde birçok makam ve güç sevdalısı umerâ için, ulemâ sınıfını saflarına çekmedeki temel amaç, entelektüel birikime sahip olan kişiler üzerinden psikolojik güç temerküzü devşirmektir. Zira şair, kâtip ve âlim gibi kişilerle

⁶⁶ ALGÜL, Hüseyin, *İslâm Tarihi*, Gonca Yayınevi, 1997, İstanbul, III, s. 434.

⁶⁷ ÖZAYDIN, Abdülkerim, “es-Sûlî, Ebû Bekir”, *DİA*, XXXVII, s. 493.

⁶⁸ ALGÜL, İslâm Tarihi, s. 434; BAKIR, Ebû'l-‘Alâ’ el-Ma‘arrî’nin Şiirlerinde Ölüm Teması, s. 10.

⁶⁹ ŞELEBÎ, Ebû ‘Alî el-Fârisî..., s. 41.

aynı kareye girmek, toplumda pozitif bir etki bırakmanın yanı sıra, sahip oldukları gücün meşruluğu anlamına gelirdi. Ayrıca, ulemâ veya şuarâ sınıfından gelebilecek eleştirilerin halkı galeyana getireceğini ve bunun toplumsal bir kaosa sebebiyet vereceğini biliyorlardı.

İlme ve alime ehemmiyet gösterme, bir geleneğin devamı gibi kabul edilmişti. Bu zeminin oluşmasına katkı sağlayan amiller, Emeviler zamanına hatta daha da öteye, Hz. Peygamber'in ilme verdiği öneme kadar gider. İlk İslâmî sikkenin bastırılması ve dîvânda Arapça'yı resmî dil olarak kabul ettirmekle tebârüz eden Emevi halifelerinden (685-705 yılları) Abdülmelik b. Mervan (ö. 86/705),⁷⁰ Edebiyat tartışmaları için bugünkü karşılığıyla seminerler, sempozyumlar ve paneller düzenlediği bir vakıdadır. Kendisi de bizzat bu ilmî ortamlara aktif olarak katılır, sorular sorardı. Bu ilim meclislerin birinde "Hanginiz insanın bedeninde bulunan organların adlarını alfabetik sıraya göre sayabilir? şeklinde bir soru sorar. Mecliste hazır bulunanlardan 127 sene yaşamış Muhadram tabakasından Ebû Ümeyye Süveyd b. Gafele el-Kûfî (ö. 80/699) ayağa kalkarak bedeninin tüm organlarını Abdülmelik'in istediği sırayla sayar. Hazır bulunanlardan bir başkası da ayağa kalkıp organları iki kez sayar. Yani her harf için iki organ adı söyler. Abdülmelik ikisine de ödül verir.⁷¹ Emevîler dönemindeki bu durum, sonraki idarecileri pozitif yönde etkileyecektir.

İdarecilerin entelektüel birikime sahip kişileri çevrelerinde görmek istediklerine dair nakledilen bir menkıbe de şöyledir:

Rivâyete göre, Ebû'l-'Abbâs er-Râzî Billâh (ö. 329/940 devrinde Emîru'l-ümerâ makamına kadar gelmiş Türk asıllı Ebû'l-Hüseyn Beckem (ö. 329/941), yine bir Türk tarihçi, edip ve şair olan Ebû Bekr Muhammed eş-Şatrancî es-Sûlî (ö. 335/946)'yi sürekli yanına çağırır, yanında olmasını isterdi.⁷² Ders halkalarındaki öğrenciler, zaman zaman dersi bırakıp gitmek zorunda kalan hocalarının arkasından Beckem'e kızar ve "Yine Beckem çağırılmış olmalı, muhtemelen kendisinden Arapça öğrenmek için çağırıyordur" gibi Arapça'yı iyi bilmediğini dedikodu ve istihza malzemesi yaparlar. Bunun üzerine Beckem şu sözleri sarfeder: "Evet, Arapça'yı ve

⁷⁰ YILDIZ, Hakkı Dursun, "Abdülmelik b. Mervân", *DİA*, I, s. 269.

⁷¹ CORCİ ZEYDAN, *Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî*, 2018, Drob li'n-Neşrî ve't-Tevzî ve't-Terceme, V, s. 97.

⁷² ÖZAYDIN, Abdülkerim, "es-Sûlî, Ebû Bekir", *DİA*, XXXVII, s. 493.

Edebiyat'ı iyi bilmiyor olabilirim; Ancak isterim ki yeryüzündeki bütün edîp, alim ve sanat ehli kimseler yanı başımda olsunlar, yanımdan hiç ayrılmassınlar.”⁷³

İlim ve alimlere gösterilen ehemmiyete dair kayda değer bir bilgi de şöyledir: el-Fârisî'nin yaşadığı dönemde çağına damga vurmuş alimlerden biri de Ebû'l-Ferec 'Alî b. el-Hüseyn el-İsfahânî (ö. 356/967)'dir. Şöhretinin, yaşadığı coğrafyanın dışına yayılmasını sağlayan husus, *el-Eğânî* adlı eseridir. Elli yılda yazıldığı ifade edilen eserin, kendi türünde yegâne olduğu kaydedilir. Müellif bu eserin ilk nüshasını Halep Hamdânî hükümdarı Seyfuddevle 'ye takdim etmiş ve Seyfuddevle bu eserin mukabilinde ona bin dinar vermiştir. Cibâl Buveyhî veziri Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995) bunu duyunca Seyfuddevle 'nin bu kitap için az para verdiğini, oysa bu kitabın paha biçilemez olduğunu söyleyerek bu eserden övgüyle söz etmiştir. Adududdevle'nin seferde ve diğer vakitlerde bu kitabı yanından hiç ayırmadığı söyleni. Musul Hamdânî hükümdarı Ebû Taglib b. Nâsîruddevle'nin de bu kitabı on bin dirheme temin ederek okuduğu ve takdir ettiği kaydedilir. İlme ve âlimlere büyük değer veren ve kitaplara büyük ilgisi olan Endülüs Emevî halifesi II. Hakem el-Müstansır-Billâh (ö. 640/1242), Ebû'l-Ferec el-İsfahânî'ye bir adam göndererek ondan bu kitabını istemiş ve karşılığında ona bin dinar takdim etmiştir.⁷⁴

Bunlara benzer, çok sayıda hadise yaşanmıştır. Netice itibariyle, yönetici kadronun ilme ve alime gösterdiği bu teveccüh, ilmî birikimin yanı sıra sosyo-kültürel seviyenin ivme kazanmasını sağlamıştır.

Geçmişten beri gelenek halini alan bu durum, el-Fârisî'nin dönemine kadar da devam etti. Bu noktada Buveyhî emîru'l-ümerâsı Adududdevle (ö. 372/983)'yi yine ayrıca zikretmek gerekir. Adududdevle, ilim meclislerine bizzat kendisi katılır, âlim ve edipleri kendine yakın tutarak, onları kitap telifine teşvik eder, ilmî müzâralar yapmalarını sağlardı. Arapça konusunda, ayrıca geometri ve astronomi sahasında geniş bilgisi vardı. el-Fârisî, önce *el-İzâh*'ı daha sonra müfassal hali olan *et-Tekmile* isimli eserlerini onun için telif etmiştir. Yine, bir Buveyhî dönemi tarihçisi Hilâl b. Muhassin es-Sâbî (ö. 448/1056), günümüze ulaşmamış *Kitâbu't-Tâcî*'sini⁷⁵, Kadı Ebû Bekir el-Bâkîllânî (ö. 403/1013 de Kelâm ilmine dair *et-Temhîd* adlı eserini ona ithaf

⁷³ İBN 'İMÂD, Şezerâtü'z-Zehab, III, s. 88; ŞELEBÎ, Ebû 'Alî el-Fârisî..., s. 40.

⁷⁴ HACIYEV, Khanoghlan, *Irak Buveyhîleri'nin Kuruluşu ve Muizzüddeve Dönemi (334-356/945-967)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012, s. 413.

⁷⁵ KUCUR, Sadi S., "İbn Hassûl", *DİA*, XX, s. 29.

etmişlerdir.⁷⁶ Adududdevle, meşhur şair Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî'nin (ö. 354/965) övgü dolu şiirlerine de mazhar olmuştur.⁷⁷

Daha önce kabile diliyken, Kur'ân ve İslâm fetihleri sayesinde imparatorluk dili haline gelen Arapça'nın bozulma tehlikesiyle karşı karşıya kalması sonucu, dil hatalarını (lahn) düzeltmek için çok sayıda sözlük yine bu dönemde kaleme alındı. Bir Türk bilgini ve Ebû 'Alî el-Fârisî'nin ders halkalarının müdavimlerinden olan İsmâil b. Hammâd el-Cevherî'nin (ö. 393) *es-Sihâh*'ı bunlardan biridir.⁷⁸ Kaynakların belirttiğine göre son zamanlarında vesveseye kapılıp akli dengesini kaybeden el-Cevheri, uçmak için kanat takarak Nişabur'daki evinin veya caminin damına çıkmış, yazdığı sözlüğü kastederek toplanan halka, "Bu dünyada benden başka kimsenin yapmadığı bir şey yaptım. Ahiret için de kimsenin yapmadığı bir iş yapacağım" diyerek uçmaya kalkışmış, fakat düşerek ölmüştür.⁷⁹

el-Fârisî'nin yaşadığı dönemde dikkat çeken bir başka husus da kelime türetme ve dilin genişletilmesinde (İştikâk) akla ve mantığa gösterilen ehemmiyettir. Daha önce dil bilgisinde başvuru mercii olan şiir ve lügâtu'l-Arab, emsâlü'l-Arab yanına sistematik olarak kıyas ve illet gibi olgular da ilave edildi. "el-Fârisî'nin en önemli delili: Kıyâs" başlığında müstakil olarak ele alacağımız üzere, el-Fârisî, talebesi İbn Cinnî (ö. 392/1001) ile birlikte bu sahada en çok emeği geçen alimlerdenidir.⁸⁰

Bu devirde çok önemli şairler yetişmiştir. Bazıları şunlardır: Beşşâr b. Bürd, Ebû Nüvâs, Ebû'l-'Atâhiye, İbnu'l Mu'tez, Ebû Temmâm, Dikülcin, Buhtûrî, İbnu'r Rûmî, Ebû't-Tayyib el-Mütenebbi, Ebû Firâs el-Hamdânî, İbn Hanî, Ebû'l-'Alâ' el-Ma'arri, İbnu'l-Fâriz, Baha Züheyr ve İbn Zeydün... Diğer taraftan şiirle ilgili çalışmaların bir uzantısı olarak, eski şairlerin divan ve şiirleri bir araya toplanarak antolojiler meydana getirilmiştir.⁸¹

Yine bu devirde şair ve ediplerin hayatını anlatan Tabakât ve Terâcim kitapları yazılmıştır. İbnu'l-Mu'tezz'in *Tabakâtu's-Şu'ara*'sı, Ebû't-Tayyib el-Lugavî'nin *Meratibü'n-Nahviyyin*'i, ez-Zübeydî'nin *Tabakâtu'n-Nahiviyyin ve'l-*

⁷⁶ TOPALOĞLU, Bekir, "et-Temhîd", *DİA*, XXXX, s. 416.

⁷⁷ ÖZAYDIN, Abdulkerim, "Adududdevle", *DİA*, I, s. 393.

⁷⁸ KILIÇ, Hüseyin, "Cevherî, İsmail b. Hammâd", *DİA*, VII, s. 459.

⁷⁹ KILIÇ, "Cevherî, İsmail b. Hammâd", *DİA*, VII, s. 459.

⁸⁰ AHMED EMİN, *Zuhru'l-İslâm*, s. 265

⁸¹ YILDIZ, "Abbâsiler", *DİA*, I, s. 40.

Lugaviyyîn'i, İbnu'l-Enbârî'nin *Nuzhetu'l-Elibbâ fi Tabakâti'l-Udebâ'sı*, Yakût el-Hamevî'nin *Mu'cemu'l-Udebâ'sı*, Cemalüddîn el-Kıftî'nin *İnbâhü'r-Ruvah*'ı bunlardan sadece bir kaçıdır. Diğer taraftan, kırâat-ı seb'a ve aşere imamlarının birkaçı mustesnâ, hepsi 'Abbâsiler zamanında yaşamış ve kırâatle ilgili çalışmalar bu devirde doruk noktasına ulaşmıştır. Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellam'ın *Kitabu'l-Kırâât*'ı, el-Fârisî'nin de hocası olan Ebû Bekir b. Mücahid'in *Kitabu's-Seb'a'sı*, İbn Mihrân'ın *el-Gâye fi'l-Kırâ'âti'l-'Aşr*'ı, Mekki b. Ebî Tâlib'in *el-Keşf'an Vücûhi'l-Kırâ'âti's-Seb'a'sı*, Ebû 'Amr ed-Dânî'nin *et-Teysir*'i ve Ebû 'Alî el-Fârisî'nin *el-Hucce*'si bu dönemde telif edilmiş mühkem eserlerdir.⁸²

Sonuç itibariyle, el-Fârisî'nin yaşadığı dönemde, siyasette istenen başarılar elde edilmemiş, iktisadî ve sosyo-kültürel hayata dair gelgitler ve zaman zaman ciddi bunalımlar yaşanmış olmasına karşın, ilmî ve fikrî atmosferin ibresi yukarılara doğru tırmanmış ve kayda değer pek çok çalışma ortaya konmuştur. Öyle ki, günümüzde gerek doğu gerekse batıda, İslâmî ilimler sahasında akademik düzeyde yapılan araştırmaların önemli bir kısmı, el-Fârisî'nin yaşadığı üçüncü 'Abbâsi dönemine aittir. Özellikle dilbilgisi alanında kıyâs ve mantığın ders halkalarına konu olmasında el-Fârisî ve talebesi İbn Cinnî'nin ciddi katkıları olmuştur.

B. ANA HATLARIYLA EBÛ 'ALÎ EL-FÂRİSÎ

1.1. Ebû 'Alî el-Fârisî'nin Hayatı

Tam adı Ebû 'Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr b. Muhammed b. Suleymân b. Ebbân el-Fesevî⁸³ en-Nahvî el-Fârisî'dir.⁸⁴ el-Fârisî, hicri takvim 288/901'i

⁸² HAMEVÎ, *Mu'cemu'l-Udebâ*', VII, s. 35; VI, s. 259; YILDIZ, "Abbâsiler", *DİA*, I, s. 40.

⁸³ İlk dönem biyografilerinde de görüldüğü üzere el-Fârisî'nin akrasını tarafından en çok kullanılan nispeti -doğduğu kasaba olan Fesâ'dan hareketle- el-Fesevî'dir. Bkz. ez-ZÜBEYDÎ, Ebû Bekir Muhammed el-Endelûsî, *Tabakâtün'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, Tkh. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Me'ârif, 1119, Mısır, II. Baskı, s. 120; EBÛ HAYYÂN, et-Tevhîdî, el-İmtâ' ve'l-Müânese, I, 129; HAMEVÎ, *Mu'cemu'l-Buldân*, IV, 261. Ancak sonraki süreçlerde kendisine daha çok "el-Fârisî" diye tabir edilmiştir ki, biz de bu sebeple araştırmamız boyunca bu şekilde kullanacağız.

⁸⁴ İBN NEDİM, el-Fihrist, II, s. 69; İBN HALLİKÂN, *Vefeyât...*, II, ss. 80-82; SUYÛTÎ, *Bugyetu'l-Vu'âh*, I, ss. 496-498; ŞELEBÎ, Ebû 'Alî el-Fârisî..., s. 51-100; KAHHÂLE, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-*

gösterirken, günümüzde İran-Fars Eyaleti'nin yönetim merkezi olan Şirâz şehrinin civarındaki Fesâ kasabasında varlıklı bir ailede dünyaya gelir.⁸⁵ Baba tarafından Fars, anne tarafından Arap asıllıdır. Yirmi yaşına kadar memleketi Fesâ'da kalır. Bu süreçte Basra dil ekolünün meşhur gramercilerinden Ebû Bekr Mebremân'dan (ö. 345/956) yüz dinar karşılığında Sibeveyh'in (ö. 180/796) meşhur eseri *el-Kitab*'ı okur. Yirmi yaşından sonra dönemin ilim merkezi olan Bağdat'a göç eder. Bu süreçte ez-Zeccâc (ö. 311/923), İbnu'-s-Serrâc (ö. 316/929), İbn Hayyât (ö. 300/913) ve İbn Dureyd (ö. 321/933) gibi devrin önde gelen simalarından sarf, nahiv ve lugat; İbn Mucâhid'ten (ö. 324/936) ise kırâat eğitimi alır.⁸⁶ el-Fârisî, Arapça'nın yanı sıra, köklü bir gramere sahip olan Farsça'yı da bilmesi sayesinde dilbilimsel çalışmalarda mukâyese yapma salahiyetine sahip olmuştur.⁸⁷

Bağdat'ta takriben on yıl kaldıktan sonra 341/952'de önce Musul'a daha sonra Halep'e gider. Yedi yıl kaldığı Halep'te özellikle nahiv alanında tebarüz etmiş pek çok meşhur dilbilimciler arasında yıldızı parlamıştıktan sonra tekrar Bağdat, Dımaşk ve diğer bazı ilim merkezlerini dolaşır. En nihayet Buveyhî hükümdarı ve aynı zamanda talebesi olan Adududdevle'nin daveti üzerine memleketi Şirâz'a geri döner. İlim tahsili için diyar diyar gezdiği bu süreçlerde dönemine damga vuran eserler kaleme alır. Bunlardan birisi de ikinci bölümde müstakil olarak işleyeceğimiz üzere, yaklaşık otuz yaşındayken kaleme aldığı *el-İğfâl fîmâ Agfelehu'z-Zeccâc mine'l-Me'anî* adlı eseridir.⁸⁸

Mütemadiyen ilmî yolculuklar yaparak yoğun bir eğitim ve telîf faaliyeti içerisinde olduğu için evlenmeme kararı alan Ebû 'Alî el-Fârisî, yaş kemale erince

Müellifin Terâcimu Musannefi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, Müessesetü'r-Risâle, 1993, Beyrut, I, s. 535; YEMÂNÎ, Abdulkâfî Abdulmecîd, *İşâretü'l-Ta'yîn, fî Terâcimi'n-Nühâti ve'l-Lugaviyyîn*, Thk. Abdulmecîd Debbâb, Şirketü't-Tibâ'ati'l-'Arabiyye es-Suudiyye, 1986, Riyâd, ss. 83, 84; BAĞDÂDÎ, İsmail Paşa, *Hidâyetü'l-'Arifîn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, I, s. 272.

⁸⁵ HAMEVÎ, *Mu'cemu'l-Buldân*, IV, 261.

⁸⁶ el-Fârisî'nin biyografisinin geçtiği bazı önemli kaynaklar için bkz. BAĞDÂDÎ, İsmail Paşa, *Hidâyetü'l-'Arifîn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, I, s. 272; FÂRİSÎ, et-Tekmile Mukaddimesi, Thk. Kâzım Bahrulmercân, ss. 11-21; FÂRİSÎ, el-İzâh Mukaddimesi, Thk. Kâzım Bahrulmercân, ss. 9-18. FÂRİSÎ, el-Huce Mukaddimesi, Thk. Bedreddîn Kahveci ve Beşîr Cüveyhâtî, I, ss. 25-45; FÂRİSÎ, Kitâbu's-Şi'r Mukaddimesi, Thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, ss. 4-13; FÂRİSÎ, Mesâilü'l-'Askeriyyât, Thk. Ali Câbir el-Mansûrî, ss. 7-13; FÂRİSÎ, el-Bağdâdiyyâd, Thk. Salahattin Abdullah es-Sengâvî, ss. 15-30.

⁸⁷ ÖZBALIKÇI, M. Reşit, "Ebû 'Alî el-Fârisî", *DİA*, TDV Yayınları, X, s. 89. Ayrıca bkz. ŞELEBÎ, Ebû 'Alî el-Fârisî, s. 80.

⁸⁸ İBN CİNNÎ, *Bakiyyetu'l-hâtriyât*, Thk: Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Matbû'âtu mecma'i'l-lugati'l-'Arabiyye, Dımaşk, 1992, s. 46.

mirasçısı bulunmadığından, hatırı sayılır miktardaki mal varlığını (Malının 1/3'ü, takriben 30.000 dinar) Bağdat'taki nahiv talebelerine verilmesini vasiyet etmiştir.

Bu süreçlerde, Arap dilbilgisine dair otuzu aşkın telifle katkı veren el-Fârisî, 377/987 yılında, Rebîu'l-Evvel ayının 17'sinde bir Pazar günü 89 yaşında vefat ederek, Bağdat'ın Güney Batısındaki eş-Şûnîziyye mezarlığına, talebesi meşhur Hanefî fakihî Ebû Bekr el-Cessâs (ö. 370/981) ve Bağdat'ın ilk sûfilerinden Serî es-Sakatî (ö. 251/865) ve Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)'nin yanına defnedilir.⁸⁹

Biyografilerde ekseriyetle hakkında pozitif şeyler söylenmişse de Ebû Hayyân et-Tevhîdî tarafından alkolik olduğu ve hovardalık yaptığı iddia edilir ki⁹⁰, bunu teyit eden herhangi bir açıklamaya ulaşamadık. Ebû Hayyân, hocası es-Sîrâfî ile el-Fârisî'nin görüşlerini karşılaştırmalı olarak incelemiş ve çoğunlukla hocasının haklı olduğu meseleleri tercih etmiştir. Ahmet Emîn, bu konuda şöyle demektedir:

“Doğrusu es-Sîrâfî tipik bir mühafazakardır. Duyduğunu rivâyet eder, çoğunluğun vardığı görüşü savunurdu. Ancak el-Fârisî, bağımsız, mübtekir ve analogdur. Talebesi İbn Cinnî ile birlikte nahiv meselelerine yeni kapılar aralamışlardır.”⁹¹

Çağdaş âlimlerden Muhammed el-Muhtâr Veled el-Fârisî'nin, araştırmacılar tarafından “etrafına hased eden, liderliğini ve üstünlüğünü korumaya düşkün birisi” şeklinde nitelendirildiğini aktarır.⁹² el-Fârisî yaptığı çalışmalarda doğru bildiğini söylemekte sözünü esirgemez, ilim ehli tarafınca otorite kabul edilen önemli simalara eleştiri oklarını yöneltmekten de çekinmezdi. Nitekim araştırmamızın ikinci ve üçüncü bölümlerinde inceleyeceğimiz üzere, el-Fârisî'nin manevi hocası Sîbeveyh ve gerçek hocası ez-Zeccâc (ö. 311/923) dahil olmak üzere, pekçok dilbilimci bu ilmî eleştirilerden payını almıştır.

⁸⁹ Vefat tarihi konusunda genel kabul 377'dir. İbn Nedîm'e göre vefat tarihi 370, İbnu'l-Esîr'e göre ise 376'dır. Bkz. İBN NEDÎM, el-Fihrist, 95; İBNU'L-ESÎR, el-Kâmil, IX, 19; ŞELEBÎ, Ebû 'Alî el-Fârisî, s. 71.

⁹⁰ EBÛ HAYYÂN, et-Tevhîdî, el-İmtâ' Ve'l-Müânese, Thk. Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zeyn ve İbrahim el-İbyârî, Kahire, Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1953, I, s. 131; HAMEVÎ, Mu'cemu'l-Udebâ', VIII, 182.

⁹¹ AHMED EMÎN, Zuhru'l-İslâm, Kahire, Müessesetu Hindâvî, 2012, I, s. 199.

⁹² Târihu'n-Nahvi'l-'Arabî, s. 185.

1.2. Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin İlmi Kişiliği

Buveyhilerin iktidara gelmesiyle başlayıp Selçukluların hicri 447’de Bağdat’a girmesiyle son bulan üçüncü ‘Abbâsi döneminde, devletin bölünüp peşi sıra küçük devletlerin ortaya çıkması, Müslümanların siyasî birlik ve düzeninin bozulmasına yol açmıştır. Ancak bütün olumsuzluklara rağmen ilmî ve edebî alanda büyük bir rönesans hareketi gerçekleşmiştir. Bu ilmî hareketten en büyük payı alan şehirlerden biri, el-Fârisî’nin yaşadığı hilafet merkezi Bağdat olmuştur.⁹³

Ebû ‘Alî el-Fârisî, ilim için diyar diyar gezmiştir. Yaptığı ilmi seferleri, kronolojik bir tarihle arz etmek gerekirse, 288-307 yılları arasında Fars’ta; 307-341’de Irâk’ta; 341-346’te Halep ve Dimaşk’ta; 346-348’de tekrar Irak’ta; 348-368’de tekrar Fars’ta ve 368-377’te Bağdat’tadır. el-Fârisî, ilmî çalışmalarının yanı sıra zengin bir aileye mensup olmanın da etkisiyle devlet adamları nezdinde hep itibarlı bir konuma sahip olmuştur. Nitekim, dönemin en muktedir siyaset adamlarından olan Buveyhî hükümdârı Adududdevle’ye “Ben, nahivde Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin kölesiyim” dedirtebilmiştir.⁹⁴

el-Fârisî, bir zamanlar savunduğu bir görüşün yanlışlığına ikna olması durumunda eski görüşünü tashih ederek bilgilerini güncellemekten gocunmayan biriydi. Muhtelif zaman ve mekanlarda farklı kavramlarla tasrih ettiği bir düşüncesinin, çelişkili olduğu iddiaları karşısında kelime ve cümlelerin kifayetsizliğinden dem vururdu. İmam-ı Azam’ın talebelerinden Ebû Yûsuf’un da bundan bizâr olduğunu söyler. el-Fârisî’nin anlattığına göre, Ebû Yûsuf bir fetva verdiğinde veya bir konu hakkında düşüncesini paylaştığında, karşısına dikilip “Fakat başka bir yerde başka bir şey demiştin” diyenlere, “Ne demek istediğimi bilen bilir! Her iki söylediğimi pür dikkat incellerseniz, ortada bir çelişki olmadığını, her iki görüşün aslında aynı kapıya çıktığını görürsünüz” dermiş. Kendi de aynı dertten muztariptir. Söz gelimi, İbn Cinnî’nin aktardığına göre, el-Fârisî’nin هَيْهَاتَ için sarfettiği aşağıdaki ifadeler bu duruma örnek sayılabilir:

“Bazen onun (هَيْهَاتَ) “مَاءً” (vazgeç!) ve “سَاءً” (sus!) gibi fiilimsi olduğunu, bazen de zarf olduğunu söylerim. O an için aklıma ne gelirse... Kaldı ki, bir kelimenin zarf

⁹³ CORCİ ZEYDAN, Târîhu’t-Temeddüni’l-İslâmî, I, s. 247.

⁹⁴ ŞELEBÎ, Ebû ‘Alî el-Fârisî, s. 71.

olması, onun aynı zamanda Fiilimsi olmasına mani değildir ki! Mesela “دُونِكَ”(Onu tut!) ve “عِنْدِكَ” (ona yapış) gibi”⁹⁵

Ebû ‘Alî el-Fârisî, hayatını yoğun bir eğitim ve telif faaliyeti içinde geçirerek, muhtemelen bu sebeple evlenmemesi, yine 30.000 dinar tutarındaki mal varlığını Bağdat nahivcilerine bırakması, ilim ehline verdiği önemin bir sonucudur. Problemleri talebeleriyle birlikte tartışması ve onların kendi düşüncelerini özgürce dile getirmelerini istemesi de takdire şayandır.⁹⁶ Bir başka özelliği de hakkında kesin bilgi sahibi olmadığı meselelerde temkinli bir dil kullanmasıdır. İbn Cinnî, onun bu yönünü şöyle anlatır:

“...Aktaracağı şeylerde tevakkuf eder, râvisinin kim olduğunu ortaya çıkarma çabası içindeydi. Emin olmadığı nakillerde “Büyük ihtimalle...”, “Sanırım şöyle duymuştum”, “Sanırım bunu Cerîr söylemişti” şeklinde temkinli bir dil kullanırdı.”⁹⁷

Ebû ‘Alî bilgi, yorum, ve telif noktasında özgün çalışmalara imza atmış, eserleri sayesinde hem entelektüel çevrenin hem siyasî erkin gündemine girmeyi başarmıştır. el-Fârisî’ye bir nebze irtifa kaybettiren şey, yaşadığı dönemde dilci kimliğin yanı sıra şair olmak revaçtayken, şiir inşâd etmeye merak salmamasıdır. İkinci bölümde ele alacağımız üzere, “şiir konusunda hafızasının kendisine izin vermediğini”, yaşlılık üzerine inşâd ettiği üç beyit dışında kendine ait şiirleri olmadığını ifade eder. Bununla birlikte şiir kullanmadığı, istişâd etmediği tek bir eseri dahi yoktur. Hatta el-Fârisî, *eş-Şi’r* isimli bir kitap yazarak, şiirlerdeki ağıdalı kelimeleri şerh etmiştir.

Ebû ‘Alî’nin sonraki dilbilimciler arasında yıldızının parlamasının arkasındaki sebeplerden bir tanesi -eserleri yanı sıra- geride bıraktığı talebesi İbn Cinnî’nin, neredeyse her eserinde hocası el-Fârisî’ye atıflar yapması ve onun ilmi birikimini gündeminden düşürmemesidir. Arap dil gramerinin felsefesi üzerine özgün eserler yazabilecek kadar mâhir, alanında otoritesini kabul ettirmiş olan İbn Cinnî’nin

⁹⁵ İBN CİNNÎ, el-Hasâis, III, 98.

⁹⁶ ÖZBALIKÇI, “Ebû ‘Alî el-Fârisî”, *DİA*, X, s. 89.

⁹⁷ İBN CİNNÎ, el-Hasâis, III, 313.

hocası el-Fârisî'den sürekli övgüyle bahsetmesi, dikkatlerin el-Fârisî'ye yönelmesine sebep olmuştur.⁹⁸

1.3. Ebû 'Alî el-Fârisî'nin İlmî Güvenirliği

Sadece *el-Hucce*, *et-Tekmile* ve *et-Ta'lika* gibi muhteva itibariyle zengin ve hacimli kitapları; kritik etme, aklî ve naklî referanslardan delil sunma yönleriyle ön plana çıkan *el-İğfâl* eseri; *el-İzâh*'da yakaladığı yalın ve akıcılık bile el-Fârisî'nin ilmî seviyesinin ne denli yüksek olduğunu göstermek için yeterli birer kanıttır. Önemli dilbilimcilerin de itiraf ettiği üzere, ilminin yüksek seviyesi zikri geçen bu eserlerde bâriz bir şekilde hissedilir. Araştırmacı kimliği ve problemlerin formüle edilmesinde gösterdiği performans sayesinde, birkaç ismi hâriç tutarsak, akranı ve halefleri tarafından takdirle karşılanmıştır. İlmî yetkinliği hakkında şu taltiflere mazhar olmuştur;

Bağdât Dil Ekolu: “Eğer Sîbeveyh yaşasaydı, onun bile el-Fârisî'ye ihtiyacı olacaktı”.⁹⁹

el-Bâkûlî: “Eğer o olmasaydı, Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı anlaşılmayacaktı!¹⁰⁰ “Allah rahmet eylesin, nasılda ilimde derinleşmişti! Öyle sözler sarf ederdi ki, kıldan daha ince kılıçtan daha keskindi. Zaten o ve talebesi 'Usmân İbn Cinnî olmasaydı, Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı anlaşılmazdı.” “el-Muberrid¹⁰¹ ve el-Mâzinî onu görseydi kesinlikle ondan istifade edeceklerdi; el-Halîl ve Sîbeveyh onu görseydi, kesinlikle onun konumunu ikrar edecek ve onu taltif edeceklerdi.”¹⁰²

Talebesi Ebû Tâlib el-'Abdî: “Sîbeveyh ve el-Fârisî arasında, el-Fârisî'den daha iyi bir nahivci yoktur.”¹⁰³

⁹⁸ İlgili övgülerden bir örnek için bkz. İBN CİNNÎ, *el-Hasâis*, I, s. 277.

⁹⁹ İBNU'L-'ADİM, *Bugyetu't-Taleb*, V, s. 2273.

¹⁰⁰ BÂKÛLÎ, *Şerhu'l-luma'*, II, s. 496.

¹⁰¹ Tam adı Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Muberrid el-Ezdî es-Sümâlî'dir. Lakabının Muberrid mi yoksa Muberrred mi olduğuna dair DÎA'da yer alan bilgi şöyledir: “Soğutulmuş” anlamındaki “Muberrred” lakabının, hocası Ebû 'Usmân el-Mâzinî'nin sorularına gönüle serinlik veren isabetli cevaplar vermesi sebebiyle Mâzinî'nin, “Sen Muberridsin” şeklindeki sözünden ortaya çıktığı, ancak bu kelimenin, kendisini çekemeyenler ve Kûfe mektebi mensupları tarafından alay etmek amacıyla “Muberrred” şekline dönüştürüldüğü kaydedilir. Kendisine “Muberrred” denilmesinden rahatsız olduğu belirtilir”. Bu sebeple araştırmamızda lakabın zaptını “el-Muberrid” olarak yazacağız.

¹⁰² BÂKÛLÎ, *el-İstidrâk*, s. 76.

¹⁰³ HAMEVÎ, *Mu'cemu'l-Udebâ*, II, 813.

Ebû Bekr Muhammed İbn el-‘Arabî (543/1148): “Bir ilmi bütün yönleriyle kuşatmak neredeyse imkansızdır. Sîbeveyh ve el-Fârisî dışında nahiv ilmini kuşatanı görmedim.”¹⁰⁴

İbn Bâbşâz (ö. 469/1076): “... Bu problemlili bir yerdir. Bu gibi yerleri ya Sîbeveyh ve dostları hakkıyla çözer ya da el-Fârisî ve dostları!”¹⁰⁵

Bazı talebeleri: “el-Fârisî, el-Muberrid’den üstündür; ondan daha âlimdir.”¹⁰⁶

Adududdevle (ö. 372): “Ben nahivde Ebû ‘Alî’nin; Astronomide ise Ebû’l-Hüseyn er-Râzî’nin kölesiyim.”¹⁰⁷

Ebû ‘Alî et-Tabresî (ö. 548/1153):

“... Tüm bunlar, Ebû ‘Alî’nin sözlerinden yapılmış alıntılardır. Bu meydanda (nahivde) sakın onunla at koşuşturma! Zira o, bu ilmin sır perdesini en anlaşılır tarzda aralıyor.”¹⁰⁸

Tüm bu taltifler, el-Fârisî’nin nahiv ilmindeki yetkinliğini ve aktardığı bilgilerin güvenilir olduğunu göstermektedir. el-Fârisî, ilmi yetkinliği konusunda hocalarından da tam not alır. Meşhur *el-Cemhere fi’l-luga* eserinin sahibi İbn Dureyd (ö. 321/933)’in bazı meseleler hakkında “Sen benden daha iyi bilirsin!” demesi, İbn Serrâc’ın kendi eseri *el-Mûcez*’in el-Fârisî’nin okutmasına müsaade etmesi, Ebû Sa’îd es-Sîrâfî’nin onun ilim meclislerine katılması gibi...¹⁰⁹ Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin Sîbeveyh’in *el-Kitâb*’ından esinlenerek kaleme aldığı *el-İzâh*’ında takip ettiği metodoloji ve konuların kronolojisi, ez-Zeccâcî’nin *Cümel*’ine, ez-Zemahşerî’nin *Müfassal*’ına, İbn Mâlik’in *Elfiyye*’sine ışık tutmuştur. Sonraki zamanlarda adı geçen eser üzerine sayısız şerhler ve haşiyeler kaleme alınmıştır.¹¹⁰

¹⁰⁴ Bkz. el-‘Avâsım mine’l-kavâsım, II, 498.

¹⁰⁵ Şerhu’l-mukaddimeti’l-Muhteseb, s. 159.

¹⁰⁶ HATİB BAĞDÂDÎ, Târihu Bağdâd, VII, s. 375; İBN ENBÂRÎ, *Nuzhetu’l-Elibbâ’ Fî Tabakâti’l-Udebâ*, Thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrahim, Mısır, Dâru Nahda, 1967, s. 209.

¹⁰⁷ KİFTÎ, Ebû’l-Hasen Cemâlüddîn Alî eş-Şeybânî, *İnbâhü’r-Rüvât ‘alâ Enbâhi’n-Nühât*, Thk. Muhammed Ebû’l-Fazl, İbrahim, Mısır, Dâru’l-Kutub, H. 1369, I, s. 273; İBN ENBÂRÎ, *Nuzhetu’l-Elibbâ*, s. 232.

¹⁰⁸ TABRESÎ, Emînu’l-İslâm Ebû ‘Alî el-Fazl b. Hasan, *Mecme’u’l-beyân*, Beyrut, Dâru’l-ulûm li’t-tahkîk ve’n-neşri ve’t-tevzî’, 2005, III, s. 359. Bu eserde sıklıkla el-Fârisî’ye referanslarda bulunur.

¹⁰⁹ İBN CİNNÎ, el-Hasâis, III, s. 288; HAMEVÎ, Mu’cemu’l-Udebâ’, II, ss. 813-814; FÂRİSÎ, el-Halebiyyât, s. 159.

¹¹⁰ FÂRİSÎ, et-Tekmile, ss. 65-68.

el-Fârisî, ilmî güvenirligi sayesinde, Sünnî, Şîî veya Mutezili düşüncenin hakim olduğu çevrelerce kendisinden takdirle söz edilmiş, özellikle nahiv-sarf eserlerinin en önemli referansı haline gelmiştir. Söz gelimi, Sünnî akîdesinin mihenk taşlarından biri olarak kabul edilen Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin, Şîî-Mutezili¹¹¹ ithamlarına maruz kalmış el-Fârisî'yi nahiv meselelerinde garantör olarak görmesi bu kabildendir.¹¹² Bu durum, ilmiyle nam salmış, herkesçe otoritesini kabul ettirmiş âlim kişilerin, akîdeye göre adam seçme, mezhep ve meşrebe göre kaynak gösterme kompleksine takılıp kalmadıklarını göstermesi bakımından önemlidir. Hadis, tefsir ve kelâm gibi alanlarda aynı şeyi söylemek zor olsa da, dilbilimsel çalışmalarda böyle bir kompleksin en azından yaygın olmadığını söyleyebiliriz.

1.4. Ebû 'Alî el-Fârisî'nin Tenkitçiliği

Fikri mücadelelerde bulunmak, rakibini ilmi münazaralara davet ederek, sözlü veya yazılı olarak tenkit etmek, hicri ikinci, üçüncü ve dördüncü asrın en karakteristik özelliğidir. Hatta kanaatimize göre, ekseriyetle taht kavgalarından kaynaklanan siyasî istikrarsızlığın zaman zaman doruklara çıktığı bu süreçte, bilimsel çalışmalara altın çağını yaşatan olgunun arka planında yatan en önemli faktörlerden biri de, ilmî tenkit ve reddiye mekanizmasının her şeye rağmen aktif olarak varlığını sürdürmesidir.

Nitekim Arap gramerinin çitasını çok yükseklerle taşımış dil bilginlerinden Sîbeveyh'i Basra dil ekolünün kurucularından biri yapan süreç bir tenkitle başlar. Biyograflar olayı şöyle anlatır:

Sîbeveyh, meşhur hadis alimlerinden Hammâd b. Seleme'nin (ö. 167/784) yönettiği bir ilim meclisinde Hz. Peygamber'in “ ليس من أصحابي إلا من لو شئت لأخذت عليه ” hadisini yazdırır. Sîbeveyh'in altı çizili kısmı “أبو الدرداء” şeklinde imlâ etmesi üzerine, Hammâd tarafından tenkit edilir ve Hammâd, Sîbeveyh'e ilgili kısmın

¹¹¹ İtikad yönünden Mu'tezile'ye mensup olmakla itham edilmişse de bu konuda kesin bir yargıya varmak güçtür. Yakût el-Hamevî'nin verdiği bilgiye göre, Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden Ebû 'Alî el-Cübbâî'nin kaleme aldığı bir Tefsir kitabına, bugün elde bulunmayan ve 100 varak civarında olduğu söylenen *Kitâbu't-Tetebbu'* adında kaleme aldığı ta'liki sebebiyle bu ithama mâruz kalmış olmalıdır. Bkz. ÖZBALIKÇI, “Ebû 'Alî el-Fârisî” *DİA*, X, s. 89.

¹¹² Bkz. BAĞDÂDÎ, el-Haşiye, III, ss. 250-251.

“ليس”nin ismi değil, haberi olduğunu hatırlatır. Sîbeveyh, dil bilgisine yoğunlaşması gerektiğine orada karar verir ve vakit kaybetmeden soluğu Halîl b. Ahmed’in ilim halkasında alır.¹¹³ On beş yıl kadar Halîl b. Ahmed’in derslerine iştirak edip nahiv, sarf, fonetik ve lugat alanlarında büyük mesafeler kateder.

Sîbeveyh’ten ve bir tenkitin onun ilmî hayatına olan etkisinden bahsetmişken, yine onun hayatında derin bir yara açan hatta ölümüne bile sebep olduğu iddia edilen ve “el-Mes’eletu’z-Zunbûriyye (Eşek Arısı meselesi)” adıyla kayıtlara geçen olayı da zikretmek yerinde olacaktır.¹¹⁴ Bu olay - rivâyet doğruysa- aynı zamanda, ilk dönem ilim meclislerinde karşılıklı tenkitin ve tartışmanın varlığını, hem de jüriler karşısında icra edildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Olay şöyledir:¹¹⁵

Basrâ dil ekolünün kilometre taşlarından sayılan Sîbeveyh ile Kûfe dil ekolünün öncü simalarından el-Kisâî (ö. 189/805), Hârûn Reşîd (ö. 193/809)’in sarayında karşı karşıya gelir. el-Kisâî, sarayda otoritesini kabul ettirmiş, Hârûn Reşîd’in oğulları el-Emîn (ö. 198/813) ve el-Me’mûn (ö. 218/833) gibi iki halife adayına hocalık yapıyor iken; Sîbeveyh, dışarıdan gelmiş ve tek sermayesi yayılmış nâm-ı olan bir yabancısıdır. el-Kisâî henüz tartışma mahalline gelmeden önce, onun birkaç yandaşı (el-Ahmer ve el-Ferrâ’) Sîbeveyh’e birkaç soru yöneltirler. Sîbeveyh’in cevapları üzerine, her seferinde tahkir edercesine vurgulu bir şekilde “Yanlış yaptın!” derler. Öyle ki, Sîbeveyh “Bana sahibinizi çağırın” demekten kendini alamaz. En nihâyet el-Kisâî gelir ve münazara başlar. el-Kisâî söz alır:

- Önce kim başlasın?
- Sen başla!
- Söyle bakalım, ¹¹⁶أظن أن العقرب أشد لسعة من الزنبور فإذا هو إياها، أو فإذا هو إياها¹¹⁶ cümlesinin sonu nasıl bitmeli? “فإذا هو هي” şeklinde mi? “فإذا هو إياها” şeklinde mi?¹¹⁷
- Sîbeveyh: “فإذا هو هي” şeklinde.
- Yanlış cevap verdin! Araplar iki şekli de kullanır.
- Hayır, Mutlaka ref’ olmalı! nasb şeklinde olamaz!

¹¹³ ZÜBEYDÎ, Tabakâtü’n-Nahviyyîn ve’l-Lugaviyyîn, s. 66.

¹¹⁴ İSKENDERÎ, el-Vasît fi Edebi’l-‘Arabiyye ve Tarîhuh, s. 196.

¹¹⁵ Meselenin geniş bir anlatımı ve münazarada kimin haklı olduğuna dair diğer dilbilimcilerin görüşleri için bkz. TANÇ, İbrahim, “el-Kisâî’nin Devrindeki Bazı Âlimlerle Yaptığı Münâzaralar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Tetkikleri Dergisi*, 2002, S. 18, ss. 107-113.

¹¹⁶ Manası şöyledir: *Akrep sokmasının Eşek Arısı sokmasından daha ağır olduğunu sanıyordum; bir de ne göreyim, meğer o, oymuş (o da aynı şiddette imiş)!*

¹¹⁷ Sîbeveyh’e göre, “إذا” *fücâiyye harfî*, “هو” *mübtedâ*, “هي” ise *haber*dir. el-Kisâî’ye göre ise, “هو” *mübtedâ*, “إياها” ise mahzûf bir fiilin *mef’ûlûd*ür. Fiil cümlesi *haber* konumundadır.

Sîbeveyh, “izâ-i fücâîyye”den sonra ref’ zamirlerinin gelmesi gerektiği konusunda ısrar eder ve Kur’ân’dan ¹¹⁸“فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى”, ¹¹⁹“فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ”, ¹²⁰“فَإِذَا هُمْ” şeklinde bir takım âyetler istişhâd eder. Ancak Sîbeveyh, bir kanaate göre taraflı bir jüri karşısındadır ve en nihayet münazara el-Kisâ’i’nin lehine sonuçlanır.¹²¹ Sîbeveyh’in kendisine yapılan bu haksızlığa dayanamayıp, kahrından öldüğü söylenir. Rivâyet odur ki, el-Kisâ’i olan biten karşısında vicdân muhasebesi yapar ve pişman olur. hatta bunu telafi mahiyetinde Yahya el-Bermekî (ö. 190/805)’den Sîbeveyh’e 10.000 dirhem verilmesini ister. Meselede el-Kisâ’i’yi haklı görenler ise, onun meslektaşısı olan Sîbeveyh’i evine boş göndermek istemediği için bu parayı verdiğini ifade ederler.¹²² Netice itibariyle, iki otoritenin meseledeki altı çizili ifadeyi farklı yorumlamalarını, dayandıkları lehçelerin farklılığına bağlayanların yanı sıra Sîbeveyh’in başarısızlığını dilindeki tutuklukta, ayrıca alışmadığı ve tanımadığı bir muhitte bulunmasında görenler de olmuştur.¹²³

el-Fârisî’nin tenkitlerinde seçicilik esastır. Kendinden önceki nahivcilerin söylediklerini inceler, uzun uzun tartışır, en nihayet doğruluğuna kanaat getirdiği görüşü kabul ettikten sonra, kıyâs metodu başta olmak üzere, mantık, cedel gibi aklı; Kur’ân, şiir, Arap sözleri gibi naklî ilimlerden referanslar sunarak karşı cenah tarafından serdedilen görüşleri ve delilleri kritik eder. Tenkitlerinde, ekseriyetle Basra ekolünün kıyâsta uyguladığı prensiplerden olan aza itibar etmeme, şâz üzerine kıyâs etmeme, hiç kullanılmayanı ve kıyâsa uygun düşmeyeni reddetme gibi prensipleri uygulamıştır.¹²⁴

1.5. Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin Bağlı Olduğu Dil Ekolü

el-Fârisî, *el-İğfâl* eserinde hem Basra hem Kûfe dil ekollerine yönelik tenkitler yöneltse de Basra ekolünün görüşlerine daha meyillidir. Nitekim Tabakât ve

¹¹⁸ Taha, 20/ 20.

¹¹⁹ Enbiyâ, 21/ 97.

¹²⁰ Yâsîn, 33/ 29.

¹²¹ Jurinin taraflı olduğuna dair çağdaş dilcilerden Ahmet el-Emîn’in delilleri için bkz. AHMED EL-EMÎN, *Duha’ l-İslâm*, Kahire, Hendâvî li’t-Ta’lîmi ve’s-Sekâfe, 2012, s. 450 vd.

¹²² TANÇ, İbrahim, “el-Kisâ’i’nin Devrindeki Bazı Âlimlerle Yaptığı Münâzaralar”, s. 12.

¹²³ ÖZBALIKÇI, “Sîbeveyh”, *DİA*, XXXVII, s. 130-134.

¹²⁴ KAYA, Mustafa, *er-Rummânî, Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*, Atatürk Üniversitesi, SBE. TİB. Ana Bilim Dalı, yayımlanmamış doktora tezi, Erzurum, 2007, s. 59.

Terâcim eserlerinde ekseriyetle vurgulanan bu olmuştur.¹²⁵ Bunu teyit eden hususları şöyle sıralayabiliriz:

1. Basra ekolüne “أصحابنا” demesi ve ekseriyetle onların metoduna uygun olarak meselelere yaklaşması.

2. Ders halkasına katıldığı hocaların ekseriyetle Basra ekolüne mensup olması: İbnu’s-Serrâc, ez-Zeccâc, el-Ahfeşü’l-Asgar, İbn Dureyd , Niftaveyh (ö. 323/935) ve Mebremân gibi.

3. İhtilafli meselelerde Kûfe ekolünü karşı cenah gibi görürken, Basra ekolüne “Biz...” diye tabir etmesi. Misal: “Ancak biz ve Kûfe ekolünün arasındaki ihtilaf...”.¹²⁶

el-İğfâl'de durum böyleyken, Onu Bağdat ekolüne mensup edenler de olmuştur. Bu savı ileri sürenlerin en önemli argümanları, onun tenkit oklarını çoğunlukla Basra ekolü mensuplarına yöneltmesi ve mirasını Bağdat nahivcilerine vasiyet etmesidir. el-Fârisî'nin biyograflarından Abdülfettah Şelebi'ye göre kesin olarak Basra ekolündendir.¹²⁷ Temkinli bir dil kullanmayı tercih eden Hatice el-Hudeysî de Şelebi'ye atıfta bulunarak benzer sonuca varmıştır.¹²⁸ Çağdaş dilcilerden Şevki Dayf (1910-2005)'a göre, ağırlıklı olarak Basra ekolünün perspektifinden meselelere baksa da, el-Fârisî, Basra-Bağdat görüşlerini cem eden bir Bağdat ekolü mensubudur.¹²⁹ Ahmed Emîn (ö. 1886) ise, el-Fârisî ve talebesi İbn Cinnî'yi müstakil bir ekole dahil eder.¹³⁰ İslâm Ansiklopedisinde bile bir konsensüsten bahsetmek mümkün değildir. Bir maddede el-Fârisî, Basra ekolüne nispet edilirken,¹³¹ diğerlerinde Bağdat ekolüne mensup dilciler listesine dahil edilmiştir.¹³² Görüldüğü üzere, el-Fârisî'nin bağlı olduğu dil ekolü hakkında farklı tezler ileri sürülmüştür. Ortak bir kanaatten bahsetmek gerekirse, onun Kûfe dil ekolünden olmadığıdır.

¹²⁵ Bkz. ZÜBEYDÎ, Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn, s. 120; İBN NEDÎM, el-Fihrist, s. 101; EBÛ HAYYÂN ET-TEVHÎDÎ, el-İmtâ' ve'l-Müânese, I, s. 131; BROCKELMANN, Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî, s. II, s. 190. ŞELEBÎ, Ebû 'Alî el-Fârisî, ss. 105-108.

¹²⁶ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 314.

¹²⁷ ŞELEBÎ, Ebû 'Alî el-Fârisî..., s. 106.

¹²⁸ HATİCE EL-HUDEYSÎ, *el-Medârisü'n-Nahviyye*, Ürdün, Dâru'l-Emel, III. Baskı, 2001, s. 221.

¹²⁹ ŞEVKÎ DAYF, *el-Medârisü'n-Nahviyye*, Kahire, Dâru'l-Me'ârif, VII. Baskı, 1919, ss. 256-257.

¹³⁰ AHMET EMÎN, Zuhru'l-İslâm, I, s. 199.

¹³¹ ÖZBALIKÇI, “Ebû 'Alî el-Fârisî” *DİA*, X, s. 89.

¹³² YILDIZ, “Abbâsiler”, *DİA*, I, s. 31. ÇETİN, M. Nihad, “Arap”, *DİA*, III, s. 297; KILIÇ, Hüseyin, “Basriyyûn”, *DİA*, V, s. 118; ÖZAYDIN, Abdülkerim, “Bağdat”, *DİA*, IV, 440.

Kanaatimize göre Ebû ‘Alî el-Fârisî, genç yaşlarda kaleme aldığı *el-İğfâl*’de Basra ekolüne meyyal olduğu görülse de, sonraki eserlerinde takip ettiği metodolojide kendini belli bir kalıba hapsetmemiştir. Bu itibarla, sadece *el-İğfâl*’de ele aldığı meselelerde muhataplarına yönelttiği tenkitlerden hareketle kesin bir yargıya varmak oldukça güçtür. Zira bazı meselelerde Bağdat ekolünün görüşlerini ön plana çıkarırken, diğer bazılarında ise Basra ekolü, hatta zaman zaman Kûfe ekolü ön plandadır.¹³³ Bu itibarla, olgunluk çağındaki el-Fârisî’yi bir ekole bağlı kılma çabası yerine muhakkik bağımsız ve objektif alimler kategorisine dahil etmek daha doğru olacaktır. Zira nakli delillerin yanı sıra, mevcut dil ekollerinden bağımsız olarak kıyâs, illet ve cedel metotlarıyla deliller serdederek vardığı bir sonucun herhangi bir ekole tevâfuk etmesi, el-Fârisî’yi belli bir ekole bağımlı kılmayacağı açıktır.

Ebû ‘Alî el-Fârisî gibi araştırmacı ve sorgulayıcı kimliğe sahip bir karakterden belli kalıplara bağlı mezhepsel reaksiyonlar göstermesini beklemek en başta kendisine haksızlık olur. el-Fârisî birinci kuşaktan yaşlılarına kadar mezhep, meşrep ve ırk ayrımı yapmadan, hayranı olduğu Sîbeveyh dahil olmak üzere dilbilimsel meselelerde aklî ve naklî yanılığa düşen herkese karşı net bir tavır ortaya koymuş, eleştiri oklarını yöneltmekten geri durmamıştır. Nitekim devam eden süreçte hem Şîî hem Sünnî gramerciler tarafından referans gösterilmesi, ilmî yetkinliği bir tarafa, tenkitlerindeki ve meseleleri arz etmedeki objektif, müdakkik ve bağımsız tavrı, bunu göstermiştir.

1.6. Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin Kelâmî Mezhebi

Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin bu konudaki tercihinine dair, tartışmayı sona erdirecek sarıh bir beyanı yoktur. Ancak *Târihu Bağdât*¹³⁴, *Mu‘cemu’l-Udebâ*¹³⁵, *İnbâhu’r-*

¹³³ MAHMÛD HÛSEYNÎ, MAHMÛD, *el-Medresetu’l-Bağdâdiyye fi’n-Nahv*, Mü’essesetü’r-Risâle, Dâru Ammar, s. 279.

¹³⁴ VIII, s. 218.

¹³⁵ II, s. 812.

*Ruvâh*¹³⁶, *el-Kâmil fi't-Târîh*¹³⁷, *Buğyetu't-Taleb*¹³⁸, *Siyeru'l-A'lâm*¹³⁹, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*¹⁴⁰, *Şezerâtu'z-Zeheb*¹⁴¹ gibi muteber biyografi eserlerinde, Mutezile ile itham edilmiş kişiler arasında zikredilir. İbn Hacer de onu "... Lâkin sadûk biridir"¹⁴² notuyla beraber Mutezilî alimlerin listesine dâhil eder.¹⁴³ Ayrıca gerek master ve doktora seviyesinde yapılmış çalışmalarda gerekse müstakil olarak Mutezile-nahiv konusunu ele alan kitap ve makalelerde de benzer bir sonuca varılmıştır.¹⁴⁴ el-Fârisî ile kırk yılını birlikte geçiren talebesi İbn Cinnî'nin, el-Fârisî'nin ilim halkasına yıllarca iştirak etmiş er-Rummânî gibi görgü tanıklarının ve el-Fârisî'nin görüşlerini eserlerine taşıyan ez-Zemahşerî'nin, yine muasır tarihçilerden Ahmet Emîn'nin beyanları da bu yöndedir.¹⁴⁵ Kaldı ki el-Fârisî'nin *el-Hucce* eserinde yaptığı tefsir ve tevillerde Mutezilî düşünceye meyyâl olduğu açıkça görülür. Bunun için Mutezile düşüncesinin en bariz görüldüğü rü'yetullah ve kulların fiillerinin yaratıcısı meselelerine bakmak yeterli olacaktır.¹⁴⁶ *el-Halebiyyât* adlı eserinde iki mef'ûle talip olan fiiller üzerine konuşurken "إنكم سترون" "ربكم كما ترون القمر ليلة البدر" hadisinde geçen "ترو" kelimesini iki şekilde tefsir eder.¹⁴⁷ el-Fârisî, Allah'ı görmenin mümkün olmayacağını düşünerek ilgili fiili ya "علم/Bilmek"; ya da bir muzaf takdir edilerek "سترون علم ربكم/Rabbinizin ilmini

¹³⁶ I, s. 309.

¹³⁷ VII, s. 429.

¹³⁸ V, s. 2274.

¹³⁹ XVI, s. 380.

¹⁴⁰ İBN KESİR, Ebû'l-Fidâ' 'İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, 1985, XV, s. 429.

¹⁴¹ IV, s. 407.

¹⁴² Sözlükte "doğru söylemek" anlamındaki sıdk kökünden türeyen ve "son derece doğru sözlü kimse" mânasına gelen sadûk kelimesi hadis terimi olarak râvinin genellikle güvenilir, bazan da zayıf olduğunu ifade eder. Hadis ulemasınca farklı tarifleri yapılmıştır. Zehebî, İbn Hacer el-Askalânî ve Ali el-Kârî gibi hadis âlimleri, haklarında sadûk lafzı kullanılan râvilerin sika râvilere göre zabtı biraz zayıf olsa da bu kusurun onların güvenilirliğini zedelemeyeceğini belirtmişlerdir. Geniş bilgi için bkz.

¹⁴³ Bkz. Lisânu'l-Mizân, III, s. 27; YÜCEL, Ahmet, "Sadûk", *DİA*, XXXV, s. 431.

¹⁴⁴ BEKKÂ', Muhammed Abdulmuttalib, *Eseru'l-İ'tizâl, fi'n-Nahvi'l-'Arabî*; TANTAVÎ, Ahmed Vedî', *Menâhicü'l-Fikri'l-İ'tizâlî fi'n-Nahvi'l-'Arabî*, Ayn-ı Şems Üniversitesi, Bağdat, 2002; SALAH Ahmed Abdullatif, *el-İ'tizâl ve Eseruhü fi't-Ta'kîdî'n-Nahvî*, Dâru'l-Ulûm, Kahire; MUHTÂR LAZ'AR, *Eseru'l-Fikri'n-Nahvî fi Te'vîli'l-Kur'ân İnde'l-Mu'tezile -el-Keşşâf numûzecen-*, Cezair 1999; MUSTAFA AHMED ABDULALİM, *Eseru'l-'Akîde ve İlmu'l-Kelâm fi'n-Nahvi'l-'Arabî*, Dâru'l-Basâir, 2011; ABDULBÂKÎ 'ÂŞÛR, *Eseru'l-Mu'tezile fi'd-Dersi'n-Nahvî İnde İbn Cinnî*. İBNU'L-MURTEZÂ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 131. Daha geniş bir liste için bkz. ŞA'BÂN SALAH, *İ'tirâdâtü Ebî Ali el-Fârisî...*, s. 47.

¹⁴⁵ EMİN, Zuhru'l-İslâm, (Tatavvuru'l-Mu'tezile bölümü), ss. 732, 762.

¹⁴⁶ HATÎB BAĞDÂDÎ, *Târîhu Bağdâd*, VII, s. 275; İBN CEVZÎ, 'Abdurrahmân, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Ümem*, VII, s. 138; ZEHEBÎ, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVI, s. 379; İBN HACER, *Lisânu'l-Mizân*, II, s. 195; SUYÛTÎ, *el-Müzhir*, I, s. 14; SUYÛTÎ, *Buğyetu'l-vu'âh*, I, s. 496.

¹⁴⁷ BUHÂRÎ, "Tevhid", 24; MÜSLİM, "Mesacid", 211, (Hadis no: 633); EBÛ DAVUD, "Sünnet", 20, (Hadis no: 4729); TİRMİZÎ, "Cennet", 16, (Hadis no: 2554). Hadisin tam şekli şöyledir:

حدثنا الحميدي قال حدثنا مروان بن معاوية قال حدثنا إسماعيل عن قيس عن جرير بن عبد الله قال كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم فنظر إلى القمر ليلة يعني البدر فقال إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا ثم قرأ وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب

göreceksiniz” manasında olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁸ Yine, طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمِعِهِمْ¹⁴⁹ gibi âyetlerde ortaya koyduğu perspektif, itizâl ithamlarını kuvvetli kılan noktalardır.¹⁵¹

Ayrıca, bütün yönleriyle el-Fârisî'nin izini takip eden ve Mutezile ekolüne mensup olduğu bilinen İbn Cinnî'nin kalamî düşüncede ondan etkilenmemiş olması uzak bir olasılıktır. Bize göre, bu da el-Fârisî'nin itizal yönünü güçlü kılan etkenlerden biri olarak sayılmalıdır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, el-Fârisî'nin Mutezilî olduğuna dair kendisinden nakledilen sarîh bir beyanı olmasa da, zikri geçen tüm bu göstergeler, onun en azından Mutezile düşüncesinden etkilendiğini ortaya koymaya kafidir.

1.7. Ebû 'Alî el-Fârisî'nin Amelî Mezhebi

el-Fârisî amelde Hanefî mezhebini tercih etmiştir. Hanefîliğin en yaygın olduğu Fars ve Irak'ta yetişmiş olması ve Ebû Hanife'nin talebelerinden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *Kitâbu'l-Eymân* adlı eserine talikler kaleme alması gibi hususlar, Hanefî mezhebine müntesip olduğuna delil olarak gösterilmiştir.¹⁵² Yine önemli Hanefî fıkıhçısı Ebû Bekr el-Cessâs'a hocalık yapması ve onun yanına defnedilmesini de bu delillere ilave edenler olmuştur.¹⁵³ Bu sonucu teyit eden faktörlerden birisi de, el-Fârisî'nin dilbilimsel meselelere yaklaşımı ve epistemolojisinin Ebû Hanife'nin fıkıh anlayışıyla ve fikhî meselelere yaklaşımıyla paralellik arz etmesidir. Söz gelimi, ikisinde de rivâyetin güçlü olmadığı yerlerde -belli kurallara tabi olmak kaydıyla- kıyâs ve illet delilleri, hem furu' hem usûlde hayatî öneme sahiptir. İkisinde de özellikle kıyâs amelîyesi, ekseriyetle hakem konumundadır. Ayrıca, el-Fârisî'nin yaşadığı Buveyhîler dönemi, Mu'tezile ile Hanefîlik arasındaki yakınlaşmanın yükselişe geçtiği bir dönemdir. Nitekim bu dönemde itikatta Mutezile düşüncesine sahip olan kimselerin, fıkıhta genellikle Hanefî ekolüne mensup oldukları görülür. Ebû'l-Hasen el-Kerhî, Ebû Abdillâh el-Basrî, Ebû'l-Kâsım 'Alî b. Muhammed et-Tenûhî, Ebû Sa'îd es-Sîrâfî, Ebû Bekr Ahmed b.

¹⁴⁸ FÂRİSÎ, el-Halebiyyât, s. 64; İBN CİNNÎ, el-Muhtâr Mine't-Tezkira, s. 247.

¹⁴⁹ Nahl, 16/108.

¹⁵⁰ Mücâdele, 58/22.

¹⁵¹ FÂRİSÎ, el-Hucce, VI, s. 282.

¹⁵² İBN CİNNÎ, Bakiiyetu'l-Hatriyyât, s. 46.

¹⁵³ Bkz. ŞA'BÂN, İ'tirâdâtü Ebi Ali el-Fârisî..., s. 48.

‘Alî er-Râzî, Ebû’t-Tayyib İbrâhîm el-‘Attâr gibi simalar bunlardan sadece bir kaçıdır. Tüm bu deliller, el-Fârisî’nin amelde Hanefî olduğunu ortaya koymaktadır.

1.8. Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin Hocaları

Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin ilim hayatında bir çok âlimin katkısı olsa da, Ebû Zeyd el-Ensârî, Sîbeveyh ve Ahfeşu’l-Evsat isimleri ayrıca not edilmelidir.¹⁵⁴ Ortaya koydukları yoğun çalışmalarla dönemlerine damga vuran bu simalar, sonraki dilbilimcilerin tamamına yakınına ya doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemişlerdir. Bu üç isim el-Fârisî’nin görmediği; ancak onun, dilbilgisi alanında rol model olarak gördüğü gerçek hocalarıdır. el-Fârisî’nin, Sîbeveyh dışındaki iki simayı manevî hoca olarak görmesinde yine Sîbeveyh kilit isim olmuştur. Zira biri Sîbeveyh’in en çok istifade ettiği Ebû Zeyd; diğeri ise Sîbeveyh’in *el-Kitâb*’ını Basra’ya taşıyan el-Ahfeşu’l-Evsat’tir.¹⁵⁵ Bizzat derslerine iştirak ettiği hocalarının yanı sıra, el-Fârisî’nin ilim hayatında önemli bir yere sahip olan bu üç isim, ana hatlarıyla da olsa zikre değerdir.

1. Ebû Zeyd, Sa‘îd b. Evs b. Sâbit el-Ensârî (ö. 215/830): Basra mektebine mensup dil ve edebiyat âlimidir. 119/737’da Basra’da doğdu. Dedesi Sâbit b. Zeyd el-Ensârî Hazrec kabilesinden olup Zeyd b. Sâbit başkanlığında Kur’ân-ı Kerîm’i toplayan heyet arasında yer almıştır. Ebû Zeyd, kırâat ilmini ve Arap edebiyatını kırâat-ı seb’a alimlerinden Ebû ‘Amr b. ‘Alâ ve Kûfe dil ekolünden Mufaddal ed-Dabbî (ö. 178/794), hadis ilmini de İbn Cureyc el-Kuraşî (ö. 150/767) ve hadisleri ilk defa konularına göre tasnif eden Sa‘îd b. Ebû ‘Arûbe (ö. 156/773) gibi âlimlerden öğrendi. Öğrencileri arasında Ebû ‘Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), İbn Sa‘d (ö. 230/845), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869), *Sünen* müellifi Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), Kutub-i Sitte’den *el-Câmi’u’s-Sahîh* müellifi et-Tirmizî (ö. 279/892) ve Ebû’l-‘Aynâ’ (ö. 283/896) gibi tanınmış âlim ve muhaddisler bulunmaktadır. İmam Şâfiî’nin (ö. 204/820) dostu olan Ebû Zeyd, İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile de görüşmüş ve onun takdirini kazanmıştır.¹⁵⁶ Çağdaşları olan şair Halef el-Ahmer (ö. 180/796), Ma‘mer b. Müsennâ (ö. 209/824) ve Asma‘î’nin

¹⁵⁴ ŞELEBÎ, Ebû ‘Alî el-Fârisî, s. 127.

¹⁵⁵ ÖZBALIKÇI, “Sîbeveyh”, *DİA*, XXXVII, s. 133

¹⁵⁶ ELMALI, Hüseyin, “Ebû Zeyd el-Ensârî” *DİA*, TDV Yayınları. X, s. 271.

(ö. 216/831) onu otorite olarak kabul etmeleri ve Sîbeveyh gibi bir âlimin ondan duyduklarını, “Sikadan duyduğum” diyerek rivâyet etmesi Ebû Zeyd’in büyük bir dilci olduğunu göstermektedir. el-Muberrid onun nahiv bilgisinin Halîl b. Ahmed, Sîbeveyh ve Yûnus b. Habîb kadar olmamakla beraber lugat sahasında Yûnus derecesinde, nahivde Asma’î ve Ebû ‘Ubeyde’den daha fazla bilgi sahibi olduğunu söyler. Câhiz (ö. 255/869), Ebû Zeyd’in hata (lahn) yapmayan iki kişiden biri olduğunu kaydeder.¹⁵⁷ *Kitâbu’l-Matar*, *Kitâbu’l-Libe’ ve’l-leben*, *Kitâbu’n-Nebât* gibi Meteoroloji ve Botanik; *en-Nevâdir fi’l-luga* ve *Kitâbu’l-Emsâl* gibi dilbilgisine dair eserleri günümüze kadar ulaşmıştır.¹⁵⁸

Ebû ‘Alî el-Fârisî, Ebû Zeyd’ten övgüyle söz eder.¹⁵⁹ Rivâyetlerinin güvenilir olduğuna kanaat eder. Bu sebeple Ebû Zeyd, muğlak kelimelerin tahlilinde el-Fârisî’nin ilk mercilerinden biridir.¹⁶⁰ Hatta onun inşâd ettiği şiirlerdeki i’râbı asıl, diğer varyantları tali olarak görür.¹⁶¹ Ebû Zeyd’in verdiği bilgilere itimat etmesi ve rivâyetlerine teveccüh göstermesinin sebepleri şöyle sıralanabilir: Sika olması ve bu sebeple rivâyetlerinin ekseriyetle kabul görmesi; olgun ve müttaki olması; nakillerde ‘Ukayl ve Kuşayr gibi Mudar kabilesinin fasih Araplarını tercih etmesi; *en-Nevâdir* adlı eserine olan olağan üstü teveccüh... Rivâyete göre Basra dil mektebinin öncülerinden Ebû’l-Fadl er-Riyâşî (ö. 257/871), Kur’ân süresi ezberler gibi *en-Nevâdir*’in şiirlerini ezberlerdi.¹⁶² el-Ahfeşü’l-Evsat (ö. 215/830), el-Cermî (ö. 225/840) ve es-Sükkerî (ö. 275/888) gibi Basra dil ekolünün önemli simalarının *en-Nevâdir* üzerine şerhler yazması); hocası İbnu’l-Hayyât’ın Ebû Zeyd’den övgüyle bahsetmesinden etkilenmesi; belki de en önemli etken, el-Fârisî’nin tartışmasız en büyük rol modeli olan Sîbeveyh’in *el-Kitâb* eserinde Ebû Zeyd’ten “Güvendiğimiz birinden duyduğum”, “Hakkında kuşku duymadığımız birinden duyduğum” gibi taltif edici hüsn-ü teveccühleridir.¹⁶³

2. Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. ‘Usmân b. Kanber el-Hârisî (ö. 180/796):

135-140 (752-757) yılları arasında Şîraz yakınlarındaki Beydâ köyünde Fârisî bir anne

¹⁵⁷ CÂHİZ, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, Thk. Abdüsselâm Hârûn, Mektebetu’l-Hancî, 1998, Kahire, II, s. 221.

¹⁵⁸ ELMALI, “Ebû Zeyd el-Ensârî” *DİA*, X, s. 271.

¹⁵⁹ ŞELEBÎ, Ebû ‘Alî el-Fârisî, s. 127.

¹⁶⁰ FÂRİSÎ, el-Hucce, I, s. 267.

¹⁶¹ İBN SÎDE, el-Muhassas, XIV, s. 248.

¹⁶² ŞELEBÎ, Ebû ‘Alî el-Fârisî, s. 128.

¹⁶³ NÂSÎF, Ali en-Necdî, *Sîbeveyh: İmâmü’n-Nuhât*, ‘Alemu’l-Kutub, II, Baskı, 1979, s. 93.

babadan doğdu. Lakabı olan Sîbeveyh kelimesinin aslı Farsça “sîbôyeh” olup “küçük elma” anlamına gelir. Çocukken yanaklarının kırmızı olması veya “Sîbeveyh” denilerek okşanması dolayısıyla kendisine bu lakabın verildiği kaydedilir. Sîbeveyh, Arap dil gramerine dair zamanımıza ulaşan ilk hacimli eserin yazarı ve Basra nahiv mektebinin en önemli temsilcisidir. Basra’da önce Hammâd b. Seleme’nin hadis derslerine katıldı. Bir gün Hammâd’ın huzurunda okuduğu hadisin bir kelimesinde yaptığı i’rab hatasından duyduğu üzüntü sebebiyle nahiv tahsil etmeye karar vererek on beş yıl kadar Halil b. Ahmed’in derslerine devam etti; nahiv, sarf, fonetik ve lugat konularında büyük mesafeler kat etti.¹⁶⁴

Şüphesiz Sîbeveyh’in en önemli eseri *el-Kitâb*’tır. Arap dili gramerine dair çalışmaların devamlı ve semereli akışının ana kaynağını teşkil eden *el-Kitâb*, Arapça’nın ve İslâmiyet’in hâkim olduğu bölgelerde asırlarca değerini korumuş, kaleme alındığı günden bu yana üzerine sayısız şerh, araştırma ve tez çalışması yapılmıştır.¹⁶⁵ Bunlardan biri de el-Fârisî’nin beş ciltlik *et-Ta’lîka ‘alâ Kitâbi Sîbeveyh* eseridir.¹⁶⁶ Araştırmamızın ikinci bölümünde “el-Fârisî ve Sîbeveyh” başlığında Sîbeveyh’in el-Fârisî’deki etkisini müstakil olarak ele alacağımız için, şimdilik bu kadar bilgiyle iktifa etmiş olalım.

3. Ahfeş el-Evsat, Ebû’l-Hasen Sa’îd b. Mes’ade el-Mucâşî el-Belhî (ö. 215/830): Basra dil mektebinin tanınmış âlimidir. Ahfeş lakabıyla tanınan Arap dil âlimlerinin tarihî sıra itibarıyla ikincisi ve en meşhur olanıdır. Ahfeş el-Ekber (el-Kebîr) diye bilinen Ebû’l-Hattâb’dan sonra bir müddet Ahfeş el-Asgar (es-Sagîr) lakabı ile anıldı. Ancak bu unvan daha sonra yetişen ve el-Fârisî’nin de hocası olan ‘Alî b. Süleyman’a verilince, kendisi biyografıca Ahfeş el-Evsat diye anılmaya başlandı ve nahiv sahasındaki otoritesi sebebiyle Ahfeş denilince ilk akla gelen o oldu. Tahsilini Basra’da tamamladı. En meşhur hocası, yaşça kendinden küçük olan Sîbeveyh’dir. Başarı ve disiplini sayesinde Sîbeveyh’in en güçlü ve en meşhur talebesi, aynı zamanda yakın dostu oldu.¹⁶⁷ Hocasının ölümünden sonra da Basra’da Sîbeveyh’in yerini aldı ve *el-Kitâb*’ı ilk defa o okuttu. el-Kisâî’nin ısrarı üzerine

¹⁶⁴ ZÜBEYDÎ, Tabakât..., s. 66.

¹⁶⁵ ÖZBALIKÇI, “Sîbeveyh”, *DİA*, XXXVII, s. 133.

¹⁶⁶ Tahkîk ve ta’lîk çalışması, 1996’da el-Melik Suûd Üniversitesi’nde Avaz b. Hamad el-Kûzî tarafından yapılmıştır.

¹⁶⁷ ŞELEBÎ, Ebû ‘Alî el-Fârisî..., s. 130; SUYÛTÎ, el-Müzhir, II, s. 419.

Me‘âni’l-Kur‘ân adlı eserini yazdı. Daha sonra el-Kisâî ile talebesi el-Ferrâ’ bu eseri örnek alarak aynı isimde tefsir kaleme aldılar.¹⁶⁸

İlim dünyasına şu eserleri kazandırmıştır: *Kitâbu’l-Kavâfi*, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, *Kitâbu’l-Arûz*, *Kitâbu’l-Evsat fi’n-nahv*; *Kitâbu’l-Mekâyis fi’n-nahv*; *Kitâbu’l-Mesâili’l-kebir*; *Kitâbu’l-Mesâili’s-sagır*; *Kitâbu Sıfâti’l-ganem ve elvânihâ ve ilâcihâ ve esnânihâ*; *Kitâbu’l-Vâhid ve’l-cem fi’l-Kur‘ân*; *Kitâbu’t-Tasrif*; *Kitâbu’l-Asvât*; *Kitâbu’l-Erbaa*; *Kitâbu’n-Nevâdir*; *Kitâbu’l-İştikak*; *Kitâbu Garibi’l-Kur‘ân ve Garîbü’l-hadîs*.¹⁶⁹

Ahfeş el-Evsat, el-Fârisî’nin en çok itimat ettiği kişilerden olup, yine iştikâk ve kelimelerin tasrifinde ilk başvurduğu kişilerden biridir. Dilbilgisinde yaptığı kıyâs ve cedellerle tebarüz eden el-Fârisî’nin bu konuda en çok destek aldığı kişi de el-Ahfeş’tir.¹⁷⁰ es-Suyûtî, onun bu yönüne dair şöyle der: *O, insanlar içinde kelâmda en iyi âlim, cedelde en usta kişidir.*¹⁷¹ Hatta buna dair *el-Mekâyis fi’n-Nahv* adında bir eser kaleme almıştır.¹⁷² el-Fârisî’nin ilim hayatında son derece etkili olan bu üç simadan sonra, birebir görüşüp ders halkalarına iştirak ettiği hocalarına geçebiliriz.

4. İbnu’s-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî (ö. 316/929): Arap dili ve edebiyatı âlimi olmanın yanında şair kimliği de olan İbnu’s-Serrâc, 265/878 yılı civarında Bağdat’ta doğdu. Babası veya dedesi saraç olduğu için İbnu’s-Serrâc künyesiyle tanındı. Çocukluk ve gençlik yıllarını Bağdat’ta geçirdi. Başta dönemin Basra dil ekolünün öncüsü el-Muberrid olmak üzere çeşitli hocalardan nahiv dersleri aldı. Büyük ölçüde etkisinde kaldığı el-Muberrid’in vefatı üzerine nahvi kısmen bırakarak mantık ve mûsikiyle ilgilenmeye başladı. Fârâbî’den mantık okudu, kendisi de ona nahiv ilmini öğretti. Hocalarından ez-Zeccâc, nahvi ihmal ettiği için kendisine sitemde bulununca tekrar nahivle meşgul olmaya başladı. Uzun yıllar Bağdat’ta dil ve edebiyat dersleri veren İbnu’s-Serrâc 26 Zilhicce 316’da (9 Şubat 929) vefat etti.¹⁷³

¹⁶⁸ KOÇAK, İnci, “Ahfeş el-Evsat”, DİA, TDV Yayınları, I, s. 526.

¹⁶⁹ KOÇAK, “Ahfeş el-Evsat” DİA, I, s. 526.

¹⁷⁰ ŞELEBÎ, Ebû ‘Alî el-Fârisî..., s. 130.

¹⁷¹ SUYÛTÎ, el-Müzhir, II, s. 416.

¹⁷² İBN NEDİM, el-Fihrist, s. 78.

¹⁷³ YAZICI, Hüseyin, “İbnu’s-Serrâc”, DİA, XXI, s. 205.

İbnu's-Serrâc, hocaları el-Muberrid ve ez-Zeccâc'dan sonra devrinin en önde gelen gramercilerinden biri kabul edilir. Arap gramerine ait dağınık bilgileri bir araya getirerek ona yeni bir metodoloji kazandırmıştır. Bu sebeple eleştirmenler, “nahiv ilmi deli (dağınık) idi, onu akıllandıran (derli toplu hale getiren) İbnu's-Serrâc oldu” demişlerdir.¹⁷⁴ Basra dil mektebine bağlı kalan İbnu's-Serrâc'ın diğer bir özelliği de Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ından yaptığı nakiller ve rivâyetlerde gösterdiği titizliktir. İbnu's-Serrâc'ın, nahiv meselelerini düzenli bir şekilde ele aldığı *Kitâbu'l-Usûl*'ü nahiv usûlüne dair yazılan ilk muhkem eser olma özelliğine sahiptir.¹⁷⁵

el-Fârisî, İbnu's-Serrâc'ın yanında Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ını Ebû Zeyd el-Ensârî'nin (ö. 215/830) *en-Nevâdir fî'l-luga*'sını, Ebû 'Usmân el-Mâzinî'nin (ö. 249/863) *et-Tasrîf*'ini, el-Muberrid'in *el-Mesâilü'l-meşrûha min Kitâbi Sîbeveyh*¹⁷⁶ ve *el-Müzekker ve'l-mü'ennesi*'ni, en-Nabigatu'z-Zübyânî'nin (el-Asma'î'nin rivâyetiyle) ve Bişr b. Ebî Hâzım'ın (es-Sükkerî'nin hattıyla) dîvanlarını okudu. Yine ona ait *Tehzîbü'l-luga ve İttifâku ehli'l-luga ve firâkuhum ve mâ yenferidü bihi'l-vâhidü minhüm* adlı eserini imlâ etti.¹⁷⁷ Ayrıca el-Fârisî'nin en büyük telifi olan *el-Hucce*'yi yazma fikrini veren kişi İbnu's-Serrâc'tır.¹⁷⁸ İlmine güvendiğinden yarım kalan kitabı *el-Mücez*'i tamamlama görevini el-Fârisî'ye tevdi etmiştir. el-Fârisî'nin yanı sıra, Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâcî, Ebû Sa'îd es-Sîrâfî, Ebû 'Alî el-Kâlî, Ebû Mansûr Muhammed el-Ezherî (öl. 370/980) ve 'Alî b. İsâ er-Rummânî gibi önemli simaların yetişmesinde de ciddi katkıları olmuştur.

İbnu's-Serrâc'ın önemli bazı eserleri şöyledir: *Mucmelu'l-Usûl*, *el-Mücez*, *el-Arûz*, *el-İştikâk*, *Şerhu Sîbeveyh*, *İhticâcu'l-Kurrâ*, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, *er-Riyâh ve'l-Hevâ ve'n-Nâr*, *el-Cumel*, *el-Muvâsalât ve'l-Muzekkirât*, *Ahkâmu's-Şi'r*, *el-Hemz*, *İlelu'n-Nahv* ve *eş-Şekl ve'n-Nakt*.¹⁷⁹

İbn Cinnî'nin verdiği bilgilere göre, el-Fârisî, dil bilgisinin derinliklerine vakıf olduktan sonra İbnu's-Serrâc'a olan bakış açısı değişmiştir. Şöyle demiştir: “...

¹⁷⁴ HAMEVÎ, Mu'cemu'l-Udebâ', XVIII, s. 198; SUYÛTÎ, Buğyetu'l-Vuâh, I, s. 109; KANNEVCÎ, Ebcedu'l-'Ulûm, III, s. 43; MAHMÛD, HUSNÎ MAHMÛD, el-Medresetu'l-Bağdâdiyye, s. 208.

¹⁷⁵ YAZICI, “İbnu's-Serrâc”, DİA, XXI, s. 205.

¹⁷⁶ FÂRİSÎ el-İğfâl, I, s. 287.

¹⁷⁷ el-Fârisî, *el-İğfâl*'in bazı yerlerinde bu eserden söz eder. Bkz. I, s. 312.

¹⁷⁸ KÂSİM, Muhammed Abdullah, el-Usûlu'n-Nahviyye ve's-Sarfiyye, fî'l-Hucce li Ebî 'Alî el-Fârisî, Dımaşk, Dâru'l-Beşâir, I. Baskı, 2008, I, s. 45.

¹⁷⁹ KAYA, er-Rummânî, *Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*, s. 45.

Nitekim daha sonra Ebû Bekr İbn Serrâc'ı eleştirmiştir. Zaten son dönemlerde ona dair düşüncesi ilk başlardaki gibi değildi.¹⁸⁰ İkinci bölümde “Bir münekkit olarak Ebû ‘Alî el-Fârisî” başlığında müstakil olarak ele alacağımız üzere, ona dair yaptığı tenkitlerde kullandığı sert dili, İbn Cinnî'nin bu söylemini haklı çıkararak cinstendir. “Bu nakil, gerçekten çok fahiş bir hatadır” gibi.¹⁸¹ Yine ismini zikretmeden ona reddiyeler yapması da bu kabildendir.¹⁸²

5. el-Ahfeşü's-Sagîr, Ebû'l-Hasen Alî b. Suleymân b. el-Fadl (ö. 316/928): Kûfe dil ekolünün âlimlerindedir. Miladi 849'da Bağdat'ta doğdu. Kûfe dil mektebinden Sa'leb (ö. 291/904) ve Basra dil mektebinin mimarlarından el-Muberrid'in yanı sıra şair Ebû'l-'Aynâ' el-Hâşimî'den (ö. 283/896) ders aldı. Biyograflar ilmi yetkinliği hakkında birbirinden farklı açıklamalarda bulunur. İbn el-Enbârî'ye göre Arap dilinin en iyilerinden biridir.¹⁸³ Ancak talebesi el-Merzûbânî (ö. 384/994)'ye göre, gerek rivâyet gerekse nahiv ilmi konusunda pek bilgili olmadığı gibi şair de değildi. Kendisine nahiv meseleleriyle ilgili bir soru sorulduğu zaman canı sıkılır, hatta ısrarla bir şey soranı yanından kovardı. Bir başka talebesi Şair İbnu'r-Rûmî'nin (ö. 283/896) onun hakkındaki hicviyeleri meşhurdur. Fakat el-Ahfeş kendisi hakkındaki bu hicivleri bir çeşit mizah olarak görüp, onları ezberlemeye çalışırdı. Onu kızdıramadığını gören İbnu'r-Rûmî'nin, sonunda onu hicvetmekten vazgeçtiği rivâyet edilir.¹⁸⁴ Hiç şüphesiz, talebesi tarafından maruz kalan ağır hicivlerine karşı hoşgörüle yaklaşmak bir yana, ayrıca onları ezberleyerek reaksiyon vermesi takdire şayandır. Aleyhine söylenenlere pek kulak asmaya da, 316 (928) yılında Bağdat'ta patlak veren ekonomik krizle beraber ortaya çıkan fahiş fiyatlar onu hayli zorlamıştır.¹⁸⁵ Devrin meşhur hattatı, şair ve edibi İbn Mukle el-Bağdâdî'ye (ö. 328/940) giderek yoksulluk içinde olduğunu belirtir ve kendisine yardım etmesi için vezir ve Ebû'l-Hasan 'Alî b. İsâ ile konuşmasını rica eder. İbn Mukle vezir ile görüşerek fakihlere yapıldığı gibi Ahfeş'e de yardım edilmesini ister. Fakat vezir kalabalık bir topluluğun önünde İbn Mukle'ye hakaret ederek onu kovar. Ağır

¹⁸⁰ İBN CİNNÎ, *Bakiyyetu'l-Hatriyyât*, s. 45.

¹⁸¹ FÂRİSÎ, *el-Hucce*, I, s. 364.

¹⁸² Karşılaştırmız: İBN SERRÂC *el-Uşûl*, II, 365, I, 419- FÂRİSÎ, *el-Hucce*, II, s. 79; V, s. 39.

¹⁸³ İBN el-ENBÂRÎ, *Nuzhetu'l-Elibbâ'*, s. 168.

¹⁸⁴ KOÇAK, “Ahfeş el-Asgar” *DİA*, I, s. 525.

¹⁸⁵ ÖZAYDIN, Abdülkerim, “İbn Mukle”, *DİA*, XX, s. 211.

tenkitlerle başlayan bir sürecin sonunda, bir lokma ekmeğe muhtaç olmaya kadar uzanan tahkir ve tezyiflere dayanamayıp kalp krizi sonucu Bağdat'ta vefat etmiştir.¹⁸⁶

Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ını şerheden Ahfeş'in *Kitâbu'l-Envâ*, *Kitâbu'l-Vâhid ve'l-cem*, *Kitâbu't-Tesniye ve'l-cem*, *Kitâbu'n-Nevâdir*, *Kitâbu'l-Cerâd*, *Kitâbu'l-Mesâiyye*, *Talikat alâ Kitâbi'n-Nebât li'l-Asma'î*; *Dârâtu'l-Arab*; *Kitâbu'l-Emâlî* ve *el-Mühezzeb* gibi eserleri mevcuttur.¹⁸⁷ el-Fârisî, *Nakdu'l-Hâzûr* adlı eserinde el-Ahfeş'ten bahsetmiştir. Ekseriyetle şiir rivâyetlerinde kendisinden istifade etmiştir.¹⁸⁸

6. İbn Dureyd el-Ezdî, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen el-Basrî (ö. 321/933): Arap dili âlimi, edip ve şairdir. 223'te Basra'da doğdu. Dureyd dedesinin adı olup "dişleri olmayan" anlamındaki edred kelimesinden türetilmiştir. Aslen Me'rib'de oturan Ezd kabilesinden olduğu için Ezdî nisbesiyle de anılır. Kahtân'a kadar çıkan soyunun on beşinci halkasını teşkil eden dedesi Mâlik b. Fehm Uman'a yerleşmiş, dedelerinden ilk müslüman olan Hamâmî, Hz. Peygamber'in vefatında Uman'dan Medine'ye gelen yetmiş kişilik heyetin içinde yer almıştır.¹⁸⁹

Ebû't-Tayyib el-Lugavî, İbn Dureyd'in zamanında âlimlerin önderi olduğunu, meşhur râvi Halef el-Ahmer ile aynı düzeyde bulunduğunu, Basra dil mektebinin onunla sona erdiğini söyler. Mes'ûdî, İbn Dureyd'in dil ilimlerinde Halîl b. Ahmed'in yerini aldığını ve şiirin her türünde usta bir şair olduğunu kaydeder. Ebû Bekr ez-Zubeydî ise şiir, eski Arap tarihi ve ensâb konularında da döneminin en büyük âlimi sayıldığını belirtir.¹⁹⁰ Altmış yıl süren eğitim ve öğretim faaliyeti boyunca birçok talebe yetiştiren İbn Dureyd'den rivâyette bulunan öğrencileri arasında Ebû Sa'îd es-Sîrâfî, Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, Ebû 'Alî el-Kâlî, İbnu's-Serrâc, İbn Hâleveyh, 'Alî b. Hüseyin el-Mes'ûdî, er-Rummânî, Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâcî, Merzübânî, el-Mütenebbî ve özellikle şiir rivâyetinde Ebû 'Alî el-Fârisî gibi birçok ünlü âlim ve edipler vardır. Dilbilgisi çalışmalarında altmış yılını veren İbn Dureyd, bir felç sonunda 18 Şâban 321/933 tarihinde Bağdat'ta vefat eder. Mu'tezilî kelâmcısı Ebû Hâşim el-Cübbâi de

¹⁸⁶ KOÇAK, "Ahfeş el-Asgar" *DİA*, I, s. 525.

¹⁸⁷ KOÇAK, "Ahfeş el-Asgar", *DİA*, I, s. 525.

¹⁸⁸ FÂRİSÎ, *el-Basriyyât*, I, 285-293; BAĞDÂDÎ, *el-Hizâne*, X, s. 358.

¹⁸⁹ KARAARSLAN, Nasuhi Ünal, "İbn Dureyd" *DİA*, XIX, s. 418; İBN HALLİKÂN, *Vefâyâtü'l-A'yân*, IV, s. 328.

¹⁹⁰ ZÜBEYDÎ, *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, s.184.

aynı gün öldüğünden, “dil ve kelâm ilimleri artık öldü” denilmiş, vefatı üzerine mersiyeler yazılmıştır.

İbn Dureyd’in el-Fârisî ile ilişkisine gelince; *el-İğfâl*’de de adı sıklıkla geçen İbn Dureyd’ten *el-Cemhere*’yi okur¹⁹¹. İbn Cinnî’nin verdiği bilgiye göre, *el-Cemhere* için “Sen onu benden daha iyi biliyorsun” diyerek el-Fârisî taltif eder¹⁹². el-Fârisî, onun *el-İştikâk* adlı eserini de istimlâ eder.¹⁹³ İbn Cinnî’nin verdiği bir başka bilgi de, el-Fârisî’nin İbn Dureyd’in sarf yönünü pek beğenmediğidir.¹⁹⁴ Biyograflara göre hocaları arasında helal-haram gözetmeden yaşayan tek kişidir. Doksan yaşına basmasına rağmen sokaklarda ayyaş bir şekilde dolaştığı aktarılır.¹⁹⁵

İbn Dureyd’in en meşhur eseri şüphesiz alfabetik sırayla kaleme alınmış ilk Arapça sözlük olma özelliğine sahip olan *el-Cemhere*’dir. Kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *el-İştikâk*, *el-Âdâb ve’l-emsâl*, *el-Erba’ûn (Ehâdisü İbn Dureyd, Erba’üne hadîsen)*, *el-İstidrâk ale’l-Halîl*, *el-Enbâz*, *el-Envâ’*, *el-Benûn ve’l-benât*, *et-Tavassut*, *el-Haylu’s-sagîr*, *el-Haylu’l-kebîr*, *Edebû’l-kâtib*, *es-Silâh*, *el-Lugât*, *el-Lugât fi’l-Kur’ân*, *Garîbü’l-Kur’ân*, *Garîbü’l-Hadîs*, *el-Mütenâhî fi’l-luga*, *el-Muktenâ*, *Takvîmu’l-lisân*, *Mâ sü’ile anhü lafzan fe ecâbehü anhü hîfzan*.¹⁹⁶

7. İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-‘Abbâs et-Temîmî (ö. 324/936): Yaşadığı asrın en önemli kırâat alimlerindenidir. Rebûlâhir 245’te (Temmuz 859) Bağdat’ta Sûkulataş mahallesinde doğdu, bu mahalleye nisbetle Ataşî diye de anılır. Hayatını Bağdat’ta geçirdiği anlaşılan İbn Mücâhid, Ebû’z-Za’râ ‘Abdurrahmân b. Abdûs’tan Kur’an ve kırâat dersleri aldı. Kendisinden kırâat konusunda pek çok talebe istifade etmiş olup Ebû Tâhir Abdülvâhid b. Ebû Hâşim, Sâlih b. İdrîs, Ebû’l-Ferec eş-Şenebûzî, Abdullah b. Hüseyin es-Sâmerrî, Dükkî, Ali b. Hüseyin el-Gadâirî ve Ebû ‘Alî el-Fârisî bunlardan bazılarıdır. el-Fârisî, kendisinden el-Ferrâ’nın *Me’ânî’l-Kur’ân*’ını okudu. En hacimli eseri *el-Hucce*’yi de İbn Mucâhid’in eseri *Kitâbu’s-Seb’a* üzerine kaleme aldı.¹⁹⁷ İbn Mücâhit olmasaydı, muhtemelen ne el-Fârisî’nin *el-Hucce* gibi bir eseri ne de talebesi İbn Cinnî’nin *el-Muhteseb*’i olurdu. Bu

¹⁹¹ FARİSÎ, *el-İğfâl*, I, s. 312; I, s. 111; I, s. 241; I, s. 273; I, s. 304; I, s. 312; I, s. 327; I, s. 352.

¹⁹² İBN CİNNÎ, *el-Hasâis*, III, 300.

¹⁹³ FARİSÎ, *el-Basriyyât*, I, s. 283.

¹⁹⁴ Bazı örnekler için bkz. İBN CİNNÎ, *el-Hasâis*, III, s. 288.

¹⁹⁵ ŞELEBÎ, *Ebû ‘Alî el-Fârisî*, s. 123.

¹⁹⁶ KARAARSLAN, “İbn Dureyd”, *DİA*, XIX, s. 419.

¹⁹⁷ Bkz. FARİSÎ, *el-Hucce*, I, s. 6; FARİSÎ, *el-Halebiyyât*, s. 56.

bile İbn Mücâhid'in kırâat alanında önemini anlatmaya kafidir.¹⁹⁸ Dindarlığı ve güzel ahlâkı ile tanınan İbn Mücâhid 20 Şâban 324'te (13 Temmuz 936) vefat etti ve evinin bahçesine defnedildi.¹⁹⁹

Kitâbu's-Seb'a fi'l-kırâât, İhtilâfü kurrâ'i'l-emsâr, Kitâbu's-Şevâz fi'l-kırâât İbn Mücâhid'in en önemli eserleridir. kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *el-Kırââtu'l-Kebîr, el-Kırââtu's-Sağîr, Kitâbu'l-Yâ'ât, Kitâbu'l-Hâ'ât, Kırââtü Ebî Amr, Kırââtü İbn Kesîr, Kırââtü Âsım, Kırââtü Nâfi', Kırââtü Hamza, Kırââtu'l-Kisâ'i, Kırââtü İbn Âmir, Kırââtu'n-nebî, İnfirâdu'l-Kurrâi's-Seb'a, Kırââtü Alî b. Ebî Tâlib, İhtilâfü'l-Kırâât ve Tasrîfü Vücûhihâ.*

8. İbnu'l-Hayyât, Muhammed b. Ahmed b. Mansûr (ö. 320/932): Semerkand asıllıdır. İlim merkezi Bağdat'a hicret ederek, ez-Zeccâc ile bir takım münazaralarda bulunur.²⁰⁰ Yâkût el-Hamevî, İbnu'l-Hayyât'ın, el-Fârisî'ye Arapça'ya dair bişeyler okuttuğundan ve onunla bir çok mecliste konuştuğundan bahseder.²⁰¹ İbn Hayyât, Basra ve Küfe dil ekollerine keskin çizgilerle bağlı kalmayı tercih etmeyerek iki ekolün görüşlerini mezc eder.²⁰² el-Fârisî, sonraki süreçlerde ilmî tahliller yaparken, bu yaklaşımı benimseyen simaların çevresinde yetişmesinden etkilenecektir. İbn Cinnî, el-Fârisî ile İbn Hayyât'ın son karşılaşmasını el-Fârisî'den tahkiye ederek şöyle aktarır:

İbn Hayyât'ın ilim meclisine girdim. Onun öğrencileri (saygısızca) beni soru yağmuruna tuttu. Cevaplarımı zorlanmadan verdim. Nihayet soruları bitince, gözüme ilmen ve bedenen en iri olanı seçip bir soru da ben sordum: سَفْرُجَلْ kelimesinden عَنْكِبُوثْ vezninde nasıl bir kelime türetilbilir? Hiç düşünmeden سَفْرُوتْ dedi (Oysa bu yanlıştı. Doğrusu سَفْرُجُوتْ olmalıydı). “Demek سَفْرُوتْ ha! Aferin sana” diyerek kendisini (alaycı bir şekilde) alkışladım ve camiden çıktım. (Bu saygısız tavır karşısında) İbn el-Hayyât öğrencilerine dönüp “Allah, hayrınızı vermesin! Allah sizin gibilerin sayısını çoğaltmasın!” şeklinde firça attı. Bu da kendisiyle son karşılaşmam oldu.²⁰³

¹⁹⁸ ŞELEBÎ, Ebû 'Alî el-Fârisî, s. 124.

¹⁹⁹ ALTIKULAÇ, Tayyar, “İbn Mücâhid” *DİA*, XX, s. 214.

²⁰⁰ İBN el-ENBÂRÎ, Nuzhetu'l-Elibbâ' s. 185.

²⁰¹ HAMEVÎ, Mu'cemu'l-Udebâ, V, 2309; İBN ENBÂRÎ, Nuzhetu'l-Elibbâ' s. 185.

²⁰² SUYÛTÎ, Bugyetu'l-Vu'âh, I, s. 48.

²⁰³ HAMEVÎ, Mu'cemu'l-Udebâ', II, s. 812; İBN CİNNÎ, el-Hasâis, III, s. 304.

Me'âni'l-Kur'ân, en-Nahvü'l-Kebîr, el-Mûcez ve el-Mukni' isimli eserleri kaleme almıştır.²⁰⁴

9. Mebremân, Ebû Bekr Muhammed b. Ali b. İsmâil en-Nahvî el-Askerî (ö. 345/956): Basra dil ekolüne mensup olup nahiv ilminin öncülerinden biri kabul edilir. el-Muberrid ve ez-Zeccâc'dan dilbigisi üzerine dersler alır. Israrla sorular sorduğu için kendisine “Mebremân” lakabını veren de el-Muberrid'dir.²⁰⁵ İlmî olarak takdir edilmişse de, karakterine dair kötü bir intiba bırakmıştır. Örnek olarak vermek gerekirse; herhangi bir engeli olmamasına rağmen hamal tutup sırtında evine gitmesi, hatta hamalın başına bevl etmesi, hamalın kızması üzerine “Ne var bunda! sırtına aldığın bir keçinin bevl etmesi gibi düşün!” şeklinde pişkin sözler sarf etmesi, hurmayı yiyip çekirdeğini yoldan geçenlere fırlatması, Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ını para karşılığında okutması –ki, el-Fârisî'de bunun için 100 dinar verir- gibi...²⁰⁶ Tüm bu pervasız tavırlarına rağmen es-Sîrâfi ve el-Fârisî gibi simaları ders halkasına katabildiğine göre, alanında rüştünü ispat etmiş biri olması gerekir.

Kitâbu'l- 'uyûn, en-Nahvü'l-mecmû' 'ale'l- 'ilel, Şerhu Kitâbi Sîbeveyh, Şerhu şevâhidi Kitâbi Sîbeveyh, el-Mücâza, Sıfatü şükri'l-mu 'im gibi eserlerin sahibidir.

10. ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî el-Bağdâdî (ö. 311/923): el-Fârisî'nin önemli hocalarındandır. Hayatını ve araştırmamızın parçası olan *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh* adlı eserini müstakil olarak ele alacağız.

1.9. Ebû 'Alî el-Fârisî'nin Talebeleri

Tabakât ve terâcim türü eserler ile özel araştırma ve biyografilerde el-Fârisî'nin ders halkasına katılan kırk sekiz öğrencinin adı geçmektedir. Bu isimlerin otuz tanesini talebesi Ebû Tâlib el-'Abdî'nin kayıtları sayesinde biliyoruz.²⁰⁷ Her birini özel olarak ele almak araştırma sınırlarımızı aşacağı için, sadece öne çıkan talebelerini bahse konu yapacak, diğerlerinin ismini zikretmekle iktifa edeceğiz. Talebelerin ortak özelliğine bakıldığında nerdeyse hepsinin dilbilgisiyle tebârüz etmiş

²⁰⁴ İBN ENBÂRÎ, *Nuzhetu'l-Elibbâ'*..., s. 185; HAMEVÎ, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, II, s. 812.

²⁰⁵ KİFTÎ, *İnbâh...*, s. 189.

²⁰⁶ ŞELEBÎ, *Ebû 'Alî el-Fârisî...*, s. 124.

²⁰⁷ KÂSİM, *Usûlu'n-Nahviyye...*, I, s. 52.

olmaları dikkate değer bir husustur. Bu durum bile çok yönlü el-Fârisî'nin asıl uzmanlık alanının nahiv olduğunu gösterir. İlim çevresinde adı sanı duyulmuş, haleflerini etkilemiş simalar, İbn Cinnî, 'Alî b. İsa er-Raba'î, Ebû Tâlib el-'Abdî, 'Alî b. İsa er-Rummânî ve Ebû 'Alî el-Merzûkî'dir. el-Fârisî evlenip çoluk çocuğa karışmadığı için neredeyse tüm zamanını talebeleriyle geçirmiştir.²⁰⁸ Aktif ilmî seferler yapmasının yanında İbn Cinnî ile kırk yıl, er-Rummânî ile otuz yıl, er-Raba'î ile yirmi yıl beraber olması bu sayede mümkün olabilmıştır.²⁰⁹ el-Fârisî'nin ders halkalarından istifade edenlerin vefat tarihlerini dikkate alarak şöyle bir sıralama yapmak mümkündür:

1. Adududdevle, Ebû Şüccâ' Fennâ Hüsrev (ö. 372/983):²¹⁰ "Siyasî Ortam" bölümünde yeterince zikri geçen Adududdevle "Ben nahivde Ebû 'Alî el-Fârisî'nin kölesiyim" demiş meşhur Buveyhî hükümdarıdır.²¹¹ el-Fârisî'yi ikinci Sîbeveyh olarak görür.²¹² Talebe-Hoca ilişkisinden çok iki arkadaş gibiydiler. Rivâyete göre el-Fârisî kendisi için meşhur *el-Îzâh* eserini kaleme almış; ancak "Bu çocuklara hitap eden bir seviyede" şeklinde basit ve kısa olduğunu ima eden bir tepki alınca, daha müfassal hali olan *et-Tekmile*'yi yazar. Bu sefer de eserde kullanılan ağdalı anlatımı görür ve "Hocayı kızdırdık herhalde; öyle bir şey getirmiş ki ne biz bir şey anladık ne de kendisi..." diyerek espri yapmıştır.²¹³

2. ez-Zübeydî, Ebû Muhammed Abdullah b. Hammûd el-Endelûsî (ö. 372):²¹⁴ Esasen el-Fârisî'nin aynı kulvarda akranı olan es-Sîrâfî'nin talebesidir. Ancak hocasının vefat etmesiyle birlikte el-Fârisî'nin ilim halkalarına iştirak ederek kendisinden Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ını okur.²¹⁵

3. et-Tennûhî, el-Kadı Ebû Ali el-Muhassin, b. Alî (ö. 384): Meşhur biyografi eseri olan *Nişvâru'l-Muhâdara ve Ahbâru'l-Müzâkera* adlı eserin sahibidir. el-Fârisî'nin vefatından bir sene önce Bağdat'ta ders halkasına iştirak etmiştir.²¹⁶

²⁰⁸ İBN CİNNÎ, el-Hasâis, I, s. 277.

²⁰⁹ HAMEVÎ, Mu'cemu'l-Udebâ', IV, s. 1589.

²¹⁰ Hakkında geniş bilgi için bkz. ÖZAYDIN, "Adududdevle", *DİA*, I, s. 392; BAĞDÂDÎ, Târîhu Bağdât, VII, s. 275.

²¹¹ TENNÛHÎ, el-Kadı Ebû Ali el-Muhassin, b. Alî, *Nişvâru'l-Muhâdara ve Ahbâru'l-Müzâkera*, Thk. Abbûd eş-Şalcî el-Muhâmî, Hamdûn, Kitâbhâne, Merkezü Tahkîkât, 1972, IV, s. 43.

²¹² İBN TAKTAKA, el-Fahrî, fi'l-Âdâbi's-Sültâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye, s. 262.

²¹³ HAMEVÎ, Mu'cemu'l-Udebâ', II, 813.

²¹⁴ Geniş bilgi için bkz. HAMEVÎ, Mu'cemu'l-Udebâ', IV, 1517; KIFTÎ, İnbâh..., II, 118.

²¹⁵ KÂSİM, Usûlu'n-Nahviyye..., I, s. 53.

²¹⁶ TENNÛHÎ, Nişvâr..., IV, ss. 32, 262.

4. er-Rummânî, ‘Alî b. İsa (ö. 384): el-Fârisî’nin otuz yıllık dostudur.²¹⁷ İbn Serrâc’ın *el-Mûcez* ve *Kitâbu’l-Cümel*’ini el-Fârisî’den okumuştur.²¹⁸

5. ‘Ubeydullâh b. Cerv, Ebû’l-Kâsım el-Esedî el-Mutezilî (ö. 387): el-Fârisî’nin güvendiği talebelerinden biridir. Buveyhî emiri Adududdevle kendisinden namazlarını kıldırarak bir imam talebinde bulununca bu talebesini gönderdiği nakledilir.²¹⁹

6. İbn Cinnî, Ebû’l-Feth ‘Usmân (ö. 392): el-Fârisî’nin en gözde talebesidir. İbn Cinnî, Sîbeveyh’in *el-Kitâb*’ı başta olmak üzere pek çok eseri el-Fârisî’den okumuştur. İlk karşılaştıklarında, İbn Cinnî Musul’daki bir camide ders veriyordu. Konu ecvef fiillerinde *vav* harfinin *elife* kalb edilmesidir. el-Fârisî dersi dinler ve sonunda İbn Cinnî’ye bir takım sorular tevcih eder. Doğru cevaplar alamayınca kendisine “رَبِّتْ قَبْلَ أَنْ تَحْصِرَ: Koruk iken üzüm oldun/Sirke olmadan küpe girdin” der.²²⁰ Bu sivri ve özgüven dolu ifadeler karşısında ezberi bozulan İbn Cinnî kısa bir araştırmadan sonra bu kişinin yıldızı yeni parlayan Ebû ‘Alî el-Fârisî olduğunu öğrenir. el-Fârisî’nin ilminden ve keskin zekasından çok etkilenmiş olmalı ki tüm ders halkalarını ve maddî varlığını bir kenara bırakıp el-Fârisî’nin peşine takılır ve kırk sene boyunca yanından ayrılmaz. İbn Cinnî, el-Fârisî’nin sadece talebesi değil en vefalı dostudur aynı zamanda. Nerdeyse her eserinde, kendisine övgü dolu atıflarda bulunur, hocasının arz edilen konu hakkındaki görüşünün aklî ve naklî delillere dayandığını ispat etmeye çalışır. Çok problemi ve incelik isteyen bir meseleyi çözdüğü zaman, bunu el-Fârisî’ye borçlu olduğunu gururla itiraf eder.²²¹ Aralarındaki talebelik ve dostluk ilişkisi el-Halîl ve Sîbeveyh’i andırırdı.²²²

7. el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd (ö. 393): Aslen Türk olup Fârâb’da doğdu. İnci, yakut, elmas gibi değerli taş yapımı veya ticaretiyle uğraşan kimse mânasına gelen Cevherî nisbesiyle anılmasının sebebi bilinmemektedir. İlk tahsiline Fârâb’da *Dîvânu’l-Edeb* adlı sözlüğün yazarı olan dayısı İshâk b. İbrâhim el-Fârâbî’den (ö. 350 / 961) ders alarak başladı. Daha sonra Bağdat’a giderek Ebû Sa’îd

²¹⁷ HAMEVÎ, Mu‘cemu’l-Udebâ’, II, 813.

²¹⁸ el-Fârisî ile ilişkisi ve dilbilimci kimliği için bkz. KAYA, Mustafa, *er-Rummânî, Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2007.

²¹⁹ SUYÛTÎ, Bugyetu’l-Vu‘âh, II, s. 127.

²²⁰ HAMEVÎ, Mu‘cemu’l-Udebâ’, IV, s. 1589.

²²¹ İBN CİNNÎ, el-Hasâis, I, ss. 208, 276; İBN CİNNÎ, Bakıyyetu’l-Hâtrıyyât, s. 44

²²² KÂSİM, Usûlu’n-Nahviyye..., I, s. 54; İBN CİNNÎ, el-Hasâis, I, s. 19.

es-Sîrâfi ile Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin derslerine devam etti.²²³ Daha sonra *Tâcü’l-luğa*²²⁴ adlı sözlüğü sayesinde kazandığı şöhret Bağdat’ın sınırlarını aşmıştır. Kaynakların belirttiğine göre son zamanlarında vesveseye kapılıp aklî dengesini kaybeden Cevherî, uçmak için kanat takarak Nîşâbur’daki evinin veya caminin damına çıkmış, yazdığı sözlüğü kastederek toplanan halka, “Bu dünyada benden başka kimsenin yapmadığı bir şey yaptım. Âhiret için de kimsenin yapmadığı bir iş yapacağım” diyerek uçmaya kalkışmış, fakat düşerek ölmüştür.²²⁵

8. İbnu’l-Hasan en-Nahvî, Abdalbâkî b. Muhammed (ö. 400).²²⁶

9. Ebû’l-Fadl ‘Abbâs b. Ahmed b. Ebî Mevvâs el-Bağdâdî (ö. 401).²²⁷

10. en-Nehrevânî, Ebû’l-Ferec Abdulmelik b. Bekremân (ö. 404). el-Fârisî’nin kırâat bilgisinden istifade etmiştir. Sonraki dönemlerde kırâat’e dair meselelerde önemli referansı olmuştur.²²⁸

11. Abdüsselâm b. el-Hüseyn, Ebû Ahmed el-Basrî, (ö. 405).²²⁹

12. Ebû Tâlib Ahmed b. Bekr el-‘Abdî (ö. 406): el-Fârisî’nin ders halkalarının müdavimlerinden biridir. *el-Îzâh* adlı eserini onun ağzından tuttuğu notlarla şerh etmiştir. Daha sonraki süreçlerde *el-Îzâh* üzerine şerh veya talik yazarların ilk başvurduğu şerh el-‘Abdî’ye aittir.²³⁰ el-Fârisî’den çok sayıda rivâyet aktarmış, şiirler inşâd etmiştir.

13. Ebû’l-‘Alâ’ Sâ’id b. el-Hasan er-Raba’î el-Bağdâdî (410):

14. Muhammed b. ‘Usmân b. Bülbül Ebû Abdillâh (ö. 410). el-Fârisî’nin en hacimli eserlerinden biri olan el-Hucce’yi rivâyet etmiştir.²³¹

15. ‘Alî b. Abdillâh Ebû’l-Hasan es-Semsemî (ö. 415).²³²

16. Ebû’l-Kâsım ‘Alî b. ‘Ubeydüllâh ed-Dakîkî (ö. 415): el-Fârisî’nin meşhur eseri *el-Îzâh*’ı şerh eden talebelerinden biridir.

²²³ HAMEVÎ, Mu‘cemu’l-Udebâ’, II, s. 656.

²²⁴ *Tâcü’l-luğa. Sihâhu’l-luğa, Sihâh fi’l-luğa* veya kısaca *es-Sihâh*, diye de bilinen bu eser, Arap sözlükçülüğü tarihinde tertip itibariyle yeni bir çıkış açtığı gibi sadece sahih kelimeleri (Bedevî Araplar’dan gelen fasih kelimeler) ihtiva etmesi açısından da ayrı bir özellik arz etmektedir. Bkz. KILIÇ, “Cevherî, İsmâil b. Hammâd”, *DİA*, VII, s. 459.

²²⁵ KILIÇ, “Cevherî, İsmâil b. Hammâd”, *DİA*, VII, s. 459.

²²⁶ SUYÛTÎ, Bugyetu’l-Vu‘âh, II, s. 71.

²²⁷ SUYÛTÎ, Bugyetu’l-Vu‘âh, II, s. 26; HAMEVÎ, Mu‘cemu’l-Udebâ’, IV, s. 1481.

²²⁸ EMÎNÛ’D-DÎN, Ebû Muhammed Abdulvehhâb, b. Selaâr eş-Şâfiî, *Kitâbu Tabâkâti’l-Kurâi’s-Seb’a ve Zikri Menâkibihim ve Kirââtihim*, Thk. Ahmed Muhammed ‘Azzûz, el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 2003, Beyrut, I. Baskı, s. 102.

²²⁹ İBNU’L-ADÎM, es-Sâhib Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed, Bugyetu’t-Taleb Fî Târîhi Haleb, Thk. Süheyl Zekkâr, Dâru’l-Fikr, Beyrut, V, s. 2270.

²³⁰ KIFTÎ, İnbâh..., II, 386.

²³¹ SUYÛTÎ, Bugyetu’l-Vu‘âh, I, s. 170.

²³² SUYÛTÎ, Bugyetu’l-Vu‘âh, II, s. 78.

17. ‘Alî b. İsâ er-Raba‘î (ö. 420): el-Fârisî’nin yanında yirmi yıl talebelik yapmıştır. Hocasının *el-Hucce*’sini rivâyet etmiş; *el-İzâh*’ını da şerh etmiştir. el-Hamevî’nin aktardığına göre, el-Fârisî’nin övgü dolu şu ifadelerine mazhar olmuştur: “Artık yanımda ilim namına ihtiyaç duyabileceğin bir şey kalmadı. Doğudan Batıya kadar, senden daha iyi bir nahivci bulamazsın.”²³³

18. el-Merzûkî, Ahmed b. Muhammed Ebû ‘Alî (ö. 421): el-Fârisî’den Sîbeveyh’in *el-Kitâb*’ını okumuştur. Yine el-Hamevî’nin verdiği bilgiye göre, kendi başına müstakil bir alim iken el-Fârisî’ye talebe olmayı tercih etmiştir.²³⁴ *el-Emâlî, el-Ezmine ve’l-Emkine* ve *Şerhu’l-Hamâse* başta olmak üzere eserlerinde sürekli hocasına atıflarda bulunmuştur.²³⁵

19. Muhammed b. el-Hüseyn, Ebû’l-Hüseyn el-Fârisî en-Nahvî (ö. 421): Talebeliğinin yanı sıra el-Fârisî’nin yeğenidir. *el-İzâh*’ın şârihlerinden biridir.²³⁶

20. Ebû’l-Hasan Muhammed b. Abdilvâhid (ö. 422).²³⁷

21. el-Hâlî, el-Hüseyn b. Muhammed (ö. 422).²³⁸

22. İbn el-Hannâtî, ‘Alî b. Talha Ebû’l-Kâsım en-Nahvî (ö. 424).²³⁹

23. İbn Zevc el-Hurra, Muhammed Abdülvâhid Ebû Abdullah (ö. 428): el-Fârisî’den hadis rivâyet etmiştir.²⁴⁰

24. Ahmed b. Fâris el-Edîb el-Münbicî (ö. 435).²⁴¹

25. Ebû’l-Kâsım el-Ezherî, ‘Ubeydüllâh b. Ahmed (ö. 435).

26. Ebû’l-Hasan el-Haysî, Muhammed b. Muhammed (ö. 438).²⁴²

27. Ebû’l-Hasan el-‘Atkî, Ahmed b. Muhammed (ö. 441).²⁴³

28. Ebû’l-Hasan ez-Za‘ferânî, Ahmed b. Muhammed (ö. 447).

29. Hilâl b. el-Muhsin b. İbrâhîm es-Sâbî (ö. 448).²⁴⁴

²³³ HAMEVÎ, Mu‘cemu’l-Udebâ’, IV, s. 1828.

²³⁴ HAMEVÎ, Mu‘cemu’l-Udebâ’, II, s. 506.

²³⁵ Bkz. MERZÛKÎ, Ahmed b. Muhammed, *Emâlî*, Thk. Yahyâ el-Cübûrî, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1995, Beyrut, I. Baskı, ss. 11, 77, 78, 108; el-MERZÛKÎ, Ahmed b. Muhammed, *el-Ezmine ve’l-Emkine*, Thk. Muhammed Nâyif ed-Düleymî, ‘Âlemu’l-Kutub, 2002, Beyrut, I. Baskı, I, ss. 234, 235; el-MERZÛKÎ, Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Dîvânî’l-Hamâse Lî Ebî Temmâm*, Thk. Garîd eş-Şeyh, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2003, I. Baskı, ss. 364, 399, 769, 814, 1401.

²³⁶ CÛRCÂNÎ, Abdulkâhir, *Kitâbu’l-Muktesid fî Şerhi’l-İzâh*, Thk. Kâzım Bahru’l-Mercân, Dâru’r-Reşîd li’n-Neşr, 1982, Irak, I, s. 67.

²³⁷ İBNU’L-‘ADÎM, *Bugyetu’t-Taleb...*, V, s. 2266; BAĞDÂDÎ, *Târih...*, III, 627.

²³⁸ SUYÛTÎ, *Bugyetu’l-Vu‘âh...*, I, 538.

²³⁹ HAMEVÎ, Mu‘cemu’l-Udebâ’, IV, s. 1775.

²⁴⁰ BAĞDÂDÎ, *Târih...*, III, 626.

²⁴¹ İBNU’L-‘ADÎM, *Bugyetu’t-Taleb...*, V, s. 2266

²⁴² SUYÛTÎ, *Bugyetu’l-Vu‘âh...*, I, 232.

²⁴³ ZEHEBÎ, *Siyeru A‘lâm...*, XVII, 602.

²⁴⁴ HAMEVÎ, Mu‘cemu’l-Udebâ’, VII, s. 2783.

30. **Ebû Muhammed el-Cevherî, Hasan b. Ali (ö. 454).**²⁴⁵
31. **Ebû Sa'îd İbn Cinnî, 'Alî b. 'Usmân (ö. 457).**²⁴⁶
32. **Ali b. Muhammed b. el-Hasan el-Mu'tezilî (ö. 459).**²⁴⁷
33. **İbrahim b. Ali Ebû İshâk el-Fârisî en-Nahvî.** es-Suyûtî, onun lugat ve nahiv alanında otorite olduğundan, es-Sîrâfî ve el-Fârisî'den dersler aldığından bahseder²⁴⁸.
34. **Ebû Ahmed b. el-Cellâb.** er-Raba'î nakleder: "el-Fârisî'nin *el-İzâh*'ını ilk semâ eden ben ve Ahmed b. el-Cellâb'dır."²⁴⁹
35. **Ebû Gâlib Ahmed b. Sâbûr.**²⁵⁰
36. **Ebû'l-'Alâ' el-Hüseyn b. Muhammed b. Mehraveyh.** el-Fârisî'nin takriben yirmi cilt olduğu söylenen *et-Tezkira* isimli eserini tashih etmek üzere sık sık el-Fârisî'ye gidip geldiği nakledilir.²⁵¹
37. **Ebû'l-Hasen Hamed el-Fesevî.**²⁵²
38. **'Ubeydüllâh b. Ahmed Ebû Muhammed el-Fezârî.**²⁵³
39. **el-'Alâ' b. 'Usmân b. Cinnî.**²⁵⁴
40. **'Alî b. Muhammed b. Abdirrahmân b. Dînâr el-Kâtib Ebû'l-Hasan.**²⁵⁵
41. **Muhammed b. Ahmed b. 'Umer el-Hallâl Ebû'l-Ganâim.** es-Suyûtî, onun er-Rummânî, es-Sîrâfî ve el-Fârisî'den okuduğunu, zaptın kuvveti ve hattının güzelliğiyle tebarüz ettiğini aktarır.²⁵⁶
42. **Muhammed b. Tuveys Ebû't-Tayyib el-Kasrî.** el-Fârisî'nin *el-Kasriyyât* adlı eserini imla etmiştir.²⁵⁷
43. **Muhammed b. İsa Ebû'l-Feth el-'Attâr.**²⁵⁸
44. **Ebû Muhammed el-Medâinî.**²⁵⁹
45. **Ebû'l-Hasan Muhammed b. Nüfeyl.**²⁶⁰

²⁴⁵ BAĞDÂDÎ, Târih..., VIII, 397.

²⁴⁶ KİFTÎ, İnbâh..., II, s. 385; SUYÛTÎ, Bugyetu'l-Vu'âh..., II, s. 24.

²⁴⁷ İBNU'L-'ADÎM, Bugyetu't-Taleb..., V, s. 2266. ez-ZEHEBÎ, Siyeru A'lâm..., XII, s. 212.

²⁴⁸ SUYÛTÎ, Bugyetu'l-Vu'âh..., I, s. 420. Listenin devamındaki talebelerin vefat tarihlerini tespit edemedik.

²⁴⁹ KİFTÎ, İnbâh..., II, s. 275;

²⁵⁰ FÂRİSÎ, eş-Şîrâziyyât, ss. 7, 105.

²⁵¹ HAMEVÎ, Mu'cemu'l-Udebâ', II, s. 815.

²⁵² FÂRİSÎ, eş-Şîrâziyyât, s. 96.

²⁵³ SUYÛTÎ, Bugyetu'l-Vu'âh..., II, s. 126.

²⁵⁴ HAMEVÎ, Mu'cemu'l-Udebâ', IV, s. 1589.

²⁵⁵ HAMEVÎ, Mu'cemu'l-Udebâ', V, s. 2350.

²⁵⁶ SUYÛTÎ, Bugyetu'l-Vu'âh..., I, s. 37; HAMEVÎ, Mu'cemu'l-Udebâ', IV, s. 208.

²⁵⁷ HAMEVÎ, Mu'cemu'l-Udebâ', VI, s. 2543.

²⁵⁸ SUYÛTÎ, Bugyetu'l-Vu'âh..., I, s. 206.

²⁵⁹ İBN 'ADÎM, Bugyetu't-Taleb, V, s. 2273.

²⁶⁰ FÂRİSÎ, eş-Şîrâziyyât, s. 54.

46. Ebû Nasr Muhammed b. İbrahim el-Kisâî.²⁶¹

47. Ebû Nasr Muhammed b. Hibetüllâh eş-Şîrâzî.²⁶²

48. Ebû Yakub el-Mâverdî.²⁶³

1.10. Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin Eserleri

el-Fârisî’nin lugat, sarf, nahiv, şiir tahlilleri, kırâat vecihleri ve Kur’ân yorumu gibi muhtelif alanlarda telif edilmiş kırka yakın eseri bulunur. Eserlerini matbu, mahtût, kayıp eserleri, kendisine nispet edilen; ancak ona aidiyeti kesin olmayan eserler şeklinde dört kategoride ele almak mümkündür.

1.10.1. Matbu Eserleri

1. *el-Îzâhu’l-‘Adudî: el-Îzâh fi’n-Nahv* olarak da bilinir. el-Fârisî, bu eseri Şîrâz’da, Buveyhîler’in kudretli hükümdarı ve aynı zamanda talebesi olan Adududdevle için kaleme almıştır. el-Hamevî kitabın yazılış hikayesini şöyle nakleder:

“el-Fârisî bu eseri Adududdevle’ye takdim eder. Adududdevle “Bilmediğim ilave bir şey yazmamışsın! Bu, olsa olsa çocuklara uygun bir kitap olur” der. el-Fârisî bunun üzerine *et-Tekmile fi’-Tasrif*’i kaleme alır. Bu sefer Adududdevle “Belli ki hoca kızmış; Öyle bir şey getirdi ki ne biz bir şey anladık ne kendisi!” şeklinde espri yapar.”²⁶⁴

Bu hikâyeden de anlaşılacağı üzere, *el-Îzâh* anlatım ve muhteva açısından son derece anlaşılır ve basit olmanın yanında gramere yeni başlayanlar için yazılmış bir eserdir. *el-Îzâh*; Sîbeveyh’in *el-Kitâb*’ı, ez-Zeccâcî’nin *el-Cümel*’i Zemahşerî’nin *Müfassal*’ı, İbn Mâlik’in *Elfiyye*’si, gibi medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş bir metin özelliğine sahiptir. Bu metinler gibi üzerine çok sayıda şerhler, şerhlerin üzerine haşiyeler kaleme alınmıştır.²⁶⁵ *el-Îzâh* eseri, el-Fârisî’yle adeta özdeşleşmiştir. Öyle ki

²⁶¹ FÂRİSÎ, el-Basriyyât, II, 739. BAĞDÂDÎ, el-Hizâne, VI, s. 133.

²⁶² FÂRİSÎ, eş-Şîrâziyyât, s. 54.

²⁶³ FÂRİSÎ, el-Basriyyât, II, 739; FÂRİSÎ, el-Hucce..., I, 133.

²⁶⁴ HAMEVÎ, Mu‘cemu’l-Udebâ’, II, s. 813.

²⁶⁵ Şerhlerin bir listesi ve ilgili eserin detayı için bkz. ŞELEBÎ, Ebû ‘Alî el-Fârisî..., s. 538.

bazı biyograflar onu “Sâhibü’l-Îzâh” diye tanıtmışlardır.²⁶⁶ *el-Îzâh* metni, Sîbeveyh’in *el-Kitâb*’ı gibi görülmüştür. Ebû’l-Yemen el-Kindî (ö. 597)’nin medresesinde *el-Kitâb*’ı ve *el-Îzâh*’ı birlikte okuttuğu nakledilir.²⁶⁷

el-Îzâh’ın iki neşri bulunur. İlki, Hasan Şâzelî Ferhûd tarafından 1969 yılında Kahire’de; ikincisi, Kâzım Bahru’l-Mercân tarafından biri 1987’de diğeri 1996’da olmak üzere iki kez basılmıştır.

2. et-Tekmile: *el-Îzâh*’ın devamı olarak görüldüğü için ikinci sıraya yerleştirmenin daha uygun olacağını düşündük. el-Fârisî’nin bu eser için ilave bir mukaddime kaleme almasından hareket ederek, *et-Tekmile*’yi *el-Îzâh*’tan ayrı bir eser olarak saymak, bizce doğru değildir. Zira yukarıda zikri geçen hikayenin yanı sıra eserin adının *et-Tekmile* olması içinde “Noksan olanın kemale erdirilmesi, kalan yerden devam etmesi” gibi bir anlamı barındırır. Ayrıca el-Fârisî de böyle görmüş olmalı ki “... Bunu birinci cüzde zikretmiştik; *el-Îzâh* isimli eserimizin birinci cüzünde.” şeklinde bir cümle kullanır.²⁶⁸ Yakut el-Hamevî el-Fârisî’nin eserlerini arz ederken *el-Îzâh*’ı zikredip *et-Tekmile*’yi zikretmemesi, muhtemelen ikisini aynı eser addetmesinden dolayıdır.²⁶⁹

İki eser arasındaki farklı noktalar şöyledir: *el-Îzâh*’ın muhtevası nahiv iken *et-Tekmile* sarf ile ilgilidir. *el-Îzâh*’ta yalın ve anlaşılır bir dil kullanılmış iken, *et-Tekmile*’de ağdalı bir dil tercih edilmiştir ki, en önemli sebebi Adududdevle’nin birinci kitabı basit görmesidir.²⁷⁰ *el-Îzâh* metin olma özelliğine sahip iken, *et-Tekmile* şerh özelliğini taşır.

et-Tekmile iki kez neşredilmiştir. İlki, Kâzım Bahru’l-Mercân tarafından 1981’de Musul ve 1991’de Beyrut’ta olmak üzere iki defa basılmıştır. İkincisi ise Hasan Ferhûd Şâzelî tarafından 1981’de Riyad’da neşredilmiştir.

3. eş-Şi’r: el-Fârisî’nin bu eseri muhtelif isimlerle anılmıştır.²⁷¹ *Kitâbu’ş-Şi’r*, *el-Kitâbu’ş-Şi’ri*, *Îzâhu’ş-Şi’r*, *el-Îzâhu’ş-Şi’ri*, *Îrâbü’ş-Şi’r*, bu isimlerden bir

²⁶⁶ İBNU’L-ESÎR, el-Kâmil, IX, s. 19.

²⁶⁷ HAMEVÎ, Mu’cemu’l-Udebâ’, III, s. 1332.

²⁶⁸ FÂRİSÎ, et-Tekmile, (Hasan Şâzelî Ferhûd Baskısı), s. 4.

²⁶⁹ HAMEVÎ, Mu’cemu’l-Udebâ’, II, 814.

²⁷⁰ HAMEVÎ, Mu’cemu’l-Udebâ’, II, 813.

²⁷¹ Kitap hakkında detaylı bilgi için bkz. FÂRİSÎ, *Kitâbu’ş-Şi’r*, Thk. Muhammed Mahmûd et-Tanâhî), ss. 21-27.

kaçıdır.²⁷² el-Fârisî ise eserlerinde ilgili kitabına *Kitâbu'ş-Şi'r*²⁷³ ve *Şerhu Ebyâti'l-Müşkileti'l-Î'râbi fi'ş-Şi'r*²⁷⁴ isimleriyle atıflarda bulunur. Bu kitabında zaman zaman *el-Îzâh* ve *el-Halebiyyât* eserlerine atıflarda bulunması, kitabın bunlardan sonra, takriben Hicri 350'den sonra yazıldığını gösterir.²⁷⁵

Eser, ilk dönemden dördüncü tabakaya kadar inşâ edilmiş şiirlerde kullanılan ağdalı kelimeleri şerh etmenin yanı sıra, oldukça yoğun i'râb tahlilleri içerir. Bu özelliğiyle, bir çeşit tatbiki nahiv kategorisine de dahil edilebilir. Eserde Semâ'ın yetersiz kaldığı yerlerde el-Fârisî'de fenomen bir hal alan kıyâs ve illet metotlarını kullanarak meseleleri tahlil etmesi dikkat çeken hususlar arasındadır. Bunların yanı sıra *ittisâ'*, *el-hamlü 'ale'l-ma'nâ*, *takdîm-te'hîr*, *hazf-ziyâde*, *sîgaların yer değiştirmesi* gibi metotlar da sıklıkla kullanılmıştır.²⁷⁶ Yine *kalb*, *tecrîd*, *iltifât*, *kasr*, *teşbîh* ve *tazmin* gibi belâgata dair sanatları da ihtiva eder.²⁷⁷

Oryantalist Rodger, eserin ilk bölümünü 1869'da Hâlis'de ilk neşrini yapmış, akabinde 'Alî Câbir el-Mansûrî tarafından "el-Mevrid el-Îrâkiyye" isimli dergide ikinci bir neşri yapılmıştır. Ancak eserin tam hali, ilk olarak "Îzâhu'ş-Şi'r" adıyla Hasan Hindâvî tarafından 1987'de Dımaşk'te; daha sonra "Kitâbu'ş-Şi'r ev Şerhu Ebyâti'l-Müşkileti'l-Î'râbi fi'ş-Şi'r" adıyla Mahmûd Muhammed et-Tanâhî tarafından 1988'de Kahire'de neşredilmiştir.²⁷⁸

4. el-Basriyyât: el-Fârisî'nin Basra camisinde kaleme aldığı bu eserin muhtevası nahiv, sarf ve lugat gibi konulardır. Zaman zaman şiirlerdeki ağdalı bir kelime, bir âyetin i'râbı veya kırâat ile ilgili sorulmuş sorulara el-Fârisî tarafından verilmiş cevapları da içerir. Eserin hacmi oldukça küçük (37 varak) olmasına rağmen, Muhammed Şâtır Ahmed tarafından yapılan ilave bilgilerle 1334 sayfa olarak neşredilmiştir.²⁷⁹ Bir diğer çalışma ise, Muhsin Harrâbe tarafından tahkik edilmiş ve 1978'de Dımaşk Üniversitesi'ne yüksek lisans tezi olarak sunulmuştur.

²⁷² er-RADÎ, Şerhu'l-Kâfiye, I, 129.

²⁷³ Bkz. FÂRİSÎ, el-Hucce, II, 234.

²⁷⁴ FÂRİSÎ, el-Hucce, II, 374.

²⁷⁵ FÂRİSÎ, eş-Şi'r, II, ss. 437, 469.

²⁷⁶ KÂSİM, el-Uşûlu'n-Nahviyye..., s. 76; FÂRİSÎ, Kitâbu'ş-Şi'r, Thk. Muhammed Mahmûd et-Tanâhî, s. 31.

²⁷⁷ Kitabın muhtevası için bkz. FÂRİSÎ, Kitâbu'ş-Şi'r, Thk. Muhammed Mahmûd et-Tanâhî, ss. 28-30.

²⁷⁸ Araştırmamız boyunca, et-Tanâhî'nin neşrini dikkate alacağız.

²⁷⁹ Bu çalışma, 1985'de Kahire'de basılmıştır.

5. el-Bağdâdiyyâd: Adından anlaşılacağı üzere Bağdat'ta kaleme alınmış, yine lugat, sarf ve nahiv alanlarında olmak üzere seksen bir konu ihtiva eder. el-Fârisî *el-İğfâl*'in birkaç yerinde esere “el-Mesâilü'l-Müşkile”²⁸⁰ ve “el-Mesâilü'l-Meşrûhât”²⁸¹ adlarıyla atıflarda bulunur. Bazen sadece “el-Mesâil”²⁸² veya “el-Kitâbu'l-Âher/Âhir”²⁸³ şeklinde atıflar yaptığı da olmuştur. *el-İğfâl*'de işlediği bazı meselelerde *el-Bağdâdiyyâd*'a, bu eserinde de *el-İğfâl*'e karşılıklı olarak atıflar yapması, eserin aynı dönemde kaleme alındığını gösterir.²⁸⁴

Eser ilk olarak Salâhuddîn Abdullah es-Sikâvî tarafından “el-Bağdâdiyyâd” adıyla 1983'te Bağdat'ta Diyanet İşleri ve Vakıflar İdaresi aracılığıyla neşredilmiştir. Daha sonra yüksek lisans tezi olarak üç adet tahkiki yayınlanmıştır. Bunlar sırasıyla şöyledir: Rıfât Tarakçî: 1977'de Dımaşk Üniversitesi; İsmâil Ahmed 'Amâyire: 1978'de Ayn-ı Şems Üniversitesi; Abdulfettâh el-'Alîmî: 1981'de Ezher Üniversitesi.

6. et-Ta'âlîka 'Alâ Kitâbi Sîbeveyh: Adından da anlaşılacağı üzere Sîbeveyh'in eseri *el-Kitâb*'ı şerh etmek üzere kaleme alınmıştır. Eser muhtelif isimlerle zikredilmiştir. el-Bâkûlî (ö. 543) eserden “Hâşiyetu'l-Kitâb”²⁸⁵ ve “Şerhu'l-Kitâb”²⁸⁶ diye söz ederken, es-Suyûtî eseri “Te'âlîku Ebî 'Alî 'Alâ Kitâbi Sîbeveyh”²⁸⁷, el-Bağdâdî ise “et-Ta'âlîk 'Alâ Kitâbi Sîbeveyh”²⁸⁸ şeklinde anar ki, ilk dönem teliflerinde bir eserin birçok isimle anılması sıradan bir durumdur.

el-Fârisî hocası İbnu's-Serrâc'ın vefatından sonra *el-Kitâb*'ı aksatmadan okutmuş ve açıklığa kavuşturduğu problemleri yanı sıra gelen sorulara verdiği cevaplardan bu eser meydana gelmiştir.²⁸⁹ *el-Kitâb*'ı baştan sonra şerh etmeyip sadece muğlak meseleleri ele alması, eserin ders halkasındaki notlardan derlendiği

²⁸⁰ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, ss. 111, 316, 351.

²⁸¹ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, ss. 316, 494.

²⁸² Bkz. FÂRİSÎ, el-Hucce, II, s. 423; FÂRİSÎ, el-Bağdâdiyyâd, ss. 515, 249; FÂRİSÎ, el-İğfâl (وقد ذكرت ذلك في المسائل), I, s. 256.

²⁸³ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, ss. 365, 276.

²⁸⁴ Krş. FÂRİSÎ, el-Bağdâdiyyâd, s. 312; el-İğfâl, I, ss. 365, 276.

²⁸⁵ BÂKÛLÎ, Câmi'u'l-'Ulûm Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin, *Keşfü'l-Müşkilât ve İzâhu'l-Mu'dilât*, Thk. Muhammed Ahmed ed-Dâli, Mecma'i'l-lugati'l-'Arabiyye, 1995, Suriye, II, s. 1084.

²⁸⁶ BÂKÛLÎ, *Keşfü'l-Müşkilât...*, II, s. 1167.

²⁸⁷ SUYÛTÎ, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Thk. Abdülilâh Nebhân, İbrahim Abdullah, Gâzî Tuleymât ve Muhtâr eş-Şerîf, Matbû'âtü Mecma'i'l-lugati'l-'Arabiyye bi Dımaşk, 1985-1987, III, s. 273.

²⁸⁸ BAĞDÂDÎ, Abdulkâdir, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-Lebib*, Thk. Abdulazîz Rabâh ve Ahmed Yûsuf ed-Dakkâk, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1973, Dımaşk, III, s. 361.

²⁸⁹ KÂSİM, el-Usûlu'n-Nahviyye..., s. 70.

ihtimalini güçlü kılar. el-Fârisî'nin eserinde *el-Kitâb*'in bir çok nüshasını karşılaştırmalı olarak ele alması dikkat çeker.²⁹⁰

Eser, Avaz b. Ahmed el-Kûzî tarafından 1990'da Kahire'de "et-Ta'lika 'Alâ Kitâbi Sîbeveyh" adıyla altı cilt olarak neşredilmiştir.

7. el-Halebiyyât: el-Fârisî bu eserini, Halep'te Hamdânî hükümdarı Seyfuddevle 'nin himayesinde yaşadığı bir dönemde yani takriben 341-346 yılları arasında kaleme almıştır. Eserde yine lugat, sarf ve nahiv konularını işler. Bu dönemin bir özelliği olarak, entelektüel birikime sahip simalar ilmî hünerlerini siyaset adamlarına gösterme ihtiyacı hisseder, bu sayede ilmî çalışmalarını maddi zorluk çekmeden yapma fırsatı elde ederlerdi. el-Fârisî de bu saikle eserini büyük bir itinayla kaleme alır ve Seyfuddevle 'ye takdim eder. Eserde rakibi İbn Hâleveyh'e isim vermeden göndermelerde bulunur²⁹¹. İbn Hâleveyh'in el-Fârisî'yi Seyfuddevle 'ye şikâyet etmesi üzerine, el-Fârisî'nin meselenin iç yüzünü izah ettiği bölüm de dikkat çeker.²⁹² Eser, Hasan Hindâvî tarafından 1987'de Dımaşk'te neşredilmiştir.

8. eş-Şîrâziyyât: el-Fârisî çalkantılı bir siyasi atmosferden sonra Memleketi Şîrâz'a gelerek Buveyhî hükümdarı Adududdevle'nin himayesinde, takriben 348-368 yılları arasında bu eseri kaleme alır. Bir kısmı imlâ diğer kısımları soru-cevaplardan derlenerek kitap haline getirilmiştir. Yine nahiv, sarf ve lugat ile ilgili konuları ihtiva eder. Eserde sıklıkla başvurulan istitrâd yöntemi dikkat çeker.

Eser, 'Alî Câbir el-Mansûrî tarafından, 1976'da Aynı Şems Üniversitesi'ne doktora tezi olarak sunulmuş ve neşredilmiştir. Yine aynı isimle Muhakkik Hasan Hindâvî tarafından 2004'te Riyad'ta basılmıştır.

9. el-'Askeriyyât: Eser, İran'ın Güneybatı eyaleti olan Hüzistân'nın meşhur nahiyelerinden Asker Mükrem'de kaleme alındığı için bu isimle anılmıştır.²⁹³ Eser, kelime, cümle, şâz kullanımlar ve mu'reb-mebnî olmak üzere dört bölümden oluşur.

İsmail Ahmed Amayire (Amman 1981) ve Muhammed Şatır tarafından neşredilmiştir (Kahire 1982 II. baskı). 'Alî Câbir el-Mansûrî tarafından da 1982'de

²⁹⁰ FÂRİSÎ, et-Ta'lika..., I, s. 52.

²⁹¹ Bkz. FÂRİSÎ, el-Halebiyyât, ss. 162, 175, 176, 210, 284, 324.

²⁹² FÂRİSÎ, el-Halebiyyât, s. 159.

²⁹³ HAMEVÎ, Mu'cemu'l-Udebâ, IV, s. 123.

Bağdatta basılmıştır. Ayrıca Münâ İlyâs bu eserin “Babü’ş-Şâz” bölümünü *el-Kıyâs fi’ n-Nahv* adlı çalışmasında yayımlamıştır (Dımaşk 1985, ss. 174 -211).²⁹⁴

10. *el-‘Adudiyât*: el-Fârisî ekseriyetle eserlerine o an için hazır bulunduğu mekanın adını verirken, bu eserini Buveyhîler’in kudretli hükümdarı Adududdevle’ye ithaf etmiştir. Bu eser, daha önce zikri geçen *el-Îzâh* ve *et-Tekmile* ile birlikte kendisi için kaleme aldığı üçüncü eserdir. Eseri Adududdevle’nin vefatından kısa bir süre önce takriben 372’de kaleme almıştır. Eserde Sîbeveyh’in *el-Kitab*’ı merkeze alınarak muhtelif dilbilgisi konularına dair yüz yirmi mesele ele alınmıştır. Orta seviyede bir dil; yani el-Îzâh’tan zor, et-Tekmile’den daha basit bir dil tercih edilmiştir. Sonuç itibariyle el-Fârisî’nin Adududdevle için biri zor, biri orta, diğeri kolay olmak üzere üç eser yazdığını söylemek mümkündür.

İlki, Şeyh er-Râşid tarafından (Dımaşk 1986); ikincisi ‘Alî Câbir el-Mansûrî tarafından (Beyrut 1986) olmak üzere iki neşri yapılmıştır.²⁹⁵

11. *Makâyisü’l-Maksûr ve’l-Memdûd*: Ekseriyetle dilbilgisine dair bütün konuları ihtiva eden eserler kaleme almakla bilinen el-Fârisî, bu eserinde cüzî bir meseleyi ele almıştır. el-Fârisî, hacim itibariyle küçük olan bu eserde, Arap dil gramerine dair temel ilkelerin yanı sıra kıyâs, illet ve tümevarım gibi mantikî çıkarsamalar yoluyla Arap dilindeki maksûr ve memdûd kelimeleri tahlil etmiştir. Çalışmamız boyunca özel olarak altını çizdiğimiz kıyâs olgusu, eserde sıklıkla kullanılmıştır. Söz gelimi eserden bir bölüm şöyledir:

“شاء (bir çeşit bitki) kelimesine gelince; Sîbeveyh lâmu’l-fiil’in hemze olmadığını söyler. Ona göre, “*lâmu’l-fiil, lîn harfinden dönüşmüş bir harf olmalıdır: yani ya “ي” harfi ya da “و” olmalıdır.* (Sîbeveyh hangisinin olacağını belirtmese de) kendi metodolojisine göre, bunun و olması lâzım gelir; zira onun metoduna göre ي harfine oranla, elif’in و’dan münkalib olması daha yaygındır. Zaten kıyâs da bunu gerektirir...”²⁹⁶

²⁹⁴ ÖZBALIKÇI, “Ebû ‘Alî el-Fârisî” *DİA*, X, s. 89.

²⁹⁵ Araştırmamız boyunca er-Râşid tarafından yapılmış tahkiki dikkate alacağız. FÂRİSÎ, *el-‘Adudiyât*, Thk. Şeyh er-Râşid, Dımaşk, Vizâratü’s-Sükâfeh, I. Baskı, 1981.

²⁹⁶ Meselenin devam eden bölümünde kıyas metodunu kullanmaya devam eder. Bkz. FÂRİSÎ, *Mekâyisü’l-Maksûr Ve’l-Memdûd*, Thk. Hasan Hindâvî, Riyad, Dâr İşbiliyye, I. Baskı, 2003. s. 26.

el-Fârisî'nin *et-Tekmile* isimli eserinde bu kitaba atıflarda bulunması, eseri erken bir süreçte yazdığını gösterir.²⁹⁷

İlki Abdülmecîd Hasan el-Hârisî tarafından (Tâif, Dâru't-Tarafeyn, 2001), diğeri Hasan Hindâvi tarafından (Riyad, Mektebetü Künûzi İşbîliyye, 2003) olmak üzere iki neşri yapılmıştır.

12. *el-Mesâilü'l-Mensûra*: Bu eser el-Fârisî'nin, Sâlih b. İshâk el-Cermî (ö. 225/839)'nin Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ını ihtisar etmek için kaleme aldığı *el-Ferh* adlı kitabına yaptığı bazı taliklerden ibarettir. Eseri Basra'da yazmıştır.²⁹⁸ el-Enbârî, el-Fârisî'nin *el-Ferh* hakkında şöyle dediğini aktarır: “Çok az kişi, el-Cermî'nin bu muhtasarıyla ilgilenmiştir. Ancak şu var ki bu eser, ilgili kişiye mutlaka nahiv melekesi kazandırır.”²⁹⁹

İlki Mustafa el-Haderî tarafından (Dımaşk, 1986), diğeri ikisi Şerîf Abdulkerîm en-Neccâr (Ammân, Dâru Ammân, 2004) ve Abdulgafûr Celîl (Tanta, Darü's-Sahabe li't-Türas) tarafından olmak üzere üç neşri yapılmıştır.

13. *el-Hucce fî 'İleli'l-Kırâati's-Seb'*: Bir kırâat vechinin kabul edilebilir olması için sahih isnâd, resmi Mushafa ve Arap diline uygunluk gibi üç ilkeyi haiz olması icap eder. el-Fârisî bu eserinde daha çok üçüncü ilke üzerinde durur. Nakledilen bir kırâat vechi üzerine, lehte veyaaleyhe aklî ve naklî hucdetler ikâme eder. Adını da bu sebeple “el-Hucce” olarak koymuştur. Brockelmann, eserden -muhtemelen sehven-, “el-Hucce ve'l-İğfâl” adıyla zikreder ki, bu hatalı bir isimlendirmedir. Zira iki eser, hem hacim hem muhteva itibariyle birbirinden çok farklıdır. *el-Hucce*, kırâat alanında kaleme alınmış en hacimli çalışmalardan biridir. Kitabın mukaddimesinde el-Fârisî'nin yaptığı duadan anlaşılacağı üzere, hicri 367-372 yılları arasında Adududdevle adına kaleme aldığı bu eserini, hocası İbn Mücâhid'in *es-Seb'a fî Menâzili'l-Kurrâ'* adlı kitabına dayanarak yazmıştır³⁰⁰. Eser üzerine çok sayıda çalışma yapılmıştır. Muhammed Abdullah Kâsım'ın *el-Usûlu'n-Nahviyye ve's-Sarfîyye fî'l-Hucce* isimli iki ciltlik eseri en önemli çalışmalardan biridir. *el-Hucce*,

²⁹⁷ Bkz. FÂRİSÎ, *et-Tekmile* (Ferhûd), s. 75.

²⁹⁸ KÂSİM, *el-Usûlu'n-Nahviyye...*, I, 86.

²⁹⁹ İBN ENBÂRÎ, *Nuzhetu'l-Elibbâ'*..., s. 101.

³⁰⁰ ÖZBALIKÇI, “Ebû 'Alî el-Fârisî”, *DİA*, TDV Yayınları, X, s. 89. Eserin muhtemel yazılma gerekçeleri için bkz. KÂSİM, *el-Usûlu'n-Nahviyye...*, I, s.113.

“Dilbilgisine dair Sîbeveyh’in *el-Kitâb*’i neyse *el-Hucce* de kırâat sahasında odur”³⁰¹ gibi iddialı taltiflere mazhar olmuştur.

el-Hucce’nin iki ayrı neşri yapılmıştır. İlki, Bedreddin Kahvecî ve Beşîr Cüveycâtî tarafından beş cilt olarak yayımlanmıştır (Beyrut 1404-1411/1984-1991). Ali en-Necdî Nâsîf ve arkadaşları ise eserin iki cildini basmışlardır (Kahire 1968-1983).

14. *el-İğfâl fîmâ Agfelehu’z-Zeccâc mine’l-Me’ânî*: Araştırmamızın temel kaynağı olduğu için ikinci bölümde detaylı olarak ele alacağız.

1.10.2. Mahtût Eserleri

el-Fârisî’ye ait olduğu kesin olup günümüzde hala neşredilmemiş, ancak muhtût izine rastlanmış eseri *et-Tezkire*’dir. Eser, el-Fârisî’nin talebesi Ebû’t-Tayyib Muhammed el-Kasrî’nin sorduğu sorulara hocasının verdiği cevapları içerir. Kur’ân, hadis ve şiir ekseninde sarf ve nahiv konularını ele alır.³⁰² İbn ‘Adîm eserin çok yararlı olduğunu kaydeder.³⁰³ el-Bâkûlî de bu eserin el-Fârisî’nin en değerli eseri olduğunu söyler.³⁰⁴ Ebû Hayr el-Endelûsî’nin verdiği bilgiye göre eser yirmi cilttir.³⁰⁵ İbn Cinnî, eseri *Tezkiratü Ebî ‘Alî* adıyla ihtisar etmiştir.³⁰⁶ *et-Tezkire*, Bâkûlî, Ebû Hayyân, İbn Hişâm, İbn Zeyd el-‘Âtikî, ve el-Bağdâdî gibi dilbilimcilerin başvuru kaynağı olmuştur.³⁰⁷ Eserin mahtût hali, İran’ın Zencan şehrindeki Şeyhülislâm Kütüphanesi’ndedir.³⁰⁸

1.10.3. Kayıp Eserleri

Tabakat ve teracim eserlerinde adı geçen, el-Fârisî’ye ait olduğu kesin olup günümüze ulaşmayan, bir kısmı Bağdat yangınında yok olan, diğer bir kısmı muhtemelen kütüphanelerin tozlu raflarında gün yüzüne çıkmayı bekleyen eserleri şöyledir:

³⁰¹ KÂSİM, el-Usûlu’n-Nahviyye..., I, 86.

³⁰² İBN ‘ADÎM, Bugyetu’t-Taleb, V, s. 2265.

³⁰³ BAĞDÂDÎ, el-Hizâne, s. IIX, s. 508.

³⁰⁴ BÂKÛLÎ, Câmi‘u’l-‘Ulûm, *Şerhu’l-Lüma*’, Thk. İbrahim b. Muhammed Ebû ‘Abâh, Câmi’atu’l-İmâm Muhammed b. Sü’ûd el-İslâmiyye, I. Baskı, 1990, I, s. 380.

³⁰⁵ FÂRİSÎ, el-‘Askeriyyât, s. 10.

³⁰⁶ HAMEVÎ, Mu‘cemu’l-Udebâ’, IV, s. 1598.

³⁰⁷ KÂSİM, el-Usûlu’n-Nahviyye..., I, s. 88.

³⁰⁸ KÂSİM, el-Usûlu’n-Nahviyye..., I, s. 89.

1. *Ebyâtu'l-Me'ânî*: Şiirlerden beyitler alıp altına nahiv konularını işlemek hicri ikinci ve üçüncü yıllarda bir akım haline gelmişti. Bu eser de bu akımın bir ürünüdür. Daha önce yaklaşık aynı isimlerle, Ebû'l-Hasan el-Ahfeş (ö. 215), İbn Hâtim el-Bahilî (ö. 231), Ya'kûb İbn Sikkât (ö. 244), Sa'îd b. Hârûn el-Üşnândânî (ö. 288), İbn Kuteybe (ö. 276) gibi simalar bu türden eserler kaleme aldılar.³⁰⁹

2. *el-Esbehâniyyât*: Adını İsbahân şehrinden alır. nahiv ile ilgili bir eser olduğu kuvvetle muhtemeldir.

3. *el-Ehveziyyât*: Adını Ehvez şehrinden alır. Yine muhtemelen mekana nispet edilen diğer eserleri gibi nahiv, sarf ve lugat konularıyla ilgilidir.³¹⁰

4. *et-Tetebbu' li Kelâmi Ebi Ali el-Cubbâi fi't-Tefsîr*: Yüz varak olduğu söylenen eser, adından da anlaşılacağı üzere Kelâm ile alakalıdır³¹¹. “Kelâmî Mezhebi” başlığında işlediğimiz üzere, bu eser gerekçe gösterilerek, el-Fârisî'nin Mutezile ekolüne meyyal olduğu iddia edilmiştir.

5. *et-Terceme*: İbn Cinnî böyle bir eserin varlığından söz eder. *el-Hasâis*'deki ibaresi şöyledir:

“Kutrub... Ne büyük adam! “er-Reddu 'ale'l-Mülhidîn” adıyla bir eser kaleme aldı. Kendisinden çok yararlandım. Ebû 'Alî el-Fârisî de Kur'ân tefsirine dair yazdığı eserde bu kanaate varmıştı. Kutrub'un bu eserini okursan bütün şüphelerden kurtulursun.”³¹²

6. *Tefsîru Kavlihi Teâlâ Yâ Eyyuhâllezîne Âmenû İzâ Kumtum ile 's-Salâti*: el-Hamevî bu eseri zikreder.³¹³ Adından anlaşıldığı kadarıyla bir çeşit risale özelliğine sahiptir. Muhtemelen âyette geçen “وَأَنْجَلِكُمْ وَأَنْجَلِكُمْ” kelimelerin i'râblarından hareketle, Sünnî ve Şîî âlimler arasında polemige sebep olan ayakların meshedilmesi-yıkanması sorunsalı üzerine dilsel açıklamalar içerir.³¹⁴ Nitekim Ebû 'Alî, *el-Hucce* adlı eserinde bu konu üzerinde detaylıca durmuş ve serdettiği deliller ışığında âyetteki “وَأَمْسَحُوا” kelimesinin “yıkayın!” şeklinde anlaşılması gerektiği neticesine varmıştır.³¹⁵ Bu eserinde de muhtemelen benzer bir sonuca ulaşmıştır.

³⁰⁹ KÂSİM, el-Usûlu'n-Nahviyye..., I, s. 90.

³¹⁰ İBN SÎDE, Ebû'l-Hasen el-Mürsî, *el-Muhkem ve'l-Muhitü'l-A'zam*, Kahire, Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1958, I, ss. 14, 151.

³¹¹ HAMEVÎ, Mu'cemu'l-Udebâ', II, s. 814.

³¹² İBN CİNNÎ, el-Hasâis, III, s. 255.

³¹³ HAMEVÎ, Mu'cemu'l-Udebâ', II, s. 814.

³¹⁴ KÂSİM, el-Usûlu'n-Nahviyye..., I, s. 93.

³¹⁵ FÂRİSÎ, el-Hucce, III, s. 215.

7. Hurûfu'l-Me'ânî: el-Murâdî³¹⁶ ve Ebû Hayyân³¹⁷ bu eserden söz ederler. Eserden yaptıkları nakillerinden bir bölüm şöyledir: “رُبَّ، ezdâd harflerendir. Hem az hem çok anlamına gelir”. Bu nakilden ve eserin adından anlaşıldığı kadarıyla, ilgili eser, harflerin/edatların sahip olduğu muhtelif manaları konu edinir.

8. ed-Dımaşkıyye: Eserî el-Hamevi zikreder.³¹⁸ Adına bakılacak olursa muhteva itibariyle, *el-Askeriyyât*, *el-Halebiyyât* türü eserler gibi olması kuvvetle muhtemeldir.

9. ez-Zehebiyyât: el-Kıftî bu eseri zikreder.³¹⁹ Muhtevası ile ilgili her hangi bir bilgiye ulaşamadık.

10. Şerhu'l-Esmâi ve's-Sıfât: Ebû 'Alî el-Fârisî'nin hocası ez-Zeccâc'ın *Tefsîru Esmâillâhi'l-Husnâ* adlı eserini örnek alarak böyle bir kitap yazmış olması muhtemeldir. Eseri Kıftî zikreder.³²⁰

11. el-'Avâmilu'l-Mi'eh: Eseri Kıftî³²¹ ve İbn Hallikân³²² zikreder. Eserin hacmi büyük olmalıdır; zira el-Fârisî, daha sonra bu eserini *Muhtesaru 'Avâmilu'l-İ'râb* adlı bir eserle ihtisar etmiştir.³²³

12. el-Kasriyyât: Eseri el-Fârisî'nin talebelesi Muhammed Ebû'-Tayyib el-Kasrî'te ithafen kaleme almış, ya da kendisine yazdırmıştır. es-Suyûtî, bu sebeple eserden “Mesâilü'l-Kasrî” şeklinde söz eder.³²⁴ Eseri Kıftî³²⁵, İbn Sîde³²⁶ ve el-Hamevî³²⁷ zikreder.

13. el-Fecriyye: Taşköprüzâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561) bu eserden bahseder.³²⁸ Muhtevası ile ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

14. el-Kuhistâniyyât: el-Fârisî'nin *el-Basriyyât* adlı eserinin mühakkiki bu eserden bahseder.³²⁹ el-Fârisî, muhtemelen gezdiği şehrin adından hareketle bu ismi tercih etmiştir.

³¹⁶ MURÂDÎ, el-Cene'd-Dânî, s. 440

³¹⁷ EBÛ HAYYÂN, İrtişâf..., IV, s. 1737.

³¹⁸ HAMEVÎ, Mu'cemu'l-Udebâ', II, s. 814.

³¹⁹ KİFTÎ, İnbâh..., I, 309.

³²⁰ KİFTÎ, İnbâh..., II, 296.

³²¹ KİFTÎ, İnbâh..., I, 309.

³²² İBN HALLİKÂN, Vefeyât..., II, 81.

³²³ KÂSİM, el-Usûlu'n-Nahviyye..., I, s. 95.

³²⁴ SUYÛTÎ, el-Eşbâh ve'n-Nezâir, IV, s. 91.

³²⁵ KİFTÎ, İnbâh..., I, s. 309.

³²⁶ İBN SÎDE, el-Muhassas, I, s. 13.

³²⁷ HAMEVÎ, Mu'cemu'l-Udebâ', II, s. 814.

³²⁸ TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Sa'âdeh*, Haydar Abâd, H. 1329, I, s. 172.

³²⁹ FÂRİSÎ, el-Basriyyât, I, s. 9.

15. *el-Kirmâniyyât*: Eser, adını İrân'ın Kirmân (Şimdiki adıyla Kerman), şehrinden alır. Kıftî'nin listesinde bu eser de bulunur.³³⁰

16. *el-Meclisiyyât*: Muhtemelen ilim meclislerinde münazaralara konu olmuş dilbilgisi konularını içerir.³³¹ eseri Kıftî³³² ve İbn Hallikân³³³ zikreder.

17. *Meyyâfârikîniyyât*: Eser, adını muhtemelen el-Fârisî'nin seyahat ettiği yerlerden biri olan Dıyâr-ı Bekr bölgesinin baş şehri olan Meyyâfârikîn'den almıştır. Bu bölge, günümüzde Diyarbakır'ın Silvân ilçesine tekabül eder. Eseri İbn Hayr el-İşbîlî zikreder.³³⁴

18. *Nakdu'l-Hâzûr*: Eserin hikayesi şöyledir: el-Fârisî, ez-Zeccâc'ın *Me'ânî'l-Kur'ân ve İ'râbuh* adlı eserine *el-İğfâl*'i yazarak hocasına dilbilimsel tenkitler yöneltir. Bunun üzerine İbn Hâleveyh, el-Fârisî'ye karşı sert bir kullanıp ez-Zeccâc'ı desteklediği, reddiye mahiyetinde *el-Hâzûr* adlı bir eser kaleme alır. Buna karşın, el-Fârisî de *Nakdu'l-Hâzûr* eserini yazarak reddiyeye reddiye yapar. Tartışmanın önemli bir bölümü lafzatullahın iştikakına dair Sîbeveyh'in görüşü ve ez-Zeccâc'ın eserine aldığı hatalı nakil iddiası üzerinedir. Bu mesele *el-İğfâl*'in üçte birini işgal eder. *Nakdu'l-Hâzûr* adlı eseri, el-Hamevî dahil olmak üzere bir çok biyografin listesinde görmek mümkündür.³³⁵

19. *el-Hîtiyyât*: Adını Fırat'ın batı yakasındaki Al-Anbar'a bağlı Hît kasabasından alır. İbn Cinnî, el-Fârisî'nin buraya seyahat ettiğinden bahseder.³³⁶

20. *el-Mu'tellât fî Kelâmi'l-'Arab*: el-Fârisî *el-İğfâl*'de bu esere atıfta bulunur. Fars'ta olduğu bir dönemde birinin ricası üzerine sarf meselelerinden illetli kelimeleri ihtiva eden bir eser yazdığından bahseder.³³⁷ Bu kitap, bahsettiği o eser olsa gerek. Ancak Bağdat'ta başından geçen talihsiz yangın olayında yazdığı bu eseri de kaybettiğini söyler.³³⁸

³³⁰ KİFTÎ, İnbâh..., I, s. 309.

³³¹ KÂSİM, el-Usûlu'n-Nahviyye..., I, s. 99.

³³² KİFTÎ, İnbâh..., I, s. 309.

³³³ İBN HALLİKÂN, Vefeyât..., II, 81.

³³⁴ İŞBİLÎ, *el-Fihrist*, Beyrut, el-Mektebü't-Ticârî, II. Baskı, 1963, s. 316.

³³⁵ HAMEVÎ, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, II, s. 814; Eserin detayı için bkz. KÂSİM, el-Usûlu'n-Nahviyye..., I, s. 99.

³³⁶ İBN CİNNÎ, el-Hasâis, I, s. 92.

³³⁷ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 323.

³³⁸ Bkz. İBN CİNNÎ, *Siru's-Sinâ'a*, II, s. 606; FÂRİSÎ, el-İğfâl (Dipnot), I, s. 323.

1.10.4. Ebû ‘Alî el-Fârisî’ye Nispet Edilen, Ancak Ona Ait Olmayan Eserler

1. *İ’râbu’l-Kur’ân*: Brockelmann³³⁹ ve Tahranlı Ağa Bezrek³⁴⁰ eseri el-Fârisî’ye nispet eder. Ancak Araştırmacı Halîl Ahmed Amâyire yaptığı bir araştırma sonunda eserin Mekkî b. Ebî Talib el-Kaysî’ye ait olduğunu ortaya koymuştur.³⁴¹ Söz konusu eseri tahkik ederek Kahire’de yüksek lisans tezi olarak takdim etmiştir.³⁴²

2. *Aksâmu’l-Haber*: Bu eserin el-Fârisî’ye aidiyeti noktasında tartışmalar yaşanmıştır. Abdulfettâh Şelebî, ‘Alî Câbir el-Mansûrî ve İsmâîl Amâyire eserin muhtevastındaki kıyâs, illet gibi vurgulardan hareketle eserin el-Fârisî’ye ait olmasına sıcak bakarlar.³⁴³ Ancak “el-Usûlu’n-Nahviyye...” müellifi Muhammed Abdullah Kâsım aynı görüşte değildir³⁴⁴. Kanaatimize göre, el-Fârisî’nin tüm eserlerinde diğer kitaplarına atıflarda bulunurken, bu eserinde böyle bir yol tercih etmemiş olması uzak bir ihtimaldir. Eser ona ait olsaydı, mutlaka bir yerde diğer eserlerine gönderme yapardı.

3. *Cevâhiru’n-Nahv*: Brockelmann eseri el-Fârisî’ye nispet eder. Eserin İrân’ın Meşhed Kütüphanesi’nde olduğunu söyler.³⁴⁵ Ancak, Muhammed Es‘at Talas, yaptığı bir araştırma sonucunda eserin Ebû ‘Alî el-Fârisî’ye değil, Ebû ‘Alî et-Tabresî’ye ait olduğunu ortaya koymuştur. Brockelmann, “Ebû ‘Alî” isminden hareket ederek yanlış olmalıdır.³⁴⁶

4. *Dîvânu Ebî ‘Alî*: İsmail Paşa el-Bağdâdî, bu eseri el-Fârisî’ye nispet eder ve eserin altı cilt olduğunu söyler.³⁴⁷ bize göre, eserin ona ait olması pek mümkün gözükmemektedir; Zira “el-Fârisî’nin Şiirlerle İstişhâdî” başlığında detaylıca ele alacağımız üzere, nesirde kıymetli eserlere imza atan el-Fârisî’nin şiir inşâd etme

³³⁹ BROCKELMANN, Karl, *Târîhu’l-Edebi’l-‘Arabî*, Çev. Abdulhalîm en-Neccâr, Mısır, Dâru’l-Me‘ârif, 1974, II, s. 193.

³⁴⁰ TAHRÂNÎ, Ağa Bezrek, *ez-Zerî‘ah İlâ Tesânifi’ş-Şi‘a*, Necef, 1936, II, s. 489.

³⁴¹ FÂRİSÎ, el-‘Askeriyyât, s. 10.

³⁴² KÂSİM, el-Usûlu’n-Nahviyye..., I, s. 104.

³⁴³ ŞELEBÎ, Ebû ‘Alî el-Fârisî..., ss. 564-569.

³⁴⁴ Dellilleri için bkz. KÂSİM, el-Usûlu’n-Nahviyye..., I, ss. 105-106.

³⁴⁵ BROCKELMANN, *Târîhu’l-Edebi’l-‘Arabî*, II, s. 193.

³⁴⁶ FÂRİSÎ, el-Mesâlû’l-‘Adudiyyât, (Mukaddime), s. 12; KÂSİM, el-Usûlu’n-Nahviyye..., I, s. 107.

³⁴⁷ BAĞDÂDÎ, *Hediyetu’l-‘Arifin*, I, s. 272; BAĞDÂDÎ, İsmâîl Paşa, *İzâhu’l-Meknûn fi’z-Zeyli ‘Alâ Keşfi’z-Zünûn*, İstanbul, Matbaatu’l-Me‘ârif, 1945, I, s. 488.

konusunda mahir olmadığı, bizzat kendisinin bir itirafıdır. İbn Cinnî nakleder: el-Fârisî ile talebesi şâir Sâ'id arasında geçen bir konuşmada söz dönüp dolaşp şiir inşâd etmeye gelir. el-Fârisî, “Ben hepinizden daha fazla şiirlere ilgiliyim; ne var ki hafızam şiir inşâd etmeye fırsat vermiyor” der. Talebesi sorar: “Hayatında hiç şiir inşâd etmedin mi?” el-Fârisî, “Sadece yaşlılık üzerine üç beyit mırıldanışım oldu” demesi üzerine, “Sakin kimseye duyurma” tembihleriyle birlikte şu beyitleri okur:

حَضَبْتُ الشَّيْبَ لَمَّا كَانَ عَائِبًا وَحَضَبْتُ الشَّيْبَ أَوْلَى
 أَنْ يُعَابَا
 وَلَمْ أَخْضِبْ مَخَافَةَ هَجْرِ خَلٍّ وَلَا عَائِبًا حَشِيثٌ وَلَا
 عِتَابًا
 وَلَكِنَّ الْمَشْيِبَ بَدَا دَمِيمًا فَصَيَّرْتُ الْخِضَابَ لَهُ
 عِقَابًا³⁴⁸

Boyadım ak saçları, ayıp iken, Boyamak itâba evlâ iken!

Boyamadım ne dostun terketme korkusundan, Ne kınanmaktan ne de itâbtan!

Lakin yaşlılık başladı, pek zemimce, Boyadım, cezalandırdım onu böylece!

Talebesi Sâ'id, el-Fârisî'nin Bağdat'tan bir daha dönmek üzere ayrılıncaya kadar bu diyalogları kimseye paylaşmadığını söyler.³⁴⁹ Kendi itirafıyla şiir inşâd etme kabiliyetine sahip olmayan el-Fârisî'ye, hem de altı ciltlik bir divan nispet etmek, pek gerçekçi gözükmemektedir.

5. Kitâbu'l-Kadd: el-Fârisî'nin *el-Îzâh* adlı eserinin muhakkiki Bahru'l-Mercân, bu eseri el-Fârisî'ye nispet eder. Ancak eser, el-Fârisî'nin değil, talebesi İbn Cinnî'nindir. Nitekim Hamevî de eseri “Kitâbu Zî'l-Kadd” şeklinde İbn Cinnî'ye nispet eder.³⁵⁰ Ancak içerik itibariyle, hocasından duyup not ettiği bilgilerin dökümanlarından ibaret olduğunu düşünürsek³⁵¹, eserin dolaylı olarak el-Fârisî'ye nispeti mümkün olabilir.

³⁴⁸ Şiirin ve bu diyalogların geçtiği bazı kaynaklar için bkz. HAMEVÎ, Mu'cemu'l-Udebâ', I, s. 818; İBN HALLİKÂN, Vefeyât..., II, s. 80; FİRUZÂBÂDÎ, *el-Bülğa fî Terâcimi Eimmeti'n-Nahvi ve'l-Luğa*, Thk. Muhammed el-Mısrî, Dımaşk, Vizâratü's-Sükâfe, 1972, I, s. 109; KİFTÎ, İnbâhu'r-Ruvâh, I, s. 294; SUYÛTÎ, Bugyetu'l-Vu'ât, I, s. 500.

³⁴⁹ RABA'Î, Sâ'id el-Bağdâdî, *el-Fusûs*, Thk. Abdulvehhâb en-Nâzî Su'ûd, Vizâratu'l-Evkâf el-Mağribiyye, I. Baskı, 1993, IV, s. 245.

³⁵⁰ HAMEVÎ, Mu'cemu'l-Udebâ', IV, s. 1600.

³⁵¹ KÂSİM, el-Usûlu'n-Nahviyye..., I, s. 108.

6. **Kelâmü Ebî ‘Alî:** Salahuddîn es-Sinkâvî, el-Fârisî’nin bu isimle bir eseri olduğunu söyler.³⁵² Yakût el-Hamevî’nin listesinde geçen “Mecmû’u Kelâmi Ebî ‘Alî el-Fârisî” ifadesinden bu sonuca varmıştır.³⁵³ Oysa bu ifade, bir eserin adını değil, olsa olsa el-Fârisî’nin birkaç eserinin derlemesini veya ilmî görüşlerinin yekûnünü ifade eder. Ayrıca diğer biyografların listesinde böyle bir eserin adı geçmez.

7. **el-Mesâilu’l-Musliha min Kitâbi İbni’s-Serrâc:** Bu eser, sadece el-Hamevî tarafından el-Fârisî’ye nispet edilmiştir.³⁵⁴ Muhtemelen el-Fârisî’nin hocası ez-Zeccâc’a yönelttiği tenkitleri içeren ve araştırmamızın temel kaynağı olan *el-İğfâl*’in bir diğer adı olan *el-Mesâilu’l-Musliha* ile karıştırılmıştır.

8. **Me’âni’l-Kur’ân:** Çağdaş araştırmacılardan Muhammed Zağlûl Selâm bu eseri el-Fârisî’ye nispet eder.³⁵⁵ Ancak, bir el-Fârisî araştırmacısı olan Şelebî’nin dikkat çektiği gibi, biyografi eserlerinde böyle bir kitap adı yoktur. Yanılgının sebebi, muhtemelen el-Fârisî’nin hocası ez-Zeccâc’ın *Me’âni’l-Kur’ân* adlı eserine sıklıkla yaptığı atıflar olmalıdır.

9. **Makâsidu Zevî’l-Elbâb bi’l-‘Ameli bi’l-Usturlâb:** Brockelmann bu eseri el-Fârisî’ye nispet eder.³⁵⁶ Onun dışında herhangi bir biyografin listesinde yer almayan bu eserin el-Fârisî’ye ait olması imkansızdır. Zira araştırmamız neticesinde, el-Fârisî’nin Astronomi ile meşgul olduğuna dair kayıtlara geçen en ufak bir bilgiye dahi rastlayamadık. Brockelmann’ın, müellif isminden hareketle Ebû ‘Alî et-Tabresî’ye ait olan *Cevâhiru’n-Nahv* adlı eseri, sehven Ebû ‘Alî el-Fârisî’ye nispet etmesi gibi bir durum, burada da söz konusu olmuş olmalıdır. Brockelmann’ın zikrettiği *Makâsidu Zevî’l-Elbâb bi’l-‘Ameli bi’l-Usturlâb* ismine yakın iki eser tespit ettik. Biri “*تُحفة أولي*” adıyla Rûdânî Muhammed b. Süleymân el-Fâsî’ye, diğeri ise “*رسالة لاولي الالباب في العمل بالاسطرلاب*” adıyla İbrahim b. Muhammed et-Tadelî’ye aittir.

10. **el-Evveliyât fî’n-Nahv:** Sadece Brockelmann eseri el-Fârisî’ye nispet eder.³⁵⁷ Diğer hiçbir biyografin listesinde böyle bir eserin adı geçmez. Araştırmamız

³⁵² FÂRİSÎ, el-Bagdâdiyyâd (Mukaddime), s. 29.

³⁵³ HAMEVÎ, Mu‘cemu’l-Udebâ’, VII, s. 2912.

³⁵⁴ HAMEVÎ, Mu‘cemu’l-Udebâ’, II, s. 814.

³⁵⁵ SELÂM, Muhammed Zağlûl, *Eseru’l-Kur’ân fî Tatavvuri’n-Nakdi’l-‘Arabî*, Dâru’l-Me’ârif, 1955, s. 33.

³⁵⁶ BROCKELMANN, Târihu’l-Edebi’l-‘Arabî, II, s. 193.

³⁵⁷ BROCKELMANN, Târihu’l-Edebi’l-‘Arabî, II, s. 193.

neticesinde, Brockelmann'ın nispetinde münferid kaldığı eserlerin el-Fârisî'ye ait olmama ihtimalinin yüksek olduğunu söylebiliriz.³⁵⁸

11. *el-Bâri*': Brockelmann³⁵⁹ ve Ahmet Teymûr³⁶⁰ bu eseri el-Fârisî'ye nispet etmişlerdir; ancak araştırmalar, eserin Ebû 'Alî el-Kâlî'ye ait olduğunu ortaya koymuştur. Eser, Hâşim et-Ta'ân tarafından tahkik edilerek 1974'te Bağdat'ta basılmıştır.³⁶¹

³⁵⁸ KÂSİM, el-Usûlu'n-Nahviyye..., I, s. 107.

³⁵⁹ BROCKELMANN, Târihu'l-Edebi'l-'Arabî, II, s. 193.

³⁶⁰ ŞEBLÎ, Ebû 'Alî el-Fârisî..., s. 149.

³⁶¹ KÂSİM, el-Usûlu'n-Nahviyye..., I, s. 108.

İKİNCİ BÖLÜM

Bu bölümde araştırmamızın ana kaynağını teşkil eden el-Fârisî'nin *el-İğfâl* adlı eserini, ana hatlarıyla ez-Zeccâc'ın hayatını ve tenkitlerin hedefindeki *Me'ânî'l-Kur'ân*'ını, el-Fârisî'nin ez-Zeccâc dışındaki hicrî ikinci ve üçüncü dönemin dilbilimcilerine yönelik tenkitlerini, *el-İğfâl*'in ekseninde istişhâd olgusuna yaklaşımını ve metodunu, yine el-Fârisî'de fenomen halini alan kıyâs ve illet olgusunu ele alacağız. Temel referansımız *el-İğfâl* olsa da söz konusu bu başlıkların uzun ve detaylı olması, el-Fârisî'nin diğer eserlerine de atıflarda bulunmamızı gerekli kılıyor.

A. ANA HATLARIYLA EBÛ İSHÂK EZ-ZECCÂC'IN HAYATI VE ME'ÂNÎ'L-KUR'ÂN ADLI ESERİ

1.1. Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın Hayatı

Tam adı, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc en-Nahvî el-Bağdâdî'dir. 230/844 veya 241/855 yılında Bağdat'ta dünyaya gelir ve vefat edinceye kadar burada yaşamını sürdürür. Klasik eserlerde ekseriyetle “Sâhibu Me'ânî'l-Kur'ân” tabiriyle veya en-Nahvî nisbesiyle anılır.³⁶² Biyografilerde ailesi ve çocukluğu hakkında fazla bilgi verilmez; ancak çocukluğunda -muhtemelen aile mesleği olan- camcılıkla uğraşması sebebiyle ez-Zeccâc (camcı) lakabıyla şöhret

³⁶² İBN ENBÂRÎ, s. 183; EBÛ A'MEŞE, Nebîl, “İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc”, *el-Mevsû'atu'l-Arabiyye*, Dimâşk, 2004, X, s. 264; HALEBÎ, Ebû't-Tayyib Abdu'l-Vâhid b. Ali el-Lüğavî, *Merâtibü'n-Nahviyyîn*, Thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Kahire, Mektebetü Nahza, s. 83; SİRÂFÎ, Ahbâru'n-Nahviyyîn, s. 113; ZÜBEYDÎ, Tabakâtu'n-Nahviyyîn, s. 111; İBN ENBÂRÎ, Nuzhetu'l-Elibbâ', s. 184; KİFTÎ, İnbâhu'r-Ruvâh, I, s. 194; SUYÛTÎ, Buğyetu'l-Vuâh, I, s. 411; MAHMÛD HÛSEYNÎ, el-Medresetu'l-Bağdâdiyye, s. 208; İBN NEDÎM, el-Fihrist, s. 90; HAMEVÎ, Mu'cemu'l-Üdebâ', I, s. 130; SUYÛTÎ, Buğyetu'l-Vuâh, I, s. 413; DÂVÛDÎ, Tabakâtu'l-Mufessirîn, I, 10; İbn HALLİKÂN, Vefeyâtu'l-A'yân, I, s. 50.

bulur.³⁶³ Nahiv öğrenmeye karar verdikten sonra, Kûfe dil ekolünün önemli simalarından lugat, nahiv, şiir, edebiyat, Kur'an ve hadis âlimi Ebû'l-'Abbâs Sa'leb (ö. 291/904)'in derslerine katılır.³⁶⁴ Bu sırada el-Muberrid Bağdat'a gelir ve kısa zaman sonra Sa'leb ile aralarında ilmî tartışmalar başlar. el-Muberrid, halk ve ilim ehli tarafından büyük bir teveccühe mazhar olunca, Sa'leb bundan rahatsız olur ve bir plan yapar. Kaos çıkarmak, dersleri manipüle etmek ve Muberrid'i itibarsızlaştırmak için halka açık olan ders halkalarına en zeki öğrencisi ez-Zeccâc'ı gönderir. Ancak tabiri caizse ava giderken avlanır. Nitekim, ders halkalarında Muberrid'e tevcih ettiği sorularına ikna edici cevaplar alan ez-Zeccâc, el-Muberrid'in zekası ve tartışma uslûbuna hayran kalır. Aradığı hocayı bulduğuna karar verip bir daha Sa'leb'in meclisine dönmez. el-Muberrid'in ders halkasına katılıp kısa sürede nahiv ve lugat alanında büyük bir üne kavuşur.³⁶⁵ İlim tahsil etmeye başlama ve Muberrid ile tanışma hikayesini şöyle anlatır:

“Ben camcılıkla uğraşıyordum. nahiv öğrenmek için el-Muberrid'e gittim. O karşılıksız ders vermiyor, öğrencisinden gücü nispetinde ücret alıyordu. Bana mesleğimi sordu. Camcı olduğumu, günde bir buçuk dirhem kazandığımı ve ona bir dirhem verebileceğimi söyledim. Ders alayım ya da almayayım bu ücreti hayatım boyunca kendisine vermeyi taahhüt ettim, kabul etti. Hemen derslere başladım. Yanı sıra hocamın işlerinde kendisine yardımcı da oldum. Herşeyi öğreninceye kadar beni okuttu...”³⁶⁶

“el-Muberrid Bağdat'a gelince, onu birkaç soruyla sınamaya karar verdim. Tartışmaya başlayınca beni adeta delillere boğdu. Bu kez o sormaya başladı ve ben sorulara cevap veremeyecek duruma geldim. Böylece onun âlim ve zeki biri olduğunu anladım. Bir daha da ondan hiç ayrıldım.”³⁶⁷

ez-Zeccâc, ilim tahsili için kısa denilebilecek bir zaman diliminde el-Muberrid'in güvenini kazanır ve en iyi öğrencisi olur. Öyle ki, ez-Zeccâc derse gelemediği sürece derse başlamaz, onun bulunmadığı meclislerde ders vermek

³⁶³ İBN HALLİKÂN, Vefeyâtü'l-A'yân, I. 49.

³⁶⁴ ZECCÂC, Me'âni'l-Kur'ân, I, s. 5.

³⁶⁵ HÂLİD MÎLÂD, Hasan Mezyû, *ez-Zeccâc Ebû İshâk İbrahim es-Serî*, Beyrut Mevsû'âtü A'lâmi'l-Ulemâ ve Üdebâi'l-'Arabi'l-Müslimîn, H. 1427, s. 88; HAMEVÎ, VI, s. 2682; İBN HALLİKÂN, Vefeyât..., I, ss. 49-50; İŞLER, Emrullah, “Zeccâc”, *DİA*, İstanbul, 2013, XLIV, ss. 173-174.

³⁶⁶ Zeccâc söz verdiği üzere, Hocası Muberrid ölünceye kadar ders ücretlerini düzenli olarak ödedi. Bkz. DÂVÛDÎ, Şemseddîn, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1983, I, s. 8; BAĞDÂDÎ, Hizanetu'l-Edeb, VI, s. 614.

³⁶⁷ HAMEVÎ, Mu'cemu'l-Udebâ, VI, s. 2682.

istemeydi.³⁶⁸ el-Fârisî için Sîbeveyh ne denli önemli ise, ez-Zeccâc için de el-Muberrid o denli önemlidir.

ez-Zeccâc, hocası el-Muberrid ve çevresi sayesinde maddi olarak da bir çok fayda görür. Ücret karşılığı olarak okuttuğu derslerden büyük bir gelir elde eder. el-Muberrid'in tavsiyesi üzerine Vezir 'Ubeydullah b. Süleyman'ın halife el-Mu'tedid ve el-Muktefi'ye vezirlik yapan oğlu Kasım'a hocalık yapar. Hocalığı ona halife el-Mu'tedid ve el-Muktefi'ye nedimlik yapmasının yolunu da açar.³⁶⁹

İbn Keysân'ın (ö. 320/932) Sîbeveyh'in ölümsüz eseri *el-Kitab*'ı okumak isteyen Mebremân'ı ez-Zeccâc'a havale etmesi, ez-Zeccâc'ın nahiv ilmindeki yetkinliğinin bir sonucudur.³⁷⁰ Halife el-Mu'tezid-Billâh, "Camî'l-Mantık" isimli sözlüğün anlaşılmayan yerlerini açıklamak üzere bir alim isteyince, bu işi ez-Zeccâc üstlenir. Sözlüğü, "Mâ Summiye (Fussira) min Câmi'il-Mantık"³⁷¹ adıyla şerh edip halifeye sunar. Bu sayede hem halifenin sohbet ve danışma meclisine girer hem de halifenin nedimi/başdanışmanı olur.³⁷²

ez-Zeccâc, biyografilerde iyi bir edebiyatçı olmanın yanında dindar, üstün ahlak ve fazilet sahibi, itikadı sağlam, zarif, hak ve hukuka riâyet eden biri olarak anlatılır.³⁷³ Herhangi bir kişinin kalbini kırdığında çok vakit geçmeden özür dilemeyi ihmal etmez, haktan taraf olmayı seçen birisi olmaya gayret etmiştir.³⁷⁴ Kur'ân'ın doğru anlaşılması ve yorumlanması adına büyük çabalar sarf etmiştir.³⁷⁵ İlim tahsili boyunca farklı dil ekollerine mensup bir çok hocadan ders almıştır. Taassup ve bağnazlık sergilememiş hatta bazen Kûfe bazen de Basra ekolünün görüşlerini kendi

³⁶⁸ İBN NEDÎM, *el-Fihrist*, s. 90; BAĞDÂDÎ, *Târîhu Bağdâd*, VI, s. 90; HAMEVÎ, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, I, ss. 149-150; SUYÛTÎ, *Buğyetu'l-Vu'âh*, I, s. 412; DÂVÛDÎ, *Tabakaâtu'l-Müfessirîn*, I, s. 8; İBN HALLİKÂN, *Vefeyât...*, I, ss. 49-50.

³⁶⁹ ZÛBEYDÎ, *Tabakaâtu'n-Nahviyyîn*, s. 111; KİFTÎ, *İnbâhu'r-Ruvâh*, I, 198; ÇELEBÎ, *Me'âni'l-Kur'ân...*, s. 172; HÂTİB BAĞDÂDÎ, *Târîhu Bağdat...*, VI, ss. 615-616; İŞLER, "Zeccâc", XLIV, ss. 173-174; KİFTÎ, *İnbâhu'r-Ruvâh*, I, s. 195.

³⁷⁰ ÇELEBÎ, *Me'âni...*, s. 172.

³⁷¹ İBN HALLİKÂN, *Vefeyât...*, I, ss. 49-50; KİFTÎ, *İnbâh...*, I, s. 200.

³⁷² EBÛ A'MEŞE, "İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc", X, s. 264.

³⁷³ HÂTİB BAĞDÂDÎ, *Târîhu Bağdâd*, VI, s. 614; SEM'ÂNÎ, *Ebü Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr, el-Ensâb*, Thk. 'Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimi el-Yemani, Beyrut, II. Baskı, 1980, VI, s. 257; ed-DÂVUDÎ, Şemseddin, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut, 1983, I, s. 11;

³⁷⁴ HÂTİB BAĞDÂDÎ, *Târîh...*, VI, s. 614.

³⁷⁵ KİFTÎ, *İnbâh...*, I, s. 198.

görüşleri ile birleştirip yeni görüşler ortaya atmıştır.³⁷⁶ Genel anlamda nahiv, aruz, iştikâk ve tefsir ilminde söz sahibi olmuştur. Kıraat konusunda tek bir usul takip etmemiştir.³⁷⁷ ez-Zeccâc, nahiv alimi olarak şöhret bulmuşsa da, aynı zamanda önemli belâgat alimlerinden biridir.³⁷⁸ Arap dil bilgisi alanındaki bir çok konuda Basra dil ekolüne karşı farklı görüşler ve anti tezler ileri sürmüştür. Özellikle i'râb ve iştikâk konularındaki bakış açısı ile muasırlarının önüne geçmiştir.³⁷⁹

ez-Zeccâc, asrına damga vuran bir çok alimin yetişmesinde ciddi katkılar yapmıştır. Bu öğrencilerden bazıları şunlardır: Mebremân, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. el-Vellâd et-Temîmî, Ebû Ca'fer en-Nahhâs, ez-Zeccâcî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Arûzî (ö. 342/953), Ebû'l-'Abbâs Muhammed b. Ahmed el-Mu'ammerî (ö. 350/962), Ebû Alî el-Kâlî (ö. 356/967), Ebû'l-Kâsım Hasan b. Bişr el-Âmidî (ö. 370/980), Ebû'l-Hasen Alî b. Îsâ er-Rummânî, Lukze Ebû Alî el-Hasen b. Abdillâh el-İsbahânî, Ebû'n-Nasr el-Mısırî el-Kindî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Umânî, Ebû Ca'fer el-Mevsîlî ve araştırmamızın konusu olan Ebû Alî el-Fârisî. el-Fârisî'ye katkısına dair küçük bir örnek vermek gerekirse, el-Fârisî'nin "Muhtelif kelimelerde benzer harflerin bulunması, o kelimeler arasında etimolojik bir ilişkinin varlığına işaretir" şeklindeki görüşünü hocası ez-Zeccâc'a borçludur.³⁸⁰

Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbuh, Tefsîru Esmâ'illâhi'l-Husnâ, Kitâbu'l-İbâne ve't-Tefhîm 'an Ma'âni Bismillâhirrahmânirrahîm, Kitâbu Halkı'l-İnsân, Mâ Summiye Min Câmi'il-Mantık, Kitâbu'l-Envâi, el-Muselles fi'l-Luğa, Kitâbu'l-Ezdâd, Kitâbu'l-İştikâk, Kitâbu'l-Emâlî, er-Red 'Âla Sa'leb fi'l-Fasîh, Kitâbu'l-Arûz, Kitâbu'l-Fark Beyne'l-Muzekker ve'l-Mu'ennes, Kitâbu'l-Elfâz, Kitâbu Hurûfi'l-Me'ânî, Halkul Feres, Kitâbu'l-Kâfi fi Esmâ'i'l-Kavâfi, Kitâbu Muhtasar fi'n-Nahv, Kitâbu Şerh-i Memdûd, en-Nevâdiru'l-Mufîde, Kitâbu'l Efvâh, el-Vakf ve'l- İbtidâ',

³⁷⁶ ÖZKAL, Ramazan, *ez-Zeccâc ve Kitabu Fe'altî ve Ef'altî Adlı Eserinin İçerik ve Yöntem Açısından İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Necemettin Erbakan Üniversitesi, Konya, 2016, 21.

³⁷⁷ İNANÇ, Yonis, ABACI, Harun, "Zeccâc'ın (ö.311/923) Kıraatlere Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 16, S. 30 (2014), s. 19.

³⁷⁸ BEZAZÛ, Recep İyad Sa'îd, "ez-Zeccâc ve Cuhûduhu'l-Belağiyye fi Dav'i Kitabihî Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbuh (Medenî Süreler)", (Yüksek Lisans Tezi), *Gazze İslam Üniversitesi*, 2010, s. 152.

³⁷⁹ KAYA, Mustafa, *er-Rummanî Hayatı Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2007, 42.

³⁸⁰ İŞLER, "Zeccâc" *DİA*, XLIV, s. 173.

mâ Yensarifu ve mâ lâ Yensarifu, Sirru'n-Nahv, er-Red 'ale'l-Muberrid adlı eserleri mevcuttur.³⁸¹

ez-Zeccâc, dilbilimsel tefsir ekolünün en önemli isimlerinden biridir. Anlambilim ve filoloji ile ilgili ilimlerin Kur'an'ın anlaşılmasında önemli bir misyona sahip olduğunu düşünür.³⁸² Arap dil bilgisi alanındaki bir çok konuda Basra dil ekolüne karşı farklı görüşler ve anti tezler ileri sürer. Özellikle i'râb ve iştikâk konularındaki bakış açısı ile muasırlarının önüne geçmiştir.³⁸³

ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*'daki bazı âyetlerin tefsirinden dolayı Mu'tezilî olmakla itham edilmiştir. Ancak, ez-Zeccâc üzerine yapılan özel çalışmalarda, Mu'tezile mezhebi ile aynı doğrultuda görüşleri olmasına rağmen, temelde Ehl-i Sünnet mezhebinin fikirlerini savunduğu sonucuna varılmıştır.³⁸⁴

Amelde Hanbelî'dir. Hatta ölmeden önce "Allah'ım! Beni Ahmed b. Hanbel'in mezhebi üzere haşreyle" dediği rivâyet edilir.³⁸⁵ ez-Zeccâc, 311/923 tarihinde (19 Cemaziye'l-Ahir Cuma) Bağdat'ta vefat eder.

1.2. Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu Adlı Eseri

Bu eser, ez-Zeccâc'ın en önemli çalışması olarak kabul edilmiş ve yazımı 16 yıl sürmüştür. Nitekim ez-Zeccâc'ın, "Sâhibu Me'âni'l-Kur'an" lakabıyla anılması bu eser sayesinde. ez-Zeccâc'ın bu çalışması, Zerkeşî'nin "Bu eserin benzeri daha önce telif edilmemiştir" övgüsüne mazhar olmuştur.³⁸⁶ Gerek hacim gerekse dirâyet ile birlikte içerdiği rivâyetler itibariyle, daha önce Ahfeş, Ferrâ ve Ebû 'Ubeyde (ö. 209/824) gibi alimler tarafından kaleme alınan "Me'âni'l-Kur'ân" namıyla maruf

³⁸¹ ÖZKAL, ez-Zeccâc..., 38-42.

³⁸² ZECCÂC, Me'âni'l-Kur'ân, I, s. 185

³⁸³ KAYA, Mustafa, *er-Rummanî Hayatı Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2007, 42.

³⁸⁴ YILDIZ, İbrahim, "Ebû İshak ez-Zeccâc ve Tefsir İlmindeki Yeri", *Harakani Dergisi*, S. 2, 2014, s. 89.

³⁸⁵ ZECCÂC, Me'âni'l-Kur'ân, (Mukaddime), I, s. 30; HAMEVÎ, Mu'cemü'l-Üdebâ', I, s. 52; SUYÛTÎ, Buğyetü'l-Vuâh, I, s. 413; DÂVÛDÎ, Tabakaâtu'l-Müfessirîn, I, s. 10; HAMEVÎ, Mu'cemü'l-Üdebâ', I, s. 130; MÛBÂREK, Abdülhuseyn, "Min A'lâmi'n-Nahvi'l-Basrî: Ebû İshâk ez-Zeccâc", Basra, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb fî Cami'ati'l-Basra*, S. 7, Yıl: 5, 1392/1972, s. 41.

³⁸⁶ ZERKEŞÎ, el-Burhân, II, s. 147.

eserlerden farklıdır. Kitabı farklı kılan hususlardan birisi de önceki eserlerde yer almayan Arap diline dair yeni yaklaşımlar ve söylemlerdir.³⁸⁷ ez-Zeccâc, dilbilgisine dair kendine has görüşlerini aktarırken “Bunu benden önce kimse söylemedi” şeklinde iddialı ifadeler kullanır ki, el-Fârisî’nin kendisini en çok tenkit ettiği hususlardan biri de bu yönüdür. Bir misal vermek gerekirse, ez-Zeccâc’a göre, ortak harfleri olan iki kelimedenden biri, mutlaka diğerinden iştikâk etmiştir.³⁸⁸

Me’ânî’l-Kur’ân, özellikle dilbilimsel tefsir alanında türündeki en zengin eserlerden biridir.³⁸⁹ Kur’an’ın anlaşılmasında i’râbla beraber âyetlerin tefsirini de ele almıştır.³⁹⁰ “الْمُ” kelimesi gibi bazı kelimelere anlambilim ve iştikak yolu ile getirdiği yorumlar sözlüklerde yer edinmiş ve kendisinden sonra gelenler o kelimeleri ez-ez-Zeccâc’ın anlamlandırdığı şekilde anlamıştır.³⁹¹

ez-Zeccâc, dönemine kadar yazılan diğer dilbilimsel tefsirlerden farklı olarak, dilsel tahliller ile birlikte âyetlerin doğru anlaşılması üzerine yorumlar yapar ve bunu gerekli görür. Bu konuda şöyle der:³⁹²

“Biz i’râb ile beraber tefsir de yapıyoruz. Çünkü, “أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ”³⁹³ âyetinde Kur’an’ın tedebbür ve tefekkür ile anlaşılması gerektiği ifade edilir. Bu itibarla, Arap dilinin temel dinamiklerini bilmeden ya da ilim ehlinin nakillerine başvurmadan Kur’an’ı tefsir etmeye kimsenin hakkı yoktur...”³⁹⁴

ez-Zeccâc, eserinde sıklıkla mana-i’râb ilişkisinin zorunluluğuna vurgular yapar. İ’râbın asıl, mananın fer‘ olduğunu, anlam ve yorumun i’râb ile uyumlu olması gerektiğini düşünür.³⁹⁵ Ona göre dilin temel ilkelerine dayanmayan bir tefsir çalışması beyhudedir. Bu itibarla, mükemmel bir tefsirin ortaya çıkması için dildeki i’râb olgusunun mana üzerine hakem konumunda olması gerektiğini düşünür.³⁹⁶

³⁸⁷ ZECCÂC, *Me’ânî’l-Kur’ân*, (Muhakkikin önsözü), I, s. 25.

³⁸⁸ ZECCÂC, *Me’ânî’l-Kur’ân*, I, s. 210, III, ss. 361-364.

³⁸⁹ BULUT, Ali, “Filolojik Tefsirle Rivayet Tefsirin Buluşma Noktası: Zeccâc’ın *Me’ânî’l-Kur’ân*’ı”, *İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları*, s. 319; ZERKEŞÎ, el-Burhân, II, s. 147.

³⁹⁰ ÖZKAL, ez-Zeccâc..., ss. 43-44.

³⁹¹ CÂBİRÎ, Muhammed ‘Âbid, *Kur’ân’a Giriş*, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, Mana Yayınları, II. Baskı, 2011, s. 112.

³⁹² BULUT, Zeccâc’ın *Me’ânî’l-Kur’ân*’ı, s. 314.

³⁹³ Nisa, 4/82. Meâl: **Hâlâ Kur’an’ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı?** Eğer o, Allah’tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.

³⁹⁴ ZECCÂC, *Me’ânî’l-Kur’ân*, I, s. 185.

³⁹⁵ ZECCÂC, *Me’ânî’l-Kur’ân*, I, ss. 40-45.

³⁹⁶ ZECCÂC, *Me’ânî’l-Kur’ân*, II, ss. 22-24.

ez-Zeccâc bu eserinde, âyetlerde yer alan garib kelimelerin etimolojik kökeni üzerine durur; ilgili lafzın ilk vaz edildiği mana ile sonradan elde ettiği mana arasında bağlantılar kurmuştur. Aşağıda buna dair bir örneği incelemekte fayda vardır:

“رَجُلٌ kelimesi رَجُلٌ'den iştikâk etmiştir. Öküze ثور denmesi, toprağı sürmesi nedeniyledir. Elbiseye ثوب denmesi, (sevb kelimesinin sayrûrat/dönüşüm, manasına istinaden) iplerin elbiseye dönüşmesi nedeniyledir. Eşini başkasıyla paylaşabilme fücûrunü önemsemeyen kimseye قَرْنَانُ (Deyyus) denmesi, öküzün boynuzları anlamına gelen قَرْنٌ sözcüğüyle bağlantılıdır.”³⁹⁷

Yine, lafızların anlam ve iştikakları yanı sıra hangi kabileden ne anlamda kullanıldığını, i'râb durumunu ve okuma vecihlerini de ele alır. Kur'an dışında, hadisleri, sahabe, tabiun ve alimlerin görüşlerini, şiirleri ve Arap kelamını istişhâd olarak kullanır. Kıyâs ve semâ, kullandığı akli delillerin başında gelir. İstirat yöntemi kullanarak muhalif cenahtan gelebilecek muhtemel soru ve görüşleri gündeme getirip cevaplar verir ki, bu el-Fârisî'nin de çok sık kullandığı bir usûldür. Naklettiği bir görüşe *ceyyid*, *ecved*, *hasen*, *cemîl*, *beyyin*, *caiz*, *kabîh* vb. kavramlarla reaksiyonlar verdikten sonra görüşünü aktarır.³⁹⁸ Nahiv, sarf ve lugat gibi dirâyete dair referansları ekseriyetle Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh olup, rivâyet mercii ise Ahmed b. Hanbel'dir.³⁹⁹

ez-Zeccâc'ın *Me'ânî'l-Kur'ân*'ı sonraki dilcilerin dikkatini çekmiş ve başvuru kaynaklardan biri olmayı başarmıştır. Mutehhirûn döneminin bir çok dilbilimcisi, dilsel tahlillerde *Me'ânî*'ye başvurmuştur. Birkaç örnek vermek gerekirse, Ezherî (ö. 370/980) *Tehzîbu'l-Lugası*'nda, Zemahşerî *el-Keşşâf*'ında,⁴⁰⁰ İbn Sîde (ö. 458/10659) *el-Muhassas*'ında, ez-Zebîdî (ö. 816/1413) *Tâcu'l-Arûs*'unda, Begavî ve Muhammed b. el-Hâzin tefsirlerinde, Sa'lebî (ö. 427/1030) *el-Keşf ve'l-Beyân*'ı ile *Tefsîru'l-Kur'ân*'ında, Ali b. Faddal el-Mucâşî (ö. 479/1086) *Nuketu'l-Meânî alâ Âyâtî'l-Mesânî*'sinde, Muhammed b. Nâsır es-Sellâmî (ö. 550/1155) *et-Tenbîh alâ Hatai'l-Garibeyn*'inde, İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201) *Funûnu'l-Efnân fi Ulûmî'l-Kur'ân*'ında, Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî (ö. 668/1269) *Garîbu'l-Kur'ân*'ında,

³⁹⁷ ZECCÂC, *Me'ânî'l-Kur'an*, I, s. 32.

³⁹⁸ ZECCÂC, *Me'ânî'l-Kur'an*, I, ss. 211, 305, 298, 300; II, ss. 20, 13, 23, III, ss. 163, 239, 363, 364; BULUT, *Zeccâc'ın Meani'l-Kur'an*'ı, s. 320.

³⁹⁹ EMÎN, *Duha'l-İslâm*, II, s. 268.

⁴⁰⁰ ZEMAŞERÎ, *el-Keşşaf...*, II, s. 73.

Fahrüddîn er-Râzî (ö. 608/1209) *et-Tefsîru'l-Kebîr*'inde, Kurtubî (ö. 671/1272) *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*'ında, Nesefî (ö. 710/1310) *Medâriku't-Tenzil*'inde *Me'ânî*'den faydalanmışlardır. Tefsir ve dilbilgisi alanında kaleme alınan bu eserlerin yanı sıra İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*'ta *Me'ânî*'yi kaynak olarak göstermiştir.⁴⁰¹ Dil ve tefsir alanlarında otoritelerini kabul ettirmiş söz konusu bu simaların ez-Zeccâc'ı ve ilgili eserini referans göstermeleri, eserin önemli başvuru mercilerinden biri olduğunu gösterir.⁴⁰²

ez-Zeccâc'ın, bu eserinde Basra dil ekolünün görüşlerine meyyal olduğu görülse de yer yer Kûfe dil ekolüne uygun görüşlere katıldığı da görülür. el-Fârisî'nin *el-İğfâl*'i için de benzer durum söz konusudur. Bu sebeple, ikisini belli bir mezhep kategorisine dahil etmek yerine, karma veya bağımsız olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.

B. EBÛ 'ALÎ EL-FÂRİSÎ'NİN EL-İĞFÂL ADLI ESERİ

1.1. Eserin Tam Adı ve Yazılış Dönemi

Biyografi eserlerinde kitabın tam ismi hakkında bir ittifaktan söz etmek mümkün değildir. el-Fârisî *el-Hucce*, *el-Halebiyyât* ve *el-Bağdâdiyyâd* eserlerinde söz konusu bu kitabına *el-Mesâilü'l-Musleha/Musliha Min Kitâbi Ebî İshâk*⁴⁰³ ve *Mesâilü İslâhi'l-İğfâl*⁴⁰⁴ gibi tabirlerle atıflarda bulunmuştur. Şehit Ali Paşa Kütüphanesi'ndeki yazmada ise eserin adı *Kitâbu'l-İğfâl: San'atü Ebî Ali el-Fârisî* şeklinde kaydedilmiştir.⁴⁰⁵ İbn Hallikân⁴⁰⁶ ve Kiftî'ye göre eserin tam adı *Kitâbu'l-İğfâl Fî Mâ Ağfelehü'z-Zeccâc Mine'l-Me'ânî*⁴⁰⁷ iken, Bâkûlî'ye göre *İslâhu Galati Ebî İshâk*⁴⁰⁸ şeklindedir. Takip ettiğimiz tahkikin sahibi Abdullah b. 'Umer el-Hâci İbrâhîm de

⁴⁰¹ BAĞDÂDÎ, *Hizânetu'l-Edeb*, I, s. 3.

⁴⁰² ZECCÂC, *Me'ânî'l-Kur'an*, (Muhakkikin önsözü), I, s. 25; ÇELEBÎ, *Zeccâc...*, s. 207, 259-273; BULUT, *Zeccâc'ın Me'ânî'l-Kur'an'ı*, ss. 320-321.

⁴⁰³ FÂRİSÎ, *el-Hucce*, IV, s. 143; FÂRİSÎ, *el-Halebiyyât*, ss. 262, 377.

⁴⁰⁴ FÂRİSÎ, *el-Bağdâdiyyâd*, s. 312.

⁴⁰⁵ FÂRİSÎ, *el-İğfâl*, I, s. 34. (Yazma nüshadan birkaç sayfa).

⁴⁰⁶ İBN HALLİKÂN, *Vefeyât...*, II, s. 81.

⁴⁰⁷ KİFTÎ, *İnbâh...*, I, s. 309.

⁴⁰⁸ BÂKÛLÎ, *el-İstidrâk 'ale'l-Hucce* s. 2.

Şehit Ali Paşa nüshasındaki ismi kullanarak, eserin adını *el-İğfâl ve Hüve'l-Mesâilu'l-Muslaha min Kitâbi Me'âni'l-Kur'ân ve I'râbuhu lî Ebî İshâk ez-Zeccâc* olarak vermiştir.

İlk dönemlerde bir eserin gerek müellifi gerekse diğer alimlerce muhtelif isimlerle anılması oldukça yaygın bir durumdur. Söz gelimi, Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* adlı eserinde *İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb* eserine bazen *Ahbâru'l-Udebâ'*, bazen *Kitâbu'l-Udebâ'* bazen de *Mu'cemu'l-Udebâ'* şeklinde atıflarda bulunur.⁴⁰⁹

İbn Nedîm, *el-Fihrist*'inde el-Fârisî'nin eserlerini sayarken, sıra araştırmamızda ana kaynak olarak kullandığımız *el-İğfâl*'e gelince, adını *Kitabu Mesâili'l-Musliha Yervîhâ 'Ani'z-Zeccâc* şeklinde verir ve “el-İğfâl diye bilinir” notunu düşer. Abdulfettâh Şelebî'nin listesinde de aynı şekilde geçer. Eserin isminden sonra “el-İğfâl diye bilinir” şeklindeki bilgi, Yakût el-Hamevî'nin “*el-Mesâilu'l-Musliha...*” ile “el-İğfâl”in iki ayrı eser olduğu vehmini çürütür. Araştırmamızın neticesinde İbn Nedim ve ondan nakille Şelebî'nin ulaştığı sonucun doğru olduğunu, farklı isimlerle anılsa da esasen ikisinin aynı eser olduğunu tespit ettik. Ayrıca el-Hamevi'nin verdiği bilgiye göre el-Fârisî'nin *el-İğfâl* eseri Zeccac'a; “*el-Mesâilu'l-Musliha*”sı ise İbn Serrâc'a yönelik tenkitler ihtiva eder ki, gerek *el-İğfâl*'de gerekse diğer eserlerde yapılan atıflardan hareketle bu bilginin yanlış olduğunu ve el-Fârisî'nin aktardıklarıyla çeliştiğini söyleyebiliriz. Zira el-Fârisî bir çok yerde eserden söz ederken aynı cümle içinde “İğfâl” ve “Mesâil” veya “İslâh” kelimelerini kullanır. Nitekim “el-Bağdadiyyât” adlı eserinde “Nahiv eksenli kaidelerin istişhadi” konusunu anlattıktan sonra şu ifadeleri kullanır:

“... Bunu bir çok beyitte bulmak mümkündür. Ancak şimdilik söylediklerimizle yetinelim. Daha geniş bilgiyi “*Mesâilu İslâhi'l-İğfâl*” eserimizde anlattık.⁴¹⁰

Ayrıca, *el-İğfâl*'in bir çok yerinde açıkça isim verilerek kitabın yazılış amacının Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın “*Me'âni'l-Kur'ân ve I'râbuh*” adlı eserine tenkitler yönelterek onu tashîh ve islâh etmek şeklinde belirtilmesi, el-Hamevî'nin vehmettirdiği üzere, İbn Serrâc'a karşı yazıldığı tezi geçersiz kılar. Netice itibariyle,

⁴⁰⁹ KÂSİM, *el-Usûlu'n-Nahviyye...*, I, s. 64.

⁴¹⁰ FÂRİSÎ, *el-Bağdâdiyyâd*, s. 27.

el-İğfâl ve *el-Mesâilu'l-Musliha* tesmiyeleriyle aynı eserin kastedildiğini söyleyebiliriz.

Eserin adı ve okuyuşuna dair, if'âl babından “el-İğfâl/الإغفال” mı; yoksa “guf/غُفْل”ün çoğulu olan “el-Eğfâl/الأغفال” mı okunmalıdır? şeklinde bir tartışma da gündeme yaşanmıştır.⁴¹¹ Birinci kabule göre eserin manası, (İf'âl kalıbının hemzesinin selb manasına dayanarak) “ez-Zeccâc'ın Me'ânî”sindeki yanlışları izale etmek” iken, diğerinde “Me'ânî”sindeki Yanlışlar” şeklindedir. Araştırmamız boyunca eserin adını “el-İğfâl” olarak verdik. Zaten takip ettiğimiz eserin muhakkiki de kelimeyi bu şekilde kabul etmiştir. Bize göre de doğru olan budur; zira ilgili eserin Şehit Ali Paşa Kütüphanesi’ndeki yazma nüshasında, “el-İğfâl” olarak imla edilmiştir.⁴¹² Bağdâdî ve Kıfî de “el-İğfâl” zaptını doğru kabul etmişlerdir.⁴¹³ Hatta Kıfî, eserin adını tam olarak “Kitâbu'l-İğfâl fimâ ağfelehü'z-Zeccâc mine'l-Me'ânî”⁴¹⁴ şeklinde verir. Ayrıca el-Fârisî’nin kendi ifadeleri, tercihimizi destekler mahiyettedir.⁴¹⁵ Nitekim ilgili eserinde geçen şu cümleler kesin bir sonuca varmak için yeterli derecede açıktır:

“... لِمَا إِفْتَضَتْ عِنْدَنَا مِنَ الْإِصْلَاحِ مِنْهَا لِلْإِغْفَالِ الْوَاقِعِ فِيهَا”⁴¹⁶. “... هَذَا مَوْضِعُ الْإِغْفَالِ”⁴¹⁷ “تَبَّتْ مَوْضِعُ الْإِغْفَالِ مِنَ الْمَسْأَلَةِ”⁴¹⁸

el-Fârisî’nin Halep’te kaleme aldığı *el-Halebiyyât* adlı kitabında, *el-İğfâl*’e atıflar yapması, eserin Halep sürecinden önce; *el-İğfâl*’de Zeccâc için yer yer rahmet niyazında bulunması da, eserin onun vefatından sonra (ö. 311/923) yazıldığını gösterir ki, bu da takriben 318 yılına tekabül eder.⁴¹⁹

Eser iki defa neşredilmiştir. İlki Muhammed Hasan İsmâîl tarafından 1974’te Ayn-ı Şems Üniversitesi’ne yüksek lisans tezi olarak takdim edilmiş, diğeri Abdullâh

⁴¹¹ *DİA*’daki “Ebû ‘Alî el-Fârisî” maddesinde, el-Fârisî’ye ait eserler sıralanırken, sıra bu esere gelince; madde yazarı, Brockelmann’ın “el-İğfâl” diyerek yanlış yaptığını, doğru zaptın “el-Eğfâl” olması gerektiğini söyler. Bkz. ÖZBALIKÇI, “Ebû ‘Alî el-Fârisî” *DİA*, X, s. 89. Sunduğumuz deliller sebebiyle bu tashihe katılmadığımızı belirtmeliyiz.

⁴¹² Bkz. FÂRİSÎ, *el-İğfâl*, I, s. 34. İlgili sayfada, eserin yazma halinin ilk birkaç sayfası, matbu eserle birlikte verilmiştir.

⁴¹³ BAĞDÂDÎ, *Hizânetu'l-Edeb...*, X, s. 339.

⁴¹⁴ KİFTÎ, *İnbâh...*, I, s. 309. “ez-Zeccâcî” şeklinde verilmiş; ancak bu, müstensihnin hatası olmalıdır.

⁴¹⁵ FÂRİSÎ, *el-İğfâl*, I, s. 26 (Mukaddime).

⁴¹⁶ FÂRİSÎ, *el-İğfâl*, I, s. 37.

⁴¹⁷ FÂRİSÎ, *el-İğfâl*, II, s. 295.

⁴¹⁸ FÂRİSÎ, *el-İğfâl*, II, s. 518.

⁴¹⁹ FÂRİSÎ, *el-Bağdâdiyyâd*, s. 37; FÂRİSÎ, *el-Halebiyyât*, s. 262; İBN CİNNÎ, *Bakiyyetu'l-Hâtriyât*, ss. 45, 46.

b. Ömer el-Hâci İbrâhîm tarafından 2003 yılında, Abu Dabi’de iki cilt olarak neşredilmiştir.⁴²⁰

1.2. *el-İğfâl*’in Yazılma Gerekçesi ve Muhtevası

Eserin yazılma gerekçesi, el-Fârisî tarafından şöyle ifade edilmiştir:

“Bunlar, Ebû İshâk ez-Zeccâc’ın Me‘ânî’l-Kur’ân adlı eserinde yer alan bir takım meselelerden ibarettir. Eserdeki yanlışları islâh etmek üzere bu kitabı kaleme aldık.”⁴²¹

el-Fârisî *el-İğfâl*’de nahiv, sarf, lugat ve kırââte dair yüz mesele ele almıştır. Bazen ez-Zeccâc’ın hatalarının her birine sayfalarca yer verir, bazen de hiç tenkit etmeden cümlelerini olduğu gibi aktarmakla iktifa etmiştir. Tenkit etmediği yerlerde aynı veya benzer konuyu başka bir konumda zikretmemiş ise bu durum, el-Fârisî’nin hocasının görüşüne katıldığı anlamına gelir ki, yer yer ona katıldığını da açıkça belirtmiştir.⁴²² Yaptığı tenkitler ekseriyetle nahif, sarf, i’râb ve lugat merkezlidir. Çok az bir kısmı da tefsir ve kıraatle ilgilidir. Ayrıca tenkitleri *el-İğfâl* ile sınırlı olmayıp, bu eserde almadığı bazı tenkitlerini *Mâ Yensarif* ve *Mâ Lâ Yensarif* ile *el-Hucce* adlı eserlerinde kaleme almıştır. el-Bâkûlî (ö. 543)’nin *el-İstidrâk ‘Alâ Ebî ‘Alî el-Fârisî Fî’l-Hucce*⁴²³ adlı kitabı el-Fârisî’nin *el-İğfâl* eserine almayıp *el-Hucce*’de işlediği konuları derlemek üzere telif edilmiştir.

el-Fârisî yaptığı tenkitlerin önemli bir kısmında Zeccac’ın Me‘ânî’de kendi görüşlerini teyit etmek için referans gösterdiği el-Halîl ve Sîbeveyh’i tamamen yanlış anladığını iddia ederek bunları tashih etmeye çalışır.

Eserde 231. sayfaya kadar sadece altı konu işlenmiştir. Kitabın 1/3lük kısmını işgal eden bu konular şöyledir: Lafzatullâhın mahiyeti, “أَيَّ/Eyyen”in isim değil zamir olduğu, “الم/-Elif-lam-mim”in vasl değil vakf üzerine vazedildiği, “Yukîmu/يُكِيمُ”nun aslının “Yu’kîmu/يُؤَكِّمُ” olduğu (hemze ile), “فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ”⁴²⁴ âyetindeki

⁴²⁰ KÂSİM, el-Usûlu’n-Nahviyye..., I, s. 64.

⁴²¹ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 38.

⁴²² FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, ss. 19, 245.

⁴²³ Muhammed Ahmed ed-Dâlî tarafından tahkik edilerek Lecnetü Neşri’t-Türâsî’l-‘Arabî aracılığıyla 2007’de Kuveyt’te neşredilmiştir.

⁴²⁴ Bakara, 2/24.

“تَفَعَّلُوا”nın “لَمْ” edatıyla cezm edilip edilmediği ve “فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى”⁴²⁵ âyetindeki “إِمَّا”nın i’rab durumu... el-Fârisî, bu altı meselede tefsir-dil ilişkisini tahlil etmenin yanı sıra, Kur’ân yorumunda dilbilgisinin önemini dikkatimize sunar.

el-Fârisî’nin, ez-Zeccâc’ın *Me’âni’l-Kur’ân*’ında yaptığı dilbilimsel yorumlara yönelik tenkitleri şu sûrelerde geçer: Bakara (36 tenkit), Âl-i İmrân (7 tenkit), A’râf (6 tenkit), Enâm (5 tenkit), Kehf (5 tenkit), Yâsin (4 tenkit), Nisa, Ra’d, Hacc, Mu’minûn, Şu’ârâ’, Necm (Üçer tenkit), Mâide, Enfâl, Yûnus, Tâhâ, Nûr (İkişer tenkit), Tevbe, Hûd, Yûsuf, İbrâhim, Nahl, İsrâ, Meryem, Ankebût, Zümer, Cum’a (Birer tenkit).⁴²⁶

el-İğfâl eserinin, *Me’âni’l-Kur’ân* adlı bir tefsir kitabını ıslah etmek amacıyla kaleme alınmış olması, ona bildiğimiz anlamdaki “Tefsir kitabı” mahiyetini kazandırmaz. Nitekim *el-İğfâl* bir bütün olarak kritik ettiğimizde onun mutlak bir tefsir değil, reddiyeli gramer kitabı veya dilbilimsel tefsir kategorisine dahil edilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

1.3. *el-İğfâl*’in Tenkit Dili

el-Fârisî, eserde hocası ez-Zeccâc’ın yaptığı hatalara veya kendi ifadesiyle iğfâllere tenkitlerini yöneltirken, tenkit derecesinin anlatım diline ve tepkilerine muhtelif tonlarda yansıdığı görülmektedir. el-Fârisî, ez-Zeccâc’ın istişâdlerini, teşbihlerini, tevil ve temsillerini hikâye/aktarım ve istidlallerini, ona katıldığı ve katılmadığı yönleri ele alırken, hatanın derecesine göre reaksiyonlar vermiş, ve tespit edebildiğimiz kadarıyla bunları 47 şekilde ifade etmiştir.

İğfâl, Sehv, Fesâd, İhtilal, Leyse Bilceyyit, Leyse Bi Sahih, İntikâd, Er-Radî’, Lem Yekün Fîhi Kebîru İfâdeh, Fîhi Dehal, Fîhi İlbâs, Tecâvüzün Fi’l-Lafzi Ve Tesâmüh, Ba’idun Mine’s-Savâb, Gayru Sedîd, Galat, Tevehhum, Beşâ’at, Şenâ’at, Sukût, İbhâm, Tehâmül, Tenâkuz, İsâeh, Leyse Bi Müstakîm, Gayru Murteza, Leyse Bilvech, Ba’idun Mine’ş-Şerh, ‘Ârin min Delâletin Tüsbitüh, Hâlin min Nezîrin Yüreddü İleyhi Ve

⁴²⁵ Taha, 20/123.

⁴²⁶ ŞELEBÎ, Ebû ‘Alî el-Fârisî..., s. 478.

*Yüsteşhedü Bihi ‘Aleyh, İzdirâb, Hilâfu Kavli Sibeveyh, Lem Yekül Bihi Ehad, Lem Yücizhü Ehadün Min Eshâbina Gayruh, Mumteni ‘ ...*⁴²⁷

el-Fârisî, bütün bu tenkit ve yer yer “aşırı tepki” diye niteleyebileceğimiz değerlendirmelerle beraber bazı meselelerde insafî hareket etmiş ve hocası Zeccâc’ın hakkını teslim etme kabilinden pozitif ifadeler kullanmıştır. Misal olarak eserden şu cümleleri sunabiliriz:

“Ebû İshâk’ın söyledikleri müstakimdir, imkânsız değildir”.⁴²⁸

“Ebû İshâk’ın sözlerine gelince... onların doğru olduğuna dair deliller serdetmiştik”.⁴²⁹

“Ebû İshâk’ın bu konudaki görüşleri güzeldir, caizdir”.⁴³⁰

Bazen, Zeccac ile aynı görüşte olduğunu veya görüşünün yanlış olmadığını kabul etmekle birlikte başka vecihlerin de caiz olabileceğini söyler.⁴³¹ el-Fârisî, ez-Zeccâc’ın eserlerinde görmediği veya bizzat kendi ağzından duymadığı hususları tenkit etmeden önce temkinli bir dil kullanır. Bir mesele hakkında şöyle söyler:

“Ebû İshâk’ın böyle söylediği aktarılır, doğrusu ben bizzat duymadım; ancak ondan bu şekilde alıntılar yapan bazı kimseleri gördüm.”⁴³²

el-Fârisî, ana hatlarıyla incelendiğinde dilbilimsel tenkit ve reddiye kategorisine dahil edilmesi gereken *el-İğfâl* eserinde fikirlerine değer verdiği bazı kimseleri takdirle anmayı da ihmal etmemiş, haklarını teslim etmiştir. Söz gelimi, Kutrub namıyla şöhret bulmuş Muhammed b. el-Müstenîr için sarf ettiği övücü niteleme, dikkat çeken bir ayrıntıdır. Bir mevzuyla tahlil ettikten sonra şöyle der:

“Kutrub’un aktardığı meseleye gelince: şüphesiz buna benzer isimler çok azdır. Ancak yine de güvenilir kişi bir şey naklediyorsa, onu kabul etmek gerekir.”⁴³³

⁴²⁷ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, ss. 31, 47.

⁴²⁸ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 192.

⁴²⁹ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 19.

⁴³⁰ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 245.

⁴³¹ FÂRİSÎ, el-İğfâl I, s. 151, .

⁴³² FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 362.

⁴³³ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 563.

Övgüsüne mazhar olan bir diğer sima da talebesi İbn Cinnî sayesinde tanıştığı meşhur şair el-Mütenebbî'dir. Aralarında vuku bulan bir olay şöyle nakledilir:

Bir diyalog sırasında el-Mütenebbî'ye “فـعـلـى/fe‘alâ” vezninde kaç cemi/çoğul vardır?” diye sormuş; el-Mütenebbî anında cevap vermiş: “iki tanedir, biri ظـرـبـى/zarabâ diğeri حـجـلـى/hacelâ. el-Fârisî “üç gün boyunca bir üçüncüsünü bulmak için lugat kitaplarını karıştırdım; ancak bulamadım” demiştir.⁴³⁴

1.4. *el-İğfâl*'de Takip Edilen Metod

el-Fârisî *el-İğfâl*'de takip ettiği metodu kitabın giriş kısmında şöyle anlatır:

“İşleyeceğimiz tüm meselelerde evvela ez-Zeccâc'ın sözlerini elimizdeki mevcut nüshadan olduğu şekliyle nakledecek, sonra kendi sözümüzü söyleyerek meselenin izini süreceğiz. Tevfik ancak Allah'tandır.”⁴³⁵

Nitekim dediği gibi, “قال أبو إسحاق” diyerek önce ez-Zeccâc'ın sözlerini aktarır, sonra “قال أبو علي” diyerek söz alır ve konuları bazen kısa, bazen bütün yönleriyle arz eder. Eserde serdettiği deliller hem Kur'ân, şiir, lugat ve Arap dilinin genel ilkeleri gibi naklî hem de kıyâs ve illet gibi aklî referanslara dayanır.

el-Fârisî, eserde sıklıkla istitrâd yöntemini kullanır.⁴³⁶ Bu durum, bazen, okuyucuyu ana meseleden tamamen koparma seviyesine kadar gider. Paranteze aldığı dilbilimsel konularla okuyucunun zihnini oldukça yorduktan sonra ilginç bir biçimde “bu mesele çok uzun zaman alır” diyerek tekrar ana meseleye döner. Örneğin: eserin bir yerinde ez-Zeccâc'ın “سـؤـلـهـمـا كـا فـر” cümlesinden

⁴³⁴ MAHMÛD HÛSEYNÎ, el-Medresetu'l-Bağdâdiyye, s. 261.

⁴³⁵ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 38.

⁴³⁶ الاستطراد: Asıl konudan olmayarak münasebeti gelmişken söylenen söz anlamında bir Bedî' ilmi terimidir. Sözlükte “kovmak, uzaklaştırmak, sürmek” anlamındaki tard kökünden türeyen istitrâd kelimesi “konu değiştirmek, asıl konudan uzaklaşmak, bir düşünceden başka bir düşünceye geçmek” gibi terim anlamıyla da örtüşen mânalar ifade eder. Bazı belâgat âlimleri, terimin etimolojisiyle kelimenin “atlı savaşçının düşmanına yenilip kaçtığı izlenimini verdikten sonra tekrar dönerek işini bitirmesi” şeklindeki anlamı arasında ilgi kurmuşlardır. Nitekim istitrâd da asıl konu devam ederken beklenmedik bir zamanda ve önceden tasarlanmadan bir münasebet düşmesiyle konu dışına çıkıldıktan sonra tekrar eski konuya dönülür. Birçok belâgat âlimi tarafından istitrâdla karıştırılan hüsn-i tehallus ile alâkasını ve farkını anlamak için bkz. DURMUŞ, İsmail, “İstitrâd”, *DİA*, XXIII, s. 401.

hareketle, “imâle meselesi hayli uzun bir meseledir, burada ona yer vermek uygun olmaz; ancak hakkında birkaç cümle söylemek gerekirse...” diyerek söz alır, imâlenin hükümleri, çeşitleri, sebepleri derken on iki sayfa devirir.⁴³⁷ el-Fârisî, yer yer buna benzer mufassal parantezler açsa da, genellikle ez-Zeccâc’ın yanlısını tashih ettikten sonra konuya noktayı koyar ve tartışmak üzere başka bir konuya geçer.

el-Fârisî, eserinde mantık ve cedel ilimlerine sıklıkla başvurur. Meseleyi tahlil ederken gelebilecek itirazları, klasik eserlerde sık karşılaştığımız cedel yöntemiyle bir kurgu dahilinde cevaplandırır. Söz gelimi, “فإن قال قائل قيل له، فإن قلت، “فالجواب” gibi tabirleri eserin birçok yerinde bulmak mümkündür.⁴³⁸ Yine eserinde mantık ve usûl ilimlerinde bir çeşit tahkik ve tetkikle ispatlama usulü olan sebr ve taksimi,⁴³⁹ mesleki tabirle “el-Kıyâsu’l-İstisnâiyyü’l-İnfisâlî” yöntemini kullanır. Kullandığı bir başka yöntem de Kur’ân’ı Kur’ân’la tefsir etme yöntemidir.

el-Fârisî’nin, *el-İğfâl* eserini Arap dil gramerine uygun ibarelerle yazdığını görmekteyiz. Yanı sıra, nahiv otoriteleri tarafından hoş görülmemesine rağmen menfî muzâri’de قد edatını kullanması, لُو’ın cevabına ل edatını ilave etmesi gibi bazı istisnâî durumlar da vardır.⁴⁴⁰ Ebû ‘Alî, bu ibarelerde tercihini bilinçli olarak zayıf görüşten yana kullanmadıysa, bu durum bir çeşit dil sürçmesi, kalemin kayması veya müstensih’in hatası olarak değerlendirilebilir.⁴⁴¹ el-Fârisî’nin nahiv usulündeki ilkelerine göre nâdir olanın terkedilip şâî’ olana, zayıf görüşlerin kuvvetli olana derc edilip zamanla tedavülden kalkması fikrine karşı olduğunu düşünürsek, benzer ibarelerde zayıf olanı bilinçli olarak tercih ettiğini söylemek de mümkündür.⁴⁴² Mezkur eserde el-Fârisî’nin kullandığı dil, çoğunlukla sade olmakla birlikte yer yer ağdalıdır.

⁴³⁷ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 94.

⁴³⁸ Bkz. FÂRİSÎ, el-İğfâl, ss. I, 18, 39, 85, 198.

⁴³⁹ Detaylı bilgi için bkz. BAŞOĞLU, Tuncay, “Sebr ve Taksîm”, *DİA*, XXXVI, ss. 255-256.

⁴⁴⁰ “فقد لا يسوع” gibi. Bkz. el-İğfâl, I, s. 100.

⁴⁴¹ Ayrıca Mısır Dil Kurumu, konuyu tahlil edip, bunun gramere uygun olduğu sonucuna varmış, Cahiliye şairlerinde Kays el-Cuheni’nin şu şiiri de istişâd olarak sunmuştur:

وكننت مسودًا فينا حميدًا
وقد لا نعدم الحسنة ذاما

Şiirin matları için bkz. ÂMÎDÎ, Ebû’l-Kâsım Hasan b. Bişr, *el-Mü’telif ve’l-Mühtelif*, Abdussettâr Ahmed Ferâc, Kahire, Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabî, 1961, s. 123.

⁴⁴² FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 42.

A. Tenkitlerin Arka Planı

el-Fârisî'nin hocası Zeccac'a bu denli tenkit oklarını yöneltmesinin arka planında yatan faktörler hakkında muhtelif yorumlar yapılmıştır. Dönemin önemli simalarından Ebû Hayyân problemin kaynağını ikisinin hocalarına kadar götürür. ez-Zeccâc'ın hocası El-Muberrid ile el-Fârisî'nin hocası olarak telakki ettiği Sîbeveyh arasındaki ilmi gerginliğin öğrencilerine sirâyet ettiğini, Zeccac'ın Sîbeveyh'in görüşlerini tenkit edip El-Muberrid'i savunması, el-Fârisî'de bir nevi hocasını koruma refleksine dönüştüğünü iddia eder.⁴⁴³

Kesin veriler ortaya koymak zor; ancak el-Fârisî'nin Mutezile ekolünden olduğuna dair iddialar doğruysa, Zeccac'ın *Me'âni'l-Kur'ân*'ında Mutezile ekolüne yönelik sert söylemleri, el-Fârisî'de mezhebini koruma refleksine sebep olmuş olabilir. Bu da el-Fârisî'nin hocasına yönelik tenkitlerinin arka planında yatan bir başka faktör olarak sayılabilir. Ayrıca el-Fârisî'nin *el-İğfâl*'i, henüz otuzlu yaşlarda kaleme aldığını düşünürsek “Hâlif tu'raf/Muhalif ol ki, tanınsın!” politikası uyguladığını söylemek de mümkündür. Nitekim öyle de olmuştur. İlim otoritelerince önemli bir mevkiye sahip olan ez-Zeccâc'a yönelik yapılan tenkitler, medreselerde gündem olmuş; hatta Hamdânî hükümdarı Seyfuddevle ile Buveyhî hükümdarı Adududdevle gibi dönemin devlet erkanının da dikkatini celb etmiştir. Öyle ki el-Fârisî, döneminin en güçlü devlet adamlarından olan Adududdevle tarafından kendisini ve yeğeni Hüsrev'i eğitmesi için Şirâz'a davet edilmiş ve hayatının geri kalanını orada geçirmiştir.

1.5. *el-İğfâl*'de Sîbeveyh'in Etkisi

el-İğfâl'in tamamına baktığımızda Sîbeveyh'in eseri *el-Kitab*'ın, el-Fârisî'nin en temel referansı olduğunu, görüşlerini onun üzerine inşa ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim el-Fârisî'nin *el-Kitâb*'ı birden çok nüshadan takip ettiğini, her bir nüshadaki farklı yönlerini adeta ezberlediğini ve yer yer nüshalar arasında karşılaştırmalar yaptığını görürüz. Öyle ki, Sîbeveyh'in tercih ettiği delilleri sadece aktarmakla veya mahza “sahihtir” demekle yetinmeyip görüşlerin mantıksal tutarlılığı üzerine uzun uzun yazarak, okuyucuyu Sîbeveyh'in lehine ikna etmeyi adeta bir görev

⁴⁴³ el-Bahru'l-muhît, I, ss. 331-332.

addeder. el-Muberrid ve onun izinden giden ez-Zeccâc gibi kimseleri kastederek, Sîbeveyh'in *el-Kitab*'ında hatalar bulduğunu söyleyip tenkit oklarını yöneltenlere, Sîbeveyh'in özenle seçtiği tabirlerini pür dikkatle tahlil ve tetkik etmeleri durumunda kendisine hak vereceklerini söyler.⁴⁴⁴ el-Muberrid'in Sîbeveyh'e yaptığı hücumu şahsına yapılmış gibi telakki edip Sîbeveyh'i hararetle koruma refleksine soyunması, Ebû Hayyân'a "Sîbeveyh fanatığı, *el-Kitab* ile kafayı bozmuş" değerlendirmesini yaptırır.

el-İğfâl'in nerdeyse tüm bölümlerinde el-Fârisî'nin çok ciddi bir Sîbeveyh okuyucusu ve hayranı olduğunu, Sîbeveyh'in görüşlerine adeta bir koruma kalkanı rolünü üstlendiğini müşahede ederiz. Hocası Zeccac'a yaptığı tenkitlerin önemli bir kısmında bir şekilde sözü Sîbeveyh'in görüşüne getirip sözlerine referans ettiğini, oradan aldığı güçle olabildiğince ez-Zeccâc'a ve bir başka Sîbeveyh muhalifi olan El-Muberrid'e yüklediğini görürüz. el-Fârisî, çoğunlukla ez-Zeccâc'ın Sîbeveyh'den yanlış alıntılar yaptığını ya da onu yanlış anladığını iddia edip Sîbeveyh'in görüşünü uzun uzun şerh eder. Söz gelimi kitaptan bir bölüm şöyledir:

"Ebû ishak (ez-Zeccâc) anlatıyor: "Sîbeveyh dedi ki:Halîl'e lafzatullâhı sordum. Aslının "إله/İlâh" olduğunu söyledi".

Zeccac'ın bu ifadelerini şöyle tenkit eder:

ez-Zeccâc'ın aktarımı yanlıştır (Sehv). Zira Sîbeveyh, bu meselede Halîl'e "sordu-o da dedi ki" gibi bir ibare kullanmaz; "söz konusu mesele ona isnad edilir" der.⁴⁴⁵

Bu küçük misalden de anlaşılacağı üzere el-Fârisî, Sîbeveyh'e atıf yapılarak alıntılanan küçük bir yanlış aktarıma dahi müsamaha göstermemektedir.

el-Fârisî'nin gerek övgü gerekse yergilerinde, Sîbeveyh kilit isim rolündedir. *el-İğfâl*'de, bazı istisnalar dışında, Sîbeveyh ile aynı metodolojiyi takip eden Ebû Zeyd el-Ensârî ve Ebû 'Alî Kutrub (ö. 210/825) gibi simalar takdir edilirken, karşı cenahta olan El-Muberrid ve Zeccac gibi simalar ise tenkit edilmektedir. Kitapta

⁴⁴⁴ FÂRİSÎ, *el-İğfâl*, I, s. 699.

⁴⁴⁵ FÂRİSÎ, *el-İğfâl* II, s. 694. Benzer bir durum için bkz. *el-İğfâl*, II, ss. 62, 261.

dikkat çeken bu husus, el-Fârisî'nin ilmi meselelerde zaman zaman objektif bir tutum sergilemekten uzak kaldığını göstermektedir.

Sîbeveyh'e gösterdiği bu pozitif tavır, ona olan iclal ve hürmeti, eserde işlenen birçok meselede muhtelif şekillerde görülür. Yer yer ez-Zeccâc'ın görüşlerine yönelik pozitif ibareler kullanmasının, belki daha doğru bir ifadeyle tenkit etmemesinin arka planında, Zeccân'ın o meselede Sîbeveyh'in görüşüne paralel şeyler söylemesi yatar. Aşağıdaki bu sözler, vardığımız bu sonucun birer delilidir:

“Ebû İshâk'ın yaptığı bu tahkiyesi doğrudur; nitekim Sîbeveyh bunu söyler”.⁴⁴⁶

“Zikrettiği husus doğrudur, zaten Sîbeveyh ve diğer nahivcilerin genel kanaati de bu yöndedir”.⁴⁴⁷

“Ebû İshâk'ın görüşüne gelince... doğrudur ve bu aynı zamanda Sîbeveyh'in görüşüdür”.⁴⁴⁸

el-İğfâl'den aktardığımız aşağıdaki ifadelerde, yine el-Fârisî'nin Sîbeveyh'e olan hayranlığını ve onu ne denli ön plana çıkardığını görürüz:

“... Neden olmasın! Nitekim Sîbeveyh bunu caiz görmüştür”⁴⁴⁹, “... Sîbeveyh'in anlattıkları da onları teyit eder”⁴⁵⁰, “İşte bu Sîbeveyh'in görüşüdür”⁴⁵¹, “Sîbeveyh'in bu konuda bir nassı yoktur”⁴⁵², “Zaten Sîbeveyh de böyle der”⁴⁵³, “Benim bu görüşüm, Sîbeveyh'in de görüşüdür ve sahih olan budur; başkası caiz olamaz”⁴⁵⁴, “...Bu, Sîbeveyh'in görüşü değildir; bilakis onun görüşü bunun tam aksinedir”⁴⁵⁵, “Bunu şerh ettik; zira bu ‘el-Kitâb’ın konularındandır ve bu Sîbeveyh'in sözüdür”⁴⁵⁶, “Sîbeveyh'in bu konudaki görüşü, hem daha güzel hem daha nettir”⁴⁵⁷, “... Bu görüşün sahibi, Sîbeveyh'in metodundan sapmış ve isâbet etmemiştir”⁴⁵⁸, “...

⁴⁴⁶ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, 104.

⁴⁴⁷ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 150.

⁴⁴⁸ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 405.

⁴⁴⁹ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 67.

⁴⁵⁰ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 81.

⁴⁵¹ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 179.

⁴⁵² FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 180.

⁴⁵³ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 215.

⁴⁵⁴ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 235.

⁴⁵⁵ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 310.

⁴⁵⁶ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 363.

⁴⁵⁷ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 402.

⁴⁵⁸ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 19.

Bu husustaki en doğru görüş, merhum Sîbeveyh'in görüşüdür⁴⁵⁹”, “Kıyâs, Sîbeveyh'in görüşünü teyit eder⁴⁶⁰”, Sîbeveyh'in metoduna göre bu böyle olmaz⁴⁶¹, “Sîbeveyh'in bu konuda kesin ifadeler kullandığını görmüyor musun!”⁴⁶²

el-İğfâl'in bazı meselelerinde el-Fârisî'nin görüşlerini serdederken kullandığı dile ve seçtiği tabirlere baktığımızda adeta Sîbeveyh'in konuştuğunu zanneder ya da *el-Kitâb*'tan bir bölüm okuduğumuz hissine kapılırız. Zira yer yer görüşlerini aktarırken, noktasına virgüline dokunmadan ve referans göstermeden, fikrini, olduğu gibi Sîbeveyh'in cümleleriyle ifade eder.⁴⁶³ Bu, el-Fârisî'nin intihal yaptığını değil, ne denli Sîbeveyh'in etkisinde kaldığını gösterir.

el-Fârisî, gerek *el-İğfâl*'de gerekse diğer eserlerinde ilmî tahliller yaparken ilgili konu hakkında Sîbeveyh'in bir görüşü yoksa, bunu “leyse li-Sîbeveyhi fihi nass/bu konuda Sîbeveyh'e ait bir nass yoktur” şeklinde belirtme ihtiyacı hisseder. Eğer bir görüşü varsa, fikrini Sîbeveyh'in görüşünün yörüngesinde dolaşarak, çoğu zaman Sîbeveyh'e atıflar yaparak arz eder. Sîbeveyh'in sözü üstüne söz söyleyenlere karşı cephe alarak, Sîbeveyh'in lehine kullanmak üzere aklî ve naklî deliller toplama çabasına girer. Ona laf söyletmeme pahasına kendi hocası ez-Zeccâc dahil olmak üzere önceki ve dönemindeki Sîbeveyh münekkitlerine ağır tabirler kullanır.

Bunun arka planında yatan muharrir unsuru, mahza ilim faktörüyle açıklamak, ilmî raliteye ve objektif değerlendirmeye aykırı olur. Abdulfettah Şelebî'nin de dillendirdiği gibi, bu hayranlığın ve hatta yer yer fanatiklikle tanımlayabileceğimiz tavrın arkasında “hemşericilik” unsuru da bir kenara not edilmelidir⁴⁶⁴. İkisinin Fars asıllı olması, dönemin çalkantılı siyâset atmosferinde aktif rol oynayan katı, radikal milliyetçi bir tutumun hakim olması, el-Fârisî'nin Seyfuddevle ve Adududdevle gibi devlet ricâliyle yakın temas içinde olması, kesin rakamlar verilmemekle birlikte hayatının ilk ve son yirmi yılını, yani takriben kırk yılını Sîbeveyh'in medfûn olduğu memleketi Şîrâz'da geçirmesi... Tüm bu faktörler, söz konusu hayranlığın muhtemel sebepleri arasında sayılabilir.

⁴⁵⁹ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 40.

⁴⁶⁰ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 206.

⁴⁶¹ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 400.

⁴⁶² FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 306.

⁴⁶³ Karşılaştırmız: FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 82; SÎBEVEYH, el-Kitâb, III, s. 129.

⁴⁶⁴ ŞELEBÎ, Ebû 'Alî el-Fârisî..., s. 477.

1.6. Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin *el-İğfâl*’deki Kaynakları

Ebû ‘Alî el-Fârisî, *el-İğfâl*’de ismen zikrettiği kaynak sayısı kendi eserleri dahil olmak dokuz tanedir. Bunlar, el-Fârisî: *el-İğfâl*; *el-Mesâilü’l-müşkile/el-Bağdâdiyyâd*; *el-Mu’tellât fi’l-luga*; Sîbeveyh: *el-Kitâb*; İbn Serrâc: *et-Tehzîb*; İbn Dureyd: *el-Cemhere*; el-Muberrid: *el-Galat* ve *el-Mesâilü’l-Meşrûha min Kitâbi Sîbeveyh*; *ez-Zeccâc: Me’ânî’l-Kur’ân ve İ’râbuh* ve *Mâ yensarif ve mâ lâ yensarif*.⁴⁶⁵ Ayrıca, *el-İğfâl*’de “...وَفِي كِتَابِي.../Kitâbımda...” şeklinde başladığı ibareler var.⁴⁶⁶ Zikrettiği bu kitabıyla hangi eserini kastettiğini tespit edemedik.

el-Fârisî’nin istifade ettiği kaynaklar elbette sadece bunlarla sınırlı değildir. Nitekim yaşadığı dönemde muhtemelen ilim ehline bilindikleri için kitap ismi vermeyip sahibiyi iktifa etme geleneğine uyarak çok sayıda şair ve dilbilimcinin ismini zikreder. Eserinde en çok göze çarpan ve sıklıkla atıf yaptığı isim ise açık ara Sîbeveyh’dır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla 400 küsur yerde kendisine atıf yapılmıştır. Diğer simalar şöyledir: el-Muberrid (61 defa), Halîl b. Ahmed (59 defa), İbn Serrâc (48 defa), el-Ahfeşu’l-Evsat (68 defa), Ebû Zeyd el-Ensârî (45 defa), el-Mâzinî (35 defa), el-Kisâî (18 defa), Ebû Amr b. el-‘Alâ’ (17 defa), el-Asma’î (16 defa), el-Ferrâ (15 defa), Yûnus b. Habîb (15 defa), Ebû ‘Ubeyde Ma’mer b. el-Müsenna (12 defa), Sa’leb (11 defa), Kutrub (8 defa), İbn Dureyd (7 defa), el-Ahfeşu’l-Ekber (7 defa).

el-Fârisî’nin *el-İğfâl*’de zikrettiği dil ekolleri ise şöyledir: Nahviyyûn (37 defa), Basriyyûn: Basra dil ekolu (16 defa), Bağdadiyyûn: Bağdat dil ekolu (5 defa), Kûfiyyûn: Kûfe dil ekolu (5 defa), Ehlü’l-Hicâz (5 defa), Ehlü’l-luga (1 defa).

⁴⁶⁵ FÂRİSÎ, *el-İğfâl* (Fihrist), II, s. 594. Bkz. el-EŞMÛNÎ, *Şerhu’l-Eşmûnî li Elfiyeti İbn Mâlik*, II, s. 217.

⁴⁶⁶ FÂRİSÎ, *el-İğfâl*, I, s. 388; I, s. 390.

C. EBÛ ‘ALÎ EL-FÂRİSÎ VE İSTİŞHÂD OLGUSU

1.1. Ana Hatlarıyla İstişhâd Olgusu

Sözlükte “şahit getirmek, şahit göstermek” mânasına gelen istişhâd (الاستشهاد) lugat, sarf, nahiv ve belâgat ilimlerinde “Bir kelimenin veya bir ifadenin lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermek” şeklinde tanımlanmıştır.⁴⁶⁷ Bunun için getirilen örneğe şâhid (çoğulu şevâhid) denir. Bir başka tarifi şöyledir: “Bir kelime veya cümlenin kullanılış ve vaz'ının sıhhatini, bir kaidenin doğruluğunu âyet, sahih hadis veya konuşması fasih olan bir Arap'tan sahih senetle gelen nakli bir delil ile ispat etmektir”.⁴⁶⁸ Bazı kaynaklarda istişhâd yerine ihticâc ve istidlâl terimleri de kullanılmıştır. Ayrıca *misal* ile *şâhid* terimleri birbirine karıştırılmamalıdır; zira “şâhid getirmek” bir dil bilgisi kuralının veya bir ifadenin doğruluğunu kanıtlama amacını taşırken; “misal getirmek”, doğruluk-yanlışlık yönüne bakmaksızın bir kuralın veya ifadenin, muhatap tarafından daha kolay anlaşılmasını sağlama amacına hizmet eder.

Dil bilginleri, görüş ve tezlerini kabul ettirmek adına Arap nazmı veya nesriyle istişhâd yapanlar için bir takım kriterler belirlemiş; sarf, nahiv ve lugat çalışmalarındaki referanslarda bu esaslara bağlı kalmaya gayret göstermişlerdir.⁴⁶⁹ Söz konusu bu kriterlerin en önemli olanları şunlardır:

1. Kur'an-ı Kerîm, Arap kelâmında mevcut bütün üslûpleri ihtiva ettiği, yazı ve telaffuz olarak tevatüre dayandığı için, bir başka ifadeyle, fasih Arapça'yı bütün orijinalliğiyle muhafaza ettiği için, istişhâda birinci derecede lâıyk görülmüştür.
2. Semâ' yoluyla bize intikal etmiş bir nazım veya nesirle istişhâd yapılabilmesi için ilgili aktarımın, yaygın veya birkaç defa istimâl edilmiş olmalıdır.
3. İstişhâdda dürüstlük (adalet) şartı, kendisinden rivâyette bulunulan kimsede değil râvide aranır. Bu itibarla, Müslüman olmayanların, çocukların, kadınların ve hatta delilerin sözleriyle de istişhâd yapılabilir.

⁴⁶⁷ DURMUŞ, İsmail, “İstişhâd”, *DİA*, XXIII, s. 396.

⁴⁶⁸ SANCAK, Yusuf, “Hadisin Arap Dili Temel Kaynakları İçinde İstişhad Ve Edebi Yönü-Arap Dili Ve Edebiyatına Katkıları”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 9, S. 24 (Yaz 2005), s. 5.

⁴⁶⁹ DEMİR, İsmail, “İbn Mu'tî'nin Kitâbu'l-Fusûl Fi'n-Nahv Adlı Eserinde İstişhâd”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 3, Kars, 2015.

4. Dili fasih kullanabilen Arap'ın tek başına naklettiği bir söz, bir zamanlar konuşulmuş bir dilden bakiye kalmış ihtimaline binaen kabul edilip istişhâh aracı olarak kullanılabilir.

5. Lehçelerin muhtelif olması istişhâda engel teşkil etmez.

6. İki ve daha fazla rivâyeti olan şâhidle vezin ya da kafiye zoru ile yapılmış değişikliklerle de istişhâd câizdir.

7. Belâgatta caiz görülmesine rağmen, lugat, sarf ve nahivde Müvelledûnun nazım ve nesirleriyle istişhâd yapmak icmâen caiz değildir.

8. Uydurma olması veya bir müvelled şaire ya da sözüne güvenilmeyen birine ait bulunması ihtimalinden dolayı anonim nazım ve nesirle istişhâd yapmak câiz değildir.

9. İrabı ve anlamı kesin olmayan istişhâdlar da geçersizdir.

Hadislerle istişhâd konusunu müstakil bir başlık olarak ele aldık. Özetle, ilk asırlarda tedvin edilmiş eserlerdeki hadislerle -rivâyetler muhtelif de olsa- istişhad yapmak caiz görülmüştür. Ancak şâz⁴⁷⁰ bir rivâyetle geldiği kesin olan veya muhaddislerce galat ve tashif (kelimenin nokta ve harf hatası) olduğu saptanmış lafız ve terkipler bunun dışındadır. Dilcilerin ekseriyeti, özellikle Hz. Peygamber'den olduğu gibi aktarılmış olma ihtimali yüksek olduğu için cevâmiu'l-kelîm⁴⁷¹ tarzındaki veciz hadislere karşı daha mütesahil bir tavır ortaya koymuşlardır. Genel kabul bu olmasına rağmen, ilk gramer ve lugat eserlerinde hadislerin Kur'ân ve şiir kadar teveccüh görmediğini de belirtelim.

⁴⁷⁰ Güvenilir bir râvinin kendisinden daha güvenilir râviye aykırı olarak rivayet ettiği hadis anlamında bir terim. Bkz. AYDINLI, Abdullah, "Şâz", *DİA*, XXXVIII, s. 385.

⁴⁷¹ Hz. Peygamber'in veciz sözlerini ve kendisinin veciz konuşma özelliğini ifade eden bir tabir. KANDEMİR, M. Yaşar, "Cevâmiu'l-Kelîm", *DİA*, VII, s. 440.

1.2. Ana Hatlarıyla Hadislerle İstişhâd Meselesi ve Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin Hadislerle İstişhâdı⁴⁷²

1.2.1. Ana Hatlarıyla Hadislerle İstişhâd

Hadisler, Arap dil gramerinin inşa edilmesinde Kur’ân ve şiir gibi ilk başvuru kaynağı olarak kabul görmemiştir. Bunun nedeni, Arap olmayanların ve Arap dilinin inceliklerini bilmeyen kişilerin manayla rivâyet etmeleridir. Dilbilgisi alanında hadislerle istişhâd meselesinde uzlaşmacı bir tutumla yaklaşan Celaluddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505), alimlerin çekincesini şöyle anlatır:

"Hadisler, ekseriyetle mana rivâyetiyle bize aktarılmıştır. Çünkü henüz hadisler tedvin edilmeden önce Arap olmayanlar, hadislere çoktan müdahil olmuşlardı bile. Dolayısıyla onlarda eski Arapların o doğal dili, kendine özge dil zevkleri bulunmadığından ve Arapçayı sonradan öğrenmelerinden dolayı, sema ettiklerini mahza kendi kabiliyetleri miktarınca ifade etmişlerdir. Dolayısıyla hadislerde ana metne kelime ilave etmek-çıkarmak, takdim-tehir yapmak ve bir kelime yerine başka kelime kullanmak gibi değişiklikler olmuştur".⁴⁷³

Hadislerle istişhâdın câiz olup olmadığı hususunda üç görüş ortaya atılmıştır: mutlak olarak caiz görenler; asla caiz görmeyenler; orta yolu takip edenler...

Arap dil grameri çalışmalarında çekirdek kadroyu oluşturan otoriteler arasında gerek Ebû 'Amr b. el-Alâ' (ö. 154/771), İsa b. 'Umer (ö. 149/766), el-Halîl (ö. 175/791) ve Sîbeveyh (ö. 180/796) gibi Basra dil ekolünden olsun, gerekse el-Kisâî (ö. 189/805) ve Ferrâ' (ö. 207/822) gibi Küfe dil ekolü mensubu olsun, sıklıkla olmasa da hadislerle istişhâd etmişlerdir. Nitekim Sîbeveyh, *el-Kitâb'ında* isnâd kullanmadan olsa da dokuz hadisi delil olarak kullanmıştır. el-Muberrid'in *el-Muktedab'ında* ve İbn Serrâc'ın *el-Usûl'ünde* de buna yakın sayıda hadis kullanıldığını görüyoruz.⁴⁷⁴ İbn Mâlik et-Tâî ve Radî el-Esterâbâdî de eserlerinde hadislerle istişhâd

⁴⁷² Biz sadece *el-İğfâl'*de istişhâd edilen hadislerle yetindik. el-Fârisî'nin tüm eserlerinde istişhâd ettiği hadislerin fihristi için bkz. HÂCİ İBRAHİM, Abdullah b. Ömer; et-TÜVEYCERÎ, Halid Muhammed vd., "el-Fehârisü's-Şâmîle li-Müellefâti Ebî Alî el-Fârisî", Riyad, *Melik Fehd Üniversitesi Yayınları*, I. Baskı, 2015, s. 163. el-Fârisî üzerine araştırma yapacak tüm ilim taliplerine önereceğimiz bu çalışmada, şiirden darb-ı mesellere kadar tüm istişhâdların fihristi mevcuttur.

⁴⁷³ SUYÛTÎ, el-İktirâh, s. 23.

⁴⁷⁴ Bu sebeple DİA'daki "istişhâd" maddesinde yer alan "Basra ve Küfe dil mekteplerine mensup eski dilciler de hadislerle istişhâd etmemişlerdir" şeklindeki kesin yargıya katılmadığımızı belirtmeliyiz. Bkz.

etmişlerdir. Hatta er-Radî, sahâbe ve ehl-i beyt sözleriyle de istişhâd edilebileceği görüşündedir.

Meşhur *Elfiyye* müellifi İbn Mâlik (ö. 672/1273) ile günümüz medreselerinde hala ders kitabı olarak okutulan *Mugni'l-Lebîb* müellifi İbn Hişâm (ö. 761/1360) da hadislerle şartsız olarak istişhâd yapmışlardır. Ayrıca ilk dilciler, lafız ve mana itibarıyla Hz. Peygamber'e ait olma olasılığının yüksek olması sebebiyle Hz. Peygamber'in fesâhatini ve yüksek edebi hitâbetini ortaya koyan cevâmi'u'l-kelim denilen kısa ve özlü hadisleri, mebzul miktarda istişhâd olarak kullanmış; ancak uzun hadislere, mana ile rivâyet edilmiş olma ihtimalinin ağır basması sebebiyle ihtiyatla yaklaşmışlardır.⁴⁷⁵ Yine bu görüşü benimseyenler arasında el-Cevherî (ö. 400/1009), İbn Sîde (ö. 458/1066), İbn Fâris (ö. 395/1004), İbn Harûf (ö. 609/1213), İbn Cinnî (ö. 392/1002), İbn Berrî (ö. 582/1187) ve es-Suheylî (ö. 581/1185) gibi alimleri de sayabiliriz. Sa'îd el-Efgânî ise, hadislerle istişhâdın asıl olduğunu bildirmekte ve şöyle demektedir:

“Sözlükler, hadislerle istişhâd ile doludur. el-Ezherî, el-Cevherî, İbn Fâris, İbn Sîde ve ez-Zemahşerî'nin sözlüklerine bakılması, Ebû Hayyân'ın iddialarını çürütmeye yeterdir.”⁴⁷⁶

Diğer taraftan, İbn Zâig, Ebû Hayyân el-Endelûsî (hocası İbn Da'î 'Alî b. Muhammed el-İşbilî (ö. 680/1281) ve İbn Harûf (ö. 609/1212) gibi simalar, hadislerle istişhâdı caiz görmeyen dilcilerdir.⁴⁷⁷ Çekincelerini şöyle dile getirirler:

"Râvilerin lafızlara bağlı kalmayıp mana ile rivâyet etmelerinden dolayı bize intikal eden hadis lafızlarının bizzat Hz. Peygamber'e ait olduğuna güvenemiyoruz. Eğer güvenileseydik külli kaidelerin isbatında hadisler, Kur'an derecesinde olurdu."⁴⁷⁸

Bu iki tutumun yanında bir de Ebû İshâk eş-Şâtîbî'nin (ö. 790/1388) başını çektiği uzlaşmacı tavrı tercih edenler var. eş-Şâtîbî'nin hem istişhâd edilebilecek

SÎBEVEYH, el-Kitâb (fihrist), V, s. 32; MUBERRÎD, el-Muktedab, I, s. 34; II, ss. 184, 217; III, s. 250; IV, ss. 254, 311, 363; İbn Serrâc da üç hadisi delil olarak kullanmıştır. Hadislerle istişhâd için bkz. KÂSİM, el-Usûlu'n-nahviyye..., I, s. 420.

⁴⁷⁵ DURMUŞ, İsmail, "İstişhâd", *DİA*, XXIII, s. 396.

⁴⁷⁶ DEMİR, "İbn Mu'tî'nin Kitâbu'l-Fusûl Fi'n-Nahv Adlı Eserinde İstişhâd", s. 22.

⁴⁷⁷ SANCAK, "Hadisin Arap Dili Temel Kaynakları...", s. 7.

⁴⁷⁸ SUYÛTÎ, el-İktirâh, s. 24; SANCAK, "Hadisin Arap Dili Temel Kaynakları...", s. 7.

hadislere bazı kriterler getirmesi hem de “İçinde ahlâksızlık ve fuhuş bulunan şiirlerle istişhâd ettikleri halde, surf mana ile rivâyet edilmelerini gerekçe göstererek Hz. Peygamber’in hadisleriyle istişhâd yapmayı caiz görmezler...” şeklindeki sözleri, bu orta yolu tercih ettiğini gösterir.⁴⁷⁹ es-Suyûtî’yi de bu uzlaşmacı yaklaşımı benimseyenlerin arasında sayabiliriz.⁴⁸⁰

Mısır’daki "Mecelletu Mecma’i’l-Lugati’l-‘Arabiyye" üyelerinden Muhammed el-Hıdr el-Huseyn, derginin III. sayısında, hadislerle istişhâd konusunu etraflıca inceledikten sonra, bir dilbilgisi kaynağı olarak hadislerin belli şartlar dahilinde şâhid olarak kullanılabilmesi sonucuna varmış, hatta istişhâd edilebilecek veya edilmeyecek hadisleri bir metodoloji çerçevesinde tasnife tabi tutmuştur. Makalenin sonunda istişhâd edilebilir hadislerin *Kutub-i Sitte* ve daha önce yazılmış hadis müdevvenatıyla sınırlı kalması gerektiğini sonucuna ulaşmıştır.⁴⁸¹

1.2.2. Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin Hadislerle İstişhâdı

Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin gerek araştırma sahamız olan *el-İğfâl*’de gerekse diğer eserlerinde dilbilimsel meseleleri temellendirmek için, çok sık olmasa da önceki dilbilimcilere oranla daha fazla hadislerle başvurduğunu görürüz. En çok hadis kullandığı eseri ise *el-Hucce*’dir. el-Fârisî, kırâat alanında parmakla gösterilen bu eserinde tefsir, lugat ve diğer alanlarda yetmiş hadisle istişhâd eder.⁴⁸² Yanı sıra, *eş-Şîrâziyyât*’da on dokuz,⁴⁸³ *el-Halebiyyât*’da on bir,⁴⁸⁴ *el-‘Adûdiyyât*’da dokuz,⁴⁸⁵ *eş-Şîr*’de yedi,⁴⁸⁶ *el-İğfâl*’de beş,⁴⁸⁷ *el-Bağdâdiyyât*⁴⁸⁸ ve *el-Basriyyât*’da üçer,⁴⁸⁹ *el-îzâh* ve *el-Mesâilü’l-Mensûra* eserinde ise birer hadisi şâhid olarak kullanır.⁴⁹⁰ *et-Tekmile*, *el-‘Askeriyyât* ve *et-Ta’lika*’da ise hadislerle başvurmamıştır.⁴⁹¹ Ayrıca el-Fârisî,

⁴⁷⁹ BAĞDÂDÎ, *Hizânetu’l-Edeb*, I, s. 12.

⁴⁸⁰ SUYÛTÎ, *el-İktirâh* s. 43.

⁴⁸¹ SANCAK, “Hadisin Arap Dili Temel Kaynakları...”, s. 9; HÜSEYİN, Muhammed el-Hadir, “Arapça’da Kelime Ve Kuralların Doğrulanması İçin Hadislerin Kullanılması”, Çev. Hasan Taşdelen, *UÛİFD*, 2004, S. 1, ss. 212-213.

⁴⁸² Bkz. VII, ss. 88-91.

⁴⁸³ FÂRİSÎ, *eş-Şîrâziyyât* fihristi, s. 650.

⁴⁸⁴ Bkz. FÂRİSÎ, *el-Hâlebiyyât* fihristi, s. 393.

⁴⁸⁵ Hadis fihristi için bkz. s. 313.

⁴⁸⁶ Hadis fihristi için bkz. II, s. 574.

⁴⁸⁷ Hadis fihristi için bkz. II, s. 563.

⁴⁸⁸ Hadislerin fihristleri için Bkz. FÂRİSÎ, *el-Mensûra*, s. 621; FÂRİSÎ, *el-Îzâh*, s. 334.

⁴⁸⁹ II, s. 935.

⁴⁹⁰ Bkz. s. 309.

⁴⁹¹ KÂSİM, *el-Usûlu’n-Nahviyye...*, I, s. 424.

selefleri gibi hadisleri mahza teyid veya tefsir amaçlı değil, müstakil bir referans olarak kabul eder.⁴⁹²

Araştırma eserimiz olan *el-İğfâl*'de ise biri iktibas olmak üzere beş hadis kullanır. Bu hadisler ve istişhâd mahalleri şöyledir:

1. خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة ، فرأى نسوَةً ، فقال : أتحملنَّه .
؟ قلنَ : لا . قال : أتدفننه ؟ قلنَ : لا . قال : فأرجعن مآزورات غير مأجورات⁴⁹³

Allah'ın peygamberiyle bir cenaze için çıktık. Cenazeye iştirak eden kadınları görünce sordu:

- *Cenazeyi taşıyacak mısınız?*
- *Hayır!*
- *Defnedecek misiniz?*
- *Hayır!*
- *O halde me'cûrât (hayırhâhlar) değil, me'zûrât kimseler (günahkârlar) olarak dönmüş olursunuz!*

İstişhâd mahalli: el-Fârisî, Bağdat dil ekolünün bir görüşünü nakleder:

“... Onlara göre, hadisteki “مآزورات” kelimesinin aslı “مؤزورات” (müfredi: مؤزُر) olmasına rağmen, “مأجورات” kelimesiyle ses uyumunun sağlanması için vav harfi hemzeye kalbedilmiştir.”

2. أمركم بثلاثٍ و أنهاكم عن ثلاثٍ ، أمركم أن تعبدوا الله و لا تشركوا به شيئاً و
تعتصموا بحبل الله جميعاً و لا تفرقوا و تطيعوا لمن و لآه الله عليكم أمركم . و أنهاكم عن قبيلٍ و
قَالَ و كثرة السؤال و إضاعة المال⁴⁹⁴

“Size üç şeyi emredip, üç şeyi de nehyediyorum. Hiçbir şeyi ortak kulmadan (şirk) Allah'a kulluk etmenizi, Allah'ın ipine sıkıca bağlanıp tefrikaya düşmemenizi ve Allah'ın idarenizi tevdi ettiği yöneticilere (adil oldukları sürece) itaat etmenizi emrediyorum. Dedikoduyu, aşırı soru sormayı ve malı zayi etmeyi ise nehyediyorum!”

⁴⁹² ŞEVKÎ DAYF, el-Medârisü'n-nahviyye, ss. 263-264.

⁴⁹³ İBN MÂCE, Sünen, “Kitâbu'l-Cenâiz”, Hadis: 1578; FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 156.

⁴⁹⁴ Hadisin *el-İğfâl*'deki hali “إِنَّ اللَّهَ يُنْهَاكُمْ عَنْ قَبِيلٍ وَقَالَ” şeklindedir. Bkz. FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 309; FÂRİSÎ, el-Hucce, IV, s. 100; I, s. 343; FÂRİSÎ, el-Basriyyât, II, s. 764; SİBEVEYH, el-Kitâb, III, s. 268. Ayrıca ilgili hadisin “Allah üç şeyi yapmanızdan hoşnut olur...” şeklinde devam eden varyantları da mevcuttur.

İstişhâd mahalli: el-Fârisî fiillerin (قِيلَ و قَالَ) iktibas edilerek olağandışı yerlerde kullanılmasına sıcak bakmaz. Sîbeveyh'in yukarıdaki hadisi istişhâd etmesinin sorulması üzerine bu hadisi gündeme getirir ve Sîbeveyh'in de bu durumu caiz görmediğine dair deliller serdeder.

3. ⁴⁹⁵ رُوِيَ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أُتِيَ بِكَتْفٍ مُؤَرَّبَةٍ فَأَكَلَهَا وَصَلَّى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ

“Rivâyet edildiğine göre, Hz. Peygambere bol etli bir but getirildi. Onu yedi, namaz kıldı ve abdest de almadı.”

İstişhâd mahalli: el-Fârisî, “أَرَبٌ-يَأْرَبُ-أُرْبِيَّةٌ” den “فُعْلِيَّةٌ” kalıbından “الإْرَبُ” kelimesinin iştikakı ve farklı varyantları üzerine değerlendirmeler yaparken bu hadisi gündeme getirir. İlgili kelimenin mevcut formuyla tevfir/teveffur (mebzul miktarda, bol) anlamına geldiğini, nitekim yukarıdaki hadisin bu anlamda vârid olduğunu söyler.

4. عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُسْرِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : جَاءَ رَجُلٌ يَتَخَطَّى رِقَابَ النَّاسِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اجْلِسْ فَقَدْ آذَيْتَ وَأَنْيَيْتَ⁴⁹⁶

Abdullah b. Büsr (r.a)'dan...

“Hz. Peygamber Cuma günü hutbe îrâd ederken, bir adam insanların omuzlarına basa basa (ön saflara doğru) ilerledi. Peygamber (s.a.v) ona dedi ki: artık otur! hem geç kaldın hem eziyet ettin!”

İstişhâd mahalli: el-Fârisî, “أَنْيَى” kelimesi üzerine değerlendirmeler yaparken, onun “أَفْعَلٌ” vezni üzere olduğu bilgisini verir ve ilgili hadisteki “أَنْيَيْتَ” kelimesini şâhid olarak getirir.

5. وَلَا يَأْتِي نَفْعُهَا إِلَّا مِنْ جَانِبِهَا الْأَشْأَمِ⁴⁹⁷

Deveden bahsederken... “Onun faydası (sütü ve binişi) sadece sol tarafından gelir.”

⁴⁹⁵ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 111.

⁴⁹⁶ Bkz. FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, 314; İBN MÂCE, Sünen, “Kitâbu İkâmeti's-Salat”, Hadis: 1115; EBÛ DÂVÛD, Müsned, Hadis: 1118; İBN CEVZÎ, Garîbü'l-hadis, I, s. 46; İBN ESÎR, en-Nihâye..., I, s. 78.

⁴⁹⁷ İBN ESÎR, en-Nihâye..., II, s. 437; FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 187. Hadis, mürsel olduğu için sahih kabul edilmemiştir. Bkz. İBN CEVZÎ, Garîbü'l-hadis, III, s. 156.

İstişhâd mahalli: el-Fârisî, ⁴⁹⁸ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ âyetindeki “يَدُ” kelimesi üzerinde değerlendirmelerde bulunur. Sözü sağ ve sol elin karşılık geldiği kelimelere getirir. Sağ el için “الْيَمْنَى”, sol için “الشُّؤْمَى” denir.⁴⁹⁹ Ancak zamanla “الأشْأَمُ ve الشُّؤْمَى” yerine “الْيُسْرَى ve الِيسَارَ” kelimelerinin kullanıldığını söyledikten sonra istişhâd ettiği hadiste sol taraf için “الأشْأَمُ” kelimesinin kullanıldığının altını çizer.⁵⁰⁰

Değerlendirme ve sonuç: el-Fârisî'nin bir istişhâd aracı olarak hadislere olan yaklaşımını ve takip ettiği metodolojiye dair şu sonuçlara ulaştık:

a. Hadisleri en çok dil bilgisi (ilmu'l-luga) ve kelime türetme (sarf) kategorisinde yer alan meselelerde kullanır.

b. *el-İğfâl*'deki bir hadisi Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ından iktibas ederek kullanmıştır.⁵⁰¹ Bunu saymazsak, kendi tezini savunmak için istişhâd ettiği hadis sayısı dörde düşer.

c. Tüm eserleri incelendiğinde, el-Fârisî'nin kendinden önceki dilbilimcilere oranla, hadisleri kullanmakta oldukça cömert ve müsamahakâr olduğu görülür.

d. Özellikle dil bilimi konusunda, hadisleri mahza tefsir, tevil veya birer teyid aracı değil, müstakil delil olarak görür. Bu yönüyle önceki gramercilerden ayrılır.

1.3. Bir İstişhâd Aracı Olarak Arap Şiiri Ebû 'Alî el-Fârisî'nin Şiirlerle İstişhâdı

1.3.1 Bir İstişhâd Aracı Olarak Arap Şiiri

Cahiliye dönemindeki Arapların İslâm diniyle tanışmadan önce, yazılı bir gramerlerinin olmadığı bilinmekle birlikte, doğuştan gelen tabii yetenekleri sayesinde adı konmamış gramer kurallarına bağlı konuştukları, kadınıyla erkeğiyle, iyi ve kötü tecrübelerini dosta düşmana göstermek için şiir terennüm ettikleri bir vakıadır.⁵⁰²

⁴⁹⁸ Mâide, 64.

⁴⁹⁹ Nitekim Kur'an'da bunun çok sayıda örneği vardır. Karşılaştırınız: Vakıa, 9 ve 41...: فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ - مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ.

⁵⁰⁰ Hadisin mecaz anlamı için bkz. er-RADÎ, Ebû'l-Hasan Muhammed b. el-Huseyn b. Musa el-Alevî el-Huseynî, eş-Şerîf, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, s. 167.

⁵⁰¹ “إِنَّ اللَّهَ يَنْهَأَكُمْ عَنْ قِيلٍ وَقَالَ” istişhâd mahalline yukarıda değinmiştik.

⁵⁰² LEVİS, Bernard, *Tarihte Araplar*, Çev. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, Ağaç Kitap Evi Yayınları, 2009, s. 179.

İslâm öncesi Arap toplumunda şiir, duygusal, siyasal, sosyal ve kültürel hayatın olmazsa olmazıydı. En mahrem duygular ve yaşanmışlıklar dahil bireysel ve toplumsal tüm temalar, şiirde hayat buluyordu. Hz. Ömer, şiirin cahiliye toplumundaki yerini “*Şiir, kendisinden daha sahih ilme sahip olmayan bir halkın ilmiydi*” sözleriyle ifade eder⁵⁰³. Bir başka ifadeyle, bu toplumun en yetenekli oldukları husus şiirdi ve bundan daha iyi oldukları bir meziyetleri yoktu. Hz. Peygamber’in amcazadesi Abdullah b. ‘Abbâs (ö. 68/687)’ın “*Şiir, Arapların divânıdır*” sözü de Arapların edebî, kültürel ve toplumsal (neseb, savaşlar, eyyâmü’l-arab vb.) bütün birikiminin şiirde saklı olduğunu ifade eder.

Şiirler, Arapların gerçek hayatından alınmış enstantanelerdir. Şarabı, aşkı, savaş, avcılığı, dağların ve çölün korkunç manzaralarını, kabilelerin savaşla ilgili değer hükümlerini ve düşmanlarının alçaklıklarını dile getiriyordu.⁵⁰⁴ Şiir inşâd etmek, özellikle bedevi bir Arap’ın sığınabileceği en iyi limandı. Uçsuz bucaksız bir çölde yol alan bedevinin, düşünce ve hayal dünyasını sınırsız âlemlere sevk eden devesinin ritimlerinden (hidâ) tutun, kardeşinin intikamını alamamış olmasına içerleyen bir kederlinin hicivlerine kadar, her şey şiirlerle hayata aksedilirdi.

Cahiliye insanı için şiir, bağı yanık platonik bir aşğın enstrümanı, kahraman bir savaşçının kılıcı, savaş meydanlarında sevdiklerini yitirmişlerin feryâdı, kabile liderlerinin fermanı, zalimlerin silahı, mazlumların çılığı, hayal dünyasına edebiyat kisvesi giydiren filozofun ütopyasıdır... Elindeki tek koyunu misafirine ikram eden ev sahibinin cömertliği (medh), kılıç sesleri ve savaşçı naraları arasında ortaya çıkan kahramanlık ve cesaret örnekleri (hamâse), saray duvarlarında yankısını bulan asalet izleri (tefahhur), aşk acısından divaneye dönmüş bir gencin sevgilisine olan hasreti (nesîb), ak saçlarında ve nasırlı ellerinde gençliğin özlemini çeken bir pir-i fâninin iniltisidir (nuâs) şiir...⁵⁰⁵

Tüm bu temaların yüksek bir edebiyatla arz edilebilmesi, şüphesiz dilin büyük bir ustalıklarla kullanılmasını gerekli kılmıştır. Bu sebeple, hitabet, şekil ve muhteva itibarıyla inşâd edilmiş etkili şiirler, organize edilen panayırarda özenle

⁵⁰³ HALEBÎ, ed-Durru’l-Masûn, V, s. 161.

⁵⁰⁴ LEVÎS, Tarihte Araplar, s. 180.

⁵⁰⁵ ÖĞMÜŞ, Harun, *Kur’an Yorumunda Şiirin Yeri : (II/VIII. Asır Çerçevesinde)*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2010, Mukaddime.

seçilir, dereceye giren şairler büyük ödüllerle taltif edilirdi. Bu, o dönem için, edebiyat alanında Nobel ödülü almak gibi bir şeydi. Derece alan şiirler halk tarafından ezberlenip dilden dile dolaşır, gelecek nesillere aktarılırdı. Söz gelimi edebi sanat türünde çağları aşan el-Mua'allakâtu's-seb'a şiirleri böyledir. Günümüze kadar gelen ve sayısız dile tercüme edilen bu lirik şiirler içinde, birinci olanı -rivâyetler doğruysa- altın harflerle yazılarak kâbe duvarına asılırdı.⁵⁰⁶ Hilafet yıllarında kaleme aldığı mektuplardaki akıcılık ve fesahatiyle iyi bir edip olduğu açık olan II. Halife Hz. Ömer, gençlik yıllarında bu panayırların müdavimlerindendi.⁵⁰⁷

Şiire gösterilen bu olağanüstü teveccüh, kültürel ve sosyal bir aktarımın yanında dilin orijinal kalmasını da sağlıyordu. Ne var ki, İslâm'la birlikte gelen fetihler, daha önce kabile dili olan Arapça'yı kısa bir zaman sonra çok kültürlü bir imparatorluk dili haline getirdi. Karma bir toplum, karma bir kültür ve yeni ihtiyaçlar anlamına geliyordu. Bu ihtiyaçları karşılamak için Arap tarih ve geleneği içinde derin kökleri olan kelimelerden iştikak yoluyla yepyeni kelimeler ve deyimler türetmek, onlara bir yeni manalar vermek gerekiyordu. Nitekim öyle de oldu. Arapça artık çok daha geniş yelpazeli bir dil haline geldi. Fakat ortada bir sorun vardı. Bu dil artık o eski dil değil, bu dilin konuşanları da sadece Araplar değildi. Bu da, eğer önlem alınmazsa dilin zamanla bozulması, Kur'ân'ın ve hadislerin mana yoluyla tahrifi anlamına geliyordu.

Arap olmayanların Müslüman oluşu, Arapça'nın fethedilen bölgelerde din ve bilim dili olarak yaygınlaşması, kuralsız ve lahn problemini doğurdu. Zaten dilsel meseleleri temellendirmedeki istişhâd ihtiyacı, fetihler sonucunda hakim dilin cahiliye dönemine oranla hayli bozulması tehlikesi karşısında ortaya çıktı. Bu durum, gerek tefsir ve hadis gibi dinî ilimlerde, gerekse Arap dili ve edebiyatı gibi dil sahasında, âlimleri yoğun bir çalışmaya sevk etti. Alimlerin bir kelime veya terkinin lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu ispatlamak için referans sunmaları gerekiyordu. Bu durumda öncelikli olarak içerdiği mesajın yanı sıra yüksek bir edebi metin olan Kur'ân'a; ekseriyetle kısa hadislere, nesir ve şiirlere başvurdular.⁵⁰⁸

⁵⁰⁶ ER, Rahmi, "Tenkit", *DİA*, TDV Yayınları, XL, s. 458.

⁵⁰⁷ K. HİTTİ, Philip, *Arap Tarihinin Mimarları*, Çev. Ali Zengin, İstanbul, Risale Basın Yayın Ltd. 1995, ss. 37-38.

⁵⁰⁸ DEMİR, "İbn Mu'tî'nin Kitâbu'l-Fusûl...", s. 17.

Bu sayede Arap şiiri, telif ve tedvîn sürecinde spesifik olarak Kur’ân araştırmalarında ve mana ile rivâyet edilen hadislerdeki muğlak kelimelerin tahlilinde mühim bir kaynak olmuş ve serdedilen delillerin kabul görmesinde garantör rolü oynamıştır. Öyle ki, artık şiirden referans göstermek, ilmi yetkinlik ve güvenilirlik için vazgeçilmez bir faktör halini almıştır.

Arap edebiyatında şairler istişhâd açısından dörde ayrılır.⁵⁰⁹ En son hicri 150 yılına kadar devam eden bu devirlere “ihticâc/istişhâd asrı” adı verilir. Şiirleriyle istişhâdın câiz görüldüğü en son kişi Emevi hanedanlığın sonu, ‘Abbâsilerin ilk yıllarında yaşamış gazel şairi İbrâhim b. Herme (ö. 150/767)’dir.⁵¹⁰

a- Câhiliyyûn: ilk tabaka şairleri; İmru’ul-Kays (ö. m.540), Tarafe (ö. m.540), Zuheyr b. Ebî Sülmâ (ö. m. 610), Antere (ö. m.615), , el-A’sâ (ö. 7/628) ve diğeri muallâka şairleri...

b- Muhadramûn: ikinci tabaka şairleri; Ka’b b. Züheyr (ö. 26/646), Lebîd b. Rabî’a (ö. 40-41/660-661) ve Hassân b. Sâbit (ö. 44/673) gibi hem cahiliye hem İslâm dönemlerini yaşamış şairler.

c- Mütেকaddimûn/İslâmiyyûn: Üçüncü tabaka şairleri; İslâm’ın ilk döneminde yetişen şairler; Ebû Firâs el-Ferezdak (ö. 114/732), Kümeyt el-Esedî (ö. 126/744) gibi.

d- Müvelledûn: dördüncü tabaka şairleri; Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783) ile başlayan bu kuşak, Ebû Nüvâs (ö. 198/813), Ebû’l-‘Atâhiye (ö. 210/825) ve Ebû Temmâm (ö. 231/846) gibi şairlerle günümüze kadar devam eder.

Birinci ve ikinci tabaka: Edebî ilimlerden lugat, sarf ve nahivde ilk iki kuşağa ait şairlerin şiirleriyle istişhâd etmek ittifakla caiz görülmüştür.

Üçüncü tabaka: Bu kuşağın şairleriyle istişhâd etme konusunda çekimser kalan dilciler olsa da büyük çoğunluk, bu dönemin şiirlerine pozitif yaklaşmış ve istişhâd aracı olarak kullanmışlardır.

⁵⁰⁹ KAYRAVÂNÎ, Ebû ‘Alî Hasan b. Raşîk, *el-Umde fi Mehâsini’s-Şi’r ve Adâbih*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Dâru’l-cil, 1981, I, s. 113.

⁵¹⁰ İBN KESİR, el-Bidâye ve’n-Nihâye, X, s. 169; SUYÛTÎ, *el-İktirâh fi Usûli’n-Nahv*, Thk. Abdulhakîm ‘Atiyye, Beyrut, Dâru’l-Beyrûtî, 2006, s. 59; Merzubânî, *el-Müveşşah*’da (s. 261), İbn Kesîr el-Bidâye ve’n-nihâye’de İbrahim b. Herme’nin vefat yılını hicri 176 olarak verse de, genel kanaat 150’dir. Bkz. DURMUŞ, “İstişhâd”, *DİA*, XXIII, s. 396.

Öte taraftan, yedi kırâat imamından biri olan dilbilimci Ebû Amr b. el-‘Alâ’ (ö. 154/771) ile Basra dil mektebinin kurucularından İbn Ebî İshâk (ö. 117/735) gibi gramerciler, bu dönemin şâirlerinden övgüyle bahsetmelerine rağmen, Hz. Ali ile on beş yaşında tanışan hiciv şairi Ebû Firâs el-Ferezdak (ö. 114/732), el-Kümeýt el-Esedî (ö. 126/744) ve şiirindeki tabiat tasvirleriyle ön plana çıkan Ebû’l-Hâris Zûrrumme (ö. 117/735) gibi akranı olan şairleri müvelledûn kategorisinde değerlendirerek şiirleriyle istişhâd etmemişlerdir. Basra dil mektebinin önemli simalarından el-Asma’î (ö. 216/831) de bu isimlerle istişhâd yapmadığı gibi tahkir edici cümleler sarf etmiştir. el-Asma’î aktarır: “*Ebû Amr b. el-‘Alâ’*’nın yanında on sene kaldım, *İslâmî* (3. tabaka) tek bir şairle bile ihticâc yaptığını duymadım.”⁵¹¹

Zikri geçen isimler, üçüncü kuşak şairleriyle istişhâd etmeyi kabul etmese de el-Fârisî de dâhil diltelerin çoğunluğuna göre, bu dönemin şairleriyle istişhâd yapmanın hiçbir sakıncası yoktur.⁵¹²

Dördüncü tabaka: Genel kanaate göre bu kuşağın şairleriyle istişhâd yapmak caiz olmasa da, içerisinde güvenilir ve belîğ olanların, özellikle dil âlimlerinin sözleriyle istişhâdı câiz görenler de olmuştur. Nitekim Sîbeveyh ve el-Ahfeşü’l-Evsat, bel altına kadar inmiş seviyesiz hicivlerinden kurtulmak için sus payı miktarınca müvelledûn kuşağının ilki olan.⁵¹³ Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783)’ün;⁵¹⁴ Zemahşerî ve onu takip eden er-Radî, hamase şiirleriyle şöhret bulmuş Ebû Temmâm (ö. 231/846)’ın; yine Şihâbuddîn el-Hafâcî (1069/1659) Ebû’t-Tayyib el-Mütenebbî (ö. 354/965)’nin şiirleriyle istişhâd etmiştir.⁵¹⁵ Zemahşerî, gelebilecek eleştirilere karşı şöyle bir savunma yapar:

“Ebû Temmâm her ne kadar muhdesûn kuşağından olsa da şair olmanın yanı sıra büyük bir dil alimidir; bu itibarla, onun sözlerini rivâyet adı altından alıp

⁵¹¹ SUYÛTÎ, el-İktirâh, s. 59.

⁵¹² KÂSİM, el-Usûlu’n-Nahviyye..., I, ss. 425-449.

⁵¹³ DÎA’da “Şiirleriyle istişhâd edilen son kişi” olarak tanıtılmıştır. Bkz. MUHTAR, Cemal, “Beşşâr b. Bürd”, DÎA, VI, s. 8.

⁵¹⁴ İlgili şiirler için bkz. MERZÛBÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İmrân, b. Musa el-Horâsânî, *el-Müveşşeh fi Me’âhizi’l-Ulemâ’ ‘ale’ş-Şu‘arâ’*, Thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddin, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1995, s. 287.

⁵¹⁵ FÎCÂL, Mahmûd, “el-İhticâc fi’l-‘Arabiyye-el-Mühteccü Bihim-Zamânu’l-İhticâc”, *Mecelletu’l-‘Arab Dergisi*, S. 5, ss. 342-355; HÂRÛN, Abdusselâm, *Makâlâtü Abdisselâm Hârûn*, Der. Muhammed Hâmid, Dâru’l-Muharreri’l-‘Arabî li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, s. 280; BAĞDÂDÎ, Hizânetu’l-edeb, I, s. 7;

kullanıyorum. Alimlerin bir şeye hüccet ikâme etmek isterken “hamâse beyitleri buna delildir” şeklindeki sözleri onun güvenilirliğinin tescilidir.”⁵¹⁶

Ebû ‘Alî el-Fârisî, *el-Îzâhu*’l-‘*Adudî* isimli eserinde yakın dostu ve aynı zamanda talebesi olan Buveyhî hükümdarı Adududdevle’nin (ö. 372/983) çok sevdiği Ebû Temmâm’ın şu şiirini istişhâd eder ve bu sebeple ciddi eleştirileri oklarına maruz kalır:

مَنْ كَانَ مَرْعَى عَزْمِهِ وَهُمُومِهِ رَوْضُ الْأَمَانِي لَمْ يَزَلْ مَهْزُولًا⁵¹⁷

*Kim ki azminin ve derdinin yegane otağı kuruntu bahçesidir,
her daim mehzûl olmaya mukadderdir!*

el-Fârisî’nin *el-İğfâl* ve diğer eserlerinde Ebû Temmâm ile istişhâd etmemesi, yine sadece bu şiirini kullanması ve bu eseri adından da anlaşılacağı üzere Adududdevle için yazmış olması, -İbn Hallikân’ın da ifade ettiği gibi- ilgili istişhâdı ilmî değil, duygusal bir sâikle yaptığını gösterir.⁵¹⁸

Sarf, nahiv ve lugat alanlarında kayda değer görülmemesine karşın, belâgat ilimleri olan me‘ânî, beyân ve bedî‘’de ilk üç tabakaya ait şairlerin yanı sıra, müvelledûnun, hatta Arap olmayan şairlerin şiirleriyle de istişhâd yapmak câiz görülmüştür.⁵¹⁹

Ulemâ, fukaha, muhaddis ve lugat uzmanları da şiirlerle istişhâd etmekten müstağni kalmamışlardır. Serdettikleri bir görüşü teyid etmek için “وقال الشاعر، وهذا، “كثير في الشعر، والشعر قد أتى به،” gibi ibareleri ilgili eserlerinde görmek çok tabii bir durumdur. Bu itibarla, şiir, delilin ayrılmaz parçası olarak kabul edilmiştir.

1.3.2. Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin Şiirlerle İstişhâdı

el-Fârisî, şiir inşâdıyla şöhret bulmuş Ahfeşu’s-Sagîr ve İbn Serrâc gibi simaların yanında talebelik yapmıştır. el-Fârisî, kendine ait şiir koleksiyonu olmasa da, *eş-Şi’r/Şerhu Ebyâti’l-Müşkileti’l-Îrâb* isimli bir kitap kaleme alarak, içinde geçen garib ve ağdalı kelimeleri tahlil edecek kadar şiirlere vâkıftır. İlgili eserinde şiirlerden

⁵¹⁶ ZEMAHŞERÎ, el-Keşşâf, I, s. 67.

⁵¹⁷ Bkz. FÂRİSÎ, el-Îzâh, s. 102; TEBRÎZÎ, Hatîb, *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*, Thk. Muhammed Abduh, Mısır, ‘Îzâm, 1958, III, s. 67.

⁵¹⁸ İBN HALLİKÂN, Vefeyât, II, s. 80.

⁵¹⁹ DURMUŞ, “İstişhâd”, *DİA*, XXIII, s. 396.

beyitler sunar ve altlarını Arap dil gramerine dair meselelerle doldurur. Yani şiiirleri meselelerin altına değil, meseleleri şiiirlerin altına koyar. Sunduğu bu metodoloji, şiiirlerle istişhâd yapmaya ne denli önem verdiğini gösterir.

el-Fârisî'nin entelektüel ortamı şairlerle dolu olmasına rağmen, şiiir inşâd etmeye pek meraklı olmaması dikkat çekicidir. İyi bir nesir yazarı olmakla beraber muhtemelen şiiirde kendini yetenekli bulmamıştır. İbn Cinnî'nin anlattığına göre, el-Fârisî ile bir şâir arasında geçen bir diyalogda söz dönüp dolaşıp şiiir inşâd etmeye gelir. el-Fârisî "Ben hepinizden daha fazla şiiirlere ilgiliiyim; ne var ki hafızam şiiir inşâd etmeye fırsat vermiyor" der. Şâir adam sorar: "Hayatında hiç şiiir inşâd etmedin mi?" el-Fârisî, "Sadece yaşlılık üzerine üç beyit mırırdanmışlığım vardır" diyerek şu şiiirleri okur:

خَضَبْتُ الشَّيْبَ لَمَّا كَانَ عَيْبًا وَخَضَبْتُ الشَّيْبَ أَوْلَى أَنْ
يُعَابًا وَلَا عَيْبًا خَشِيْتُ وَلَا
وَلَمْ أَخْضِبْ مَخَافَةَ هَجْرٍ خِلِّ عَتَابًا
وَأَكِنُّ الْمَشِيْبَ بَدَا ذَمِيْمًا فَصَيَّرْتُ الْخَضَابَ لَهُ
عِقَابًا⁵²⁰

Boyadım ak saçları, ayıp iken, Boyamak itâba evlâ iken!

Boyamadım ne dostun terketme korkusundan, Ne kınanmaktan ne de itâbtan!

Lakin yaşlılık başladı, pek zemimce, Boyadım, cezalandırdım onu böylece!

Kendi itirafıyla, şiiir inşâd etme kabiliyetine sahip olmamasına rağmen, dilbilimsel sahanın vazgeçilmez aracı olan şiiirlerin tahlili ve inşâd edilebilirliği üzerinde kafa yormuştur. el-Asma'î'nin *Erâcüzü'l-'Asma'î*'si, es-Sukkerî'nin *Şerhu eş'âri'l-Huzeliyyîn*'i, İbn el-Enbârî'nin *Şerhu'l-Kasâidi's-Sab'î't-Tivâl*'i el-Fârisî'nin baş ucu kaynaklarıdır. Yanı sıra el-A'şâ', Biş b. Ebî Hâzım, Zûrrumme, Ru'be el-'Accâc, ve İbn Mukbil gibi hem şair hem dilbilimci alimlerin dîvânlarıyla da çok yakından ilgilenmiştir.⁵²¹ el-Fârisî'nin şiiirlerle istişhâdını maddeler halinde şöylece özetleyebiliriz:

1. el-Fârisî, hem *el-İğfâl* hem diğer eserlerinde hicri 150'ye kadarki bir çok şairin şiiiriyle istişhâd etmiştir. *el-İğfâl*'de gerek Tarafe, Züheyr b. Sülmâ ve el-A'şâ (5

⁵²⁰ HAMEVÎ, Mu'cemu'l-Udebâ, I, s. 818; İBN HALLİKÂN, Vefeyât..., II, s. 80; FÎRUZÂBÂDÎ, el-Bülğa fi Terâcimi Eimmeti'n-Nahvi ve'l-Luga, I, s. 109; KİFTÎ, İnbâh..., I, s. 294; SUYÛTÎ, Bugyetu'l-Vu'ât, I, s. 500.

⁵²¹ FÂRİSÎ, el-İğfâl fihristi, II, s. 569.

defa) gibi cahiliyeden, gerekse el-Ferazdak (9 defa), el-Cerîr (1 defa) gibi mütekaddimûn dönemi şairlerine kadar, bir çok şairin şiirleriyle istişhâd etmiştir. Zûrrumme, İbn Mukbil, Cerîr, el-Kumeyt ve diğerleri... *eş-Şi'r* adlı eserinde bu isimlere defaatle yer vermiştir.⁵²²

2. el-Fârisî, meşhur şair el-Ferazdak'ın şiirlerine özel ihtimam göstermiş, neredeyse tüm kitaplarında şiirlerinden istifade etmiştir. İbn Cinnî'nin verdiği bilgiye göre, el-Fârisî bir gün Ferazdak'ın şiirlerini terennüm ettikten sonra, "O şiirin zirvesidir" demekten kendini alamamıştır.⁵²³ *el-İğfâl*'de kendisine dokuz yerde atıf yapılmıştır. Şâir Zûrrumme de el-Fârisî'nin sıklıkla istişhâd ettiği isimlerden biri olarak dikkat çeker.

3. Ebû 'Alî el-Fârisî, çok önemseydiği ve kati surette haklı olduğunu düşündüğü bir meselede art arda şiirlerle istişhâd eder. Söz gelimi, Arapların "عاد" fiilini *sayrûrat/dönüştürme* anlamında kullandıklarına okuyucularını ikna etmek için altı beyit istişhâd eder. Yine "الموالي" kelimesi için on iki ve "لا" harfinin zâideliği için sekiz şiiri peş peşe şâhid eder. Bu durumu en çok *eş-Şi'r* adlı eserinde müşahede ederiz. el-Fârisî, bazen sayfalarca beyitler arz edip sonra meseleye giriş yapar. Örneğin, esmâu'l-ef'âl (fiilimsiler) konusunu ele almadan önce, el-A'şâ'dan, Ebû Zeyd'den, Ebû 'Ubeyde'den, Ahmed b. Yahya'dan, el-Ferazdak'dan, 'Alî b. Süleymân'dan, el-Esved b. Ya'fûr'dan ve Amr b. Kulsûm'dan dokuz şiir nakletmiş ve konuya öyle giriş yapmıştır.⁵²⁴

4. Sahibini tam olarak bilmediği şiirlerde söz gelimi " el-Kumeyt veya bir başkası der ki:", "Ebû Dâvud veya bir başkası der ki:" gibi temkinli ibareler kullanıp, hata payına yer vererek istişhâd eder.⁵²⁵ İbn Cinnî, onun bu yönünü şöyle anlatır:

"Aktaracağı şeylerde tevakkuf eder, râvisinin kim olduğunu ortaya çıkarma çabası içindeydi. "Büyük ihtimalle", "sanırım şöyle duymuştum", "sanırım bunu Cerîr söylemişti" gibi temkinli dil kullanırdı."⁵²⁶ Şâirin adını zikretmeksizin beyitleri mahza "dedi ki:" diyerek istişhâd etmesi de sıklıkla başvurduğu bir yoldur.⁵²⁷

⁵²² FÂRİSÎ, Kitâbu'ş-Şi'r fihristi, s. 593 vd.

⁵²³ KÂSİM, el-Usûlu'n-Nahviyye..., I, s. 340. İBN CİNNÎ, el-Hâtiriyyât, s. 50.

⁵²⁴ Bkz. FÂRİSÎ, Kitâbu'ş-Şi'r, s. 3-5.

⁵²⁵ FÂRİSÎ, el-Hucce, I, ss. 173, 317; II, ss. 138, 401; VI, s. 395. Ayrıca bkz. KÂSİM, el-Usûlu'n-Nahviyye..., I, s. 427.

⁵²⁶ İBN CİNNÎ, el-Hasâis, III, s. 313.

⁵²⁷ Bkz. FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 150.

5. el-Fârisî, eserlerindeki tenkide mahal olan meselelerde, karşı cenahın lehine istişhâd ettiği bazı şiirlerdeki kullanım hatalarına değinir. Misal, *el-İğfâl*’de çok sayıda şiirini istişhâd ettiği Temîm kabilesinin şairlerinden el-‘Accâc (ö. 97/715)’ın [Recez] لاَهُمَّ لاَ أُدْرِى وَأَنْتَ الدَّارِي⁵²⁸

şiirindeki “الدَّارِي” kelimesinin âlim anlamında kullanılabileceğini iddia eden birine itiraz etmiş ve şairin yanlış kelime kullandığını söyleyebilmiştir.⁵²⁹ Allah’a ait olmayan bir ismi kelime türeterek O’na isim yapılamayacağını söylemiş ve şiirin istişhâd olarak kabul edilemez olduğunu ifade etmiştir. Şâirin bu ve benzeri beyitlerde bedî’ ilminden olan müşâkele⁵³⁰ yöntemini kullanmak istediği için “لا أُدْرِى”den “الدَّارِي” kalıbını türettiğini söyler. Zaten İbn Cinnî de, Şâir Accâc (ö. 97/715) ve oğul Ru’be b. Accâc (ö. 145/762)’ın kafalarına göre kelimeler türetme konusunda mütesâhil olduklarından, hatta bu konuda bir ilke imza attıklarından bahseder.⁵³¹ el-el-Câhız (ö. 255/869) da onların manaya değil lafza önem verdiklerini, bu sebeple lafız itibariyle kulağa hoş gelecek şekilde farklı kelimeler türetebildiklerinden bahseder.⁵³²

6. el-Fârisî, önceki kitaplarda dilbilimsel alanlarda istişhâd olarak kullanılmamış şiirleri de keşfetmiştir. Nitekim İsmi fâil’in sıfat aldıktan sonra da amel edebileceğine dair istişhâd ettiği şu şiire, kendisinden önceki kaynaklarda hiç başvurulmamıştır. Şiiri, “Sibeveyh, mevsûf olmuş bir ismi fâil’in fiil gibi amel etmesini kabih görmüş; ancak ben bunu buldum” diyerek aktarır: [Tavîl]

إِذَا فَاقَدُ خَطْبَاءَ فَرَحَيْنِ رَجَعْتُ ... ذَكَرْتُ سَلِيمِي فِي الْخَلِيطِ الْمُبَايِنِ⁵³³

Ne dem yavrularını kaybetmiş sarımtırak bir güvercin ötüverse,

⁵²⁸ FÂRİSÎ, el-Hucce, IV, s. 261; el-‘ACCÂC, Ebû’ş-Şa’sâ’ Abdullah b. Ru’be, *Dîvânü Accâc*, Thk. Abdulhafiz es-Satalî, Dımaşk, Mektebetü Atlas, 1971, I, s. 120; İSFEHÂNÎ, Râğıb, *Müfredâtü Elfâzi ‘l-Kur’ân*, Thk. Safvân Dâvûdî, Dımaşk, Dâru’l-Kalem, III. Baskı, 2002, s. 313; İBN SÎDE, el-Muhassas, III, s. 31.

⁵²⁹ ENDELÛSÎ, İbn ‘Atiyye, *el-Muharraru’l-Vecîz fi Tefsîri ‘l-Kitâbi ‘l-‘Azîz*, Thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, Lübnan, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001, I, s. 54.

⁵³⁰ Sözlükte “İki şeyin biçim ve tarz yönünden benzeşmesi ve uyuşması” anlamına gelen “Müşâkele” kelimesi, Bedî’ ilminde “Bir söz içinde iki kelime arasındaki biçim benzeşmesi” mânasında kullanılır ve anlama güzellik katan sanatlardan sayılır. Detaylı bilgi için bkz. DURMUŞ, İsmail, “Müşâkele”, *DİA*, XXXII, s. 154.

⁵³¹ İBN CİNNÎ, el-Hasâis, I, s. 369; III, s. 298.

⁵³² CÂHİZ, el-Hayevân, IV, s. 42.

⁵³³ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 206. el-‘Aynî, *el-Makâsîdu’n-Nahviyye* adlı eserinde şiiri Bişr b. Ebî Hâzım el-Esedî’ye nispet eder. Bkz. ‘AYNÎ, Bedreddîn, *el-Makâsîdu’n-Nahviyye, fi Şerhi Şevâhidi Şurûhi ‘l-Elfîye*, Thk. Muhammed Basil Uyun es-Sûd, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1971, III, s. 560. *Lisânu ‘l-Arab*’ta bu beyt geçmesine rağmen şairin kim olduğuna dair bilgi verilmez. Ayrıca beytin sonu “في الخَلِيطِ الْمُرَائِلِ” şeklinde rivâyet edilmiştir. bkz. “ف-ق-د”.

*Karma karışıklık içindeki Süleymâ'yı hatırlarım nedense*⁵³⁴.

Bedreddîn el-'Aynî (ö. hicri 855), el-Kisâî'nin bu şiiri aynı tezi savunmak için istişhâd ettiğini; ancak el-Fârisî'nin *et-Tezkira* eserinde “فَرَحَيْنَ” kelimesinin “فاقدٌ” ile mensup olamayacağını belirttiğini nakleder.⁵³⁵ İlgili eser, bugün elimizde yok; ancak talebesi İbn Cinnî'nin bu eseri özetlediği *Muhtâru tezkirati Ebî Ali el-Fârisî* adlı kitabında verdiği bilgiler de -el-Kisâî detayı dışında- el-'Aynî'yi doğrular mahiyettedir.⁵³⁶ İbn Cinnî, el-Fârisî'nin dilinden meseleyi şöyle aktarır: (zikri geçen şiiri verdikten sonra)

“... فَرَحَيْنَ, iki sebeple فاقدٌ ile mensûb olmuş olamaz. Birincisi: el-Kitâb'ın sahibi (Sîbeveyh)'nin dediği gibi ismi fâiller mevsûf olunca amel etmezler ki, bu şiirde خَطْبَاءُ sıfat olarak gelmiştir. İkincisi: normalde ismi failler, fiillerin vekili gibidirler; ancak buradaki فاقدٌ kelimesinin böyle fonksiyonu yoktur. Eğer fiil gibi olsaydı konumu gereği “فاقدَةٌ” şeklinde müennes olarak gelmesi icab ederdi. (...) Ancak ilgili beyit “إِذَا فَاقدٌ فَرَحَيْنَ خَطْبَاءُ” şeklinde olsaydı, فاقدٌ, amel edebilirdi. Zira bu haliyle mavsûf olmadan önce amel etmiş olurdu ki, bu zaten caizdir.”⁵³⁷

⁵³⁴ Şair, sevgilisi Süleymâ'nın yabancı bir topluluk içindeki halini, yuvalarına sızan yabancı yaratığın verebileceği tehlikeye öterek reaksiyon gösteren güvercine benzetir.

⁵³⁵ Bedreddîn el-'Aynî, el-Makâsîdu'n-nahviyye, III, 39.

⁵³⁶ İBN CİNNÎ, *Muhtâru Tezkirati Ebî Ali el-Fârisî*, Tkh. Muhammed el-'Azâzî, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971, s. 313.

⁵³⁷ İBN CİNNÎ, *Muhtâru Tezkirati Ebî Ali el-Fârisî*, s. 313.

D. EBÛ ‘ALÎ EL-FÂRİSÎ’NİN DİL BİLİMSEL TENKİTLERİNDEKİ EN ÖNEMLİ DELİLİ: KİYÂS

Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin gerek araştırma eserimiz olan *el-İğfâl*’de gerekse diğer eserlerinde özellikle tenkitlere mahal olan meselelerde sıklıkla kıyâsa vurgu yapması, neredeyse bütün delilleri arasında mutlaka kıyâsa yer vermesi, böyle bir başlığı açmamızı kaçınılmaz kılmıştır. Kıyâs ile özdeşleşmiş olan el-Fârisî’nin dilbilimsel tenkitlerindeki kıyâsı görmezden gelmek, araştırmamız için önemli bir eksiklik olacaktır. Bu itibarla, öncelikle Arap dilbilgisindeki kıyâs olgusuyla ilgili ana hatlarıyla bazı bilgiler verecek, ardından el-Fârisî’nin kıyâs ile ilişkisini ve kıyâsın onda nasıl vazgeçilmez bir delil kaynağına dönüştüğünü işleyeceğiz.

Arap dilbilimcileri, özellikle İslâm fetihleriyle birlikte genişleyen Müslüman coğrafyasındaki çok dilli yeni hayatla birlikte, dilin virüsü olarak tanımlayabileceğimiz lahn problemiyle karşı karşıya kaldıklarında, bu problemin Kur’ân’ın mana itibarıyla tahrif olmasına zemin hazırlamasının önüne geçmek için Arap diline dair ilkelerin belirlenmesi ve dört başı mamur bir sistemin ortaya konulması gerektiğini fark ettiler. Zira, çok dilli yeni hayat, Arapça olmayan kelimeleri de kaçınılmaz olarak beraberinde getiriyordu. Bunun için öncelikle Kur’an ve hucet olabilecek şiirlerden dil ile ilgili malzemeler topladılar. Ancak temel merci olan Kur’an’ın kelimeleri ve şiirler sınırlıyken, dil sürekli olarak büyüme potansiyeline sahip canlı bir organizmadır. Bu itibarla, dilbilimciler, linguistik ve morfolojik yönden Arap dilinin çerçevesinin belirlenmesi ve bir metodolojiye tabi olarak hareket etmesi gerektiği üzerine karar kıldılar. Önce var olan dil malzemesini topladılar. Takip eden süreçlerde, dile ilave edilen yeni kullanımları, var olanlara hamlederek genel bazı ilkeler belirlediler.⁵³⁸ Bir başka ifadeyle, bilmedikleri dilsel olguları bildiklerine, duymadıklarını duyduklarına hamlettiler.⁵³⁹ Dilin sistematik bir forma dönüşmesinden

⁵³⁸ ÇIKAR, Mehmet Şirin, *Kıyâs- Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı*, Van, Ahank Yayınları, I. Baskı, 2007, s. 101.

⁵³⁹ MAHZÛMÎ, Mehdî, *Fî'n-nahvi'l-Arabî: nakd ve tevcîh*, Beyrut: Dâru'r-râid el-Arabî, 1986, s. 20; TERZÎ, Fî usûli'l-luga ve'n-nahv, s. 79.

sonra, belirlenen ilkelere uymayan kullanımları şâz (kural dışı) olarak tanımladılar.⁵⁴⁰ Söz konusu ilkelerin belirlenmesinde ve aktif rol oynayan faktörlerden birisi de kıyâs olgusudur.⁵⁴¹

Nahiv ilminde kuralların tespit edilmesi ve tespit edilen kuralların istidlali süreçlerinde en çok başvurulan yöntemlerden biri kıyâstır. el-Kisâî, *إِنَّمَا النَّحْوُ قِيَاسٌ*, diyerek hem nahvin bütünüyle kıyâstan ibaret olduğunu hem de kıyâsın tüm ilimlerde yararlanılması gereken bir olgu olduğunu belirtmiştir.⁵⁴² Nahvin tanımlarına yer verilirken; “Nahiv, Arapların sözlerinden istikrâ yoluyla çıkarılmış kıyâsların ilmidir.” denmiştir.⁵⁴³

Kıyâs, nahiv usul⁵⁴⁴ ilminin en önemli kaynaklarından biridir.⁵⁴⁵ Kıyâs, dilin işlevselliğini artıran bir düşünme biçimi olarak görülmüş, kişinin daha önce işitmediği binlerce kelime ve cümleyi lugat kitaplarına, kaynaklara başvurmaksızın kullanmasına imkân sağlayan bir araç sayılmıştır.⁵⁴⁶ İlk ortaya çıktığı zamanlarda tümevarım/istikra şeklinde kullanılırken; sonraki dönemlerde “Doğru akıl yürütme” manasında

⁵⁴⁰ EMİN, Ahmed, *Medresetu'l-Kıyâs fi'l-Luğa*, Mecelletu Mecmei'l-İlmiyyi'l-İrâkî, Sayı 1, Bağdat, 1950, s. 97.

⁵⁴¹ TERZÎ, Hennâ Fuad, *Fi Usuli'l-Luğa ve'n-Nahv*, Daru'l-Kutub, Beyrut, s. 79.

⁵⁴² KİFTÎ, İnbâhu'r-ruvât , II, s. 267; SUYÛTÎ, Bugyetu'l-Vuâh, II, s. 164.

⁵⁴³ SUYÛTÎ, el-İktirâh, ss. 203, 204.

⁵⁴⁴ Usul terimi ilk kez, Hz. Ali tarafından kullanılmıştır. Ebû'l-Esved ed-Dueli ile aralarında geçen bir diyalogda Hz. Ali; “Sizin bölgenizde, dilinizde yanlış kullammlar!lahn yapıldığını duydum ve Arapça'nın usulüne dair bir kitap yazmak istedim demiştir”. Hz. Ali'nin bu konuda yaptıklarına baktığımızda usul kelimesinin çok dar bir anlamda; kural/şekil anlamında kullanıldığını söyleyebiliriz. Detaylı bilgi için bkz. ÇIKAR, Mehmet Şirin, “Arap Dilbiliminde Kırılma Noktası: İbnu's-Serrâc ve Nahiv İlminde Usul Gelenegi”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 8 Sayı: 20 (Yaz 2004), s. 349.

⁵⁴⁵ NAHLE, Mahmud Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabî, Daru'l-Ulumi'l-Arabiyye*, Beyrut, s. 15 vd.

⁵⁴⁶ ŞÂHİN, Abdussabûr, “Muşkilâtu'l-Kıyâs fi'l-lugati'l-'Arabiyye”, *Âlemu'l-Fikr*, S. 3, Kuveyt, 1970, ss. 185, 186; MUHAMMED HİDİR, Hüseyin, *Dirâsât fi'l-Arabiyyeti ve Târihihâ*, Dımaşk: el - Mektebu'l-İslâmî, Mektebetu Dari'l-Feth, 1960, s. 25.

kullanılmıştır.⁵⁴⁷ Nahiv usul ilminde, kıyâsın doğuşu ve gelişmesi merhalelerinden önce ekseriyetle istidlâl⁵⁴⁸, istikrâ'⁵⁴⁹, ihticâc⁵⁵⁰ ve istişhâd⁵⁵¹ terimleri kullanılmıştır.

Kıyâs, müstakil bir kaynak olmaktan ziyade, temelde nahiv ilminin yapısına uygun olarak Kur'an-ı Kerim, hadis, şiir ve nesirlere dayanmaktadır.⁵⁵² Bu itibarla kıyâs, Arap dil gramerine dair ilkelerin istinbat edildiği metinlere büyük önem vermiş ve onlarla uyumlu hareket etmiştir.

Arap dil gramer tarihi üzerine yapılan araştırmalardaki genel kanıya göre kıyâs metodu, Ebû'l-Esved ed-Düelî (ö. H. 69) ile birlikte ilk defa gündeme gelmiş, Abdullah b. Ebi İshâk el-Hadrâmî (ö. 127/745) ile geliştirilmiş, nahvin öncüleri olan Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh döneminde eserlerde yazılı olarak yer almış; el-Muberrid ve ez-Zeccâc döneminde pratiğe uyarlanmış ve nihai olarak el-Fârisî, es-Sîrafî, er-Rummânî ve İbn Cinnî gibi simaların elinde kemale ulaşmıştır.

Kıyâs ameliyesinin, Sîbeveyh, el-Ferrâ', el-Fârisî, er-Rummânî, İbn Cinnî ve Zemahşerî gibi ekseriyetle Mu'tezile düşüncesine sahip Arap dilbilimcileri tarafından kullanılmış olması dikkat çekicidir. Bunda Mutezile kelâm ekolünün akli ön planda tutması etkili olmuştur.⁵⁵³

⁵⁴⁷ ÇIKAR, Kıyâs- Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı, ss. 103-104.

⁵⁴⁸ İstidlâl; sözlükte "delil istemek" anlamına gelir. Dilbilimcilere göre, nass, icma veya geçerliliği kabul edilebilen herhangi bir şeyden medlulün ispatı için delil getirmektir. Bir hükme ulaşabilmek, tespit, açıklama, ta'lil etme veya iptal etmek için ilmi delillere başvurmada kullanılan semâ, kıyâs, istishâbu'l-hâl, icmâ ve istihsan delilleri, Arap dilbiliminin temelini ve yapısını oluşturur. Geniş bilgi için Bkz. EBÛ'L-BEKA, Eyyub b. Musa, *el-Külliyat*, Thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısrî, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1993, s.114; CÛRCÂNÎ, Seyyit Şerif, *Ta'rifat*, Daru's-Surûr, Beyrut, s.; KABAVVE, Fahrudin, *Tahliu'n-Nassi'n-Nahviyyi*, Beyrut, Daru'l-Fikri'l-Muasır, 2006, s. 88; HASSAN, Temmam, *Makalât fi'l-Luğa ve'l-Edeb*, Cami'atu Ummu'l-Kura, Mekke, 1985, s. 442.

⁵⁴⁹ İstikrâ'/Tümevarım; sözlükte "Okumayı talep etmek" olup, kavram olarak; Arap diline dair unsurları bir araya getirme işlemidir. Dil malzemelerden ibaret olup fasih malzemelerin toplanması için onların olduğu yere gidip malzemeyi alan kişi onu olduğu gibi kaydedip aktarır. İstikrâ', kelime ve çeşitlerinin tespit edilmesi ve istidlâlin yapılabilmesi için kaçınılmaz olmuştur. Bkz. ÇIKAR, Kıyâs, ss. 27-28.

⁵⁵⁰ İhticâc; dil malzemesinin doğruluğunu kanıtlamak için güvenilir selikaya sahip bir rivayete dayanan naklî delile başvurma işlemidir. EFGANÎ, Sa'id, *Fi Usuli'n-Nahv*, Mektebetu'l-İslamî, Beyrut, 1987, s. 6.

⁵⁵¹ İstişhâd; Dilbilimcilerin, görüşlerini desteklemek adına Kur'an, sahih hadis, hüccet olabilecek şiir ve nesirden delil getirmelerini ifade eder. Dil malzemesinin doğruluğunun kanıtlanması için bu gerekli bir yöntemdir. Bkz. DURMUŞ, İsmail, "İstişhad", *DİA*, XXIII, s. 336; LEBÎDÎ, M. Semir Navib, *Mec'mu'u'l-Mustalahati'n-Nahviyye ve's-Sarfiyye*, Medresetu'r-Risale-Daru'l-Furkan, Beyrut-Amman, 1985, ss. 61, 119.

⁵⁵² ZEBÎDÎ, Sa'id, *el-Kıyâs fi'n-Nahvi'l-Arabî Neş'etuhu ve Tatavvuru*, Daru's-Şurûk, Umman, 1997, s. 79-80.

⁵⁵³ EFGANÎ, Fi Usûli'n-Nahv, 103-104.

1.1. Ana Hatlarıyla Kıyâs Delili

Kıyâs, sözlükte “Bir şeyi ölçüp takdir etmek” demektir.⁵⁵⁴ Arap dilbilimcileri tarafından kıyâsın pek çok tarifi yapılmıştır. Bunlar arasında en meşhur olanı İbn Enbârî (ö. 577)’ye ait olup şöyledir: “Müşterek bir paydada buluşmak kaydıyla, nakledilmeyeni nakledilene hamletme işlemidir”. Güzel bir tarif de şöyledir: “İki olgu arasındaki ortak paydadan hareketle, dilsel bir olguya benzerinin hükmünü vermektir”.⁵⁵⁵ Kıyâs, asl’ın hükmünü fer‘a uygulamak, yani fer‘i asl’a hamletmektir.⁵⁵⁶ Bu itibarla kıyâs, biri asıl diğeri fer‘ olan iki öğeyi bir arada değerlendirip, aralarındaki ortak illet üzerine hükümler inşa eder. Ana illetin asıl’dan neşet etmiş olması, asl ile fer‘ arasında tek taraflı bir lâzım-melzûm ilişkisi doğurmuştur. Yani asl’ın doğruluğu fer‘in doğruluğunu, asl’ın yanlışlığı fer‘in yanlışlığı gerekli kılar.⁵⁵⁷

Nahiv usulünde kıyâsın birçok amacı bulunmaktadır.⁵⁵⁸ Bu amaçları üç başlıkta toplamak mümkündür.

1. Dilbilimsel kurallar elde etmek. Dilin temel kuralları oluşturulurken aklı bir araç olarak kullanılan kıyâs, aynı zamanda dağılık olan kuralları toplamaktadır.⁵⁵⁹
2. Dilde var olan olguların illetlerini belirlemek ve içerisinde oldukları durumların sebeplerini açıklamak.
3. Muhatap tarafından serdedilen delilleri çürütmek. Dilbilimciler, dil olgusunun içerisinde bulunduğu durum ile ilgili delilde ihtilafa düştüklerinde, muhatabın delilini çürütmek için kıyâsı kullanmışlardır.⁵⁶⁰

Kıyâs, nahiv usulü ilmi bağlamında üç dönemden geçerek son halini almıştır.

Birinci dönem: ilk iki hicri yılı kapsamaktadır. Bu dönemde dilsel olgular belirlenmiş, kıyâsın kullanılacağı konum tayin edilmiş ve tümevarım yöntemiyle

⁵⁵⁴ İBN MANZÛR, Lisânu'l-‘Arab, VI, s. 187; DURUSOY, Ali, “Kıyâs”, *DİA*, XXV, s. 525

⁵⁵⁵ TÜCCAR, Zülfikar, “Kıyâs”, *DİA*, XXV, s. 539.

⁵⁵⁶ İBN ENBÂRÎ, el-Luma’, s. 93.

⁵⁵⁷ RUMMÂNÎ, Ebû'l-Hasen Ebû'l-Hasen Ali b. İsa b. Ali, “*el-Hudûd fi'n-nahvi li Ali b. İsa er-Rummâni*”, Thk. Betül Kâsım Nâsır, Irak, S. 1, 1995, s. 37.

⁵⁵⁸ ÇIKAR, Kıyâs, 155-156.

⁵⁵⁹ el-HULVANÎ, Muhammed Hayr, *Usulü'n-nahvi'l-Arabi*, Daru'l-Beyza : İfrikıya eş-Şark, 2011, s. 92.

⁵⁶⁰ ÇIKAR, Kıyâs, 157.

kurallaştırma işine yeni başlanılmıştır. Bu dönemin en önemli temsilcisi Arap dilinin ilk nüvelerini atan Ebû'l-Esved ed-Düelî (ö. H. 69)'dir. Daha sonra ed-Düelî'nin açtığı yola uygun ve bu sistem doğrultusunda kıyası daha da geliştiren isim, Abdullah b. Ebi İshâk el-Hadrâmî (ö. 127/745)'dir.⁵⁶¹ el-Hadrâmî, nahiv ilminin ilk müdakkiki, kıyâs ve illetin ilk yaygın kullanıcısı olmakla bilinir. Arap dilbilgisindeki kıyâsın mahiyetini, sınırlarını ve imkânlarını tartışarak kıyâsın gelişmesine öncülük etmiştir.⁵⁶² Hakkındaki "O, nahvi ilk olarak enine boyuna araştıran, kıyâsı ve illeti alabildiğine çoğaltan kimsedir" ifadeleri bunu doğrular niteliktedir.⁵⁶³ el-Hadrâmî yaygın olan kullanımlar üzerine kıyâs yapmayı uygun görüp, nâdir ve şâz olanlarla kıyâs yapmayı doğru bulmamıştır. el-Hadrâmî'nin öğrencileri, kendisinin belirlemiş olduğu ilkelerden hareket edip, hocalarının vaz ettiği prensiplere ilaveler yaparak kıyâsın gelişmesine katkı sağlamışlardır.⁵⁶⁴ Bu dönem, ilk kez kıyâsın sınırlarından bahsedilmesi sebebiyle bir doğuş merhalesi olarak kabul edilir.

İkinci Dönem: İkinci dönem, kıyâsta başvurulacak metodolojiyi tayin etme merhalesidir. Bu dönem, Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh'in öncülüğünde, nahiv ilminin sistematikleştiği ve temellerinin belirlendiği dönemdir. Hatta Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh'in nahiv ilminde en büyük iki otorite olarak kabul görmelerini sıklıkla başvurdukları kıyâsa borçlu oldukları ifade edilmiştir.⁵⁶⁵

Dilbilimciler bu dönemde kıyâsı bir usul ilmi haline getirerek; Arap dilini, yapısal (strüktürel) bir forma kavuşturmuşlardır. Yine bu dönemde, daha sistematik ve sınırları genişletilmiş bir kıyâs ortaya çıkmış ve bu aşamadan sonra kıyâs teorik bir bağlama oturmaya başlamıştır.⁵⁶⁶ Bu dönemde, kıyâsın geçerli olabilmesi için bir takım ilkeler vaz edilmiş ve her dilbilimcinin bu ilkeler doğrultusunda dilde tasarruf yapması gerektiği savunulmuştur. Önemli gelişmelerinden biri de kıyâsın makîs/fer', makîs 'aleyh/asl vb. alt terimlerinin oluşturulmuş olmasıdır.⁵⁶⁷ Bu dönemde de yaygın

⁵⁶¹ SİRÂFÎ, Ahbâr..., s. 43.

⁵⁶² İLYAS, Müna, *el-Kıyâs fi'n-Nahv*, Dımaşk, Dâru'l-Fikr, 1985, s. 12.

⁵⁶³ CUMAHÎ, Muhammed b. Sellâm, *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ*, Thk. Mahmud Muhammed Şakir, Kahire, Matba'atu'l-Medeni, s. 14.

⁵⁶⁴ BECCE, Abdülfettah Hasan Ali, *Zahiretu Kıyâsi'l-Haml fi'l-Lugati'l-'Arabiyye Beyne Ulemâi'l-Lugati'l-Kudama ve'l-Muhaddisin*, Ümman, Dâru'l-Fikr, 1998/1419, s. 75-76.

⁵⁶⁵ RADÎ, Sahir Süveylim, *Tevcihü'n-Nahvi ve's-Sarfî li'l-Kırâati'l-Kur'âniyye İnde Ebi Ali el-Fârisi Fi'l-Hucce li'l-Kırâati's-Seb'a*, Mısır, 2008, s.150.

⁵⁶⁶ MAHZUMÎ, Mehdi, *Medresetü'l-Kûfe ve Menhecuha fi Diraseti'l-Luga ve'n-Nahv*, Beyrut, Dâru'r-Raidi'l-Arabi, III. Baskı, 1986, s. 47; Çıkar, *Kıyâs*, 105.

⁵⁶⁷ MAHZUMÎ, Mehdi, *el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî : A'malühü ve Menhecühü*, Beyrut, Dâru'r-Raidi'l-Arabi, II. Baskı, 1986, s. 252.

kullanımlar üzerine kıyâs yapılmıştır. Bu dönemde dilbilimciler, ilimlerin sınıflandırılmasını dahi, kıyâsın kısımlarından esinlenerek yapmışlardır. Kıyâsı kullanarak Arap dilinde yer almayan kelimeleri dahi üretmişlerdir.⁵⁶⁸ İbn Cinnî'nin "Arap kelamına kıyâs edilen yabancı bir kullanım, artık Arap sözü olmuş olur" şeklindeki görüşü bu bağlama matuftur. İbn Cinnî'nin bu fikri, hocası el-Fârisî ve meşhur dilbilimci el-Mâzinî'nin görüşlerine dayanmaktadır.⁵⁶⁹

Üçüncü Dönem: Daha önce el-Hadrâmî ile başlayıp Halîl ve Sîbeveyh ile sistemleşen, onlardan sonra gelen bilhassa el-Muberrid ve ez-Zeccâc gibi dilbilimcilerle daha da genişleyen kıyâs; üçüncü dönemde Sîrâfî, Rummânî ve özellikle el-Fârisî ve talebesi İbn Cinnî ile doruk noktasına ulaşmıştır.⁵⁷⁰

Nahiv usulündeki kıyâs, bu dönemde diğer ilim alanlarındaki sistematikleşmeye bağlı olarak, fıkıh usulündeki kıyâsın etkisine girmeye başlar. Diğer ilim alanlarında kullanılan tikeli tümele benzetme yoluyla yapılan çıkarsamanın etkisi altına giren kıyasın, kendine özgü formundan uzaklaştığı görülür.⁵⁷¹

Bu dönemde kıyâsa dair üç yaklaşımın ön plana çıktığı görülür. Rivâyet merkezli kıyâs: Sîrâfî ile ön plana çıkar. Mantık merkezli kıyâs: Rummânî ön plandadır.⁵⁷² Mutlak kıyâs; el-Fârisî tarafından başvurulan bir yöntemdir.⁵⁷³ el-Fârisî, Rummânî'nin nahiv ilmini mantık ile harmanlama anlayışı için şöyle demiştir: "Eğer nahiv denilen şey, er-Rummânî'nin anlattıklarıysa, ondan bizde bir şey yok demektir. Yok, eğer bizim anlattıklarımız ise, o zaman er-Rummânî'de ondan bir şey yoktur."⁵⁷⁴

Üçüncü dönemde artık kıyâs olgusu birkaç sima hariç ilim meclislerince kabul görmüş ve ihticacın temel başvuru kaynaklarından biri olmuştur.⁵⁷⁵ Hatta kıyâsın inkârı nahvin inkârı gibi görülmüştür.⁵⁷⁶ Bazı Arap dilbilimcileri, dili, ana kaynağı olan rivâyet olgusundan uzaklaştırdığı ve dili daha da zorlaştırdığı

⁵⁶⁸ ÇIKAR, Kıyâs, ss. 105-106.

⁵⁶⁹ TERZİ, Fuad Hanna, *Fî Usûli'l-Luğa ve'n-Nahv*, Beyrut-Lübnan, Mektebetu Lubnân, I. Baskı, 2005. s. 111; TERZİ, *Fî Usûl'i-Luğa ve'n-Nahv*, ss. 129-130.

⁵⁷⁰ TERZİ, *Fî Usûl'i-Luğa ve'n-Nahv*, ss. 129-130.

⁵⁷¹ ÇIKAR, Kıyâs, s. 107.

⁵⁷² BECCE, *Zâhiretu Kıyâs*, s. 78.

⁵⁷³ BECCE, *Zâhiretu Kıyâs*, s. 79.

⁵⁷⁴ SUYÛTÎ, *Buğyetu'l-Vuâh*, II, s. 181; İBN ENBÂRÎ, *Nuzhetu'l-Elibbâ'*, s. 234; HAMEVÎ, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, XIV, ss. 74-75; KIFTÎ, *İnbâhu'r-Ruvâh*, II, s. 294.

⁵⁷⁵ BECCE, *Zâhiretu Kıyâs*, ss. 79-80.

⁵⁷⁶ İBN ENBÂRÎ, *Lumâ'u'l-Edille*, s. 95.

gerekçesiyle kıyasa sıcak bakmamışsa da; cumhura göre kıyâs, Arap dilinin ana unsuru, hatta varlık sebebidir.⁵⁷⁷

Bu dönemde bir nahiv terimi olarak kıyâs mefhumuna ihtiyatla yaklaşan hatta kıyâsı inkâr edenlere karşı önemli çalışmalar ortaya koyan dilbilimciler olmuştur. Bunların içinde en dikkat çeken isim İbn Enbârî (ö. 577)'dir. İbn Enbârî, nahivdeki kıyâsın diğer İslâmi ilimlerde kullanılan kıyâstan farklı olduğunu delilleriyle ifade etmiştir. "Luma'ul-Edille" adlı eserinde, fıkıh usulü ilminin etkisi altında kalarak, kıyâs ve kıyâsın çeşitlerini nahvin ana unsurları gibi ele almıştır. Ona göre doğru bir fıkıh anlayışı için fıkıh usulü ne denli önemliyse, sistemli bir nahiv için de nahiv usulü ve onun ayrılmaz parçası olan kıyâs da o denli önemlidir.⁵⁷⁸

Daha sonra es-Suyûtî, *el-İktirâh* isimli eserinin "edebiyat" başlığı altında nahivde cedel ilmi ve nahiv usûl ilmi diye iki alan olduğunu söyleyerek, kıyâsı nahiv usulünün ayrılmaz cüzü olarak takdim etmiştir. Suyûtî; illet kıyâsı, şebeh kıyâsı ve tard kıyâsı olmak üzere üç çeşit kıyâstan söz etmiştir.⁵⁷⁹

İllet Kıyâsı: İçinde illetin bulunduğu kıyâs türüne illet kıyâsı denir. Örneğin naibi failin fiil ile olan ilişkisinden dolayı onu faile hamletmek bu kabildendir. Hüküm oluşturulurken dayanılan temel esasın illet olmasından dolayı, hükmün varlığı illetin varlığını, yokluğu da illetin yokluğunu gerektirmektedir.⁵⁸⁰ Bu kıyâs çeşiti, illetin etkili öge olması sebebiyle illet kıyâsı olarak isimlendirilmiştir.

Şebeh Kıyâsı: Asıldaki hükümlle ilişkili bir illet bulunmaksızın herhangi bir benzerlikten dolayı fer'in asl'a hamledilmesidir. Muzari fiilin, çeşitli yönlerden ism-i fâile benzemesi ve normalde fiiller mu'rab olmazken muzari fiilin sırf bu benzerlik nedeniyle mu'rab olması bu kıyâs türüne örnektir.⁵⁸¹ Bu kıyâs çeşiti, makîs 'aleyh ile makîs arasındaki benzerlikten dolayı şebeh kıyâsı olarak isimlendirilmiştir.

Tard Kıyâsı: Kendisiyle birlikte hüküm bulunan ve illet ile münasebeti olmayan kıyâstır. ليس'nin mebniliğinin diğer fiillerdeki mebnilik ile kıyâs edilmesi bu

⁵⁷⁷ İNANÇ, Yonis, "Nahiv İliminde Kıyâsa Yöneltilen Bazı İtirazlar", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016, cilt: XVIII, Sayı: 34 (Aralık 2016), s. 89.

⁵⁷⁸ SALİH, Muhammed Salim, *Usulu'n-Nahv: Dirasetun fi Fikri'l-Enbari*, Kahire, Dâru's-Selâm, I. Baskı, 2006, ss. 308-313.

⁵⁷⁹ EFGÂNÎ, Fi Usûli'n-Nahv, ss. 100-102.

⁵⁸⁰ SUYÛTÎ, el-İktirâh, ss. 101-102.

⁵⁸¹ SUYÛTÎ, el-İktirâh, ss. 107-108.

kıyâsa örnek olarak verilebilir. Her ne kadar bu kıyâs çeşidi ile ilgili tartışmalar olsa da, genel olarak kabul görüldüğü söylenebilir.⁵⁸² Bunların yanı sıra, nahiv usulünün fıkıh usulündeki kıyâstan etkilenmesi ile oluşan başlıca kıyâs çeşitleri şöyledir: temsili kıyâs, aslî kıyâs, isti'nâî kıyâs, evlâ kıyâs, müsavî kıyâs ve ednâ kıyâs.

Kıyâsın Rükünleri: Kıyâs; asl, fer', illet ve hüküm ve olmak üzere dört ana rükünden oluşur. Asl kendisi ile kıyâs yapılan şey; Fer' ise kıyâs olunandır. İlet: fer' ile asl'ın taşıdığı ortak sebeptir. Hüküm ise, fer' ile asl'ın aynı illet'te buluşmasının sonucunda varılmış yargıdır. Dilbilimciler, kıyâs ameliyesinin doğru olabilmesi için söz konusu bu dört rükünün varlığını zorunlu görmektedirler.⁵⁸³ Bunların sahip olması gereken bir takım ilkeleri vardır. Kısaca değinerek yetineceğiz.

Makîs 'aleyh/asl: Bununla iki şey kastedilmiştir. Birincisi; Araplardan şifâhî rivâyet ya da tedvin yoluyla nakledilen dil kurallarıdır. İkincisi; dilbilimcilerin tümevarım yoluyla vaz ettiği nahiv kaideleridir. Bunlar, dilbilimcilerin ürettiği ve aklî illet yolu ile ulaştıkları olgular olarak da tanımlanır.⁵⁸⁴ Makîs 'aleyh olarak kullanılabilir kullarımlar derece sırasına göre şunlardır: Muttarîd/yaygın, gâlib/baskın, kesret/çokluk, kalîl/azlık ve nâdir.⁵⁸⁵ Muttarîd ve kesret olan kullarımlar üzerine kıyâs yapmak ittifakla caizdir.⁵⁸⁶ Kalîl olan kullarımlar üzerine yapılan kıyâs zayıf ve ihtilâfıdır. Buna rağmen caiz gören âlimler çoğunluktadır.⁵⁸⁷ Makîs 'aleyhte olması gereken ilkeler şöyledir: Makîs 'aleyhin hem kullarımda hem de kıyâsta muttarîd olmanın yanı sıra şâz olmaması gerekir. *مررت بسعيد، رأيت عمراً، رأيت زيداً، قام زيداً* örnekleri üzerine yapılan kıyâslar gibi. Makîs 'aleyhin lafız olarak şâz olmaması gerekir. Söz gelimi, "توبت مصوون و مسك مدفون" örneğinde *مصوون* ve *مدفون* şâz kullarımları üzerine lafız olarak kıyâs yapılmaz. Makîs 'aleyh kalîl olsa bile, üzerine yapılacak kıyâs ile çelişen başka bir kıyâs yoksa kabul edilir. Çünkü yapılan kıyâsı geçersiz kılacak herhangi bir delilin bulunmaması, yapılan kıyâsın geçerliliği için yeterlidir.⁵⁸⁸

⁵⁸² SUYÛTÎ, el-İktirâh, s. 110.

⁵⁸³ BECCE, Zâhiretu Kıyâs, s. 81.

⁵⁸⁴ BECCE, Zâhiretu Kıyâs, s. 81.

⁵⁸⁵ ÇIKAR, Kıyâs, ss. 110-111.

⁵⁸⁶ İBN CİNNÎ, el-Hasâis, I, s. 97.

⁵⁸⁷ İBN CİNNÎ, el-Hasâis, I, s. 115.

⁵⁸⁸ ÇIKAR, Kıyâs, s. 112.

Makîs ‘aleyh olan şâz kullanımlara gelince; dilbilimciler, sözlü ya da yazılı olarak aktarılan şâz kullanımlar üzerine kıyâs yapmayı reddetmişlerdir.⁵⁸⁹ el-Fârisî de bu fikirdedir.⁵⁹⁰ Ne varki hangi kullanımların şâz olduğu ihtilâflıdır. Genel kabule göre şâz; yaygın olarak kullanılsa bile, temelde dilbilim ilkelerine uymayan kullanımlardır.⁵⁹¹ İbn Cinnî şâzı, “aynı baktan geldiklerine rağmen diğer kullanımlardan ayrı kalan ve tek başına bulunan”⁵⁹² şeklinde tanımlamaktadır. قرشي ve ثقفي kelimeleri yaygın olarak kullanılsalar da nasb durumlarına kıyâs yapılamaz. Şâz olarak kullanılan bir kelime, güvenilir bir kaynaktan gelse bile onun üzerine başka bir kelime kıyâs yapılmaz.⁵⁹³ Zira Araplardan gelen her şey üzerine kıyâs yapılacak diye bir kaide yoktur.⁵⁹⁴

Makîs/Fer’: Makîs ‘aleyhin esas alınıp kendisi hakkında hüküm verilmek istenen ya da yaygın kullanıma sahip Arap kelamına kıyâslanmak istenen dil olgularıdır.⁵⁹⁵ Arap sözü olarak kabul edilecek dilsel olgulardaki temel kriter, kullanımda kesret özelliğinin bulunması ve dolayısıyla yapılan kıyâsın kuvvetli olmasıdır. Makîste aranan diğer bazı şartlar şöyledir: Makîs ‘aleyh ile ortak bir illete sahip olması, makîs ‘aleyhe muhalif olmaması ve makîsin duyulmamış olmaması.⁵⁹⁶

İllet/Câmi’: “İki meseleyi aynı hükümde birleştiren ortak özellik” anlamında kullanılır. Birleştirici özelliğinden dolayı câmi’ olarak da isimlendirilmektedir.⁵⁹⁷ el-Fârisî, ez-Zeccâc’a yaptığı tenkitlerin önemli bir kısmında illet olgusuna vurgusu yapmıştır.⁵⁹⁸

Nahiv usulünde, illet başlığı altında ele alınan bazı kavramlar şöyledir: İcma: Dilbilimcilerin ortaya konan illetin hükmü konusunda ittifak etmeleridir. Nass: Dilsel olgunun aslını, kullanıldığı kaynaktan öğrenmektir. Sebr ve Taksim: Dilsel olgu ile ilgili ihtimal dâhilindeki her türlü durumu ortaya koyup uygun olanı ve olmayanı

⁵⁸⁹ İBN CİNNÎ, el-Hasâis, I, s. 100.

⁵⁹⁰ FÂRİSÎ, el-Askeriyat, s. 76; EFGÂNÎ, fi Usuli’n-Nahv, ss. 108-109.

⁵⁹¹ BAĞDADÎ, Abdulkadir, *Şerhu Şevâhidi Şâfiyeti İbni’l-Hâcib*, Thk. Muhammed Nûr el-Hasan, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1952, I, s. 97.

⁵⁹² İBN CİNNÎ, el-Hasâis, I, s. 97.

⁵⁹³ ÇIKAR, Kıyâs, 112.

⁵⁹⁴ RÂSİM RIDVÂN, Abdulvehhâb, *el-Kıyâsu’n-Nahvi İnde Ebi Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî*, Yüksek Lisan Tezi, 1999, ss. 14-15.

⁵⁹⁵ ÇIKAR Kıyâs, s. 114.

⁵⁹⁶ BÜZEYD, Tabatûb, *Muhâdarât fi Usûli’n-Nahv*, Cezayir/Setif, Muhammed Lemîn Budağîn Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, İlmi Araştırmalar Birimi, 2015-2016, s. 57.

⁵⁹⁷ APAYDIN, H. Yunus, “Kıyâs”, *DİA*, XXV, s. 535.

⁵⁹⁸ el-BECCE, Zâhiratu Kıyâs, s. 96.

belirlemektir. Münasebet: Belirlenen illet sonucunda ortaya çıkan hüküm için belirlenen vasfın uygun olmasıdır. Şebeh/Benzerlik: Benzer illetten dolayı fer'in asla hamledilmesidir. Tard: Hükümün genel ve yaygın özelliği ile bulunma durumudur. İlgaü Fârik: Zarfın mecrura kıyâs edilmesinde olduğu gibi, makîs 'aleyh ile makîs arasında herhangi bir farkın bulunmaması durumudur.⁵⁹⁹

Hüküm/الحكم: Makîs ile makîs 'aleyhin ortak illette buluşmasından doğan sonuçtur.⁶⁰⁰ Makîs 'aleyhte olan özelliği makîste gerçekleştirmek olarak da ifade edilebilir. Hükümün ortaya çıkmasında etkili olan illetin geçersiz olması ile hüküm de geçersiz olur. Hüküm, iki şey arasında ispat ve nefy şeklinde yapılan isnat olması bakımından dilbilimciler tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmıştır.⁶⁰¹ İlk başlarda sadece vâcip ve mumteni' olarak taksim edilmişken; Es-Suyûtî, bunu altı kategoriye ayırır. Bunlar şöyledir: Vâcip: Failin merfû' ve fiilden sonra gelmesi, mef'ûlün mansûb, muzâf ileyhin mecrûr, hal ve temyizink nekre olması gibi. Memnu': Vâcibin zıttıdır; failin mansûb ve fiilin ondan önce gelmesi gibi. Hasen: Mâzî fiil şart olurken muzari fiilin cezada merfû' olarak gelmesi hüküm çeşidine örnek olarak verilebilir. Kabîh: Şart olan muzâri fiilden sonra ceza olarak gelen muzari fiilin cezimli olması gerekirken merfû' olması gibi. Hilâfü'l-Evlâ: Yapılması normal olanın terk edilmesi durumudur. ضرب غلامه زيدا örneğinde ُ zamiri, öncesine râci olması gerekirken sonrasında yer alan زيداً kelimesine râci olması gibi. Caiz 'alâ Sevâ': Hazf ile hazf edilmeyişin eşitliği durumudur. Bir cümlede mubtedâ ya da haberin hazf edilmesi yahut edilmemesi gibi. Her iki durum da caiz olup gramer açısından aynı değere sahiptir.⁶⁰²

Nahiv usulündeki "hüküm"ün bu şekilde ele alınması, şüphesiz Arap dilbilimcilerin fıkıh usulünden etkilenmelerinin bir sonucudur. Bu durum illet, makîs, makîs 'aleyh, icmâ', nass, sebr ve taksîm ve diğer terimler için de geçerlidir. Ancak zikri geçen terimler, fıkıh usulüne ait olsa da içerik olarak dilbilimciler tarafından nahiv usulüne başarılı bir şekilde uyarlanmıştır.⁶⁰³

⁵⁹⁹ HASSAN, el-Usul..., s. 177; ÇIKAR, Kıyâs, ss. 143-146.

⁶⁰⁰ ÇIKAR, Kıyâs, s. 118.

⁶⁰¹ CÜRCANÎ, Seyyit Şerif, et-Ta'rifât, s. 153.

⁶⁰² SUYÛTÎ, el-İktirâh fi Usûli'n-Nahv, s. 30.

⁶⁰³ RÂSÎM, Abdulvehhâb, el-Kıyâsu'n-Nahvî, s. 19.

1.2. Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin Tenkitlerinde Kıyâs Delili

“Ben rivâyet eksenli elli hata yapmış olabilirim; Fakat onlarca kıyâsta tek bir hata yapmadım.”, (Bir başka ifadeyle), “Benim için rivâyet eksenli elli meselede yanlışlığa düşmek, kıyâs eksenli tek bir meselede yanlışlığa düşmekten evlâdır.”

604

Bu iddialı ifadeler, Ebû ‘Alî el-Fârisî’ye aittir. el-Fârisî’nin gerek *el-İğfâl*’de gerekse diğer eserlerinde kıyâsı ustaca kullandığı görülmektedir. İbn Cinnî, hocasının kıyâsı kullanmadaki maharetine olan hayranlığını şöyle ifade eder: “Kıyâs yöntemini kullanmada pek mahir biriydi; adeta kıyâs için yaratılmıştı. Bir başka açıklaması daha iddialıdır: “Öyle zannediyorum ki, Ebû ‘Alî’nin kıyâsa dair bildikleri, bütün dilbilimcilerinin bildiklerinin üç katıdır.”⁶⁰⁵ İbn Cinnî, el-Fârisî’nin kıyâs ilmindeki seçkinliğini Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Razî ile paylaştığında, o da aynı fikirde olduğunu söylemiştir.⁶⁰⁶ el-Fârisî’nin en zor meseleleri dahi kıyâsın inceliklerinden hareketle çözüme kavuşturması, sadece İbn Cinnî’nin değil, tüm talebelerinin takdirine mazhar olmuştur.⁶⁰⁷

el-Fârisî nahiv, sarf ve lugat alanlarına taallük eden meselelerde naklî delillerin yanı sıra kıyâs ve talîl gibi aklî delillere başvurur. el-Fârisî’ye göre, nahiv ilminin çerçevesi kıyâs ile şekillenmiştir. Nahiv ilmi için yapmış olduğu “Arap kelamının istikrası olan kıyâs ile meydana çıkmıştır.”⁶⁰⁸ Şeklindeki değerlendirmesi, bu bakış açısının bir tezahürüdür. el-Fârisî bu itibarla nahiv, sarf ve lugate dair meselelerde, naklî delillerden sonra mutlaka kıyâsa başvurur ve ilgili meselelerde serdedilen görüşlerin sağlamasını yine kıyâs ile yaptıktan sonra son sözünü söyler.

⁶⁰⁴ İBN CİNNÎ, el-Hasâis, II, s. 88; HAMEVÎ, Mu‘cemu’l-Udebâ, II, s. 819. Benzer bir başka ifade şöyledir: “Rivâyet eksenli olarak yapacağım elli hata, kıyâs/analoji eksenli yapacağım tek bir hatadan daha kolaydır”. Bkz. İBN ENBÂRÎ, Nuzhetu’l-Elibbâ, s. 315; el-‘ASKALÂNÎ, Lisânu’l-Mizân, II, s. 195.

⁶⁰⁵ İBN CİNNÎ, el-Hasâis, I, s. 208.

⁶⁰⁶ İBN CİNNÎ, el-Hasâis, I, ss. 276-277

⁶⁰⁷ YAVUZ, Mehmet, *İbn Cinni ve Arap Gramerindeki Yeri*, İstanbul, Şarkiyat Mecmuası, 1998, S. 8, s. 247.

⁶⁰⁸ FÂRİSÎ, et-Tekmile, s. 181.

el-Fârisî'nin kullanmış olduğu kıyâs, karakteristik olarak Basra dil ekolünün kıyâs anlayışı ile paraleldir. Basra dil ekolüyle kesiştiği benzer bazı noktalar şöyledir. Kıyâs yaparken sık kullanılan bir dil olgusunu tercih etmek, semâi ve naklî⁶⁰⁹, akli delillerden daha kuvvetli görmek, az kullanılan/kalîl üzerine yapılan kıyâsa sıcak bakmamak, şâz kullanımlar üzerine kıyâs yapmamak ve yapılan kıyâsın cumhurun görüşüne muhalif olmaması, bu benzer noktalardan bir kaçıdır.⁶¹⁰

el-Fârisî sadece sarf veya nahiv değil, kırâat vecihleri konusundaki görüşlerini de kıyâs üzerine temellendirir. el-Fârisî, bazen kıyâsı, semâ ile destekleme ihtiyacı hissetmeksizin, müstakil bir delil olarak kullanır. Tıpkı “ وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ ”⁶¹¹ âyetinde bir cem-i kesra⁶¹² (çokluk çoğulu) sigası olan “رِيَّاحٌ” kelimesi üzerine yaptığı şu yorumda olduğu gibi:

“Cem-i kesret olan رِيَّاحٌ kelimesine gelince; mâkabli meksûr olduğu için Vâv harfi Ya harfine kalbedilmiştir. Tıpkı “دِيمَةٌ” ve “جِيلَةٌ” kelimelerinde olduğu gibi. Hatta رِيَّاحٌ kelimesi kalb işlemine daha layıktır; zira Vâv harfinden sonra Elif harfi vardır ve Elif (Vâv harfinden daha çok) Ya harfine benzer. Ayrıca bir kelimedede Ya harfi, Vâv'dan sonra gelmişse, orada mutlaka i'lâl yapılması gerekir. Vâv harfinden sonra Elif gelirse de aynı durum geçerlidir; zira Elif, Ya harfine benzer.”⁶¹³

el-Fârisî neredeyse bütün dilsel meselelerde kıyâsı tatbik etmeye çalışır. Hatta bazen hiç semâ edilmemiş bir okuma biçimini bile kıyâs delili ile izah etmeye yeltenir. Söz gelimi, bir âyette geçen “خَطًُّا كَبِيرًا”⁶¹⁴ terkipteki خَطًُّا kelimesinin okunuşunu, kelimenin mastarına kıyâs yapması üzerine şunları söyler:

“İbn Kesîr “خَطًُّا”; İbn ‘Âmir de “خَطًُّا” şeklinde okumuştur. İbn Kesîr'in okuyuşuna göre, “خَطًُّا” kelimesi (Mâzî fiil) olan “خَطًُّا”nin masdarı olabilir.

⁶⁰⁹ Semâ': Bir dil olgusunu, kişiden doğrudan alıp aktarmak; Nakil ise, Dolaylı yoldan alıp aktarmaktır. Bkz. ALİ EBÛ'L-MEKÂRİM, Usûlu't-Tefkîr'n-Nahvî, Kahire, Dâru Garîb, 2007, s. 33

⁶¹⁰ ŞELEBÎ, Ebû 'Alî el-Fârisî..., s. 106; ŞABAN, İ'tirâdâtü Ebî Alî el-Fârisî..., s. 498.

⁶¹¹ Araf, 7:57.

⁶¹² Üçten sonsuza kadar olan eril veya dişil varlıklara delâlet eden kırık çoğula verilen addır. Bu cemi türüne çok sayıda çokluğu ifade eden anlamında "cem-i kesret" (çokluk çoğulu) denmektedir. bu çoğul türünün otuzdan fazla vezni vardır. رِيَّاحٌ Kalıbı bunlardan bir tanesidir.

⁶¹³ FÂRİSÎ, el-Hucece, III, s. 32.

⁶¹⁴ İsra, 17/31.

Gerçi “خَطَأً” diye semâ edilmiş bir fiil yok; ancak ona delâlet eden fiiller vardır...⁶¹⁵

el-Fârisî, kıyâstaki illet ve illet çeşitlerini de sık kullanmıştır. Kullandığı illet çeşitleri şöyledir: Asl illeti,⁶¹⁶ iş’ar illeti,⁶¹⁷ manaya hamletme illeti,⁶¹⁸ lafza hamletme illeti,⁶¹⁹ şebeh illeti,⁶²⁰ tağlib illeti,⁶²¹ muâdele illeti,⁶²² evlâ illeti,⁶²³ zıttı olana hamletme (nâkid) illeti⁶²⁴ ve istiğna illeti.⁶²⁵

el-Fârisî’nin, kıyâs hiyerarşisi sırasıyla şöyledir: Muttarîd,⁶²⁶ husun,⁶²⁷ kalîl,⁶²⁸ kıyâsta muttarîd kullanımında şâz,⁶²⁹ kıyâsta şâz kullanımında muttarîd,⁶³⁰ hem kullanımında hem de kıyâsta şâz,⁶³¹ mumteni⁶³² ve kabih.⁶³³

el-Fârisî, dilbilimsel bir meselede semânın/rivâyetin hükmünün kıyâstan öncelikli olduğunu, semâ sahasına girmeyen bir meselenin kıyâsın meselesi olamayacağını, semâ kaynaklı olmayan bir kıyâsın doğru netice vermeyeceğini söyler. el-Fârisî’ye göre kıyâs semâ’ı ispatlar, destekler ve güçlendirir; sanıldığı gibi onu nefyetmez.⁶³⁴

el-Fârisî’ye göre kıyâsta dört ana ilke vardır. Bunlar şöyledir: Kıyâsın mutlaka bir rivâyeti referans alması; üzerine kıyâs yapılacak/makîs ‘aleyh dil malzemesinin yaygın bir şekilde Araplardan duyulmuş olması; makîs ‘aleyh’in nâdir de olsa kullanılmış olması; makîs ‘aleyh’in şâz bir kullanım olmaması.

⁶¹⁵ FÂRİSÎ, el-Hucce, V, s. 96.

⁶¹⁶ FÂRİSÎ, el-Hucce, V, 123; es-Sebe’, 407.

⁶¹⁷ FÂRİSÎ, el-Hucce, IV, 351-352; IV, s. 391.

⁶¹⁸ FÂRİSÎ, el-Hucce, IV, s. 369; es-Sebe’, 238.

⁶¹⁹ FÂRİSÎ, el-Hucce, VI, s. 293.

⁶²⁰ FÂRİSÎ, el-Hucce, IV, s. 21.

⁶²¹ FÂRİSÎ, el-Hucce, V, ss. 25-26; es-Sebe’, 362.

⁶²² FÂRİSÎ, el-Hucce, IV, ss. 164-164.

⁶²³ FÂRİSÎ, el-Hucce, IV, ss. 32, 212, 215; II, ss. 6, 52, 435.

⁶²⁴ FÂRİSÎ, el-Hucce, IV, ss. 370-371, 378; I, s. 20; VI, ss. 117-118.

⁶²⁵ FÂRİSÎ, el-Hucce, IV, s. 282; VI, s. 118, Sebe’, 576.

⁶²⁶ FÂRİSÎ, el-Hucce, III, ss. 270; V, s. 271; el-Halebiyyât, s. 140; et-Ta’lika, II, s. 157.

⁶²⁷ FÂRİSÎ, el-Hucce, II, ss. 109, V, s. 55, VI, s. 130; et-Ta’lika, II, s. 165.

⁶²⁸ FÂRİSÎ, el-Hucce, II, s. 387; el-Bağdadiyyât, s. 286; el-Halebiyyât, s. 7; et-Ta’lika, I, s. 99.

⁶²⁹ FÂRİSÎ, el-Hucce, VI, s. 305; el-Bağdadiyyât, s. 305; el-Halebiyyât, ss. 83, 112; el-‘Adudiyât, s. 80; el-Askeriyât, s. 65.

⁶³⁰ FÂRİSÎ, el-Hucce, I, s. 282; el-Halebiyyât, 139; et-Ta’lika, II, s. 269.

⁶³¹ FÂRİSÎ, el-Hucce, III, s. 3; el-Askeriyât, s. 72.

⁶³² FÂRİSÎ, el-Hucce, I, s. 130; el-Bağdadiyyât, s. 47.

⁶³³ FÂRİSÎ, el-Hucce, I, ss. 79, 211, 249.

⁶³⁴ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 93.

el-Fârisî'ye göre kıyâs yaparken şâz ve yaygın (المطرد) kullanımlara dair dört husus söz konusudur.

1. Hem kıyâsta hem kullanımda yaygın; “كَتَبَ زَيْدٌ”, “أَكْرَمْتُ عَمْرًا” veya “مَرَرْتُ” misalleri gibi. Bu misallerdeki زَيْد, عَمْر ve بَكْر isimleri yerine veya amilleri olan mezkur fiiller yerine herhangi bir isim veya fiil kullanılabilir. Kıyâs teorisinde en makbul olanı bu çeşittir.

2. Kullanımda şâz kıyâsta yaygın; Mâzî fiilleri olmayan يَدَعُ ve يَذُرُ muzâri fiillerini, benzer fiillere (misal: يَفْعُ-يَصْعُ) kıyâs yapmak yoluyla mâzî fiillerini elde etmeye çalışmak gibi. Kıyâs teorisine göre يَفْعُ'nun mâzî fiili وَقَعَ ise يَدَعُ'nun mâzîsi de bittabi وَدَعَ olabilmelidir. Ancak sahada bunun bir karşılığı yoktur. Nitekim dilbilimciler يَدَعُ ve يَذُرُ muzâri fiillerine mâzî kalıplar vaz etmek yerine aynı anlamı ifa eden “تَرَكَ” fiiliyle iktifa etmişlerdir.

3. Kullanımda yaygın kıyâsta şâz; اِسْتَحْوَذَ اِسْتَنْوَقَ اِسْتَنْوَقَ اِسْتَنْوَقَ اِسْتَنْوَقَ اِسْتَنْوَقَ (Bkz. âyet: اِسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ)⁶³⁵ fiilleri gibi. Vâv müteharrik ve mâkabli meczûm olduğu için Arap dilindeki kalb teorisine göre elif'e kalbedilmesi gerekirken, kalb gerçekleşmemiş ve bu fiiller aslî kalıplarıyla kullanılagelmiştir. Oysa kıyâsa göre bu fiiller اِسْتَحَادَ, اِسْتَنَاقَ, اِسْتَنَاقَ, اِسْتَحَادَ (اِسْتَصَابَ) اِسْتَصَابَ اِسْتَصَابَ اِسْتَصَابَ اِسْتَصَابَ aِسْتَصَابَ aِسْتَصَابَ aِسْتَصَابَ aِسْتَصَابَ aِسْتَصَابَ şeklinde olmaları gerekirdi. “Kullanımda yaygın kıyâsta şâz” dil malzemelerinde nakil yoluyla bize aktarılmış kalıpları olduğu gibi kullanmak caiz iken, üzerine kıyâs yapmak kabul görmemiştir. Bu itibarla, söz gelimi اِسْتَقَالَ ve اِسْتَسَاعَ gibi kalıpları aslî halleri olan اِسْتَقَوْلَ ve اِسْتَسْوَعَ şeklinde kullanmak dilbilimsel açıdan caiz görülmemiştir.

4. Hem kıyâsta hem kullanımda şâz; isimlere ilave edilmesi gereken eliflâm-ı ta'rîfi, kıyâs yapmak düşüncesiyle fiile ilave etmek gibi. Buna اَلْيَجْدَعُ kelimesi örnek olarak verilebilir. Yine buna aynu'l-fiili vâv olan اِسْتَنْوَقَ, اِسْتَنْوَقَ, اِسْتَنْوَقَ, اِسْتَنْوَقَ, اِسْتَنْوَقَ ve اِسْتَنْوَقَ اِسْتَنْوَقَ اِسْتَنْوَقَ اِسْتَنْوَقَ اِسْتَنْوَقَ ismi mef'ûl sigaları örnek verilebilir. Oysa bu tip kalıplar, Arap dilinin nakil teorisine uygun olarak اِسْتَنْوَقَ, اِسْتَنْوَقَ, اِسْتَنْوَقَ, اِسْتَنْوَقَ, اِسْتَنْوَقَ şeklinde gelmeleri gerekir. Yani önce aynu'l-fiil olan vâvın harekesi mâkabline nakledilip, daha sonra vâvın hazfedilmesi gerekir. Bu örneklerde nakledile gelmiş bir kullanım olmadığı gibi olası bir kıyâs da geçerli olmayıp şâzdır.⁶³⁶

⁶³⁵ Mucâdele, 58/19.

⁶³⁶ FÂRİSÎ, el-Askeriyât, ss. 76-83.

el-Fârisî'nin kıyâsta önem verdiği ilkelerden birisi, az ve nâdir olan dilsel kullanımlarla kıyâs yapmamaktır. el-Fârisî kesretin olduğu bir yerde kalîl ile; muttaridin olduğu yerde nâdir ile kıyâs yapmaya sıcak bakmaz. Ancak, nâdir kullanım dışında herhangi bir delil bulunmuyorsa o zaman zarurete binanen kendisi ile kıyâs yapılabileceğini söyler. el-Fârisî'ye göre, semâ'nın kuvvetli olduğu bir yerde kıyâsa ihtiyaç yoktur. Şöyle der: “Bir meselede semâ ile ilgili bir kuvvetli delil bulunması halinde onunla amel edilmeli ve bu delilden sonra başka bir şey talep edilmemelidir.”⁶³⁷ Ayrıca, İbn Cinnî tarafından dile getirilmiş “Bir hüküm kıyâs ile neticelendikten sonra, Araplardan bu hükmün aksine bir semâ delili bulunduğunda, hükmedilenle amel edilmeyip semâyâ göre hareket edilmesi gerektiği”⁶³⁸ şeklindeki fikrin mimarı hocası el-Fârisî'dir. Nitekim, ez-Zeccâc, “يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ”⁶³⁹ âyetinde الْمَحِيضِ kelimesinin مَفْعِلِ vezni üzere olduğunu iddia etmesi üzerine; el-Fârisî, مَفْعِلِ babındaki mastaralarda kullanılan kıyâsın yaygın bir kıyâs olmadığını ve bu durumda semâ ile yetinilmesini, ayrıca semâ dışında bir delile de başvurulmaması gerektiğini söylemiştir.⁶⁴⁰

el-Fârisî, kıyâsı sadece Araplardan işitilen sözler bağlamında ele almaz. Aynı zamanda yabancı bir dil malzemesini, Arap meselleriyle kıyasladıktan sonra ortaya çıkan neticeyi Arap kelamı içerisine dâhil eder.⁶⁴¹ el-Mâzinî'nin “Arap sözü ile kıyâs edilen Arap sözünün ta kendisidir”⁶⁴² sözü, el-Fârisî'nin bu ilkesini en güzel şekilde açıklar.

İbn Cinnî, el-Fârisî'ye el-Mâzinî'nin kitabını okuduğu sırada onunla olan diyalogunu şu şekilde aktarır:

“Eğer bir şair, saci'/seciyi kullanan veya muttesi'/dili süslü kullanan biri lamel harfi (fiil kalıbındaki üçüncü harfin tad'ifini) isim, fiil veya sığata ilhak edip onlara da uygulasa, bu onun için caiz olur. Çünkü bunlar Arap kelamıdır. خَرَجَ ضرب زيد عمرا، أكرم من دخل مررت برجل، ضرب وكرم ve ضرب زيد عمرا، أكرم من دخل Kendisine şöyle dedim: Sen dili irticalen mi konuşuyorsun? Dedi ki: Kesinlikle irticali değildir. Çünkü bu yaptığım, Arap sözüne kıyâs yapılmıştır. Eğer, Arap sözüne kıyâs ediliyorsa o zaman, kıyâs edilen Arap sözü olmuş olur... Açıkça

⁶³⁷ FÂRİSÎ., el-İğfâl, I, ss. 94-95.

⁶³⁸ İBN CİNNÎ, el-Hesâis, I, s. 178.

⁶³⁹ Bakara, 2/222.

⁶⁴⁰ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 80-81.

⁶⁴¹ İBN CİNNÎ, el-Munsıf, I, ss. 180-181.

⁶⁴² MÂZİNÎ, el-Muzhir, I, s. 117.

görölmektedir ki طاب الخشكنان dediğinde onu Arap sözü yapmış olursun. Her ne kadar Araplar bu kelimeyi kullanmıyor olsalar da.”⁶⁴³

el-Fârisî, Arap dil gramerinin muarreb/Arapçalaşmış kelimeler üzerinde sonsuz tasarruf hakkının olduğunu düşünür. Kıyâs delili kullanılarak, farklı kelimelerin türetilbileceğini söyler. Nitekim el-Fârisî'ye göre söz gelimi, Eski Yunanca'dan Pehlevice'ye, oradan Arapça'ya geçen درهم sözcüğünün “رجل” Yunanca'dan Pehlevice'ye, oradan Arapça'ya geçen درهم sözcüğünün “ رجل ” sözcüğünün “مدهرم/paralı adam” haline getirilmesinde hiçbir sakınca yoktur.⁶⁴⁴

el-Fârisî, إِيَّاكَ'deki ك'in yapısı itibarıyla muttasıl zamir olmayıp, hitap alameti olduğunu ذلك'deki ك ile kıyâslayarak ortaya koyar. Ayrıca el-Fârisî'ye göre; buradaki Kaf harfinin müstakil bir zamir olduğu da semâ ile sabit değildir. Bu durumda Kaf harfinin muttasıl zamir olup izafet oluşturmasının delilsiz olacağını ifade eder.⁶⁴⁵

el-Fârisî, zamirin sıfattan hazf edilmesi meselesine kıyâs yaparak, sılanın mevsûlden hazf edilmesini gramer açısından uygun görür. “اتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ ”⁶⁴⁶ âyeti ile ilgili değerlendirmelerini yaptıktan sonra sılanın mevsûlden hazfedilmesi meselesini şöyle açıklar:

“Bu âyet ile ilgili söylenen görüşlere katılıyorum. اليوم kelimesinin meful olarak geldiğini ve Ha zamerinin sıla cümlesinden hazf edildiği gibi burada da hazf edildiğini söylemek kabul edilebilir. Buradaki hazif, kesret ve kıyas yolu ile yapılır. Kıyâsa gelince; sıla mevsûle özel olduğu gibi, mevsuf da sıfata özeldir. Sıla mevsûlde amel etmediği gibi, sıfat da mevsufta amel etmez ve onu kapsayamaz. Sılada olduğu gibi, sıfatın mertebesi mevsuftan sonra gelmelidir. Sılada gerekli olan her konum sıfatta da gerekli olmaktadır. Bundan dolayıdır ki; sıfat olmadan mevsuf bilinemez. Mevsûlden öncekinde amel edilmediği gibi, mevsuftan öncekinde de amel edilmez. Sılanın mevsûlle ilişkili olması gibi, söylenen mevsufu ile ilişkili olması söz konusudur. Görüldüğü gibi, sıfatın sılaya olan benzerliğinde kesret söz konudur... Öyle ki; zikrettiğim benzer yönler itibarı

⁶⁴³ İBN CİNNÎ, el-Hasâis, I, s. 358-359.

⁶⁴⁴ CEVÂLİKÎ, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed, *el-Mu'arreb Mine'l-Kelâmi'l-'Acemiyyi 'alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, Thk. F. Abdurrahîm, Dımaşk, 1990, s. 91.

⁶⁴⁵ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 76-78.

⁶⁴⁶ Bakara, 2/48.

ile, sıfat sıla gibidir denilebilir. Durum böyle olunca benzerlikten dolayı hazf, hasen kabul edilir.”⁶⁴⁷

el-İğfâl'de geçip üçüncü bölümde özel olarak ele aldığımız başka bir örnekte, mustesnânın ismini nasp eden amilin 'إِ' dan sonra gelen zahir cümlemin olduğunu, mef'ûlü ma'ah ile yaptığı kıyâsa bağlar. “...⁶⁴⁸” تَمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ...” âyetindeki 'إِ' dan sonra gelen cümlemin nasp amilinin mustesnâ minhin olmadığı bir cümle olmasını, mef'ûlü ma'ah ile kıyâs yaparak istisnâ edatının ortada gelip kendisinden sonraki kelimenin amilinin zahir cümle olduğunu belirtir. Kıyâsta kullandığı mef'ûlü ma'ah ise “جاء البرد والطيالسة” ve “ما صنعت وأباك” örneklerinde olduğu gibi Vav harfi ile bir birine bağlanan mef'ûllerdir.⁶⁴⁹

ez-Zeccâc, “وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَجِيْضِ”⁶⁵⁰ âyetindeki الْمَجِيْضِ mastarını الْمَفْعَل ve الْمَفْعَلِ bablarına kıyâs yapar;⁶⁵¹ Ancak el-Fârisî, bu kullanımın muttarîd/yaygın bir kıyâs olmadığını söyleyerek itiraz eder. Sîbeveyh'in bu konu ile ilgili değerlendirmesini aktararak ona katıldığını belirtir. الْمَجِيْضِ kelimesinin aslı الْحَيْضِ olup mastarı الْعَجْزِ olan الْمَعْجِزِ kelimesine kıyâs yapıldığını belirtir. Herhangi bir mesele ile ilgili kıyâs yoksa işitilmiş/semâ olanlar ile yetinilmesini ve semâya aykırı bir görüş belirtilmemesi gerektiği ilkesini tekrarlar.⁶⁵²

ez-Zeccâc; Kisâî'nin “أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ”⁶⁵³ âyetindeki اللَّاتِ kelimesindeki “Ta” harfini sakın yaparak “Ha” şeklinde okunabileceğini belirtmesini kıyas olarak değerlendirir. Fakat, “Ta” şeklinde okunmasının mushafa ittiba bakımından daha güzel olduğunu belirtir.⁶⁵⁴ el-Fârisî ise; bu âyette ecved/en iyi olan okuyuşun “Ha” şeklinde olduğunu savunur. Söz konusu durum “وَلَاتَ جِيْنَ مَنَاصِ”⁶⁵⁵ âyetinde geçerli olmayıp bu âyette “Ta” harfi üzerine vakıf yapılması gerektiğini söyler. el-Fârisî “Ha” üzere vakfetmenin –ez-Zeccâc'ın iddia ettiği- mushafa tabi olmayı terk etmek ve Arap dil

⁶⁴⁷ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 206.

⁶⁴⁸ Bakara, 2/53.

⁶⁴⁹ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 337.

⁶⁵⁰ Bakara, 2/222.

⁶⁵¹ ZECCÂC, Me'âni'l-Kur'ân, I, s. 296.

⁶⁵² FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, ss. 80-81.

⁶⁵³ Necm, 53/19.

⁶⁵⁴ ZECCÂC, Me'âni'l-Kur'ân, III, s. 73.

⁶⁵⁵ Sad, 38/3.

otoritelerince ittiba edilen yoldan çıkmak anlamına gelmeyeceğini, bilakis, diğerinden daha açık ve daha çok kullanıldığını söyler:

“الآت kelimesinin kökeni لَوَيْتٌ dir. Çünkü, ilahlarına yönelip onlara ibadet ederek yaklaşma talebi bu kelime ile ifade edilmektedir. Böylece bu isim bu manalardan iştikak etmiştir. Aynı zamanda الات kelimesi hakiki te’nisliği de kabul eden bir kelimedir. Bunlardan dolayı الات kelimesinde ecved olan “Ha” ile vakfetmektir...”⁶⁵⁶

Bu örnekte olduğu gibi; el-Fârisî’nin, var olan dil kurallarını koruyan bir pozisyonda bulunmasından ziyade, dilsel olgularda yenilik yapan ve yeniliği savunan bir dilbilimci olduğu kabul edilir.⁶⁵⁷

Ebû ‘Alî el-Fârisî, gerek inceleme eserimiz *el-İğfâl*’ de gerek diğer eserlerinde yapmış olduğu tenkitlerde kıyâs delilini olabilecek en geniş kapsamda kullanmıştır. Öyle ki kıyâsın ayrılmaz bir rüknü olan hükmün çeşitleri üzerine bile kıyâs yapmaktan geri durmamıştır. Bir nahiv usulü terimi olarak kıyâsı, vâcib⁶⁵⁸, câiz, hasen, mekruh ve memnû’ kısımlarına tasnif eder. Bu kavramlar kıyâs ile varılmış hükmün/neticenin çeşitleridir. el-Fârisî, nahivdeki bazı meselelerde neticeye bağlanmış bir yargıya, bir başka meseleyi kıyâs ederek, aralarındaki ortak illete binaen benzer sonuçlara ulaşmaya çalışmıştır. Buna “kıyâsın hükümleri üzerine kıyâs” diyebiliriz. Birer misalle aktaralım.

Vâcib Hükme Kıyâs: el-Fârisî, “...وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ...”⁶⁵⁹ âyetini merkeze alarak hocası ez-Zeccâc’a kıyâs merkezli bir tenkit tevcih eder. ez-Zeccâc; مَعَايِشَ kelimesini معائش (hemze ile) şeklinde okumanın mesnetsiz ve yanlış olduğunu aktardıktan sonra, kırâat imamlarından Nâfi’ tarafından böyle okunma gerekçesini izah sadedinde, ilgili kelimeyi “صَحَائِفٌ-صَحِيفَةٌ” müfred-cemi kelimelerine kıyâs eder.⁶⁶⁰ el-Fârisî ise, bu kıyâsın yanlış olduğunu, zira مَعِيشَةٌ kelimesindeki ya harfi kelimenin aslından iken; صَحِيفَةٌ’deki ya’nın zâide olduğuna dikkat çeker.

⁶⁵⁶ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, ss. 534-537.

⁶⁵⁷ ŞELEBÎ, Ebû ‘Alî el-Fârisî..., s. 229.

⁶⁵⁸ el-Fârisî, vâcib kavramı yerine daha çok “luzûm/lâzım” kelimelerini kullanır. Bkz. FÂRİSÎ, el-Huce, I, s. 276.

⁶⁵⁹ Araf, 7:10. Meâl: “Andolsun, size yeryüzünde imkân ve iktidar verdik. **Sizin için orada birçok geçim imkânları da yarattık.** Ama siz ne kadar az şükrediyorsunuz!”

⁶⁶⁰ ez-ZECCÂC, Meani'l-Kur’an, II, s. 320.

“مَعِيشَةٍ kelimesi مَعِيشَةٌ'nin çoğuludur. مَعِيشَةٌ illetlidir; zira يَعِيشُ vezni üzerinedir. مَعِيشَةٌ kelimesindeki harf (yâ harfî), kelimenin aslından olup diğerinden farklıdır. Müşterek olmayan bu ziyâdeden dolayı, ayrıca fiili isimden ayırt edecek bir fâsılaya ihtiyaç duyulmamıştır. Ancak müşterek ziyâdeleri hemze olan أَجَادٌ ve أَجُودٌ kelimelerini birbirinden ayırt etme ihtiyacı duyulmuştur. Nitekim biri i'lâl (أَجَادٌ) haliyle diğeri aslı (أَجُودٌ) üzerine bırakılmıştır. Bu itibarla, bir ismin, fiilin yapısına/binasına müvâfık olması, isimde i'lâl yapmayı vâcib kılar. Baksana! Dilbilimciler, fiil vezni üzere olan باب-دار-يوم-راح kelimelerini i'lâl yaparken, herhangi bir fiil vezni üzere olmayan حَوْل-عِيَّة-لُودَةٌ gibi kelimeleri asılları üzerine terk etmişlerdir.”⁶⁶¹

Câiz Hükme Kıyâs: Kunbul (ö. 291/903)'ün rivâyetine göre kırâat imamlarından İbn Kesîr (ö. 120/737) “إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرُ”⁶⁶² âyetindeki يتَّقِ kelimesinin vasl ve vakf hallerinde Ya ile (يَتَّقِي) okunabileceğini iddia eder. Diğer kırâat imamları, ma'tûf (وَيَصْبِرُ) ma'tûf 'aleyh (يَتَّقِي) uyumu sebebiyle Ya harfî ilave edilmeden okunması gerektiğini savunur.⁶⁶³ el-Fârisî ise ilginç bir kıyâs sonucunda İbn Kesîr'in مَنْ يَتَّقِي şeklindeki bu okuma biçiminin caiz olabileceğini söyler:

“مَنْ يَتَّقِي cümlesi الذي يتقي menzilesine sokularak, يَصْبِرُ fiili manaya ma'tûf yapılabilir. Zira مَنْ يَتَّقِي'deki مَنْ edatı, الذي manasında kullanıldığında (hükmen) cezm eden edat menzilesindedir. Nitekim her ikisinin cevâbının başına ف/Fe harfinin ilave edilebilmesinin câiz olması, buna delâlet eder. Bu itibarla, meczûm bir cümle (وَيَصْبِرُ), hükmen meczûm olan bir cümleye (مَنْ يَتَّقِي), lafzen meczûm gibi atfedilebilir. Böylelikle atıf, manaya hamledilmiş olur.”⁶⁶⁴

el-Fârisî, bu meselede, lafzen meczûm olan bir atıf cümlesinin, meczûm olmayan bir cümleye atfedilebilmesinin câizliğini, bir cezâ edatı olarak مَنْ'in, الذي manasına hamledilebilmesinin caizliği üzerine kıyâs etmiştir. Bir başka ifadeyle, câiz bir hüküm üzerine kıyâs yaparak, cevâz hükmüne ulaşmıştır. Şüphesiz إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرُ

⁶⁶¹ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, ss. 229-231. el-Fârisî, kıyâsı, killet derecesindeki bir rivâyete tercih eder. Bu meselede onlardan biridir. Nitekim şöyle söyler: “Bütün kârieler مَعِيشٍ kelimesini hemzesiz okumuşlardır. Ancak Nâfî'den gelen bir rivâyete göre, o, معاش şeklinde hemzeli okumuştur.”

⁶⁶² Yusuf, 12/90.

⁶⁶³ FÂRİSÎ, el-Hucce, IV, s. 447; İBN HÂLEVEYH, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed, *el-Hucce fi'l-Kırâati's-Seb'*, Thk. Sâlim Mükrim Abdu'l-'âl, Beyrut, Dâru's-Şürûk, 1977, s. 198; AHMED MUHTÂR ÖMER, SÂLİM MÜKRİM, *Mu'cemu'l-Kırâati'l-Kur'âniyye*, 'Alemlü'l-Kutub, III. Baskı, 1997, II, s. 467.

⁶⁶⁴ FÂRİSÎ, el-Hucce, s. IV. ss. 447-449.

şeklindeki bir okuyuşun câiz olduğunu, herhangi bir rivâyetten destek almaya ihtiyaç duymadan sadece kıyâs ile ortaya koymak iddialı bir yaklaşımdır. Bu da el-Fârisî'nin kıyâstan ne denli istifade etmeye çalıştığını gösteren meselelerden bir tanesidir.

Ahsen Hükme Kıyâs: İbn Kesîr, 'Âsım, Ebû 'Amr, Hamza, İbn 'Âmir “تَكَادُ” (السَّمَوْتُ يَنْقَطِرُنْ مِنْهُ)⁶⁶⁵ âyetindeki تَكَادُ kelimesini تَكَادُ (te ile) şeklinde; Nafi' ve el-Kisaî يَكَادُ (ye ile) şeklinde okumuşlardır.⁶⁶⁶ el-Fârisî bu okuyuşları şöyle değerlendirir.

“تَكَادُ ve يَكَادُ kırâatlerindeki ihtilafa gelince; te'nis alametini ilhak etmek de etmemek de “hasen”dir. Ancak ilhâk etmek “Ahsen”dir. Zira, (fâil olan السَّمَوْتُ) elif-ta ile gelmiş ve cem-i kıllettir. Cem'i killetler, müfredlere benzer. Müfredlerde müenneslik alametinin ilhâk edilmesi ahsen olduğu için, ona benzeyen cem'i killet durumlarında da te'nin ilhâk edilmesi ahsen'dir.”⁶⁶⁷

el-Fârisî burada da hükmü hükme kıyâs etmiştir. Nitekim normalde hasen olan bir hükmü (fâili cem-i killet olan muzari fiiline te'nis te'sinin ilhak edilmesi-edilmemesi), ahsen olana (fâilin âhâd olması durumunda te'nis te'sinin ilhak edilmesi) kıyâs ederek ahsen neticesine ulaşmıştır.

Mekrûh Hükme Kıyâs: el-Fârisî “إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ”⁶⁶⁸ âyetindeki صِرَاطٌ kelimesindeki ص harfinin س olarak okunmasını mekruh görür.⁶⁶⁹ İki hüküm arasındaki ortak müşâkele illetinden dolayı bir hükmü, başka bir hükme kıyâs ederek bu sonuca ulaşmıştır.

“Kırâat âlimleri “واقد” kelimesinde imâle yapmayı kerîh görmüşlerdir. Zira ince bir harften (و) sonra isti'lâ harfinin (ق) gelmesini mekruh görmüşlerdir. Aynı illetten dolayı, صراط kelimesini سراط şeklinde okumak da mekruh olmalıdır. Zira onda da ince bir harften sonra (س) isti'lâ harfinin (ط) gelmesi durumu vardır.”⁶⁷⁰

⁶⁶⁵ Meryem, 19/90.

⁶⁶⁶ FÂRİSÎ, el-Hucce, V. ss. 213-214.

⁶⁶⁷ FÂRİSÎ, el-Hucce, V. s. 214.

⁶⁶⁸ Fâtiha, 1/6.

⁶⁶⁹ FÂRİSÎ, el-Hucce, I, s. 51; IV, ss. 260-261.

⁶⁷⁰ FÂRİSÎ, el-Hucce, I. s. 51.

Memnû‘ Hükme Kıyâs: el-Fârisî, “ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِي ”⁶⁷¹ âyetindeki إِلَّا وَحْيًا’nin i’râbı ile ilgili yaptığı bir değerlendirmede memnû’ hükmü memnû’ hükme kıyâs etmiştir. Şöyle der:

“إِلَّا وَحْيًا” i’râbında iki durum vardır. Ya istisnâ-i munkatî’dir ya da hâl’dir. Şâyet, istisnâ-i munkatî olarak kabul edilirse; cümlede مِنْ أَوْ ile bir iletişim kalmaz. Çünkü, müstesnâ’nın öncesi, müstesnâ’nın mâba‘dinde amel etmez. Bundan dolayı dilbilimciler, el-A’şâ’nın bir şiirinde geçen إِلَّا هُوَ الْمُنْتَعَبِيَّ⁶⁷² kısmı içim (فائلاً)den hareketle) bir fiil (يقول) takdir etme ihtiyacı hissetmişlerdir.⁶⁷³ إِلَّا nin istisnâ-i munkatî olmasını caiz görmemişlerdir; zira istisnâ harfi, nefy harfi anlamındadır. Söz gelimi, “قام القوم إلا زيدا” cümlesinin manası “قام القوم لا زيد” şeklindedir. Bu itibarla, nefy harfinin mâkabli, mâba‘dinde amel etmesi memnû’ olduğu gibi, tam bir kelâmda istisnâ edatının makablinin mâba‘dinde amel etmesi de memnû’dur.”⁶⁷⁴

Araştırmamızın sonunda el-Fârisî’nin kıyâsı yer yer muğlak olsa da başarılı bir şekilde kullandığını ve neredeyse tüm ihtilafli meselelerde kıyâsı gündeme getirdiğini gördük. aklî bir delil olan kıyâstaki başarılarının arkasında, hiç şüphesiz araştırmacı kimliği ve ilmî problemleri çözme konusundaki merakı ve kabiliyeti yatar. Bu başarısını gelecek kuşaklara aktarmak için kendine özgü bir eğitim modeli geliştirip İbn Cinnî gibi yeni dilbilimciler yetiştirmeyi başarmıştır.⁶⁷⁵ Bu sayede, gerek Sünnî gerek Şîî düşüncenin hâkim olduğu çevrelerce el-Fârisî’den takdirle söz edilmiş, özellikle nahiv-sarf eserlerinin en önemli referansı haline gelmiştir. Söz gelimi, Sünnî akâdesinin mihenk taşlarından biri olarak kabul edilen Eş‘arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihî Abdulkâhir el-Bağdâdî’nin, Şîî-Mu’tezilî⁶⁷⁶ ithamlarına maruz kalmış olan el-Fârisî’yi

⁶⁷¹ Şura, 42:51.

⁶⁷² Şiirin maktâı şöyledir: وليس مجبراً إن أتى الحي خائف Bkz. A’ŞÂ EL-KEBÎR, Meymûn b. Kays, *Dîvân*, Thk. Mehdî Muhammed Nâsiruddîn, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, I. Baskı, 1978, s. 21.

⁶⁷³ İBN CİNNÎ, el-luma’, s. 221

⁶⁷⁴ FÂRİSÎ, el-Huce, VI. s. 134.

⁶⁷⁵ ÖZBALIKÇI, Mehmet Reşit, “Ebû ‘Alî el-Fârisî”, *DİA*, X, ss. 88-90.

⁶⁷⁶ İtikad yönünden Mu’tezile’ye mensup olmakla itham edilmişse de buna dair herhangi bir delil mevcut değildir. Bu ithama, Mu’tezile’nin ileri gelenlerinden Ebû ‘Alî el-Cübbâî’nin tefsiri üzerine yazdığı, bugün elde bulunmayan ve 100 varak civarında olduğu söylenen (Yâkût el-Hamevi, VII, s. 241) Kitâbu’t-Tetebbu’ adlı ta’likî sebebiyle mâruz kalmış olmalıdır. Bkz. ÖZBALIKÇI, “Ebû ‘Alî el-Fârisî”, *DİA*, X, ss. 88-90.

nahiv meselelerinde referans göstermesi onun her şeyden öte ilmî yetkinliğinin yüksek olduğunun bir göstergesidir.⁶⁷⁷



⁶⁷⁷ BAĞDÂDÎ, el-Hâşiye, s. III, s. 250-251.

E. BİR MÜNEKKİT OLARAK EBÛ ‘ALÎ EL-FÂRİSÎ’NİN TENKİT ETTİĞİ KİŞİLER VE TENKİTE MAHAL ETTİĞİ MESELELER

İslâmî ilimlerin inşa ve tedvin döneminde dağılık, tasnif ve tekâmül sürecinde müstakil eserlerle karşımıza çıkan reddiye/nakd/ kavramları altında eleştiriler kaleme alınmıştır. İslâm tarihinde reddiye yazma geleneği, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan görüş ayrılıklarıyla başlamış, bu ihtilaflara dayalı mezhep ve firkaların oluşumuyla yaygınlık kazanmıştır. Hulefâ-i râşidin döneminden itibaren hızla genişleyen fetihler neticesinde çeşitli inanç ve felsefelere bağlı toplumlar İslâm dünyası içinde yer alınca, her iki tarafın alimleri birbirlerinin inançlarını eleştirmiş ve reddiyeler telif etmiştir.⁶⁷⁸ İlk zamanlarda inanç, itikad, dini veya siyasi mezhep savunmasına taalluk eden meselelerle başlayan bu reddiye geleneği, İslâm toplumunda ilimlerin tedvini ve gelişmesiyle birlikte hicri birinci yüzyıl gibi erken bir dönemde sözlü olarak da olsa dilbilimsel yaklaşımlara da yansdı. Takip eden süreçlerde sözlü tenkitler, yazıya aktarılarak yıllarca sürececek olan bir reddiye geleneğinin ilk nüveleri atıldı.

Şüphesiz ilim ehline dilbilimsel tenkitler yöneltmek, el-Fârisî'yle başlamış yeni bir şey değildir. el-Muberrid'in Sîbevey'e karşı kaleme aldığı *er-Reddü alâ Sîbeveyh* eseri, ez-Zeccâc'ın *er-Reddü alâ Sa'leb*'i, gibi eserler daha önce kaleme alındı. Hatta el-Fârisî'nin akranı İbn Dürüsteveyh'in (ö. 347) nerdeyse bütün eserleri tenkit ve reddiye eksenslidir. *Reddün ale'l-mufaddal fi'r-reddi ale'l-Halîl*, *er-Reddü alâ Bezreci'l-Adûdî*, *er-Reddü ale's-Sa'leb fi ihtilâfi'n-nahviyyîn*, *er-Reddü alâ İbn Haleveyh fi'l-küllî ve'l-ba'z*, *er-Reddü ale'l-Ferrâ' fi'l-Me'ânî*, gibi eserler bu reddiye geleneğinin içinde sadece İbn Dürüsteveyh'e aittir. Söz konusu dil merkezli reddiye geleneğinde -birkaçı dışında- nihai amacın ıslah olduğunu, hakikatin ortaya çıkma

⁶⁷⁸ SİNANOĞLU, Mustafa, "Reddiye", *DİA*, XXXIV, s. 516.

çabası olduğunu söyleyebiliriz. el-Fârisî'nin hocası ez-Zeccâc'a tenkitlerini yönelttiği *el-İğfâl*'i, bu tenkitleri haksız bulup el-Fârisî'ye ağır bir dille reddiye yazan İbn Hâleveyh'in *el-Hâzûr*'u, yine el-Fârisî'nin bu tenkitlere cevaben kaleme aldığı *Nakdu'l-Hâzûr*'u bunlardan sadece bir kaçı olup, geçmişteki reddiye geleneğinin birer devamıdır.

Esasen, Araştırma sahamız ez-Zeccâc'a yönelik tenkitlerle sınırlı olsa da, ana kaynak olarak kullandığımız *el-İğfâl*'de ez-Zeccâc'ın merkeze alınarak diğer gramercilere yapılmış tenkitlerin yoğunluğu, bu başlığı açmamızı gerekli kıldı. Bir münekkît olarak el-Fârisî'yi bütün yönleriyle tanıyabilmek için şüphesiz *el-İğfâl*'in sınırlarının dışına çıkıp, diğer eserlerindeki tenkitleri de incelemek gerekir. Zira araştırmamıza göre, *el-İğfâl*'de mahza ez-Zeccâc'a yönelik olup diğer gramercilerin adının geçmediği meseleler, sadece altı tanedir. Bunların dışındaki tüm meselelerde çoğunlukla isim vererek bazen de anonim olarak diğer dilbilimcileri de tartışmaya dahil eder.

el-Fârisî, *el-İğfâl*'de sarf, nahiv, tefsîr ve lugat alanlarında görüşüne katılmadığı dilbilimcileri ez-Zeccâc'a yaptığı tenkitlerin içinde ele alır. Bunlar arasında en çok dikkat çeken isimler, el-Kisâî (ö. 189), Kutrub (ö. 206) ve el-Ferrâ'dır (ö. 207). Bu simaların yanı sıra eserde isimleri sıklıkla geçen Halîl b. Ahmed el-Fârâhidî, Sîbeveyh ve el-Muberrid gibi önemli dilbilimcileri de gerek *el-İğfâl*'den, gerekse müellifimizin diğer eserlerinden bakarak tenkitlerin izini süreceğiz; Amr b. 'Ubeyd gibi ilk gramercilerden dördüncü asra kadar otoritesi kabul görmüş, sözlü veya yazılı metinler yoluyla dönemine damga vurmuş simalara yönelttiği tenkitleri işleyeceğiz. Her bir meselenin sonunda değerlendirme ve sonuç kısmını ilave ederek ulaştığımız neticeyi sunacağız. Bu sayede el-Fârisî'nin tenkit dilini, metodunu ve epistemolojisini daha yakından görme fırsatı yakalayacağız..

1. ‘Amr B. ‘Ubeyd el-Basrî (ö. 80-144)

1.1. Medd-i Lâzım Elif’inin Hemze’ye Dönüşmesi

Arap dilinde iki sâkin harfin peşi sıra gelmesi (iltikâu’s-sâkineyn), talaffüzde ağırlık (istiskâl) yaptığı gerekçesiyle kabul görmemiştir. İltikâu’s-sâkineyn durumunda, harflerden birisi illet harfiyse hazfedilir (يَقُولُ’nun nehy halinde لَمْ يَقُلْ olması gibi), sahih/sâlim ise (قُلِ اللهُ gibi) harekelenir. Bu kaide, ilk kaynaklara kadar uzanır ve Arap dilinin temel ilkelerinden sayılır. Ancak “وَالْفَجْرُ, وَالْعَصْرُ” vakfe durumu, yine vakfe durumunda caiz olan “عَلِيمٌ, رَحِيمٌ” gibi âyet sonlarındaki medd-i ârızlı haller, “الْحَاقَّةُ, الْأَصَّاحَةُ” gibi muza’af/şeddeli kelimeler bu kuralın dışında tutulmuş ve dilbilimsel açıdan problemli görülmemiştir. Buna rağmen, ilk nahivcilerden Amr b. ‘Ubeyd el-Basrî, medd-i lâzımdaki elif’i hemze’ye kalbederek Rahman süresinde geçen “جَانُّ” kelimesini “جَانُّ” şeklinde okumuştur.⁶⁷⁹ İbn Cinnî nakleder:

“Ebû'l-’Abbas Muhammed b. Yezîd (el-Muberrid), Ebû ‘Usmân (el-Mâzinî)’den, O da Ebû Zeyd (Kutrub)’dan hikâye eder: Amr b. ‘Ubeyd’in جَانُّ وَلَا جَانُّ şeklinde okuduğunu duydum. Ebû Zeyd derki: Araplardan “دَابَّةٌ مَادَّةٌ شَابَّةٌ” kelimelerini duyana kadar bunu (جَانُّ), bir çeşit okuma yanlışı (lahn) olarak sanıyordum.⁶⁸⁰

Bu açıklamaya göre, Kutrub, böyle bir okuma biçiminin kabul edilebilir olduğunu düşünür. Ancak el-Fârisî, el-Muberrid’den naklen el-Mâzinî’nin bu konudaki görüşüne dair “Ebû ‘Usmân’a sordum: Bunu kıyâs olarak kabul ediyor musun? Hayır! kabul etmiyorum.” ifadelerine yer verir. el-Fârisî, el-Mâzinî’nin haklı olduğunu söyleyip, zikir geçen okuma biçimini merfûz (kıyâsa uygun olsa da istimalde örneği olmayan), şâz (kural dışı) ve kıyâs dışı olmakla niteler.⁶⁸¹ Daha sonra gelebilecek muhtemel bazı sorulara cevaplar verir:

Eğer denilse ki: “Sibeveyh de, bazı Araplar’dan “رَايْتُ رَجُلًا” gibi bir okuma biçimini nakletmiş ki, tenvine bedel olarak kelimenin sonuna konumlandırılan elif hemze’ye

⁶⁷⁹ Rahman 34: قَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانُّ : İşte o gün ne bir insana ne de cine günâhı sorulmayacak. İlgili meselenin geçtiği bazı kaynaklar için bkz. FÂRİSÎ, el-Mesâilu’s-Şîrâziyyât, II, s. 574; İBN CİNNÎ, el-Hasâis, III, s. 147; İBN CİNNÎ, el-Muhteseb, I, s. 46; İBN YA’ÎŞ, Şerhu’l-Müfassal, X, s. 12.

⁶⁸⁰ İBN CİNNÎ, el-Muhteseb, I, s. 47.

⁶⁸¹ FÂRİSÎ, eş-Şîrâziyyât, II, s. 575.

dönüşmüş. Bu misal, Ebû Zeyd'in "جَانٌ" kelimesindeki okumasına dayanak teşkil etmez mi?"⁶⁸²

el-Fârisî, bunu kabul etmez. Bu misalin hem kullanım hem kıyâs edilebilirlik açısından diğerinden daha kuvvetli olduğunu savunur. "رَجُلًا" örneğinde hemze'ye dönüşen elif'in kelimenin sonunda, diğerinde ise kelimenin ortasında olmasını gerekçe gösterir. Üzerinde vakfe yapılan (الموقوف عليه) harfin, kelimenin ortasındaki harften (المُدْرَج) daha tasarruf sahibi olduğunu söyler.⁶⁸³

el-Mâzinî, el-Muberrid ve el-Fârisî, ilgili elif'in hemze'ye dönüşmesinin kıyâs dışı olduğunu ve isti'mâl edilmediğini savunsa da; el-Fârisî'nin en önemli talebelerinden İbn Cinnî'nin daha farklı bir tezi vardır. Elif'in hemze'ye dönüşmesi şeklindeki okuma biçiminin, Arap kelimelerinde çok sık kullanıldığını⁶⁸⁴ söyler ve buna dair birkaç şiir istişhâd eder.⁶⁸⁵ İbn Cinnî, konunun sonunda sarf ilminin otoritelerinin bu okuma biçimini şâz addettiklerini, bunun irticalî, bir ağız ve bir çeşit farklı okuma sanatı olduğunu söyler.

Semîn el-Halebî, bunun kıyâsa uygun olduğunu savunur.⁶⁸⁶ Zemahşeri ise, İbn Cinnî'nin istişhâdlarından etkilenmiş olmalı ki elif'in hemze'ye dönüşmesi hakkında "iltikâu's-sâkineyn'den aşırı şekilde kaçınan kimselerin uyguladığı bir çeşit lugat" yorumunu yapar.⁶⁸⁷ Yine muhtemelen İbn Cinnî'den etkilenen Ebû Hayyân da "Ebû'l-Feth'in anlatımına göre, üzerine kıyâs yapılmayı hak eden bir lugat olmalı..." der.⁶⁸⁸

Değerlendirme: bir tarafta sarf ulemasınca onay görmeyip şâz kategorisine dahil edilen ve semâ'a dayanan bir görüş var; diğer tarafta el-Fârisî'nin kıyâs, soru-cevap yoluyla vardığı bir başka sonuç. Bize göre el-Mâzinî, el-Muberrid ve el-Fârisî'nin savunduğu görüş, diğerine göre daha muhkem, daha bilimseldir.

⁶⁸² SİBEVEYH, el-Kitâb, IV, s. 176 (Harûn); FÂRİSÎ, eş-Şîrâziyyât, II, ss. 578-579.

⁶⁸³ FÂRİSÎ, eş-Şîrâziyyât, II, s. 579.

⁶⁸⁴ İBN CİNNÎ, el-Hasâis, III, s. 144.

⁶⁸⁵ İBN CİNNÎ, el-Hasâis, III, s. 148; İBN CİNNÎ, Sirru's-Sına'ah..., I, s. 74; İBN CİNNÎ, el-Muhtesab, I, s. 47. Diğer bazı eserler için bkz. İBN YA'ÎŞ, Şerhu'l-Müfassal, X, s. 12; ZEMAHŞERÎ, el-Keşşâf, I, s. 123.

⁶⁸⁶ HÂLEBÎ, ed-Dürri'l-Masûn, I, s. 75: "والظاهر أنها لغة مطردة".

⁶⁸⁷ ZEMAHŞERÎ, el-Keşşâf, I, s. 123.

⁶⁸⁸ ENDELÛSÎ, el-Bahru'l-Muhît, I, s. 151.

2. ‘Îsâ b. Ömer (ö. 149)

2.1. Fiil Vezinlerinin ‘Alem Olarak Kullanılması Durumunda Münsarif mi, Gayr-ı Münsarif mi Olacakları Sorunsalı

Tipik bir mâzî fiil olan “نَصَرَ”, muzârî olan “يَكْتُبُ” veya emir sîgası olan “قَاتِلْ” gibi kelimelerin, birer ‘alem olarak kullanılmaları durumunda münsarif mi gayr-ı münsarif mi olacakları tartışılmıştır. el-Fârisî’nin de içinde olduğu cumhurun görüşüne göre şahsa veya eşyaya ad olarak konan bir fiil kalıbı, sonundaki veya başındaki eklerden arınması ve ‘alemler arasında örneği olması şartıyla münsarif kabul edilir. el-Halîl, Yûnus⁶⁸⁹ ve Sîbeveyh⁶⁹⁰ de aynı görüştedir. Bu görüşe göre, söz gelimi “فَعَلْ” sigası üzere olan ve birer beytûlmukaddes/makdis ismi olarak kullanılan “بَقِّمْ” ve “سَلِّمْ” kelimelerinin ‘alemler arasında örneği bulunmadığı için münsarif olmazlar.⁶⁹¹

‘Îsâ b. ‘Umer ise böyle bir kelimenin gayr-ı münsarifliğini fiilden menkul olması şartına bağlar. Ona göre ilgili kelimenin isme benzemesi veya fiil kalıbında olmasını şart değildir. Sîbeveyh ve ona tabi olan el-Fârisî ise fiilden menkul olma şartı üzerine şunlar söyler:

“... Bu, Arap sözlerine muhaliftir. Söz gelimi, fiilden menkul olmasına rağmen ad olarak kullanılan “كَغَسْبًا” kelimesi münsarif olmuştur.”⁶⁹² ‘Îsâ b. ‘Umer’e yapılan asıl itiraz ise bu iddiasını ispatlamak için istişhâd ettiği aşağıdaki alakasız şiiire dairdir:

أَنَا ابْنُ جَلٍّ وَطَلَّاعُ الشَّنَائِيَا⁶⁹³ مَتَى أَضَعُ الْعِمَامَةَ نَعْرِفُونِي⁶⁹⁴

Ben şerefînin oğlu,⁶⁹⁵ dağların da zirvesi; sarığımı indirirsem tanırsınız beni!

⁶⁸⁹ ER-RADÎ, Şerhu’l-Kâfiye, I, s. 166.

⁶⁹⁰ SİBEVEYH, el-Kitâb, III, s. 206 (Harûn).

⁶⁹¹ SİBEVEYH, el-Kitâb, III, s. 208.

⁶⁹² SİBEVEYH, el-Kitâb, III, s. 206.

⁶⁹³ Mutçalı, bu terkihi “canlı, kıpır kıpır, enerjik” olarak çevirmiş. Bkz. MUTÇALI, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul, Dağarcık Yayınları, 1995, s. 526.

⁶⁹⁴ SİBEVEYH, el-Kitâb, III, s. 207; Ayrıca bkz. el-Asma’iyyât, s. 17; İBN DUREYD, el-İştikâk, s. 138. BAĞDÂDÎ, Hizânetu’l-Edeb, I, s. 256. MUBERRÎD, el-Kâmil..., ss. 128, 215; EŞMÜNÎ, Şerhu’l-Eşmûnî ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik, s. 531.

⁶⁹⁵ ابْنُ جَلٍّ terkihi, “Şeref, asalet ve cesaret”i ifade eden bir metafor olarak kullanılır. Şerefînin oğlu, cesaretin oğlu gibi. Bkz. MUBERRÎD, el-Kâmil..., ss. 128, 215; . BAĞDÂDÎ, Hizânetu’l-Edeb, I, s. 256.

İsâ b. ‘Umer’e göre şiirdeki جَلَا kelimesinin gayr-ı münsarif olup tenvin almaması, fiilden menkul olması sebebiyledir. Sîbeveyh ve el-Fârisî’ye göre ise fâil olan elif zamirinden kaynaklanır. جَلَا ise tahkiye cümlesidir.⁶⁹⁶ ‘İsâ b. ‘Umer, sonundaki elif sebebiyle tenvin alamayan bir kelimeyi istişhâd olarak tercih etmesi yüzünden de eleştirilerin hedefinde olmuştur.⁶⁹⁷

2.2. “Bilmek” Anlamına Gelen “رَأَيْتَ” Hemze’sinin Hazfedilmesine Dair...

İsâ b. Ömer’in, “رَأَيْتُمْ”, “رَأَيْتَكُمْ”, “رَأَيْتَ” kelimelerindeki hemzeyi hazfederek okuduğu nakledilir. el-Kisâ de aynı görüştedir.⁶⁹⁸ el-Fârisî ise, hemzelerin tahkîk veya tahfif yapılarak okunabileceğini, ancak tamamen hazf yoluna başvurmanın kıyâs dışı olduğunu ifade eder. Tahkîk: hemzenin hareke alıp lîn harflerine imâle edilmeden okunmasıdır. Tahfif ise, fetha ile elif arası, hafif imâleli okuma biçimidir.⁶⁹⁹ Bir başka ifadeyle, ne tahkik gibi tamamen izhâr etmek ne de hazf gibi tamamen yok etmektir. Sîbeveyh’den naklen, hemze’deki kıyâsın şöyle olduğunu söyler: hemze müteharrik olup mâ-kabli sâkin olursa hemzenin harekesi mâ-kabline nakledilir. “أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي”⁷⁰⁰ âyetindeki “الْخَبَاءَ” kelimesini misal olarak verir. Buna göre kelime, “الْخَبَاءَ” şeklinde okunabilir ve bu kıyâsa uygundur.⁷⁰¹ el-Fârisî’ye göre hemze’nin mâ-kabli müteharrikse tahfif yapmak caiz olsa da hazf caiz değildir. Bu sebeple “رَأَيْتَ”deki hemze’yi hazf eden İsâ b. Ömer’i kıyâsa uygun hareket etmemekle tenkit eder⁷⁰². Buna benzer yerlerde hazf veya kalb değil, kıyâsa uygun olan tahfif yoluna başvurmak gerektiğini belirtir ki, bu durumda ilgili kelime teshîl (أَعْجَمِي) yapılarak okunmalıdır.⁷⁰³

Değerlendirme: el-Fârisî, *el-Hucce* adlı eserinde ilgili meseleyi işlerken, tahfife dair birkaç şiir arz eder.⁷⁰⁴ Sonuç itibariyle, İsâ b. Ömer ile el-Kisâ’nin bu

⁶⁹⁶ SÎBEVEYH, el-Kitâb, III, s. 208.

⁶⁹⁷ FÂRİSÎ, et-Ta’lika, III, s. 25.

⁶⁹⁸ FÂRİSÎ, el-Hucce, III, s. 306; BAĞDÂDÎ, Hizânetu’l-Edeb, II, s. 425.

⁶⁹⁹ CEZERÎ, Muhammed b. Muhammed Ebû’l-Hayr, *en-Neşr fî’l-Kirâati’l-‘Aşr*, Tsh. Ali Muhammed ed-Dabbâ’, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, I, s. 397.

⁷⁰⁰ Neml 25. Âyetin tamamı: “Ne diye Allah’a secde etmezler ki! Göklerde ve yeryüzünde gizleneni ortaya çıkaran, gizlediklerinizi de açığa vurduklarınızı da bilen Allah’al!”

⁷⁰¹ SÎBEVEYH, el-Kitâb, III, s. 545.

⁷⁰² FÂRİSÎ, el-Halebiyât, s. 43.

⁷⁰³ Fussilet, 44.

⁷⁰⁴ FÂRİSÎ, el-Hucce, III, s. 307.

görüşlerini, yaygın ve muttarid kıyâsa ters düşmesine rağmen kabul edilebilir kıyâs dışı yaklaşımlar olarak bakar. Müstakil olarak ele aldığımız “el-Fârisî ve kıyâs” başlığında da görüldüğü üzere el-Fârisî, Araplar tarafından yaygın olarak istimal edilen okumalarla veya dilsel kullanımlarla farklılık arz eden yaklaşımlara “şâz, kalîl, gayr-ı kıyâs” gibi notlar verip gramer/lugat materyallerinden atılması gereken bilgiler olarak değil, bir kenara not edilesi meseleler olarak bakar. el-Fârisî’nin bu yaklaşım tarzından hareketle, bu meseledeki farklı düşüncelerin de bir kenara not edilmesi lazım gelen bilgiler arasında yer alması gerektiğini söyleyebiliriz.

3. Ebû ‘Amr b. el-‘Alâ’ (ö. 68/70-154)

3.1. مَا أَنْفَكَ، مَا زَالَ ve Kardeşlerinin Haberlerindeki Olası İstisna’ya Dair

Arap dil gramerinde “كَانَ وَأَخْوَاتُهَا” kâne ve kardeşleri” olarak bilinip ismini raf’, haberini nasb eden fiillere nâkıs fiiller (الأفعال الناقصة) denir. Terkipteki nâkıs ifadesi, sarf ilmindeki lâmu’l-fiilin illet harfi olmasını değil, tam fiillerden (الأفعال التامة) ayrı olarak anlam bütünlüğünü sağlamak için *habere* muhtaç olmayı ifade eder.

مَا، مَا بَرِحَ، مَا أَنْفَكَ، مَا زَالَ، مَا فَتَى، أَصْبَحَ، أَصْحَى، أَمْسَى، ظَلَّ، بَاتَ، صَارَ، لَيْسَ، كَانَ fiilleridir.⁷⁰⁵ Başında ما edatı olan son beş tanesine ise ayrıca “Devam fiilleri (الأفعال) (الإستمرار)” de denir.⁷⁰⁶ Zira söz gelimi “...ما زال”, “... hala devam etmekte” anlamına gelir ve mütekellimin hitap anında olayın hala devam etmekte olduğu belirtilir. وَلَا تَزَالُ vb. âyetlerde olduğu gibi.⁷⁰⁷ Nitekim “*birkaçı dışında, onlardan dâima bir hainliğe muttali olup duracaksın...*” denilerek, âyetin nazil olduğu an itibariyle de Hz. Peygambere olan hainliğin devam edildiğine vurgu yapılmıştır.

Devam fiillerinin haberlerinde istisnâ’nın caiz görülmemesi şu sebeptedir: مَا بَرِحَ، مَا أَنْفَكَ، مَا زَالَ، مَا فَتَى fiilleri mana itibariyle menfidir. Başlarına nefy harfi eklendiğinde menfî olan mana musbete dönüşür. Bu itibarla, Arap dil gramercilerine göre ilgili

⁷⁰⁵ Detaylı bilgi için bkz. el-‘USEYMÎN, Muhammed b. Salih, *Şerhu'l-Âcurrûmiyye*, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 2005, s. 271; İBN MÂLİK, Elfiyye, “Kâne ve Kardeşleri” babı.

⁷⁰⁶ “ما دام” dışındaki diğer “Devam fiiller”in başına “لا”, “لن” gibi diğer nefy edatları da gelebilir. Ancak “دام”, Mâ-i Zarfîyye ile kullanılmalıdır. Bkz. el-‘USEYMÎN, *Şerhu'l-Âcurrûmiyye*, s. 273.

⁷⁰⁷ Mâide, 13. Diğer bazı âyetler için bkz. Tevbe, 110; Bakara, 217; Gâfir, 34.

kelimeler, görevi menfi manayı musbete tahvil etmek olan istisnâya ihtiyaç duymazlar. Zira musbetin ispatı, menfinin nefyi muhaldir.⁷⁰⁸ Bu sebeple, “تَبَّتْ زَيْدٌ إِلَّا كَرِيماً” ile “لَمْ يَزَلْ” şeklindeki misaller anlamsızdır. Bir başka ifadeyle “تَبَّتْ” ile “لَمْ يَزَلْ” kelimeleri arasında anlam itibariyle hiçbir fark yoktur. “إِلَّا” vb. istisnâ edatlarının cümleye yapacağı etki, ilgili fiillerin “ما” ve benzeri nefy edatlı hallerinde zaten mevcuttur. Söz gelimi, “ما مَرَزْتُ بَرِيْدٍ” misalindeki negatif mana, bir mustesnâ edatı olan “إِلَّا”nın cümleye girişiyle pozitifeye dönüşür. “ما مَرَزْتُ إِلَّا بَرِيْدٍ” gibi. Aynı şey farazî bir cümle olarak “زال زَيْدٌ كَرِيماً” (Zeyd’in kerîmliği sona erdi) ile “ما زال زَيْدٌ كَرِيماً” (Zeyd’in kerîmliği hala devam etmekte) misallerinde geçerlidir.

Tartışmaya mahal olan husus, Zûrrumme⁷⁰⁹ Gaylan b. Ukbe (77/696-117/735)’den nakledilen şu şiiirdir:

حَرَا جِيحٌ⁷¹⁰ لَا تَنْفَكُ إِلَّا مُنَاخَةً عَلَى الْخَسْفِ أَوْ نَرْمِي بِهَا بَلْدًا قَفْرًا⁷¹¹

Semiz develer... onları çaresiz ya otaklarında açlığa;

Ya da sevk ederiz تنها bir diyara...

Ebû Amr b. el-‘Alâ’, -en-Nehhâs’a göre el-Asma‘î de buna dahildir⁷¹². “لَا تَنْفَكُ”nün haberinin “إِلَّا” ile gelmesini ayıplamış, yukarıda değindiğimiz hususlar sebebiyle şâiri tenkit etmiştir. Zira “إِلَّا”nın cümleye katacağı anlam, “لَا تَنْفَكُ” kelimesinde zaten mevcuttur. el-Fârisî ise bu şiiiri gündemine alır, iki tevil öne sürerek şiiirin tenkite mahal olmayacağını söyler.

Birincisi: buradaki “لَا تَنْفَكُ” nâkıs fiil değil, tamme’dir. Tıpkı “تَبَّتْ وَقَعَ” manasına gelip tamme olabilen “كَانَ” gibi. Bu durumda “مُنَاخَةً” kelimesi haber değildir.

⁷⁰⁸ İBN ENBÂRÎ, el-İnsâf, I, s. 156.

⁷⁰⁹ Şairin “Zûrrumme” lakabı “Çürük ip parçası taşıyan” anlamına gelir. Şair küçüklüğünden beri boynunda bir iple muska taşıdığı veya sevgilisi Meyye’nin annesiyle beraber bulunduğu bir ortama omuzunda bir ip parçasıyla girerek su istediğinde sevgilisinin ona, “Buyur ipli!” (Zûrrumme) diye hitap ettiği yahut bir şiiirinde tasvir ettiği çadır kazığı üzerinde kalmış bir ip parçasından (rumme) söz ettiği için bu lakapla anılmıştır. Geniş bilgi için bkz. YILDIZ, Musa, “Zûrrumme”, *DİA*, XXXIV; s. 581; Ayrıca bkz. ZÛRRUMME, Gaylan b. Ukbe, *Dîvânu Zûrrumme*, Thk. Ahmet Hasan Besec, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1995, (Mukaddime), s. 4.

⁷¹⁰ Bazı kaynaklarda “قلائص” şeklinde de geçer. Bkz. NEHHÂS, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî, *Î’râbu’l-Kur’ân*, Thk. Şeyh Halit Ali, Beyrut, Dâru’l-Ma’rife, II. Baskı, 2008, “Beyyine süresi” s. 1349.

⁷¹¹ ZÛRRUMME, *Dîvân*, s. 86.

⁷¹² Bkz. NEHHÂS, *Î’râbu’l-Kur’ân*, s. 1350.

İkincisi: buradaki “لَا”، istisnâ fonksiyonlarını yitirmiş olup zâidedir. Zâidedir; çünkü cümleye olumlu-olumsuz kattığı herhangi bir mana yoktur. Bir münekkit olarak el-Fârisî’nin buradaki yaklaşımı, te’vilin imkân dahilinde olduğu yerlerde, bir dilbilimsel yaklaşımın veya kullanımın râcih değilse de mercûh olarak varlığını devam ettirmesi gerektiğini savunması fikrini vermesi açısından önemlidir.⁷¹³

Değerlendirme: el-Fârisî’nin zikri geçen şiiri dolayısıyla Zûrrumme gibi bir şairi, varsayılan dilbilimsel bir hatadan kurtarmak amacıyla öne sürdüğü iki tevil önceki ve sonraki dilbilimciler tarafından da bahse konu olmuştur. Söz gelimi, “لَا تَنْفَكُ”nin burada tamme olarak kullanılmış olabileceği fikri, el-Fârisî’den önce el-Kisâî⁷¹⁴ ve el-Ferrâ⁷¹⁵ tarafından dillendirilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, farklı gramerciler tarafından aktarılmış aşağıdaki beş görüş, deyim yerindeyse Zûrrumme’nin imdadına yetişmiştir.

1. Râvi okuma hatası yaparak yanlış aktarmıştır. Şiirdeki kelime “لَا” değil, şahıs anlamına gelen “لَا”dır. Nitekim Zûrrumme, aynı kelimeyi başka bir şiirde de kullanır. Hatta İbn Usfûr’un aktardığına göre, Zûrrumme bu şiir yüzünden ayıplandığında, “لَا demedim, لَا dedim!” diyerek yanlış anlaşıldığını ifade etmiştir.⁷¹⁶ Bu durumda “لَا” kelimesi haber ve mevsûf; “مُنَاخَةٌ” ise sıfat konumunda olur.⁷¹⁷

2. Şiirdeki “لَا تَنْفَكُ”, sanıldığı gibi nakıs değil, tam fiildir. el-Ferrâ, ve İbn Hişâm, bu tevil el-Kisâî’ye nispet eder.⁷¹⁸ Aynı görüşü eş-Şentemerî de zikreder. Bu durumda “مُنَاخَةٌ” kelimesi ya hâl; ya da önündeki engel kalktığı için müstesnâ konumunda olur.⁷¹⁹

3. “لَا تَنْفَكُ” nakıs fiildir; ancak haberi “مُنَاخَةٌ” değil, “عَلَى الْخَسْفِ” zarfidir. Bu durumda “مُنَاخَةٌ” hâl konumundadır. Bu görüş de eş-Şentemerî tarafından aktarılır.

4. “لَا تَنْفَكُ” nakıs fiil, haberi mahzûf ise “مَقِيمَةٌ” şeklinde mukadderdir. bu görüşü ez-Zemahşerî nakleder.⁷²⁰

⁷¹³ FÂRİSÎ, el-Hucce, III, s. 307.

⁷¹⁴ İBN ENBÂRÎ, el-İnsâf..., s. 159.

⁷¹⁵ FERRÂ’, Me’anî’l-Kur’ân, III, s. 281.

⁷¹⁶ İBN ‘USFÛR, *Darâiru’s-Şi’r*, Thk. Seyyit İbrahim Muhammed, Kahire, Dâru’l-Endelûs, 1980, s. 76.

⁷¹⁷ Sıfat-mevsûf uyumsuzluğu problemine, “لَا kelimesinin, şahıs anlamına gelmesi sebebiyle umum ifade ederek hem dişil hem eril kalıplara kabil olduğu...” şeklinde cevap verilmiştir. Bkz. İBNU’L-ENBÂRÎ, el-İnsâf..., s. 157.

⁷¹⁸ İBN HİŞÂM, Muğni’l-lebîb..., I, s. 475.

⁷¹⁹ İBN EŞ-ŞECERÎ, Emâlî..., II, s. 373.

⁷²⁰ İBN ENBÂRÎ, el-İnsâf, s. 159.

5. “لَا تَنْفَكُ” nakıs fiil, “مُنَاخَةٌ” de haberdır. Ancak “إِلَّا”, istisnâ fonksiyonunu kaybetmiş bir zâide harftir. İbn Yâ’îş bu görüşü el-Mâzinî’ye nispet eder.⁷²¹ el-Fârisî’nin baskın görüşü de bu minvaldedir. İbn Hişâm, el-Asma’î ve İbn Cinnî’nin de bu görüşte olduğunu nakleder.⁷²² Netice itibariyle Ebû Amr b. el-‘Alâ’nın Zûrrumme’nin inşâd ettiği şiire yönelik yaptığı tenkit, el-Fârisî de dâhil olmak üzere dilbilimciler tarafından kabul görmemiştir. Tevil ile çözüme gidilebilen durumlarda, tenkit yerine tevil tercih etmenin ilmî açıdan daha yararlı olacağı kanaatindeyiz. Özellikle bir müellif veya şairin bu meselede olduğu gibi “إِلَّا değil, آلَا dedim” şeklinde nakledilmiş bir beyanı varken... Ancak cümlelerin devamındaki atıf harfî olan “أَوْ” ve sonrası, bu ihtimali zorlaştırdığımı da belirtelim. Zira bu ihtimali kabul edersek, “مُنَاخَةٌ” kelimesini sıfat veya hâl yapma durumunda ona atfedilecek olan “أَوْ نَرْمِي بِهَا بَلْدًا فَقْرًا” cümlesi muallak ve anlamsız kalır. Bir başka ifadeyle, matûfû ‘aleyh’in hangi kelime veya cümle olacağı sorunsalıyla karşı karşıya kalacağımız bir başka problem ortaya çıkar.

3.2. Gibi İsimlerin Tasgîr Sîgasına Dair

Arap dil gramerinin ilkelerinden biridir: “aynı kelimedede üç tane “ي” harfî peşi sıra gelirse üçüncüsü hafzedilir.”⁷²³

Üç “ي” harfinin peşi sıra gelme olasılığının en çok olduğu yer, أُحْوَى kelimesinde olduğu gibi tasgîr/tahkîr kalıbıdır. Sondaki lâmu’l-fiil olan “ي” ile birlikte tasgîr kalıbının bir parçası olan sâkin veya şeddeli “ي” harfî... أُحْوَى’nın iki çeşit tasgîr kalıbı vardır: birincisi: raf’ ve cerr haletinde “أُحْيُو”; nasb halinde “أُحْيُوِي”. İkincisi ise raf’, nasb ve cerr haletinde gayr-ı münsarif olarak “أُحْيِي” şeklindedir. Tüm gramerciler birinci görüşte ittifak halindedir; tartışma ikinci kalıbın etrafında yaşanmıştır. Sîbeveyh⁷²⁴, Yûnus, el-Muberrid⁷²⁵, İbn Hâcib⁷²⁶ gibi önemli otoriteler bu ve benzeri kelimelerin tasgîr kalıbını gayr-ı münsarif kabul edip, lâmu’l-fiil olan son “ي” harfîni de zikri geçen kural gereği hafzederek. Ancak Ebû Amr b. el-‘Alâ’, bu kurala uymayıp,

⁷²¹ İBN ENBÂRÎ, el-İnsâf, s. 157.

⁷²² İBN HİŞÂM, Muğni’l-Lebîb, I, s. 475.

⁷²³ FÂRİSÎ, el-Mesâilü’l-Basriyyât, I, s. 315; es-SÎRÂFÎ, Şerhu’s-Sîrâfi li’l-Kitâb, IV, ss. 209, 355.

⁷²⁴ SÎBEVEYH, el-Kitâb, III, s. 472.

⁷²⁵ MUBERRİD, el-Muktedab, II, s. 244.

⁷²⁶ İBN HÂCİB, el-İzâh fi Şerhi’l-Müfassal, Thk. Musa Benây el-‘Alîlî, Bağdat, Matba’atül-‘Ânî, I, ss. 578-579. Hatta el-Fârisî kadar müsamahakar davranmayıp, Ebû Amr’ın bu görüşünü “وهم مخض” (Tabiri caizse: Tevil kabul etmez bir yanığı) şeklinde niteler.

ilgili kelimeyi münsarif kılıp, nasb haletinde üç “ي”yi de okumayı tercih etmiştir. Buna göre kelimenin raf hali “أَحْيَى”; cerr hali “أَحْيِي” ve asıl itiraz mahalli olan nasb hali ise “أَحْيِي” şeklindedir.⁷²⁷

el-Fârisî ise, kıyâs'ta örneği olsa da kabul görmüş yaygın kullanıma aykırı olduğu gerekçesiyle bu okuma biçimini tenkit eder. Kıyâs'taki örnekle kast ettiği şey, ilgili kalıbın nasb haletinin fiile benzerliğidir.⁷²⁸ Nitekim “أَحْيِي” şeklinde muzârî fiil kalıpları vardır. “فَعَّلَ” sîgasının muzârî (mütakellim vahdehü) sîgaları gibi... er-Radî, Ebû Amr b. el-‘Alâ’yı tenkitten bir nebze kurtarma adına “ilgili kalıbı fiile kıyâs etmiş olma ihtimali...”nden söz ettiği için el-Fârisî’yi tenkit eder.⁷²⁹ Sonuç itibariyle, zikri geçen yaklaşım el-Fârisî tarafından tenkit edilmiştir; zira ona göre, bir görüşün râcih seviyesine çıkabilmesi ve üzerinde kıyâs yapılabilir hale gelebilmesi için, sîga itibariyle pratikte örneği olmasının yanı sıra, kabul görmüş gramer ilkeleri doğrultusunda kullanılıyor olması da (الإستعمال) son derece önemlidir. el-Fârisî’nin bir metodolojisi olarak bu meselede de öne çıkardığı iki temel kavram vardır: kıyâs ve isti’mâl.

4. Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 100/718-170/791)

4.1. اِيَّاكَ Üzerine

Bu kelimenin mahiyeti, dilbilimcilerin gündemine girmiş, zamir mi yoksa ism-i zâhir mi olduğu tartışılmıştır. Ayrıca sondaki “كَ”nin mahiyeti tartışma konusu olmuş ve şu sorular bağlamında tartışılmıştır: “اِيَّا”dan bağımsız mı, yoksa ayrılmaz bir parçası mı? Zamir mi yoksa zâhir mi? Konumu itibariyle muzafün ileyh mi yoksa bir çeşit hitap alameti mi? Muzafün ileyh ise bir zamir olarak “اِيَّا”nın muzâf olması nasıl mümkün olabilir? “اِيَّا”yı ism-i zâhir kabul edersek, i’râb durumlarında tipik bir isim gibi olmamasının gerekçesi nedir? Buna benzer sorular sorulmuş ve bazen birbirini destekleyen, bazen de taban tabana zıt cevaplar verilmiştir. el-Fârisî, el-iğfâl’de “ikinci mesele”yi bu konuya ayırır, aynı fikri paylaştığı ya da paylaşmadığı bir

⁷²⁷ İBN YÂ‘ÎŞ, Şerhu'l-Müfasssal, V, s. 126; EBÛ HAYYÂN, İrtişâf..., I, s. 355.

⁷²⁸ FÂRİSÎ, el-Mesâilü'l-Basriyyât, I, ss. 317-318.

⁷²⁹ Geniş bilgi için bkz. ESTERÂBÂZÎ, er-Radî, Şerhu Şâfiyeti İbn Hâcib, I, ss. 233-234.

çok görüşe yer verdikten sonra muhtemel sorulara da cevaplar verir.⁷³⁰ Tenkitin merkezinde hocası ez-Zeccâc olmakla beraber, Arap dilinin kurucu otoritelerinden biri olarak kabul görmüş Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî'yi de tartışmaya dahil eder. Bir başka Sîbeveyh şârihi olan er-Rummanî'den farklı olarak, vârid olan rivâyetlere titizlikle yaklaşır.⁷³¹ Rivâyetlerin sahih olma ihtimalini farazi kabul edip, Halîl'in görüşünü kıyâs, semâ ve isti'mâl ekseninde tenkit eder.

Sîbeveyh naklede:

“el-Halîl dedi ki: “biri kalkıp “إِيَّاكَ نَفْسِكَ” derse onu kınamam; zira bu kef, mecûrdür.”

Sîbeveyh naklede: güvenilir biri bana anlattı: Hâlîl, bir Arap'tan şöyle duymuş: “إذا بلغ الرجلُ السَّتِّينَ فإِيَّاهُ وَإِيَّا الشَّوَابِ: Altmışına basandan ve gençlerden sakın!”⁷³²

Sîbeveyh'in yaptığı bu nakile bakılacak olursa, Halîl b. Ahmed'e göre, “إِيَّا” müstakil bir edat “ك” ise muzafün ileyh'tir. “... zira bu kef, mecûrdür” ifadesi bu sonucu verir. Aynı zamanda “إِيَّا”nın hem zamirde hem ism-i zahirde amel edebileceğini gösterir. Ancak el-Fârisî'nin de dikkat çektiği üzere, Sîbeveyh'in bu nakli Halîl b. Ahmed ile aynı görüşte olduğunu göstermez. Sîbeveyh'in yaptığı şey, mahza nakil ve tahkiye olup, tecvîz değildir.⁷³³ Halîl b. Ahmed'in hangi görüşte olduğuna dair farklı nakiller yapılmıştır. es-Serrâc, el-Muberrid'den naklediyor: Halîl b. Ahmed'e göre “إِيَّا” muzâf bir zamirdir. “ك” ise muzafün ileyh'tir. el-Mâzinî'nin beyanı da bu yöndedir.⁷³⁴ el-Fârisî'nin asıl itiraz ettiği husus, zamir olarak kabul edilen “إِيَّا”nın aynı zamanda muzaf olmasıdır. Zira hem ona hem Arap dilinin ana felsefesine göre, “izâfet” tahsis için yapılır ki, zamir olarak “marifeler” kategorisinde alem'den sonra ikinci sırayı alan zamirin (hatta mütekellim ve muhatab zamirlerinin 'alemden evleviyetle marife olduklarını savunanlar da vardır) tahsis edilmeye ihtiyacı yoktur. Bir başka ifadeyle, zamirlerin ilkesel olarak muzaf olmamalarının nedeni, marife oldukları gerekçesiyle tahsise ihtiyaç duymamalarıdır.

Sîbeveyh'in zikri geçen naklinde görüldüğü üzere Halîl b. Ahmed'in “إِيَّا”nın zamir mi ya da ism-i zâhir mi olduğu noktasında kesin bir beyanı yoktur. el-Fârisî buna

⁷³⁰ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, ss. 74-79.

⁷³¹ Rummânî, Halîl b. Ahmed'e nispet edilen görüşü “اللعن الفاسد” olarak niteler. Geniş bilgi için bkz. RUMMÂNÎ, Şerhu Kitabi Sîbeveyh, II, s. 583.

⁷³² SÎBEVEYH, el-Kitâb, I, s. 279 (Harûn).

⁷³³ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 77.

⁷³⁴ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 76.

ihtimal vermez. “إِيَا”nın isim olmadığı konusunda deliller serdedir. Merfu münfasil olan “أَنْتَ”nin zamirliği nasıl tartışılmaz ise onunla -mansub olması farkıyla- aynı konumda olan “إِيَا”nın zamirliğinin de tartışılmaz olduğunu ifade eder. Ona göre bir başka delil ise, isim olsaydı, daima nasb haletinde olması lazım gelmezdi.⁷³⁵

Bir başka Sîbeveyh şarihi olan es-Sîrâfi, konuyla ilgili tüm görüşleri aktardıktan sonra, Halîl b. Ahmed’in vardığı sonucun doğru olduğunu söyler. Ona göre de “إِيَا” zamir, “ك” ise muzafün ileyh’tir⁷³⁶. Bütün görüşleri değerlendiren el-Fârisî, “إِيَا”nın müfred (muzaf olmayan) bir zamir, peşi sıra gelen harflerin ise mahza hitap alameti olduğu sonucuna varır.⁷³⁷

Değerlendirme ve sonuç: Halîl b. Ahmed’e rivâyetler yoluyla isnâd edilen iki yorum vardır. Birinci yorumu yukarıda izah ettik. el-Fârisî ve er-Rummânî gibi Sîbeveyh şârihleri ile İbn Cinnî,⁷³⁸ İbn Nehhâs⁷³⁹, İbn Ya‘îş⁷⁴⁰ ve er-Radî⁷⁴¹ bu yorumu “şâz”, “fesâd”, “zayıf” gibi farklı tonlarda tenkit etmiş, es-Sîrâfi ve İbn Mâlik gibi uzmanlar tarafından ise husn-ü kabul görmüştür. İkinci bir yoruma göre, Halîl b. Ahmed’in naklettiği “إِذَا بَلَغَ الرَّجُلُ السَّبْتَيْنِ فَيَأْتِيهِ وَإِنَّا الشُّوَابُ” ifadesi, mahza bir alıntılama olup kendi görüşü değildir. el-Fârisî’nin müsamaha ile yaklaşması da bu sebeptir.

Halîl b. Ahmed’e atfedilen menkul görüşleri bir kenara bırakacak olursak, eseri “Kitâbu’l-Ayn”da sondaki “ك” harfinin hitap için olduğunu söyler. “إِيَاك”yi bir bütün olarak değil, “إِيَا”yı ayrı, “ك”yi ayrı değerlendirir. “أَيُّ مَا تَدْعُو”⁷⁴² âyeti sadedinde ilgili kelime hakkında yorum yaparken şöyle der:

“ك” gibi. “ك” gibisi mansûb ismin yerine atanır. Tıpkı “ضَرَبْتُكَ” misalinde dövülene isim olmuş “ك” gibi. “ك”yi fiilin başına takdim etmek istersen, “إِيَاكَ ضَرَبْتُ” dersin. Böylece “إِيَا”, “ك” harfinin bir dayanağı olmuş olur. zira fiilden ayrı olarak gelmez. Ayrıca “ك” zamirleriyle olan “إِيَا”, ref ve cerr haletine girmez.”⁷⁴³

⁷³⁵ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 75.

⁷³⁶ SÎRÂFÎ, Şerhu Kitâbi Sibeveyh, II, s. 177.

⁷³⁷ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 81.

⁷³⁸ İBN CİNNÎ, Sirru’s-Sına‘a, I, s. 314.

⁷³⁹ İBN NEHHÂS, İ‘râbü’l-Kur‘ân, I, s. 173.

⁷⁴⁰ İBN YA‘ÎŞ, Şerhu’l-Müfassal, III, s. 100.

⁷⁴¹ ESTERÂBÂZÎ, Şerhu’l-Kâfiye, II, s. 425.

⁷⁴² İsrâ, 110.

⁷⁴³ HALÎL, İbn Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, Thk. Abdulhamid Hendâvî, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003, “إِيَا” Maddesi, I, s. 104.

Kanaatimize göre, el-Fârisî'nin bu meseledeki yaklaşımı ilmî kriterlere uygun, serdettiği deliller makul, vardığı netice de muhkemdir.

4.2. لَنْ'nin Mürekkepliği ya da Basîtlîği Üzerine

Halîl b. Ahmed, bir nasb edatı olan “لَنْ”ın aslı itibariyle “لا-أَنْ” olduğunu söyler. İki edatın birleştirilmesinin, لا’dan farklı olarak- cümleye te’kid-i nefy kazandırdığını söyler. Ona göre “لا” ile olumsuzlaşan bir cümlede mütekellimin beklentisi söz konusu değil iken; “لَنْ” bir beklentiye cevap içerir. Söz gelimi “لَا يُكْرَمُكَ” لَنْ يُكْرَمُكَ زَيْدٌ” cümlesinde Zeyd’ten gelecek bir ikram beklentisi yoktur; ama “لَنْ يُكْرَمُكَ زَيْدٌ” cümlesinde bu beklenti vardır ve bu beklenti, mürekkep yapı (لَنْ) sayesinde kesin olarak reddedilmiştir. *Kitâbu’l-‘Ayn*’da şöyle der:

“لَنْ”e gelince; bunun aslı لا-أَنْ’dır. Söze kesret kazandırmak için birleşmiştir. لَنْ’in mana itibariyle لا’ya benzediğini görmüyor musun! Şu var ki, “لَنْ” daha müekkettir.”⁷⁴⁴

Halîl, bu tezini “هَلًا” ve “لَوْلَا” gibi harflerle kıyâs ederek güçlendirmeye çalışır. Ona göre bu harflerin kökü de “هل-لا” ve “لو-لا” şeklindedir⁷⁴⁵. Ancak bu kıyâslama, “kıyâs maa’l-fârık” olduğu gerekçesiyle gramercilerden onay alamamış, metodolojik açıdan fâsid olarak görülmüştür.⁷⁴⁶

Ancak Halîl b. Ahmed’in bu yaklaşımı, el-Kisâî dışında, Arap dilbilimcilerin kanaatine aykırı kabul edilmiş, Sîbeveyh ve sonrası otoriteler tarafından tenkit edilmiştir. el-Fârisî’ye gelecek olursak, Halîl b. Ahmed’in bu görüşünü tenkit sadedinde iki hüccet ikame eder.

Birincisi: Nahivcilerin icmâ ettiği hususa muhalefet. Ona göre icmaa muhalefet, görüşün fesâd olarak nitelenmesine sebep olur ki, bu konuda en önemli râvilerinden destek alamamıştır. Cumhura muhalif olan bir görüş belirttiğine dair ez-Zeccâc’ın şu ifadeleri önemlidir:

“... el-Halîl’in görüşüne gelince; bu noktada ne Sîbeveyh ne de râvi dostları ona tabi oldu. Hepsini görüşünün yanlış olduğunu söyledi.”⁷⁴⁷

⁷⁴⁴ HALÎL, *Kitâbu’l-‘Ayn*, “لَنْ” Maddesi, IV, s. 103.

⁷⁴⁵ SÎBEVEYH, *el-Kitâb*, (Harûn), III, s. 5.

⁷⁴⁶ SÎRAFÎ, *Şerhu’s-Sîrafî*, III, s. 192.

⁷⁴⁷ ZECCÂC, *Me‘âni’l-Kur’ân*..., I, s. 161.

İkincisi: Cümle sıralamasındaki hiyerarşiye muhalefet. Sîbeveyh'i bir garantör gibi görüp onun delilini nakleder.

“Halîl’in dediği gibi, “لَنْ”nin aslı “لا-أَنْ” olsaydı, “زَيْدًا لَنْ أَضْرِبَ” şeklinde bir cümle kurmanın caiz olmaması gerekirdi. Zira bu misalde “زَيْدًا”, dolaylı olarak “أَضْرِبَ” ile mansûbtur. Yani fiilin mamulüdür. Bir âmil olan “أَضْرِبَ”nun “لَنْ” edatına takaddüm edemediği bir yerde, mamûlün mamûlü olan “زَيْدًا”nin evleviyetle takaddüm edememesi gerekir.”⁷⁴⁸

Benzer sözleri el-Muberrid de söyler. Ona göre “لَنْ” de tıpkı “أَنْ” gibi müstakil ve basît bir edattır.⁷⁴⁹ es-Sîrafî, el-Halîl’in tezini çürütmek için birkaç delil daha sayar. Onlardan bir tanesi şöyledir:

“لَنْ أَضْرِبَ زَيْدًا”, herhangi bir tevile, hazf ve ızmâra ihtiyaç duymayan tipik bir tam cümledir. Ancak “لَا أَنْ أَضْرِبَ زَيْدًا” bir tam bir cümle değildir. Zira “أَنْ” edatı ma-badiyle birlikte isim teviline girmek zorundadır ki, bu misalde olduğu gibi, haberi olmayan mübtedâlar ortaya çıkar.⁷⁵⁰ Yine es-Sîrafî’ye göre, “لا-أَنْ” mürekkebi, ne lafzen “لَنْ” gibidir ne de manen.⁷⁵¹

Halîl b. Ahmed’in bu görüşü, İbn Ya‘îş, İbn Mâlik, el-Mâlekî, el-Murâdî gibi müteahhir ulema tarafından da tepkiyle karşılanmıştır. Ortak gerekçe; gerek mevzu bahis edilen لَنْ de gerek diğer edatlarda basît yapı asıl, mürekkep ise fer’ olarak kabul edilmiştir.

Kanaatimizce, Halîl b. Ahmed’in bu tezi, daha kolay ve yaygın bir kabul varken, muğlak ve çetrefilli olana talip olmaktır ki, bu eğilim dilbilimin temel felsefesine ve misyonuna aykırıdır.

4.3. Nekra-Marife Bağlamında Sıfat-Mevsûf Uyumsuzluğu

Arap dil gramerinin otoriteleri, sıfat tamlamalarında marife-nekra, müzekker-müennes, aded (müfred-tesniye-cem’) ve i’râb uyumunu şart koşarlar. Söz gelimi “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” örneğinde “اللَّهُ” ve “الرَّحْمَنِ - الرَّحِيمِ” arasında bu uyumu bütün

⁷⁴⁸ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, ss. 51-52; FÂRİSÎ, et-Ta‘lîka, II, s. 127; FÂRİSÎ, el-Mesâilü’l-Mensûra, s. 146; FÂRİSÎ, el-Halebiyyât, s. 45.

⁷⁴⁹ MUBERRİD, el-Muktedab, III, s. 8.

⁷⁵⁰ Diğer misaller için bkz. SÎRAFÎ, Şerhu’s-Sîrafî, III, ss. 192-193.

⁷⁵¹ SÎRAFÎ, Şerhu’s-Sîrafî, III, s. 193.

yönleriyle görmek mümkündür. Bizim ele alacağımız nokta, sıfat-mevsûf uyumsuzluğuyla ilgilidir.

İsim tamlamasında marife-nekra uyumunda sıfatın mevsuftan daha marife olmaması, ya eşit ya daha aşağı bir konumda olması şart koşulmuştur⁷⁵². Bir başka ifadeyle, sıfat mevsuftan daha geniş kapsamlı olmalıdır. “مررتُ بِرَيْدِ الطَّوِيلِ” örneğindeki “الطَّوِيلِ”in “رَيْدِ”e olan konumu gibi⁷⁵³ Gerekeşesi şöyle ifade edilmiştir: marifelikte tayin, nekralıkta ibhâm vardır. Sıfat-mevsûfla aynı şey veya kişidir. Bu itibarla, bir şey hem muayyen hem müphem, diğer bir ifadeyle hem bilinen hem bilinmeyen olamayacağı için marife-nekra uyumu şartı getirilmiştir.⁷⁵⁴ el-Fârisî ise el-Cürcânî'nin tespit ettiği üzere kendine has bir delil sunar.⁷⁵⁵ Ona göre nekra tümeli, marife ise tikeli ifade eder. Sıfatın bizzat kendisi olan mevsûf, hem tikel hem tümel olamaz⁷⁵⁶. “جائني رجلُ الظَّرِيفِ” örneğini ele alalım. Böyle bir cümle sıfat tamlaması açısından problemlidir; zira mevsûf olan “رجُلٌ” kelimesi, “الظَّرِيفِ”den daha geniş kapsamlıdır. Oysa tam tersi olmalıydı.

Halîl b. Ahmed bu kuralı bir misal ile delmek istemiş; ancak ciddi tepkiyle karşılanmıştı. Sîbeveyh aktarır:

“el-Hâlîl, “لَهُ صَوْتُ صَوْتُ الْجَمَارِ” şeklindeki bir misali caiz görür. Zira ona göre bu bir teşbih/benzetmedir. Bu sebeple nekra bir kelime, marifeye sıfat olabilmiştir.”⁷⁵⁷

Halîl b. Ahmed'e göre yukarıdaki cümlenin anlamı, “merkep sesi gibi sesi var/sesi var; merkep sesi gibi” şeklindedir. Yani cümlenin açılımı لَهُ صَوْتُ مِثْلَ صَوْتِ الْجَمَارِ şeklindedir. Sîbeveyh, problemleri gördüğü “لَهُ صَوْتُ صَوْتُ الْجَمَارِ” cümlesine iki alternatif sunar. Ona göre benzer mana “لَهُ صَوْتُ صَوْتُ جَمَارٍ” ve “لَهُ صَوْتُ صَوْتُ الْجَمَارِ” cümleleriyle de ifade edilebilir.⁷⁵⁸ Sîbeveyh ile devam ediyoruz:

“el-Hâlîl (Allah ona rahmet etsin), birinin çıkıp teşbîh kastıyla “هَذَا رَجُلٌ أَوْ رَيْدٍ” (bu adam, Zeyd'in kardeşi gibidir) demesini caiz görür. Bu, kabihtir, zayıftır; ancak zarurî yerlerde

⁷⁵² SUYÛTÎ, Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Kemâl, *Hem ‘u'l-Hevâmi‘ Fî Şerhi Cem ‘Îl-Cevâmi‘*, Thk. Ahmet Şemsettin, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998, III, s. 117; CÛRCÂNÎ, *Kitâbu'l-Muktesid fî Şerhi'l-İzâh*, Thk. Kazım Bahrulmercân, Irak, Dâru'r-Reşid li'n-Neşr, 1982, II, s. 921.

⁷⁵³ CÛRCÂNÎ, el-Muktesid..., II, s. 921.

⁷⁵⁴ SUYÛTÎ, *Hem ‘u'l-Hevâmi...*, III, s. 117.

⁷⁵⁵ CÛRCÂNÎ, el-Muktesid, II, s. 921.

⁷⁵⁶ FÂRİSÎ, et-Ta'lika, I, s. 205.

⁷⁵⁷ SÎBEVEYH, el-Kitâb, I, s. 361.

⁷⁵⁸ SÎBEVEYH, el-Kitâb, I, ss. 362-364.

mümkündür. Nitekim bu caiz ise, teşbih manasını kastederek “هذا قصير الطويل” demek de caiz olurdu. Şiirler mustesnâ olmak üzere marife olan bir kelimenin “hâl” olması kabih iken, sıfat olması evleviyetle kabihdir. Zira bu durumda, konuştuğunu (bir sonraki kelimeyle) nakzetmiş olursun.”⁷⁵⁹

“هذا قصير الطويل” cümlesi, “bu, uzun bir kısadır” gibi anlamsız bir manaya geldiği gerekçesiyle nahiv ulemasınca çirkin görülmüştür. Ancak el-Halîl, bu ve benzer yerlerde “gibi/ مَثَلٌ” gibi sihirli bir kelimeyi takdir eder ve problemi çözdüğünü düşünür. Sîbeveyh’in ve el-Fârisî’nin buna karşı çıktığını gördük. el-Esterâbâdî, el-Mâzinî, ve es-Sîrâfî de bunun caiz olmadığına dikkat çekerler.⁷⁶⁰

5. Sîbeveyh, Ebû Bişr ‘Amr b. ‘Usmân el-Hârisî (ö. 180/796)

5.1. Hâl’in İstifhâm Manasıyla Nasb Edilebilmesi Üzerine

Konumu itibariyle cümlenin bir ögesi olan hâl, mu’rabtır ve her ma’ mül gibi bir âmile ihtiyaç duyar. Âmilin etkisi hâl’de nasb olarak tebârüz eder. Bu âmil, ya fiil gibi lafzîdir (العوامل اللفظية); ya da carr-mecrûr, zarf, tenbih harfî ve işâret ismi gibi fiil manasında olup manevîdir (العوامل المعنوية).⁷⁶¹ Esasen, manevî amiller direkt olarak hâl’de amel etmezler. Zira hâl, zîlhâl (hâlin sahibi)’den ibarettir ve zilhâller lafzî olmak zorundadır. Tenbih, işâret gibi manaların hâl’de amel edebilmeleri, zarf’a olan benzerliklerinden referans almalarıyla mümkündür. Âmil olabilmelerini zarflara benzemelerine; zarflar ise fiillere benzemelerine borçludurlar. Tıpkı Ahmet’in Mehmet’e, Murat’ın da Ahmet’e olan benzerliğini dikkate alarak, Mehmet’i aradan çekip onun Ahmet’e benzediğini söylemek gibi.

Tartışmada karşı karşıya gelen dil uzmanları Sîbeveyh ve Ebû'l-'Abbas el-Muberrid'dir. el-Fârisî'nin konuyla ilgisi ise, el-Muberrid'in yaptığı tenkidi ve öne sürdüğü delili yorumsuz bir şekilde naklederek bu sessiz tavrıyla el-Muberrid'e destek olduğu düşüncesidir. Aksi halde sıkı bir Sîbeveyh takipçisi olmakla kalmayıp aynı

⁷⁵⁹ SÎBEVEYH, el-Kitâb, I, s. 361.

⁷⁶⁰ Konunun detayı ve ilgili tenkitler için bkz. ESTERÂBÂDÎ, Şerhu'l-Kâfiye, I, s. 320; EBÛ HAYYÂN, İrtişâfu'd-Darab, III, s. 1377; SUYÛTÎ, Hem'u'l-Hevâmi' ..., III, s. 127; EŞMÛNÎ, Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik, II, s. 176.

⁷⁶¹ Geniş bilgi için bkz. SÎBEVEYH, el-Kitâb, I, s. 256; MUBERRİD, el-Muktedab, IV, s. 164. İBN MÂLİK, Şerhu't-Teshîl, II, s. 344; EBÛ HAYYÂN, İrtişâf..., s. 1585.

zamanda bir *el-Kitâb* şarihi olan el-Fârisî'nin lehte veya aleyhte mevzuya dair birkaç söz söylemesi beklenirdi.

Sîbeveyh'in, ölümsüz eseri *el-Kitâb*'ın "باب ما يُنتصبُ لأنه حالٌ" başlığı altında kullandığı bir paragraf ve verdiği birkaç örnek, tenkitlere sebebiyet vermiştir. Tenkidin sahipleri, el-Muberrid ve takipçileridir. Tenkid mahalli ise, tıpkı işaret, tenbih ve münadâ gibi istifhâm manasının da zîlhâl olup olmamasıdır. Babın tamamını arz edip itiraz edilen hususlara değineceğiz. Sîbeveyh şöyle der:

“ما” hâl'dir ve “ما لأخيك قائماً؟” ve “ما شأنُ زَيْدٍ قائماً؟”, “ما شأنُك قائماً؟”, “ما شأنُك قائماً؟”, “ما شأنُك قائماً؟” gibi misallerdeki قائماً ile mansub olmuştur. “هذا عبدُ الله قائماً” örneğinde de aynı şey geçerlidir. “ما لك؟” ve “ما شأنُك؟”de “لِمَ قُمتَ؟” anlamı vardır. Yüce Allah bir âyette şöyle buyurur: ⁷⁶²“فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ”. Aynı şekilde, “مَنْ ذَا قائماً بالباب؟” cümlesindeki قائماً de bir hâl'dir ve bununla “مَنْ ذَا الذي هو قائمٌ بالباب؟” şeklindeki takdiri kastedersin. Buradaki âmil, “هذا عبدُ الله قائماً” menzilesindedir. Zira “مَنْ” bir mübtedâ'dır ve üzerine isim bina edilmiştir. tıpkı “لَمَنْ الدَّارُ مَفْتُوحاً بابها؟” misalinde olduğunu gibi. “مَنْ ذَا خَيْرٌ مِنْكَ؟” misaline gelince: bu da “مَنْ ذَا الذي هو خَيْرٌ مِنْكَ؟” manasındadır. (burada işaret ismi olan “ذا”, “الذي” anlamındadır) zira burada işaret etmeyi değil, şahsın bizzat kendisini kastetmektedir. Ancak sana göre diğerinden daha erdemli olan birine işaret eder ve onun kim olduğunu öğrenmek istersen (hâl kipini kullanır ve) “مَنْ ذَا خَيْراً مِنْكَ؟” dersin. Tıpkı aynı amaçla “مَنْ ذَا الذي هو خَيْرٌ مِنْكَ؟” diyebildiğin gibi. Mansûb olması da “ما شأنُك قائماً؟” misalindekiyle aynıdır.⁷⁶³

Sîbeveyh'in buradaki ifadelerden akla ilk gelen şey, zımnî fiil manasını içermesi sebebiyle istifhâmın da tıpkı işaret isimleri gibi hâl'i nasb edebileceği düşüncesidir. Sîbeveyh'in görüşünün gerçekte böyle olup olmadığını “görüşlerin kritiği” bölümünde ele alacağız.

el-Muberrid ilgili konuyu işlerken yaklaşık olarak Sîbeveyh gibi bir dil kullanır. el-Muktedab eserinde konuyu şöyle işler:

لِمَ ما أمرك في هذه الحال؟ “hâller”dendir ve takdiri؟ misali “ما شأنُك قائماً؟” dir. Bu tıpkı “غفر الله لزيد” cümlesi gibidir. yani lafız itibariyle ihbâr; mana itibariyle duadır. “يعلم الله لأقوماً” de böyledir. Lafız itibariyle “يذهب زيد” gibi tipik bir ihbâr cümlesi; mana itibariyle kasemdir. “ما لك قائماً؟” de yukarıdaki gibidir ve takdiri “ما لك في حال” dir. Yüce Allah şöyle buyurur: ⁷⁶⁴“فَمَا لَهُمْ عَنِ قِيَامِكَ؟” şeklindedir. Manası da yine “لِمَ قُمتَ؟” dir..

⁷⁶² Müddessir 49. Meâl: *O halde, onlara ne oluyor ki bütün öğütlerden yüz çeviriyorlar.*

⁷⁶³ SİBEVEYH, *el-Kitâb*, I, ss. 248-249.

⁷⁶⁴ Müddessir 49. Meâl: *O halde, onlara ne oluyor ki bütün öğütlerden yüz çeviriyorlar.*

”النُّكْرَةَ مُعْرَضِينَ“ Bunun manası –Allahu a‘lem- “مالهم يُعرضون؟”, dolayısıyla “لِمَ “أعرضوا؟”dur.”⁷⁶⁵

Ardından ihbâr cümlesinin peşinden hâl gelemeyeceğini şu ifadelerle anlatır:

“مَنْ رَيْدٌ قَائِمًا؟” dersen bu caiz olmaz; zira “مَنْ رَيْدٌ؟” ifadesi, (hâle değil) zata yönelik bir sorudur. Kişi bu ifadeyle Zeyd’in babası kimdir? Hangi kabiledendir? şeklindeki sorulara cevap aramaktadır. Dolayısıyla burada “hâl”in konuyla ilgisi yoktur.” (..) Ancak “رَيْدٌ أَخوك قَائِمًا؟” cümlesinden kişinin bizzat kendisini değil de dostluğu kastedersen o zaman bu cümle güzel olur. Buna göre manası “يُصادقك في “ هذه الحال “Zeyd kâim haliyle sana dost olacaktır” şeklinde olur.”⁷⁶⁶

Sonra şu genellemeyi yaparak konuyu sonlandırır:

“Mücerred olarak fiilin veya fiil manasının bulunduğu bütün cümlelerdeki hâller sahihtir. Söz gelimi, “المال لك قائمًا,” gibi. (içinde fiil yok; ancak manası vardır. Manası ise) “تملكه في “ هذه الحال ” şeklindedir.”⁷⁶⁷

Konunun el-Fârisî’yle ilgisine gelince: el-Fârisî, Sîbeveyh’in “tıpkı aynı amaçla “مَنْ ذَا قَائِمًا؟” diyebildiğin gibi” kısmına takılır. Bu ifadeyi paranteze alarak şunları söyler:

“Ebû İshâk’ın hattıyla okudum: (bu hatta göre) Sîbeveyh -Ebû’l-’Abbâs’ın onu tağlît ettiği veçhiyle- bu meselenin şerhinde yanılmıştır (الغلط).”⁷⁶⁸

Daha sonra meseleyi el-Muberrid’in dilinden aktarır:

“Ebû’l-’Abbas (el-Muberrid), “مَنْ ذَا قَائِمًا؟” şeklinde bir cümle kurarak istihfâm cümlesinde “hâl”i fiil manasıyla nasb edeni ayıplı bulur. Güya, “مَنْ ذَا” denildiğinde bu “أَسْتَفْهَمُ” anlamına gelirmiş! Hayır, bu doğru değildir. Böyle bir fiil manası, buradaki “hâl”in nasb edeni olmaz.”⁷⁶⁹ el-Muberrid’den nakletmeye devam eder:

“Eğer istihfâm manasını fiil kalıbına sokarak zilhâl yapmak caiz olsaydı, ihbâr (cümlesinin) manasını fiil haline getirip zilhâl yapmak; söz gelimi “رَيْدٌ أَخوك قَائِمًا,” örneğinde “قَائِمًا”nin mukadder bir “أَخْبِرُ” ile mansûb olduğunu söylemek de caiz olurdu. Bu, doğru olmadığı gibi “مَنْ ذَا؟”yi, “أَسْتَفْهَمُ” kalıbına evirip manasını zilhâl yapmak da doğru değildir. Bu misalde “hâl”in nasb edeni, (fiil manası değil) “ذَا”da bulunan işaret manasıdır.”⁷⁷⁰

⁷⁶⁵ MUBERRİD, el-Muktedab, III, s. 273.

⁷⁶⁶ MUBERRİD, el-Muktedab, III, s. 273.

⁷⁶⁷ MUBERRİD, el-Muktedab, III, s. 274.

⁷⁶⁸ FÂRİSÎ, et-Ta‘lîka, I, s. 259.

⁷⁶⁹ FÂRİSÎ, et-Ta‘lîka, I, s. 260.

⁷⁷⁰ FÂRİSÎ, et-Ta‘lîka, I, s. 261.

Netice itibariyle, zikri geçen metinlere baktığımızda, Sîbeveyh ilk bakışta istifhâm manasının zilhâl olabileceğini vehm ettirmekte; el-Muberrid ve onu destekleyen el-Fârisî ise aksini düşünmektedir.

Görüşlerin kritiği: Hemen belirtelim ki, el-Fârisî'nin bu nakillerini el-Muberrid'in *el-Muktedab* ve *el-Kâmil* adlı eserlerinde bulamadık. Zaten el-Fârisî de bunlardan değil, Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın hattından okuyup naklettiğini ifade etmişti. Ancak ez-Zeccâc'ın mevcut eserlerinde de böyle bir ifadeye ulaşamadık. Elimizde el-Fârisî'nin bahsettiği şekliyle bir metin olmamasına rağmen, kendisinin “Ebû İshâk'ın hattıyla okudum” söylemini doğru varsayarak konuyu işledik. Sîbeveyh'e yapılan tenkitlerin, ilmi kriterlere göre yersiz olduğunu düşünüyoruz. Birkaç madde halinde arz edelim:

1. Öncelikle, sıkı bir Sîbeveyh savunucusu olduğunu bildiğimiz el-Fârisî'nin bu meseleyi arz ederken, el-Muberrid'in yaptığı tenkidin delilini naklettikten sonra, Sîbeveyh'i savunmak yerine sessiz kalması, bu konuda el-Muberrid'i haklı gördüğünü gösterir. Aksi halde, Sîbeveyh'in verdiği misal için “ayıp, kusurlu” yorumunun yapıldığı bir yerde, bir *el-Kitâb* şarihi olarak mutlaka bir savunma yapardı. Tıpkı bir başka *el-Kitâb* şarihi er-Rummânî'den (ö. 385) gelen destek gibi. er-Rummânî şöyle der:

“Bazı kimseler, Sîbeveyh'in “مَنْ ذَا قَائِمًا؟” için yaptığı “مَنْ الَّذِي هُوَ قَائِمٌ بِالْبَابِ؟” açılımını, “mansûp olduğunu iddia ettiği bir kelimeyi, merfû‘ olan bir takdirle sunmuş” diyerek ayıplı görmüş ki bu, fasittir; zira Sîbeveyh, burada âmilin, lafzî değil mana itibariyle açılımını yapmıştır. Nitekim bazen âmil için yapılan lafzî takdirlerin muhtelif olup, mana itibariyle aynı olmaları mümkündür ve bu durum sahihtir. Söz gelimi, “إِنَّ زَيْدًا فِي الدَّارِ وَعَمْرٌ” misalinde (زَيْدًا ve عَمْرٌ için) takdir edilen âmiller farklı olsa da her halükarda mana aynıdır.”⁷⁷¹

2. el-Muberrid'in delil olarak getirdiği ve el-Fârisî'nin bunu naklettikten sonra yorumsuz bırakarak desteklediği “istifhâm manasını fiil kalıbına sokarak zilhâl yapmak caiz olsaydı, ihbâr manasını da fiil haline getirip zilhâl yapmak mümkün olurdu...” şeklinde zikri geçen kıyâs delili, kanaatimize göre problemlidir. Bize göre istifhâm ve ihbâr cümleleri birbirine kıyâs edilmemelidir. Zira ihbâr cümlelerinde lafzın ifade ettiği mana ile

⁷⁷¹ RUMMÂNÎ, Şerhu'r-Rummânî li'l-Kitâb, II, s. 94.

kastedilen mana arasında uyumsuzluk olabilir ki, Sîbeveyh ve el-Muberrid de bu konuda hemfikirdir. Yukarıda el-Muberrid'in bunu destekleyen ifadesini arz etmiştik:

“... Bu, tıpkı “غفر الله لزيد” cümlesi gibidir. yani lafız itibariyle ihbâr; mana itibariyle duadır. “يعلم الله لأقرباً” de böyledir. Lafız itibariyle “يذهب زيد” gibi tipik bir ihbâr cümlesi; mana itibariyle kasemdir.”

3. Sîbeveyh'in ilgili konuyu işlediği babın tamamını arz ettik. İfadeler içinde istifhâm manasının zilhâl veya âmîl olacağına dair sarîh bir beyan yoktur. Aksine, Sîbeveyh “من ذا خير منك؟” misalinden sonra yaptığı açıklamayla bu konudaki görüşünü açıkça belirtmiştir:

“من ذا خير منك؟” misaline gelince: bu da “من ذا الذي هو خير منك؟” manasındadır. (burada işaret ismi olan “الذي”, “الذي” anlamındadır) zira burada işaret etmeyi değil, şahsın bizzat kendisini kastetmektedir. Ancak sana göre diğerinden daha erdemli olan birine işaret eder ve onun kim olduğunu öğrenmek istersen (hâl kipini kullanır ve) “من ذا خيراً منك؟” dersin. Tıpkı aynı amaçla “من ذا قائماً؟” diyebildiğin gibi. Mansûb olması da “ما شأنك قائماً؟” misalindekiyle aynıdır.”⁷⁷²

Yani, Sîbeveyh hem istifhâm hem işaret manasının olduğu bir misalde, cümledeki konumu itibariyle hâl veya haber olabilecek bir kelime için, “şahsın zati kastedilirse “خير” (Merfû) olup hâl değil haber olacağını; ancak bir işaret edilen (المشار إليه) olarak vurgu yapılmışsa “خيراً” olacağını” söylemesi açık bir beyandır. Elimizdeki mevcut metinlerden hareketle, el-Fârisî'nin “من ذا خير منك؟” misaline takılıp kalmasının mantıklı bir izahını bulamadık.

4. Sîbeveyh'in öncü eseri *el-Kitâb*'ın diğer şarihleri konuyu el-Fârisî gibi anlamamış ve bu meseleye takılmamışlardır. Aynı konuyu işleyen Sîrâfî “من ذا قائماً؟” örneğinden sonra i'râb tahlili yapar ve sonunda misaldeki zilhâl'in (istifham değil) işaret manası olduğunu söyler. Sîbeveyh'in bu konuda farklı düşündüğüne dair bir bilgi vermez. Aksi bir durum olsaydı, adeti üzere, buna mutlaka değinirdi.⁷⁷³

5. Bir başka husus ise, istifhâm manasının zilhâl olamayacağına dair el-Muberrid ve onu takip eden el-Fârisî'nin öne sürdüğü illettir. er-Radî'nin aktardığına göre onların illeti, istifhâm manasının fiile benzememesidir. er-Radî'ye göre gerçek illet, semâ edilmemiş ve üzerine kıyâs yapılmamış olmasıdır. Şöyle der:

⁷⁷² SÎBEVEYH, *el-Kitâb*, I, ss. 248-249.

⁷⁷³ SÎRÂFÎ, *Şerhu's-Sîrâfî*, II, s. 394; en-Nuket, II, ss. 68-69.

“Nefy ve istifhâm harfleri hâl’de amel etmezler. Ebû ‘Alî el-Fârisî’ye göre bunun sebebi istifhâm’ın lafzen fiile benzememesidir. Oysa işâret ve tenbih harfleri de fiile benzemezler ve buna rağmen hâl’de âmel ederler. Teşbih için olan “kef” harfi de böyledir. Buna karşın, “ئ” ve “ن” harfleri, hem lafzen hem manen fiile benzedikleri halde hâl’de amel etmezler. Dolayısıyla, istifhâm ve nefy edatlarının hâl’de âmel edemeyişlerini, Araplarca istimal edilmeyişlerine bağlamak ve başka bir illet öne sürmemek daha doğrudur.”⁷⁷⁴

Bu sebeple, istifhâm manasının hâl’de âmel edebileceğine dair Sîbeveyh’in açık bir nassı bulunmamasına rağmen, zikri geçen metnin satır aralarından hareket ederek, bu yargıya varmak ve tenkitler yöneltmek, olmayanı varmış gibi göstermektir ve ilmî perspektiften uzak bir yaklaşımdır. Kanaatimizce Sîbeveyh’in bu durumu nasslarında açıkça belirtmemesi, ya zaten bilinen bir şey olduğu içindir; ya da bazı Arap kabilelerince kullanıldığı içindir.

5.2. Muhaffef ئ’in İ’mâli ve İhmâli Üzerine

Fiile benzeyen harflerden (الحروف المشبهة بالفعل) biri olan “ئ” edatı, muhaffef “ئ”e dönüştüğünde eski hali gibi âmel edip etmeyeceği hususunda iki tez ileri sürülmüştür. Birinci ve daha yaygın olan görüş ilğâ (الإلغاء), diğeri i’mâl (الإعمال) tezidir.

İlgaya göre, ilgili edat muhaffefe dönüştüğünde fonksiyonlarını kaybeder. Artık âmel etmez ve peşinden hem fiil hem isim gelebilir. Yaklaşımları şöyledir: Harfler mütasarrif değil, câmidirler. Bu sebeple üzerlerinde oynama yapıldığı zaman, zaafa uğrarlar ki, bu onların ameline negatif etki yapar. Bu görüşe göre “ئ”, müsakkal haliyle fiile benzediği için âmel eder. Muhaffef hale gelip “ئ” olunca, fiil ile benzerliği son bulduğu için atıl kalır ve âmel etmez. Basra dil ekolü içinde ilğâ’dan yana olanlar var; i’mâlden yana olanlar var. Her ikisine göre de ilgili edat, muhaffef şekliyle hala bir “fiile benzeyen harf”tir. Kûfe ekolüne göre ise muhaffef hale gelen “ئ”, artık “fiile benzeyen harfler”den biri değil “ما” manasına gelen iki harfli tipik bir nâfiyedir.

Bu durumda, onu cahd/inkâr manasını ifade eden “ئ”den ayırabilmek için haberin başlangıcının bir göstergesi olan “ل” harfî (لام الإبتداء الخبر) lafzen ilave edilir. Ya da varsayılarak takdîr edilir. “وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَ هُمْ لَفَاسِقِينَ”⁷⁷⁵ ve “وَإِنْ تَطَّلَكَ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ”⁷⁷⁶

⁷⁷⁴ Bkz. EZTERÂBÂZÎ, Şerhu’l-Kâfiye, II, s. 15.

⁷⁷⁵ A’râf, 102. Meâl: *Onların çoğunda ahde vefa görmedik, (aksine) onların çoğunu fâsıklar (olarak) gördük.*

⁷⁷⁶ Şu‘arâ, 186. Meâl: *Sen sadece bizim gibi bir insanın ve biz senin yalancılardan olduğuna inanıyoruz.*

âyetleri, fiile dahil olma durumuna; ⁷⁷⁷“وَإِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ” ile ⁷⁷⁸“وَإِنْ كُلُّ لَّمَّا جَمِيعٌ أَدِينَا” âyetleri ise isme dahil olma durumuna örnektir. Buna göre âyetlerin takdir ve kıraatleri: “لَعَلَّيْهَا” ve “لَجَمِيعٌ” şeklindedir. Yine bu durumda “لَمَّا”, “لَمَّا” şeklinde muhaffef olup “ما” harfi işlevsizdir (لَعُو).⁷⁷⁹ İbn Kesîr, nâfi’, Ebû Amr ve el-Kisâi’nin kıraatleri bu yöndedir.⁷⁸⁰ el-Fârisî, el-Kisâi, Kûfe dil ekolü ve Basra dil ekolünün büyük bir kısmı ilgâ’dan yanadır.⁷⁸¹

İ’mâla göre, “إِنْ” edatı mevcut haliyle de âmel edip fonksiyonlarını kaybetmez. Meseleye şu kıyâs deliliyle yaklaşmıştır:

Fiilden bazı harfler hazf edildiğinde lafzen noksan kalan haliyle âmel etmeye devam ettiği gibi, “إِنْ” de şedde ve fethayı kaybedip muhaffefe dönüştüğünde âmel etmeye devam eder. Zira fiil ve dolayısıyla ona benzeyen “إِنْ” lafzıyla değil, manasıyla âmel eder. Lafzın noksan olmasıyla mananın, dolayısıyla âmelin devre dışı kalması söz konusu olsaydı, aynısının fiilde yaşanması gerekirdi. Söz gelimi “لَمْ يَكْ رَيْدٌ مُنْطَلِقًا” örneğinde aslı “يَكُونُ” olan “يَكْ”nun âmel etmemesi icap ederdi. Fiilde olmadığına göre ona benzeyen “إِنْ”de de böyle bir durum söz konusu değildir. İ’mâl durumuna ⁷⁸²“وَإِنْ” âyeti delil olarak gösterilir. Medine ehlerinden tahrîc edilen kıraate göre mevcut mushaftaki “لَمَّا”, “لَمَّا” şeklinde muhaffeftir. Sîbeveyh, el-Muberrid, Ebû Hayyân et-Tevhîdî, İbn el-Enbârî ve Basra ekolünün bir kısmı bu görüştedir.⁷⁸³ Sîbeveyh, muhaffef “إِنْ”nin i’ mâl illetine dair şunları söyler:

⁷⁷⁷ Târık, 4. İlğâ durumuna göre âyetin meâli şöyle olur: *Her nefsin üzerinde mutlaka bir muhafız (gözleyici ve koruyucu) vardır.* Yukarıdaki kıraat, ‘Asım, İbn Amir ve Hamza’nın kıraatlerine göredir. İlğâ’nın değil, i’ mâl’in kıraatidir. Bkz. FÂRİSÎ, el-Huce, VI, s. 397.

⁷⁷⁸ Yâsîn, 32. Buna göre âyetin meâli şöyledir: *İstisnasız hepsi mutlaka Bizim huzurumuza çıkarılacak.*

⁷⁷⁹ SÎBEVEYH, el-Kitâb, II, s. 139.

⁷⁸⁰ Bkz. FÂRİSÎ, el-Huce, VI, s. 397.

⁷⁸¹ Kûfe dil ekolu, ittifakla “إِنْ”nin amel etmediğini; Bunun muhaffef “إِنْ” değil, nâfiye olduğunu düşünür.

⁷⁸² Hüd, 111. İ’ mâl durumuna göre âyetin meâli şöyle olur: *Şüphesiz Rabbin, onların her birine yaptıklarının karşılığı tastamam ödeyecektir. Unutma ki O, onların tüm yaptıklarından haberdardır.*

⁷⁸³ Konuyla ilgili şu eserlere bkz. SÎBEVEYH, el-Kitâb, II, ss. 139-140; SÎRÂFÎ, Şerhu’s-Sîrâfi li’l-Kitâb, II, s. 467; AHFEŞ, Ebû’l-Hasan Sa’id b. Mes’ade, *Me’âni’l-Kur’ân*, Thk. Hüdâ Mahmûd Kara’ah, Kahire, Mektebetü’l-Hancı, 1990, I, 390; FERRÂ’, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, s. 29; ZECCÂC, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, s. 81 İBN SERRÂC, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl, *el-Uşûl fi’n-Nahv*, Thk. Abdulhüseyn el-Fetelî, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, IV. Baskı, 1999, I, s. 235; UKBERÎ, *et-Tebyîn ‘An Mezâhibi’n-Nahviyyîn: el-Basriyyîn ve’l-Kûfiyyîn*, Thk. ‘Abdurrahmân el-‘Useymîn, Beyrut, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1986, s. 347. İBN MÂLİK, Şerhu’t-Teshîl, II, s. 35. İBN HİŞÂM, Muğni’l-Lebîb, I, s. 137.

“Güvendiğimiz biri, bize tahdis etti: Bazı Araplardan “إِنْ عَمْرًا لَمُنْطِقًا” dediklerini duymuş. Medine ehli de ⁷⁸⁴ “وَإِنْ كَلَّا لَمَا لِيَؤَفِّيَهُمْ” şeklinde okuyarak muhaffef “إِنْ” ile nasb etmişler. Bir şiirde de şöyle derler: كَأَنَّ تَدْيِيهِ حُقَّان

Böyle olmasının sebebine gelince: zira harf, fiil menzilesindedir. Harften bir şey hazfedildiği zaman amel etmesinde bir değişiklik olmaz; tıpkı “لَمْ يَكْ” ve “لَمْ أَبْلْ” gibi (hazifli) fiillerin amel edebilmesinde bir değişiklik olmadığı gibi.”⁷⁸⁵

“كَأَنَّ تَدْيِيهِ حُقَّان”, Sîbeveyh’in *el-Kitâb*’ında istişhâd edilen anonim şiirlerden bir tanesi olup ilk şatırı “وَوَجْهِ مَشْرِقِ النَّحْرِ...” şeklindedir. “وَصَدْرٍ مَشْرِقِ النَّحْرِ” ve “وَوَجْهِ” şeklinde de vârid olmuştur. İstişhâd edilen husus, fiile benzeyen harflerden biri olan “كَأَنَّ” edatının muhaffef haliyle de amel edebildiğidir. Buna göre, fiile benzeyen harflerden biri olan “كَأَنَّ” için geçerli olan i’ mâl durumu, muhaffef “إِنْ” için de geçerli olmalıdır. Tabi eğer bu şiir “كَأَنَّ تَدْيِيهِ حُقَّان” şeklindeki rivâyete göre okunursa istişhâd olarak kabul edilir. Kaynakların çoğunda “كَأَنَّ تَدْيِيهِ حُقَّان” şeklinde geçer ki bu durumda i’ mâl için istişhâd olmaz. “كَأَنَّ تَدْيِيهِ حُقَّان” okuyuşuna göre i’rabı şöyle yapılır: “كَأَنَّ”: fiile benzeyen harflerden biri olup muhaffefdir. İsmi: gizli şe’n zamidir (ضمير) (الشأن). “كَأَنَّ تَدْيِيهِ حُقَّان” muhteda-haber cümlesi olup “كَأَنَّ” in haberi konumundadır. “كَأَنَّ تَدْيِيهِ حُقَّان” okuyuşuna göre ise i’rabı şöyledir: “كَأَنَّ”: fiile benzeyen harflerden biri olup muhaffefdir. “حُقَّان” lafzen mansûp, isimdir. “حُقَّان” ise haberdir.

el-Fârisî ise Sîbeveyh’in ilgili harf-fiil benzerliğinin amel etmeye olan etkisine dikkat çekerek, muhaffef “إِنْ” nin ilgâ illetini şöyle açıklar:

“... Muhaffefe dönüşünce âmel etmez; zira artık fiile olan benzerliğini yitirmiştir. Ancak kendisiyle nasb yaparsan, kıyâsta caizdir. Sîbeveyh, “إِنْ” nin muhaffef haliyle nasb ettiğini nakleder. Ancak kıyâsa göre muhaffef olduğunda âmel etmemelidir. “وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَ هُمْ” ⁷⁸⁶ ve ⁷⁸⁷ “وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَعَافِينَ” ⁷⁸⁶ ve ⁷⁸⁷ âyetlerinde fiile dahil olması, bu haliyle âmel etmediğine delildir.”⁷⁸⁸

Delillerin kritiği: el-Fârisî’nin mezkur ifadeleri arasında bariz bir çelişki göze çarpar. Önce i’ mâl durumunu kıyâsa uygun görürken, sonraki cümlede kıyâsa göre

⁷⁸⁴ Hüd, 111. İ’ mâl durumuna göre âyetin meâli şöyle olur: *Şüphesiz Rabbin, onların her birine yaptıklarının karşılığı tastamam ödeyecektir. Unutma ki O, onların tüm yaptıklarından haberdardır.*

⁷⁸⁵ SİBEVEYH, el-Kitâb, II, s. 140.

⁷⁸⁶ A’râf, 102. Meâl: *Onların çoğunda ahde vefa görmedik, (aksine) onların çoğunu fâsıklar (olarak) gördük.*

⁷⁸⁷ Enâm, 156. Meâl: *"Kitap, bizden önce iki topluluğa indirildi. Biz onu okuyup araştırmaktan gerçekten habersizdik." demeyesiniz...*

⁷⁸⁸ FÂRİSÎ, el-Hucce, VI, s. 150.

uygun olmadığını belirtir. Kanaatimize göre, el-Fârisî'nin öne sürdüğü bu delil, yani fiile dâhil olması, ilğâ'yı tercih etmek için yeterli değildir. İki görüşü karma yapmak mümkündür. Buna göre, “إِنَّ” müsakkel haliyle isme has iken, muhaffefe dönüştüğünde hem isme hem fiile dâhil olabilir” denebilir. Muhaffef haliyle sadece mübteda-habere has olan nevâsîh türü fiillerle vârid olması da bu görüşü teyit eder. Dolayısıyla muhaffef “إِنَّ”'in mutlak olarak ilğâ veya i'mâlından çok, muhaffefe dönüştükten sonra, önceki halinden daha geniş bir etki yelpazesine sahip olacağı gerçeğine yoğunlaşmak daha doğru olacaktır. Bu itibarla, el-Fârisî'nin, “وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَعَافِينَ” vb. âyetlerde “إِنَّ”'in nevâsîh türünden bir fiil ile gelmesini ilga için delil saymasını ve bunun üzerinden Sîbeveyh'e tenkitler yöneltmesini ve dahi bunu “kıyâsa aykırılık” şeklinde yaftalamasını doğru ve haklı görmüyoruz. Fiile benzeyen harflerin muhaffefe dönüştükleri zaman önceki hallerinden daha rahat toleranslı hareket ettikleri bir vakiyadır. Söz gelimi, neredeyse bütün gramer kaynaklarında var olan şu meşhur şiir bunun önemli delilidir:

وَيَوْمًا ثَوَافِينَا بَوَجْهِ مُقَسِّمٍ ... كَأَنَّ ظَبْيِيَّةً تَعْطُو إِلَى وَارِقِ السَّلْمِ

Bir gün güler yüzle bizi karşıladı ... adeta Selem'in yaprağına uzanan bir Ceylan'dı.

Şiirde “ظَبْيِيَّةً”, “ظَبْيِيَّةً” ve “ظَبْيِيَّةً” şeklinde üç vecih de doğru kabul edilmiştir. birincisine göre “ظَبْيِيَّةً”, “ظَبْيِيَّةً” in ismi olup, haberi mahzûftür; ikincisine göre haber olup, ismi zamîruşşe'n'dir; üçüncüsüne göre ise teşbih-cerr harfi olup “أَنَّ” zaidedir ki, bu son te'vil konumuzun dışındadır.⁷⁸⁹ Üç veche göre anlam birbirine yakındır. Birincisine göre “... Adeta selem yaprağına uzanan bir ceylandı”. İkincisine göre “... Sanki bir ceylan selem yaprağına uzanıyordu”. Üçüncü veche göre ise anlamı “Selem yaprağına uzanan bir ceylan misaliydi” şeklinde olur. görüldüğü üzere, üç vecih arasında anlamı tersyüz edecek ciddi bir farklılık yoktur.

Çoğunlukla “yersiz illet”, “yersiz misal”, “yersiz kıyâs” kullandığını ileri sürerek ez-Zeccâc'a tenkit oklarını yönelten el-Fârisî'nin elinde ciddi bir delil olmadığı halde bu meselede, adeta takılıp kalmasını yersiz gördüğümüzü belirtmeliyiz. Netice itibariyle, az önce zikri geçen sebepten ötürü, bize göre Sîbeveyh'in bu meseledeki yaklaşımı doğru ve yerinde, el-Fârisî'nin tenkidi ise cılız ve yetersiz olmuştur.

⁷⁸⁹ Şiir için bkz. İBN YA'ÎŞ, Şerhu'l-Müfassal, VIII, s. 83; İBN ENBÂRÎ, Kemâlüddîn Ebû'l-Berekât, *el-İnsâf fî Mesâilî'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyyîn: el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Dâru'l-Fikr, I, s. 164. el-insâf'ta “ثَوَافِينَا” kelimesi yerine “تَلَافِينَا” kelimesi mevcuttur.

5.3. ’لُولَا ve ’لُولَايِ’deki Zamirlerin Mahalline Dair

Arap dil bilimcileri, mana itibariyle bir imtinâiyye harfi olan (حرف إمتناع لإمتناع) “لُولَا”nın akabinden merfû’ münfasıl zamirin gelebileceği konusunda ittifak halindeler ki, Kur’ân-ı Kerîm’de bunun örnekleri çoktur: “لُولَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ”⁷⁹⁰ gibi. Bu durumda “لُولَا”dan sonraki munfasıl zamir mübtedâ, mâba‘di ise haber olur. Ancak bu harften sonra mecrûr müttasıl zamirin gelip gelmeyeceği, geldiğinde sondaki zamirlerin i’râb mahallinin ne olacağı hususunda ihtilaf vardır. Kûfe dil ekolü ve Basra dil ekolünden Ebû’l-Hasan el-Ahfeş ve el-Ferrâ, “لُولَاك” ve “لُولَايِ”deki “ي” ve “ك” zamirlerinin mahallen merfû’ konumunda olduklarını, dolayısıyla “لُولَا”nın bir ibtidâiyye harfi olduğunu düşünürken, Sîbeveyh ve Basra ekolünün diğer dil uzmanları, “لُولَا”nın harfi-i cerr; zamirlerin de mahallen mecrûr olduklarını düşünürler. el-Muberrid ise daha farklı olarak, لُولَاك ve لُولَايِ ve لُولَاهُ şeklinde muttasıl zamirli bir kullanımın caiz olamayacağını, “لُولَا أَنَا أَنْتَ أَنْتُمْ...” gibi Kur’ân’da örneklerini sıklıkla gördüğümüz üzere munfasıl zamirlerle vârid olması gerektiğini söyler. el-Muberrid, Sîbeveyh ve onun cenahında yer alan simaların delil olarak öne sürdüğü şiirleri de zayıf ve sahih olmamakla itham eder. İlgili kelimedeki muttasıl zamirli kullanımın en fasih kitap olan Kur’ân’da, sahih hadislerde ve muteber şiir-nesirlerde yer almamış olması da el-Muberrid’in öne sürdüğü en önemli argümandır.⁷⁹¹

Kûfe mektebi meseleye şöyle yaklaşır : “لُولَا”dan sonra gelecek olan zâhir ismin merfû’ olacağı ittifakla sabittir. Zamirler ise, zâhir isimlerin yerine ikâme edilsinler diye kullanılırlar. Zahir isim merfû ise yerine ikâme edilen zamirin de mahallen merfû’ olması lazım gelir. Zahir olan bir ismi mecrur -Kûfe ekolünün söylemiyle mahfûd- yapmaya muktedir olmayan bir edatın, zamiri de mahfûd yapma salahiyeti yoktur. Bu sebeple “لُولَاك” ve “لُولَايِ”deki “لُولَا”, sanıldığı gibi harfi-i cerr değil, imtinâiyye harfidir; zamirler ise mahallen merfû olup “لُولَا”nın birer ma’ mülüdür.⁷⁹²

⁷⁹⁰ Sebe’ 31. Meâl: İnkâr edenler, “Biz bu Kur’an’a da ondan önceki kitaplara da asla inanmayız” dediler. Zalimler, Rablerinin huzurunda durduruldukları zaman hâllerini bir görsen! Birbirlerine laf çevirip dururlar. Zayıf ve güçsüz görülenler, büyüklük taslayanlara, “Siz olmasaydınız, biz mutlaka iman eden kimseler olurduk” derler.

⁷⁹¹ Konunun işlendiği bazı eserler için bkz. SÎBEVEYH, el-Kitâb, II, ss. 373-374; el-MUBERRİD, el-Muktedab, III, s. 76; İBN ENBÂRÎ, el-İnsâf..., II, s. 687; İBN YA’ÎŞ, Şerhu İbn Ya’îş ‘ale’l-Müfassal, s. 437; er-RADÎ, Şerhu’l-Kâfiye, II, 18; EŞMÛNÎ, Şerhu’l-Eşmûnî bi Hâşiyetis’-Sabbân, II, s. 181. FÂRİSÎ, et-Ta’lîka, II, s. 89.

⁷⁹² İBN ENBÂRÎ, el-İnsâf..., II, s. 687.

Basra mektebi ise Tümevarım metoduyla sonuca ulaşır. Şöyle düşünürler: Sondaki “ي” ve “ك” zamirleri mahallen merfû’ sayılamazlar; zira “ي” ve “ك” zamirleri birer ref’ alameti değildir. Mahallen mansûb da sayılamazlar; zira başlarındaki “لُولا” fiil değil, harftir. Harflerin faili yok ki ref’ yapsınlar; mef’ûlleri yok ki nasb yapsınlar. Dolayısıyla, kaçınılmaz olarak geriye tek bir şık kalır: mahallen mecrûr sayılmaları.⁷⁹³ Basra mektebine göre “لُولا”, harf-i cerr olup, peşindeki zamirler mahallen mecrûrdur. Müteallakı nedir? Diye soranlara ise “bazı harf-i cerr ve mecrûrun müteallakı olmayabilir” derler. “بِحَسْبِكَ دَرَهُمْ” ve “هَلْ مِنْ أَحَدٍ عِنْدَكَ؟” gibi. Onlara göre “لُولاك” ve “لُولاي” de böyledir.⁷⁹⁴

Meseleyle ilgili Sîbeveyh, el-Muberrid ve el-Fârisî’nin görüşlerine gelince: Sîbeveyh, ilgili harfe dair şunları söyler:

“لُولاك ve لُولاي: arkasındaki ismi zâhir kılırsan merfu’; zamir kılırsan mecrûr yaparsın. (...) bunun delili, “ي” ve “ك” zamirlerinin merfû zamirin birer alameti olmamalarıdır. el-Halîl (r.a) ve Yunus’un görüşü böyledir. Nitekim şair Yezîd b. Hakem der ki: [Tavîl]

وَكَمْ مَوْطِنٍ لُّوْلَايَ طَحَّتْ كَمَا هَوَىٰ بِأَجْرَامِهِ مِنْ قُلَّةِ النَّيْقِ مُنْهَوَىٰ

*Nice savaş meydanlarında ben olmasaydım çakılır kalırdın!*⁷⁹⁵

*Tıpkı dağın en tepesinden bütün ecramıyla yere çakılmış biri gibi!*⁷⁹⁶

Sîbeveyh, “لُولا”dan sonra zamir gelmesi durumunda لُولا’nın harf-i cerr, zamirin ise mahallen mecrur olduğuna dair bu şiiri şâhid olarak kullanıyor.

el-Fârisî, konu hakkında el-Muberrid’den şu nakilde bulunur:

“Ebû’l-’Abbas (el-Muberrid), “لُولاك ve لُولاي” şeklindeki bir kullanımın yanlış (الغلط) olduğunu düşünür. Ona göre içinde “لُولاك ve لُولاي” geçen şiirler fasih değildir. Tıpkı şunun gibi: [Serî’]

⁷⁹³ İBN ENBÂRÎ, el-İnsâf, II, s. 689.

⁷⁹⁴ İBN ENBÂRÎ, el-İnsâf..., II, s. 689.

⁷⁹⁵ Rivayete göre öz kardeşi veya amcazadesi tarafından tabiri caizse dost kazığı yemiş bir şairin gösterdiği reaksiyondaki ruh halini dikkate alarak “طَحَّتْ” sözcüğünü argo tabirle “geberip gitmek” olarak da çevrilebilir. İlgili kelimenin birebir anlamı “helak olmak, yukarıdan yere çakılmak” demektir. Şiirin geçtiği bazı kaynaklar için bkz. BAĞDÂDÎ, el-Hizâne, I, s. 54; İBN CİNNÎ, el-Hasâis, II, s. 259; İBN YA’İŞ, Şerhu’l-Mufasssal, III, s. 118; EŞMÛNÎ, Şerhu’l-Eşmûnî li-Elfiyyeti İbn Malik, II, s. 64.

⁷⁹⁶ SİBEVEYH, el-Kitâb, II, ss. 373-374; EŞMÛNÎ, Ebû’l-Hasan Nureddîn, Şerhu’l-Eşmûnî ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-‘Arabî, (I. Baskı), 1995, II, s. 285.

Hevdecten gözleriyle etti işaret ... “Bu yıl etmezdim Hac; Sen olmasaydın şayet!”

el-Muberrid: bu cîmiyyeyi (kafiyesi ج harfiyle olan şiir türü) derinden teemmül edersen, onda birden çok ifade bozukluğu (لُخْن) görürsün. Ayrıca Ebû ‘Umer (el-Cermî) bana “Araplardan menkul fasîh şiirler ve nesirlerde لَوْلَايَ ve لَوْلَاكَ ifadelerini çok aradım; ancak bulamadım” dedi.⁷⁹⁸

Bu itibarla el-Muberrid, muttasıl zamirli kullanımın, Kur’ân ve hadislerin yanı sıra, fasîh nesir ve şiirlerde geçmediğini iddia ederek, لَوْلَاكَ, لَوْلَايَ ve لَوْلَاهُ şeklindeki kullanımların Arap dil bilgisine göre caiz olmayacağını söyler. el-Muberrid bu sebeple, vârid olan şiirleri fasîh olmamakla tenkit eder.

el-Fârisî’nin konuyla ilgisine gelince: zikri geçen meseleyi ele alır ve el-Muberrid’in Sîbeveyh’e yönelik tenkidini yorumsuz olarak aktarır. Uzun tahliller yaparak konuları işlemekle ve hatta istitrâd yönteminde zaman zaman aşırıya kaçmakla eleştirilen el-Fârisî’nin buradaki sessizliği gizli bir destek olarak kabul edilmelidir. *el-Kitâb*’ın diğer bir şârihi olan es-Sîrâfî de bu meseleyi ele alır ve el-Muberrid’den nakledilen tenkitlere cevaplar verir.⁷⁹⁹

Değerlendirme ve Sonuç: Kanaatimize göre el-Muberrid’in لَوْلَاكَ, لَوْلَايَ ve لَوْلَاهُ şeklindeki kullanımı kökten reddetmesi, râcih olması bir yana, mercuh olarak bile kabul edilemez gözüyle meseleye yaklaşması ilmi açıdan yanlıştır. Serdettiği deliller, mezkur kullanımı geçersiz, zayıf ve ve gayr-ı sahih kılabilmesi için yeterli değildir. Bizce el-Muberrid’in meseleye yaklaşımı iki açıdan problemlidir.

1. لَوْلَاكَ, لَوْلَايَ ve لَوْلَاهُ gibi muttasıl zamirli olarak Kur’ân’da yer almamış olması reddin bir sebebi veya delilin bir parçası olarak kabul edilmemelidir. Nitekim Kur’ân’da olmadığı halde Arap dil otoritelerince sahih olarak kabul görmüş pek çok kaide, lugat veya lehçe vardır. لَوْلَاكَ, لَوْلَايَ ve لَوْلَاهُ gibi bir okuma biçiminin Kur’ân’da olmaması dilbilimsel açıdan zaafiyete veya fasîh olmamaya delil olarak kabul görmemiştir. Söz gelimi, “مَا زَيْدٌ قَاتِمٌ” örneğinde ما’nın amel etmemiş hali Kur’ân’da

⁷⁹⁷ FÂRİSÎ, et-Ta’lîka, II, s. 89; SÎRÂFÎ, Şerhu’s-Sîrâfî li’l-Kitâb, II, s. 215; İBN ENBÂRÎ, el-İnsâf, II, s. 693; İBN ŞECERÎ, Emâlî, I, s. 181; BAĞDÂDÎ, Hizânetu’l-Edeb, II, s. 429; SUYÛTÎ, Hem’u’l-Hevâmi’, II, s. 33.

⁷⁹⁸ el-Muberrid’e ait olduğu söylenen bu sözleri müellifin kendi eserlerinde bulamadık. el-Fârisî’den naklen aktarıyoruz. Bkz. FÂRİSÎ, et-Ta’lîka, II, s. 90.

⁷⁹⁹ SÎRÂFÎ, Şerhu’s-Sîrâfî, III, s. 137.

olmamasına karşın, böyle bir okuma biçimi benî temim kabilesine ait olup otoritelerce fasih olarak kabul edilmiştir.⁸⁰⁰

2. Cumhuru görmezden gelmek. es-Sîrâfi'nin de naklettiği üzere Basra ve Kûfe dil ekolleri, ilgili kullanımın Araplar tarafından rivâyet edildiğine dair ittifak halindedir. el-Muberrid'in yaklaşımı, cumhurun bu ittifakını görmezden gelmektir. Ebû 'Alî eş-Şelebînî (ö. 645/1247) bununla ilgili şöyle der:

“el-Halîl, Sîbeveyh, el-Kisâi ve el-Ferrâ gibi Basra-Kûfe dilbilimcileri, لَوْلَاك rivâyeti üzerine ittifak etmişlerdir. Bu sebeple, el-Muberrid'in bunu inkar etmesi hezeyandır.”⁸⁰¹

Bir başka Endülüslü dilbilimci İbn 'Ufûr el-İşbîlî (ö. 669/1270) de “Ebû'l-'Abbâs'ın (el-Muberrid) zannettiği şey batıldır. Bilakis nahivciler, ilgili kullanımı aktarmış ve bunun Arap sözü olduğunu ifade etmişlerdir” diyerek zikri geçen nahivciler gibi düşündüğünü ifade eder. Yine önemli otoritelerden Yunus b. Habîb en-nahvî (h. 94- 182), el-Ahfeş, es-Sîrâfi⁸⁰², eş-Şentemerî⁸⁰³, İbn el-Enbârî⁸⁰⁴, İbn eş-Şecerî⁸⁰⁵, İbn Ya'îş⁸⁰⁶, Ebû Hayyân⁸⁰⁷, es-Suyûtî⁸⁰⁸ ve el-Eşmûnî⁸⁰⁹ gibi alimler de aynı görüştedir.⁸¹⁰

el-Fârisî, Sîbeveyh ile aynı fikirde olmadığı meselelerde direkt veya dolaylı olarak, bazen el-Muberrid gibi Sîbeveyh münekkidi olan dilbilimcilerin tenkitlerini naklettikten sonra susmayı tercih ederek, meylettği görüşü okuyucuya hissettirir.

Sîbeveyh'i savunmayarak onunla aynı fikirde olmadığını gösterdiği birkaç mesele şöyledir:

5.4. Gibi Amel Eden ما'nın Haberinin, İsmine Takaddüm Etmesi Durumunda ما'nın Amel Etmesi-Etmemesi Üzerine

Sîbeveyh, şâz da olsa bunun Hicaz ehline kabul gördüğünü aktarıp, satır arasında bu durumdaki ما'nın amel edebilmenin olasılığını ihtimal dairesinde ele

⁸⁰⁰ Daha geniş bilgi ve muhtemel itirazlara cevaplar için bkz. İBN ENBÂRÎ, el-insâf..., II, s. 694.

⁸⁰¹ ŞELEVBİNÎ, et-Tevti'ah, s. 242; EBÛ HAYYÂN, İrtişâf..., IV, s. 1757.

⁸⁰² SİRÂFÎ, Şerhu's-Sîrâfi, III, s. 137.

⁸⁰³ ŞENTEMERÎ, en-Nuket 'alâ Sîbeveyh, II, s. 278.

⁸⁰⁴ İBN ENBÂRÎ, el-İnsâf..., II, s. 690.

⁸⁰⁵ ŞECERÎ, Emâlî..., I, s. 237.

⁸⁰⁶ İBN YA'ÎŞ, Şerhu'l-Mufasssal, III, s. 120.

⁸⁰⁷ EBÛ HAYYÂN, İrtişâf..., IV, s. 1757.

⁸⁰⁸ SUYÛTÎ, Hem'u'l-Hevâmi', IV, s. 210.

⁸⁰⁹ Şerhu'l-Eşmûnî Ma'a's-Sabbân, II, s. 307.

⁸¹⁰ Bkz. BAĞDÂDÎ, Hizânetu'l-Edeb, V, s. 337.

alırken (إعمال); el-Muberrid, el-Mâzinî ve İbn Serrâc gibi Basra dil ekolunun önde gelenleri amel etmeyeceğini (إهمال) düşünür. Sîbeveyh, el-Ferazdak'tan haberin isme takaddüm ettiği bir şiir nakledip, bunun hicaz ehline kabul görmesine rağmen şâz bir okuma biçimi olduğunu, bilinen bir şekil olmadığını⁸¹¹ (وهذا لا يكاد يعرف) ve şiirdeki zaruret hali olduğunu belirtir. şiiri şöyledir: [el-Basît]

فَأَصْبَحُوا قَدْ أَعَادَ اللَّهُ نِعْمَتَهُمْ إِذْ هُمْ فُرُيشٌ وَإِذْ مَا مِثْلُهُمْ بَشْرٌ⁸¹²

... Derken Allah onların nimetini iade etti; zira emsalsizdi onlar; zira Kurayş idi onlar...

Sîbeveyh'e göre, مِثْلٌ kelimesi mukaddem haber, بشر ise muahher isimdir. Ona göre bu durum zaruret olarak görülmelidir. el-Muberrid ise, burada zaruret olan şeyin, haberin hazfedilmesi olduğunu söyler. Meseleyi tenkit ekseninde alırsak; el-Muberrid ve yukarıda ismi mezkur diğer bazı alimler, Sîbeveyh'in "killet, şâz, zayıf, zarûret" ifadelerini görmezden gelmiş, racih veya mercûh görüşüymüş gibi nakletmişler. es-Sîrâfî, bunun büyütüldüğünü görmüş olmalı ki Sîbeveyh için "O, duyduğunu aktardı sadece" demekten kendini alamamıştır.⁸¹³ İkilinin görüşlerini nakleden es-Sîrâfî, mevcut kelimelerle problem çözülebilirken hazf teorisine başvurmanın gereksizliğini öne sürerek, Sîbeveyh'in yorumunu daha isabetli bulur.⁸¹⁴

el-Fârisî önceki üç misalde olduğu gibi, bir Sîbeveyh şârihi ve sıkı takipçisi olarak meseleye dair yorumlar yapması beklenirken, Sîbeveyh karşıtı tenkitleri naklederek susmayı tercih etmiştir.

5.5. Zamân Zarflarının İsimlerde Mütemekkin Olmasına Dair

Arap dilinde önemli konulardan birisi de zarflardır. Zamân ve mekân zarfları diye ikiye ayrılırlar. Sîbeveyh, *el-Kitab*'ın iki yerinde, mef'ûl olarak cümledeki yerini alan zamân-mekân zarflarından söz ederken ilk bakışta birbiriyle çelişen iki açıklaması

⁸¹¹ SÎBEVEYH, *el-Kitâb*, I, s. 60.

⁸¹² FERAZDAK, Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib, *Dîvânu Ferazdak*, Şrh. Ali Fâ'ûr, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987, s. 167. Şiirde Ömer b. Abdulaziz'in (ö. Hicri 60-101/?) idareyi ele almasının Allah'ın bir lütfu olduğu anlatılır.

⁸¹³ SÎRÂFÎ, *Şerhu'-Sîrâfî...*, III, s. 25.

⁸¹⁴ SÎRÂFÎ, *Şerhu Ebyâti Sibeveyh*, ss. 235-236.

göze çarpar. Birinde bir ma'mûl olarak zamân zarflarının isimlere/ismiyyete daha yakın ve yaraşır olduğunu, diğesinde ise fiillere daha yakın ve yaraşır olduğunu söyler.

“Fiiller zaman zarflarında daha kuvvetlice vaz’ edilmiştir. Zira fiillerin inşası geçmiş ve gelecek zaman üzerinedir. (...) Zaman gece ve gündüzün akıp gitmesi demektir. Bu sebeple fiil ile daha yakın ilişki içerisindedir.”⁸¹⁵

Bir başka yerde ise şu ifadeleri kullanır ki, tenkit edilen husus burasıdır:

“Bil ki! Zaman zarfları (mekan zarflarına oranla) isimlerde daha fazla mütemekkindir. Zira zaman zarfları hem fail hem mef’ûl olabilirler. Söz gelimi “أَهْلَكَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ” ve “اسْتَوْفَيْتَ أَيَّامَكَ” dersin.”⁸¹⁶

el-Muberrid, yukarıdaki bu iki farklı paragraftan yola çıkarak, Sîbeveyh’i “çelişkiye düşmek”le tenkit eder. Konuyu işleyen el-Fârisî, el-Muberrid’in tenkidini nakletmekle yetinir:

“Ebû'l-’Abbâs der ki: zaman zarfları isimlerde daha mütemekkin değildir. Bilakis mekan zarflarına oranla isimlerden daha uzaktırlar. Zarflar ikiye ayrılır: zaman ve mekan. Fiil kendi sigasıyla potansiyel olarak zaman zarflarına delalet eder. Sîbeveyh de el-Kitab’ın başında bu kanaatleydi. Ancak burada (zaman zarfları isimlerde daha mütemekkindir kısmında) yanılmıştır.”⁸¹⁷

İbn Vellâd (ö. 332/943) ve Sîrâfî bu tartışmayı ele almışlardır. Muberrid ve onu destekleyen el-Fârisî’nin, Sîbeveyh’in maksadını ıskaladıklarını söyleyip, Sîbeveyh’in iki ifadesi arasında herhangi bir çelişkinin olmadığını delilleriyle izah ederler.⁸¹⁸

5.6. Harf-i Cerr ile Birlikte Vâv Harfiyle Yapılan Atıflarda Musbet Cümlelerin Menfi Hallerine Dair

Sîbeveyh “مَا مَرَرْتُ بِرَيْدٍ وَمَا مَرَرْتُ” cümlesinin menfi halinin “مَرَرْتُ بِرَيْدٍ وَعَمْرٍو” olması gerektiğini söyler⁸¹⁹. Ona göre bu menfi cümle yapısı, muhatabın muhtemel yanlış algısının önüne geçecektir. Atıf halinde fiilin tekrar etmesinin sebebi,

⁸¹⁵ SİBEVEYH, el-Kitâb, I, s. 16.

⁸¹⁶ SİBEVEYH, el-Kitâb, I, s. 208.

⁸¹⁷ FÂRİSÎ, et-Ta’lîka, I, s. 217; MUBERRİD, el-Muktedab, IV, s. 329.

⁸¹⁸ el-Muberrid’in itirazlarına cevaplar için bkz. İBN VELLÂD, Ahmed b. Muhammed et-Temîmî, *el-İntisâr li-Sîbeveyh ‘ale’l-Muberrid*, Thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1996, s. 115; SİRÂFÎ, Şerhu’-Sîrâfî, II, s. 309.

⁸¹⁹ SİBEVEYH, el-Kitâb, (Harun), s. 438.

vav harfindeki çok anlamlılıktır.⁸²⁰ Söz gelimi “مَرَرْتُ بِزَيْدٍ وَعَمْرٍو” cümlesinde eş zamanlı-ayrı zamanlı ve öncelik-sonralık sorunsalı söz konusudur. Başka bir ifadeyle mütekellimin Zeyd ve Amr ile beraber mi yoksa ayrı zamanlarda mı yürüdüğü, hangisiyle önce yürüdüğü meçhuldür. Benzer problem diğer atıf harflerinde yoktur.

Sîbeveyh'e göre yukarıdaki cümle menfiye dönüştüğünde ihtimal manaları teke indirmek için vav harfiyle yapılan atıfların diğer atıf harflerinden farklı olarak özel muameleye tabi tutulması ve “ما مَرَرْتُ بِزَيْدٍ وما مَرَرْتُ بِعَمْرٍو” şeklinde fiilin ve cerr harfinin mükerrer olarak gelmesi gerekir. Sîbeveyh, aynı tekrarın diğer atıf harfleri için gerekli olmadığını, çünkü muhtemel yanlış algının söz konusu olmayacağını söyler. Buna göre;

ما مَرَرْتُ بِزَيْدٍ فَعَمْرٍو cümlesinin menfi hâli: ما مَرَرْتُ بِزَيْدٍ فَعَمْرٍو dir.
ما مَرَرْتُ بِزَيْدٍ ثُمَّ عَمْرٍو cümlesinin menfi hâli: ما مَرَرْتُ بِزَيْدٍ ثُمَّ عَمْرٍو dir.
ما مَرَرْتُ بِزَيْدٍ أَوْ عَمْرٍو cümlesinin menfi hâli: ما مَرَرْتُ بِزَيْدٍ أَوْ عَمْرٍو dir.⁸²¹

Tüm dilbilimciler yukarıdaki örneklerde ittifak halindedir. Vâv harfiyle yapılan atıfda ise ihtilaf yaşanmıştır. Sîbeveyh'in zikri geçen görüşüne karşın; el-Mâzinî, el-Muberrid ve el-Fârisî, vâv ile yapılan atfın da diğerleri gibi olup mükerrer fiile gerek olmayacağını ifade ederler.⁸²²

Değerlendirme ve sonuç: Kanaatimize göre, İbn Vellâd⁸²³, es-Sîrâfî⁸²⁴, İbn Usfûr⁸²⁵ ve Şentemerî'nin⁸²⁶ ifade ettiği gibi Sîbeveyh'in bu meseledeki nihai maksadı genel dil kurallarına uygundur ve şöyledir: مَرَرْتُ بِزَيْدٍ وَعَمْرٍو cümlesinin menfiye çevrilmesi durumunda, Zeyd ve Amr için birliktelik (المعِيَّة والتَّشْرِيك) kastedilmediyse fiilin ve nefy edatının tekerrür etmesi gerekir.

Buna göre yukarıdaki cümlelerin menfi karşılığı “ما مَرَرْتُ بِزَيْدٍ وما مَرَرْتُ بِعَمْرٍو” şeklinde olup “Ne Zeyd'e uğradım ne de Amr'a uğradım” anlamındadır. Ancak maiyyet ve iştirâk kastedilirse tekrara gerek olmayıp “ما مَرَرْتُ بِزَيْدٍ وَعَمْرٍو” şeklinde olup “Zeyd ve Amr'a beraber uğradım” anlamına gelir. Benzer durum, “فَامَ زَيْدٌ وَعَمْرٍو”

⁸²⁰ MURÂDÎ, el-Cene'd-Dânî fi Hurûfi'l-Me'ânî, s. 161.

⁸²¹ SÎBEVEYH, el-Kitâb, s. 439.

⁸²² Bkz. İBN MÂLİK, Şerhu't-Teshîl, III, s. 351; EBÛ HAYYÂN, İrtisâf..., V, s. 1984; MURÂDÎ, el-Cene'd-Dânî..., s. 161; İBN VELLÂD, el-İntisâr..., s. 117. FÂRÎSÎ, et-Ta'lîka, I, ss. 220-221.

⁸²³ İBN VELLÂD, el-İntisâr..., s. 117.

⁸²⁴ SÎRÂFÎ, Şerhu's-Sîrâfî..., II, s. 336.

⁸²⁵ İBN USFÛR, Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî, s. 258.

⁸²⁶ ŞENTEMERÎ, en-Nüket..., II, s. 33.

cümlesinin menfi halinde geçerlidir. Dil uzmanlarının ittifakıyla bu cümlenin menfi hali “ما قامَ زيدٌ ولا عمرو” şeklinde olup nefy edatı ve akabindeki gizli fiil zimnen tekrar etmiştir. Dolayısıyla Sîbeveyh’in fiilin tekerrürünü savunması genel kaidelerin sınırları dahilinde olup, el-Mâzinî’nin “nefy, icâb lafzı miktarınca yapılır”⁸²⁷ sözü efrâdını câmî bir kaide değildir.

6. el-Ferrâ’, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd (ö. 207/822)

6.1. “اللَّهُمَّ” Ashına Dair

Bir nida terkibi olan اللَّهُمَّ’nin aslı يا الله dur. Lafzatullâh’ın sonuna şeddeli bir mim (aslı iki mim) harfi vaz edilmiş ve “يا” harfi hazf edilmiştir. Arap dil gramercileri bu konuda ittifak halindedir. Ancak şeddeli mim’in kaynağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Halîl b. Ahmed’e göre اللَّهُمَّ’nin aslı يا الله’dur. Ona göre, sondaki iki mim (şeddeli mim) harfî, yine iki harf olan “يا” yerine ivaz olmuştur. Sîbeveyh, Basra dil ekolü ve el-Fârisî’nin görüşü de bu yöndedir.⁸²⁸

Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ’nın (ö. 207/822) daha farklı bir tezi vardır. Ona göre, اللَّهُمَّ’nin aslı يا الله أَمَّا بخير (Yallahü ümmenâ bi hayr) cümlesinde bariz olarak görüldüğü gibi “يا الله أُمَّ” (Yallahü ümme) şeklindedir. Kendi eseri *Me’âni’l-Kur’ân*’dan aktaralım:

“اللَّهُمَّ: Arapların nasb üzere okuduğu bir kelimedir. Bazı nahivciler, mansûb olma gerekçesiyle ilgili şunları söyler: “Sonuna iki mîm harfi ilave edilmiştir; zira اللَّهُمَّ kelimesi, nida harflerinden olan “يا” ile bir arada kullanamaz. Yani “يا زيد” veya “يا عبد الله” denilebiliyor iken “يا اللَّهُمَّ” denilemez. Bu da ilave edilen mimlerin “يا” harfine ivaz olduklarını gösterir”. Oysa Arapların böyle bir mim harfini, ancak هُمْ، انبم، الغم، ابنم، gibi kelimelerde o da tahfif maksadıyla kullandıklarını görürüz. Bize göre, sonuna “أُمَّ” (emir fiili) ilave edilmiştir. Aslı da يا الله أَمَّا بخير (Yallahü ümmenâ bi hayr) şeklindedir. İlk zamanlar bu haliyle kullanılmış ve zamanla ihtilata uğrayarak اللَّهُمَّ haline gelmiştir. أُمَّ kelimesi zamanla terkedilince hemzesindeki raf’

⁸²⁷ FÂRİSÎ, et-Ta’lîka, I, 221.

⁸²⁸ SİBEVEHY, el-Kitab, I, s. 310; MUBERRÎD, el-Muktadab, IV, s. 241.; İBN ENBÂRÎ, el-İnsâf..., I, s. 341.

de makabline nakledilmiştir. هَلْمُ'nin ve diğer bir çok kelimenin hikayesi de böyledir.⁸²⁹

el-Ferrâ' "Bazı nahivciler" dese de *Me'ânî'l-Kur'ân*'ın muhakkikinin de ifade ettiği üzere,⁸³⁰ bununla Halîl b. Ahmed ve ondan naklen Sîbeveyh'i kastetmiştir. Ferrâ'ya göre, يا harfi sanıldığı gibi muavvaz değil, tenbih harfidir. Halîl ve Sîbeveyh'in öne sürdüğü "ivaz" tezini, istişhâd ettiği bir şiirle çürütmeye çalışır. Zira Arap dil gramerinin temel ilkelerden biridir: ivaz (عَوَض) ve muavvaz (مُعَوَّض) bir arada kullanılamaz. İkisinden birinin hazf edilmesi gerekir. Oysa inşâd edilen şu şiirde ivaz ve muavvaz olduğu iddia edilen müşedded mîm ve "يا" harfleri bir arada kullanılmıştır. [Recez]

وما عليك أن تقول كل ما صليت أو سبحت يا اللهم ما⁸³¹ أزدد علينا شيخنا مسلماً⁸³²

Ne olur sanki dersen, her namaz kılıp secde edince:

Allah'ım geri gönder bize efendimizi salimce!

el-Fârisî, Ferrâ'nın tüm bu anlattıklarına, "ادعاء يدفعه الأمر الظاهر والقياس المستمر" (vakıa ve aktif kıyâsın defettiği bir iddiadan ibaret!) der. Ona göre, Ferrâ' yaptığı tenkitte haksızdır. *eş-Şîrâziyyât* adlı eserinde bu mesele üzerine yirmi sayfa kaleme alır. Biz sadece birkaç noktasını nakletmekle iktifa edeceğiz.

1. İkisinin ortak bir paydada buluşması. Nitekim, الله lafzına mîm harfi ilave edilip اللهم halini alınca, رَحِمَ اللَّهُمَّ زَيْدًا veya غَضِبَ اللَّهُمَّ زَيْدًا dua ve beddua örneklerinde olduğu gibi, sadece nidâ anlamına hasredilir. Tıpkı الله يا terkinin sadece nidâyâ hasredilmesi gibi. Bu itibarla, hem يا ilaveli الله يا hem müşedded mîm ilaveli اللهم kelimeleri, sadece nida için kullanılıp biri diğerinin alternatifi olduğuna göre, söz konusu iki mim, يا harfine ivaz olarak kullanılmış demektir.⁸³³

2. Eğer kelimenin aslı يا الله olsaydı, hemze hafzedilmezdi; çünkü mâkablî harekelidir. Böyle bir durumda, hemze bütünüyle hafz edilmez, "beyne beyne" (var-

⁸²⁹ FERRÂ', *Me'ânî'l-Kur'ân*, I, s. 203.

⁸³⁰ FERRÂ', *Me'ânî'l-Kur'ân*, I, s. 203, (Birinci dipnot).

⁸³¹ Buradaki "mâ", kafiyenin uyumu için ilave edilmiş bir zâide harftir. Bkz. BAĞDÂDÎ, *el-Hizâne*, I, s. 358.

⁸³² FERRÂ', *Me'ânî'l-Kur'ân*, I, s. 203. Şiirin geçtiği diğer bazı kaynaklar için bkz. ZECCÂC, *Me'ânî...*, I, s. 394; FÂRİSÎ, *eş-Şîrâziyyât*, I, s. 194; RADÎ, *Şerhu'l-Kâfiye*, I, s. 384; BAĞDÂDÎ, *el-Hizâne...*, II, s. 296; İBN HÂCİB, *el-İzâh...*, II, s. 290.

⁸³³ FÂRİSÎ, *eş-Şîrâziyyât*, I, ss. 178-179.

yok arası) şeklinde kabul edilir. Bilinen yaygın kullanım ve muttarıd kıyâs, Ferrâ'nın bu iddiasını çürütür.⁸³⁴

3. Şayet اللهم'nin takdirî manası, Ferrâ'nın iddia ettiği gibi يا الله أَمَّا بخير (Yallahü ümmenâ bi hayr) olsaydı, o halde يا الله أَمَّا بخير şeklinde bir cümle kurmak güzel karşılanmazdı. Zira gereksiz bir tekrara düşme durumu yaşanırdı ki, manasız tekrarların dilde hoş karşılanmadığı izahtan varestedir.⁸³⁵

4. Şayet اللهم'nin takdirî manası, Ferrâ'nın iddia ettiği gibi يا الله أَمَّا بخير (Allahım hayrı gayemiz kıl!) olsaydı, o halde, اللهم'nin daima pozitif anlamda kullanılması lazım gelirdi. Oysa اللهمَّ اِغْنِنِي، اللهمَّ اَخْزِهِ، اللهمَّ اَهْلِكْهُ (Allahım onu helak et, rezil et, ona lanet et) şeklindeki beddualarda da kullanılır.⁸³⁶ Yüce Allah da bu kullanıma yer vermiştir: “وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً”⁸³⁷ âyetinde olduğu gibi. Bu da, Ferrâ'nın iddialarını çürüten delillerden bir tanesidir.⁸³⁸

5. el-Ferra'nın istişhad olarak sunduğu şiir, iddiasına bir delil oluşturmaz. Zira söz konusu şiir, bilinen bir şiir olmayıp, şairi de belli değildir. Bu da onu zayıf kılar. Eğer şairi belli olsaydı, yine delil olmazdı. Zira bir şiirde ivaz ve muavvazın bir arada bulunması, şiir zaruretine binaen yine caiz olurdu. Dolayısıyla Ferrâ'nın arz ettiği şiir, iddiasını kabul ettirebilecek cinsten değildir.⁸³⁹

Değerlendirme ve Sonuç: Halîl ve Sîbeveyh'in başını çektiği Basra dil ekolü ile Ferrâ ve Kisâî'nin mümessili oldukları Kûfe dil ekolü اللهم'deki mim harfinin nida harfine ivaz olup olmadığı hususunda farklı tezler öne sürdüler. Delillerini arz ettik. el-Fârisî'nin Ferrâ'yı tenkit ederek, Basra ekolünün yanında durup Halîl ve Sîbeveyh'i savunduğunu gördük. Yukarıda zikrettiğimiz beş maddede el-Fârisî'nin, hem naklî hem aklî delillere atıflar yaptığını, bu itibarla argümanlarının daha güçlü olduğunu belirtmeliyiz. el-Fârisî, lafzatullâh'ın diğerlerinden farklı bir isim olduğunu, bu sebeple farklı bir muameleye tabi olduğunu söyler.⁸⁴⁰ el-Farisî'nin mezkur görüşleri, ez-

⁸³⁴ FÂRİSÎ, eş-Şirâziyyât, I. ss. 179-180.

⁸³⁵ FÂRİSÎ, eş-Şirâziyyât, I. s. 192.

⁸³⁶ İBN ENBÂRÎ, el-İnsaf, I, s. 344.

⁸³⁷ Enfal, 8/32. Meâl: Hani onlar, “Ey Allah'ım, eğer şu (Kur'an) senin katından inmiş hak (kitap) ise hemen üzerimize gökten taş yağdır veya bize elem dolu bir azap getir” demişlerdi.

⁸³⁸ FÂRİSÎ, eş-Şirâziyyât, I. s. 186.

⁸³⁹ FÂRİSÎ, eş-Şirâziyyât, I. s. 193.

⁸⁴⁰ ŞECERÎ, Ebû's-Saadat, *Emalî İbni Şecerî*, Muh: Mahmud Muhammed et-Tanahî, bs. 1, el-Mektebetu'l-Hancî, 1992, II. s. 341.

Zeccâc,⁸⁴¹ İbn Serrâc,⁸⁴² ez-Zeccâcî,⁸⁴³ Nehhas⁸⁴⁴ ve Sîrafî⁸⁴⁵ gibi dilbilimciler tarafından da dile getirilmiştir. Savundukları görüşün tutarlılığı, serdettikleri naklî ve aklî delilleri, Ferrâ'nın buradaki görüşünün zayıf olup içinde çelişkiler barındırdığını göstermiştir. Ayrıca, kıyâsta asıl olan maslahata uygun olması değil; Arap kelimâna, sahih istikraya ve dilde güzel olana uygun olmasıdır ki, Ferrâ bu misalde şâz bir kıyâs ve şâhid olmaya elverişli olmayan bir istişâd kullanmıştır.

6.2. “كَيْفَ”nin Terhîmi Üzerine

Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ', “وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى”⁸⁴⁶ âyetini tefsir ederken, bir hazf işleminden bahseder. Mezkur âyetin bir kırâate göre فَتَرْضَى رَبُّكَ فَتَرْضَى şeklinde okunduğunu ve her iki kırâatte anlamın aynı kaldığını; bu durumun, سَوْفَ'den “vâv” ve “fe” harflerinin düşerek سَ'ye dönüşmesiyle açıklanabileceğini iddia eder. Ferrâ, Arap dilinde sık kullanılan bir kelimedenden bir ya da iki harfin zamanla hazfedilmesinin halk arasında yaygın olarak kullanıldığını ve bunun bir pek çok örneğinin olduğunu ifade eder. Söz gelimi, “أَيْشٌ” kelimesinin “أَيْ شَى”den “لَا بَاكَ”nin “لَا أَبَا لَكَ”den dönüştüğünü düşünür.⁸⁴⁷ Ancak bu misallere “كَيْفَ” edatını da ekleyince, el-Fârisî buna itiraz eder ve “كَيْفَ”de terhim yapılamayacağını söyler.⁸⁴⁸

Ferrâ' bu işleme terhîm adını vermez; ancak el-Fârisî konuyu terhîm kavramı altında ele alır ki, zaten hazf işlemi de terhîmin bir parçasıdır. Terhîm, sözlükte “Sesi inceltmek, yumuşatmak, sese incelik ve tatlılık katmak” anlamına gelir.⁸⁴⁹ Bir gramer terimi olarak ise, “Müfred ve zamme üzere mebni olan munâdânın sonundan bir ya da iki harfi hazfetme” işlemine denir.⁸⁵⁰ Dilbilimciler terhîmi; nida, zaruret ve taşğir olarak

⁸⁴¹ ZECCÂC, Me‘âni'l-Kur‘ân, I, s. 393.

⁸⁴² İBN SERRÂC, el-Usul, I, s. 338.

⁸⁴³ ZECCÂCÎ, el-Luma', s. 90.

⁸⁴⁴ NEHHAS, İ‘rab, I, s. 364.

⁸⁴⁵ SÎRAFÎ, Şerhu's-Sîrafî, II, s. 195.

⁸⁴⁶ Duha, 93/5. Meâl: Şüphesiz, Rabbin sana i‘tada bulunacak ve sen hoşnut olacaksın.

⁸⁴⁷ FERRÂ, Me‘âni, III, s. 274.

⁸⁴⁸ FÂRİSÎ, el-Bağdâdiyyâd, s. 352.

⁸⁴⁹ FÂKİHÎ, Şerhu'l-Hudûd, s. 156;

⁸⁵⁰ İBN SERRÂC, el-Usûl fi'n-Nahv, I, s. 359. Detaylı bilgi için bkz. KERBELA, Nevin, “Arap Dilinde Terhîm”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 13, 2004.

üç ayırırlar. Ferrâ, كيف'deki "Fe" harfinin hafzini bir şiirle istişhâd ederek gündeme getirdiğine göre zaruret tarhimini kastetmiş olmalıdır.

Tenkide mahal olan konuya dönecek olursak; el-Ferrâ' sık kullanılan kelimelerde hazfın kural dahilinde olduğu şeklindeki tezini güçlendirmek için bir şiir istişhâd eder. Şiirdeki "كَيْفٌ" kelimesinin hazf işlemine uğrayarak "كِي" haline geldiğini iddia eder. Şiir şöyledir: [Basît]

مِنْ طَالِبِينَ لِيُعْرَانَ لَنَا رَفَضَتْ كَيْلًا يُجْسُونَ مِنْ بُعْرَانِنَا أَثَرًا⁸⁵¹

Ferrâ'ya göre, şiirde geçen كَيْلًا يُجْسُونَ'nin aslı كَيْفٌ لَا يُجْسُونَ'dir. كيف ve benzeri kelimelerde terhimin yapılmasını caiz görmeyen el-Fârisî'ye göre ise, şiirdeki كِي, lâm-ı talîl anlamındadır. el-Fârisî'nin delilleri şöyledir:

1. كيف sülasi bir isimdir. sadece üçüncü harfleri te'nis ta'sı olan sülasi isimler, terhîme tabi olabilirler ki, كيف'de böyle bir durum söz konusu değildir.
2. كيف nekra bir kelimedir ve nekralarda terhîm yapılamaz.⁸⁵²
3. كيف mebnî'dir ve bu yönüyle harfe benzer. Hazf işlemi ise mütemekkin isimlerde ve fiillerde geçerlidir.
4. Ferrâ'nın söz konusu haziften kast ettiği şey terhîm ise, terhîm münâdâlarda olur ki, inşâd edilen şiirde bir münâdâ durumu söz konusu değildir. Terhîm değil de mahza hazf işlemi kast ettiyse, كيف'de iddia edilen bu durum yaygın değildir.⁸⁵³
5. Delil olarak mezkur şiiri gösterdiğine göre, zaruret tarhimini kastetmiş olmalıdır; ancak bu şiir ilgili konu için istişhâd aracı olarak kullanılamaz. Zira şiirdeki "كِي" ifadesi, Ferrâ'nın zannettiği gibi aslı "كيف", manası da istifhâm şeklinde değildir. Bilakis aslı şiirdeki mevcut haliyle "كِي" olup lâm-ı talîl anlamındadır.⁸⁵⁴

Ebû Sa'îd es-Sîrâfî, şiirdeki كِي'nin talîl lamı anlamına gelemeyeceğini; zira

⁸⁵¹ Şiir, Kays b. el-Hutaym'e nisbet edilir. Divânı ve şiirin geçtiği diğer bazı kaynaklar için bkz. KAYS B. EL-HUTAYM, *Divânu Kays b. el-Hutaym*, Thk. Nâsiruddîn el-Esed, Beyrut, Dâru Sâdır, s. 253; FERRÂ, Me'ânî..., III, s. 274; RADÎ, Şerhu'l-Kâfiye, III, s. 207; İBN YA'ÎŞ, Şerhu'l-Müfassal, IV, s. 110; FÂRİSÎ, el-Bağdâdiyyâd, s. 352; BAĞDÂDÎ, el-Hizâne..., VII, s. 105.

⁸⁵² FÂRİSÎ, el-Bağdâdiyyat, s. 349.

⁸⁵³ el-FÂRİSÎ, el-Bağdâdiyyat, s. 352.

⁸⁵⁴ el-FÂRİSÎ, el-Bağdâdiyyat, s. 350.

öncesi ve sonrası arasında bir nedensellik ilişkisinin olmadığını söyler.⁸⁵⁵

Değerlendirme ve sonuç: Dilbilimcilerin açıklamalarından vardığımız kanaate göre, كيف gibi özel birer mana için vaz edilmiş kelimeler üzerinde tasarruf yapma hakkı, yine özel bir duruma tabi olmak kaydıyla caizdir. Bu da el-Fârisî'nin ifade ettiği gibi, ilgili kelimenin ya münâdâ olması ya da şiirlerde vârid olmasını gerekli kılar. Ferrâ'nın كيف'deki haziften maksadı da zaten şiir gibi zaruret durumlarında vaki olduğu ise, el-Fârisî'nin tenkidi geçersiz kalır. Ancak bunun normal nesirlerde de mümkün olabileceğini kast ettiyse el-Fârisî tevcih ettiği tenkitlerde haklıdır. el-Fârisî tarafından serdedilen deliller bunu teyit eder.

Sîrafî,⁸⁵⁶ İbn Usfûr,⁸⁵⁷ İbn Hişâm⁸⁵⁸ ve Bağdâdî⁸⁵⁹ gibi dilbilimciler şiirde olmak, üzerine kıyâs yapılmamak ve killet kategorisinde dâhil edilmek kaydıyla كيف gibi kelimelerde terhîmi caiz görürler. Ancak Ebû Hayyân⁸⁶⁰ ve el-Fârisî gibi simalar, bunun hiçbir şekilde caiz olmayacağını ifade ederler.⁸⁶¹ Netice itibariyle, bize göre şiirdeki kullanımı, zarûrât-ı şi'riyyeden kabul etmek doğruya en yakın olandır. Maruf bir kabileden veya otoritesi kabul görmüş bir dilbilimciden كيف'nin yaygın olarak كي şeklinde okunabileceğine dair serdedilen bir görüşün bulunmaması ve dilbilimcilerin görüşleri ekseriyetle el-Farisî ile aynı doğrultuda olması, el-Ferrâ'nın ileri sürdüğü görüşte tek başına kaldığını göstermiştir.

⁸⁵⁵ SÎRAFÎ, *Darûratü'ş-Şi'r*, Thk. Ramazân Abdu'ttevvâb, Beyrut, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, I. Baskı, 1985, s. 114.

⁸⁵⁶ SÎRAFÎ, *Darûratü'ş-Şi'r*, ss. 114, 141.

⁸⁵⁷ İBN USFÛR, Ebû'l-Hasan Ali b. Mü'min b. Muhammed, *Darâiru'ş-Şi'r*, Thk. Seyyit İbrahim Muhammed, Kahire, Dâru'l-Endelûs, 1980, s. 141.

⁸⁵⁸ İBN YA'ÎŞ, *Şerhu'l-Mufasssal*, IV, s. 110.

⁸⁵⁹ BAĞDADÎ, *Hizânetu'l-Edeb*, VII. s. 105.

⁸⁶⁰ EBÛ HAYYÂN, *İrtişâfu'd-Darab*, V, ss. 2417, 2418.

⁸⁶¹ Meselenin detaylı analizi için bkz. ŞA'BÂN, *el-İ'tirâdât...*, s. 213.

7. el-Muberrid, Ebû'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd (Ö. 286/900)

el-Fârisî'nin gerek *el-İğfâl*'de gerek diğer eserlerinde el-Muberrid'e yönelttiği bütün tenkitleri esasen birer Sîbeveyh savunmasıdır. Bir başka ifadeyle, Muberrid Sîbeveyh'i tenkit eder, el-Fârisî de Muberrid'i tenkit ederek Sîbeveyh'in yanlış anlaşılabilir görüşlerini tashih eder. Tenkitlerin muhtevasında ekseriyetle, Sîbeveyh'i yanlış anlama, kıyâsa aykırı yaklaşım ve mugalata gibi olgular ön plandadır. Bunu aşağıda sunduğumuz iki örnekte görmek mümkündür.

7.1. “طَاغُوتٌ” Kelimesinin Yapısı Üzerine

Sîbeveyh'e göre طَاغُوتٌ kelimesi Çoğul görünümüne müfred müennes bir isimdir. Bu görüşüne ⁸⁶²“وَالَّذِينَ اجْتَنَّبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا” âyetini delil olarak getirir.⁸⁶³ Altı çizili kelimeye raci olan “ها” zamiri kelimenin müfred ve müennes olduğunu gösterir. İbn Serrâc'ın verdiği bilgiye göre Muberrid, kelimenin müfred değil, cemi olduğunu düşünür. Şöyle der:

“طَاغُوتٌ kelimesi hakkında ihtilaf yaşanmıştır. Bir görüşe göre müfred müennes iken, diğer bir görüşe göre cem-i müennestir. ancak benim kanaatime göre, âyetteki kelime cem' ifade eder.”⁸⁶⁴

el-Fârisî; طَاغُوتٌ kelimesini, الرهبوت، الرغبوت ve الملكوت kelimelerine kıyâs ederek, aynı kalıptaki bu kelimelerin müfred olmadığı gibi, طَاغُوتٌ'un da müfred olmaması gerektiğini söyler. Bu yönüyle Sîbeveyh'in yanındadır. Ancak Sîbeveyh'ten farklı olarak طَاغُوتٌ'un müennes değil, müzekker olduğunu düşünür. Buna ⁸⁶⁵“يَتَحَاكَمُونَ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا” âyetini delil getirir. İlgili kelimeye raci olan “ه” zamirine dikkat çeker. Sîbeveyh'in hüccet olarak kullandığı ⁸⁶⁶“وَالَّذِينَ اجْتَنَّبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا” âyetindeki zamirin ise lafza değil maksata göre şekillendiğini, bu sebeple

⁸⁶² Zümer, 39/17. Meâl: “Tâğût'tan , ona kulluk etmekten kaçınan ve içtenlikle Allah'a yönelenler için müjde vardır.”

⁸⁶³ SİBEVEYH, el-Kitab, II, s. 22.

⁸⁶⁴ İBN SERRÂC, el-Usul, II, s. 414; FERRÂ', el-Müzekker ve'l-Mü'ennes, s. 98.

⁸⁶⁵ Nisa, 4/60. Meâl: “Tâğût'u tanınamaları kendilerine emrolunduğu hâlde, onun önünde muhakeme olmak istiyorlar.”

⁸⁶⁶ Zümer, 39/17. Meâl: “Tâğût'tan , ona kulluk etmekten kaçınan ve içtenlikle Allah'a yönelenler için müjde vardır.”

müennes olarak geldiğini söyler ki, ona göre “طَاغُوتٌ” ile kast edilen şey sahte tanrılardır. Sîbeveyh ile ayrıldığı bir başka husus ise ilgili kelimenin ismu’l-cins değil mastar olduğudur. el-Fârisî bu sefer Zuheyr b. Sulmâ’ya ait bir şiirden delil getirir:

(Sinân b. Ebî Hârise’yi medh eder) [Tavîl]

مَتَى يَشْتَجِرُ قَوْمٌ تَقُلُّ سَرَواتُهُمْ هُمْ بَيْنَنَا فَهُمْ رِضًا وَهُمْ عَدْلٌ⁸⁶⁷

Ne dem onlara hasım olsa bir toplum, der ki asilleri:

Aramızdadır onlar! Onlardır rıza, onlardır adalet erleri!

el-Fârisî’ye göre, bir kelimenin çoğul anlamına gelebilmesi için Sîbeveyh’in sandığı gibi ismu’l-cins kategorisine dâhil edilmesi gerekmez. Nitekim bu şiirde, “عَدْلٌ” ve “رِضًا” kelimeleri anlam itibariyle çoğul olmakla birlikte ismu’l-cins değil birer mastar olup cem’ makamında müfred olarak gelmişlerdir. Ona göre “طَاغُوتٌ” da böyledir. Mastar olduğuna dair bir başka delili ise kıyâstır. Ona göre الرهبوت kelimesi, الرهبنة yerine; الملكوت kelimesi, الملك yerine kullanıldığı gibi طَاغُوتٌ da الطغيان yerine kullanılabilen bir ism-i mastardır.⁸⁶⁸

Değerlendirme ve Sonuç: طَاغُوتٌ kelimesinin yapısına dair üç görüş vardır. Birinci görüşe göre طَاغُوتٌ kelimesi, çoğul görünümlü müfred müennes bir isimdir. Mevcut kalıpla hem killet hem kesret için kullanılır. Sîbeveyh,⁸⁶⁹ Ahfeş⁸⁷⁰ ve Sîrafi’nin görüşü bu yöndedir.⁸⁷¹ Muberrid’e ait olan ikinci görüşe göre, hem mana hem lafız itibariyle çoğul bir isimdir. Muberrid’in görüşü bu yöndedir.⁸⁷² Üçüncü görüşe göre ise, kalıp itibariyle müfred olsa da tekil ve çoğul sıfatlar almaya müsait bir ism-i mastardır. Sîga itibariyle müzekker olmasına rağmen müennes ya da müzekker de olabilmektedir. Kisâî,⁸⁷³ Ferrâ’,⁸⁷⁴ İbnu’s-Sikkît,⁸⁷⁵ Ahfeş,⁸⁷⁶ ez-Zeccâc,⁸⁷⁷

⁸⁶⁷ Bkz. ZÜHEYR B. EBÎ SÜLMÂ, *Divanü Züheyr*, Thk. Ali Fa’ûr, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1988. s. 85.

⁸⁶⁸ FÂRİSÎ, et-Tekmile, s. 140.

⁸⁶⁹ SİBEVEYH, el-Kitab, II, s. 22.

⁸⁷⁰ AHFEŞ, Me’ânî, II, s. 494.

⁸⁷¹ SÎRAFÎ, Şerhu’s-Sîrafi, IV, 11.

⁸⁷² MUBERRİD, el-Usûl, II, s. 414.

⁸⁷³ KİSÂÎ, Tezhîbu’l-Luğa, VIII, s. 168.

⁸⁷⁴ FERRÂ’, el-Muzekker ve’l-Muennes, s. 88.

⁸⁷⁵ İBN SİKKÎT, Tezhîbu’l-Luğa, VIII, s. 168.

⁸⁷⁶ AHFEŞ, Me’ânî’l-Kur’an, II, s. 494.

⁸⁷⁷ ZECCÂC, Me’ânî’l-Kur’an, I, s. 340.

Cevherî,⁸⁷⁸ İbn Cinnî⁸⁷⁹ ve İbn Sîde⁸⁸⁰ gibi dilbilimciler bu görüştedir. el-Fârisî'nin, önce âyetle sonra şiirle istiḥâd edip kıyâs deliliyle sonuca vardığını gördük.⁸⁸¹ Yani hem naklî hem aklî hüccetler ikame etti.

Kanaatimize göre üçüncü görüş daha isabetlidir. Yani ilgili kelime mastar olmakla birlikte çok yönlü bir kelimedir. Hem müfred hem cem' olabildiği gibi aynı kalıpla hem müzekkeri hem de müennesi ifade edebilir. Yukarıda zikri geçen âyetler de bu çok yönlülüğün birer göstergesidir.⁸⁸²

7.2. “كُلَّمَا”daki ما'nın İstifhâm Edatı Olup Olmaması Üzerine

Sîbeveyh, *el-Kitâb*'in “Nehy ve emir yerine kullanılan harfler” babında şöyle bir ifade kullanır: “كُلَّمَا ile istifhâm yapılamaz; tıpkı “ما تدومُ لي أدومُ لك”daki ما ile istifhâm yapılamadığı gibi...”⁸⁸³

el-Muberrid, ilgili bölümü alır ve بعض ما ile istifhâm yapılabildiği gibi كلما ile de istifhâmın caiz ve güzel olduğunu söyleyerek Sîbeveyh'in zikri geçen ifadesini yaptığı bir kıyâs ile tenkit eder.⁸⁸⁴

el-Fârisî, Muberrid'i mugalata yapmakla ve Sîbeveyh'in ifadelerini kırıp maksadını çarpıtmakla itham eder. Şöyle der:

“Ebû'l-'Abbâs'ın *el-Galat* adlı eserinde Sîbeveyh'in “كُلَّمَا ile istifhâm yapılamaz; tıpkı “ما تدومُ لي أدومُ لك”daki ما ile istifhâm yapılamadığı gibi...” cümlesini alarak, “بعض ما ile istifhâm yapılabildiği gibi كلما ile de istifhâm yapmak caiz ve güzeldir” şeklindeki yaklaşımı, -Eğer yanlış anlamadan kaynaklanmıyorsa- düpedüz mugalata dır. Zira en ufak bir teemmül sonunda rahatlıkla anlaşılabilirliği üzere, Sîbeveyh'in, “كُلَّمَا ile istifhâm yapılamaz” ifadesiyle, mastar manasına gelen ما'ya izafe edilmesi durumunu kastettiği açıktır.⁸⁸⁵

⁸⁷⁸ CEVHERÎ, es-Sıhah, VI, s. 2413.

⁸⁷⁹ İBN CİNNÎ, el-Muhteseb, I, s. 131.

⁸⁸⁰ İBN SÎDE, el-Muhassas, XVII, s. 28.

⁸⁸¹ FÂRİSÎ, et-Tekmile, s. 145.

⁸⁸² UKBERÎ, et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân I, s. 205.

⁸⁸³ SİBEVEYH, el-Kitab, I, s. 453.

⁸⁸⁴ İBN VELLÂD, el-İntisar, s. 184.

⁸⁸⁵ FÂRİSÎ, el-Bağdâdiyyâd, s. 278.

el-Fârisî'nin bu ifadelerinde haklı olup olmadığını ortaya koyabilmenin yegane yolu, Sîbeveyh'in orijinal anlatımına başvurmaktır. *el-Kitâb*'ta ilgili bölüm şöyledir:

“Halîl'e “ما تدوم لي أدوم لك” cümlesini sordum. ‘Burada herhangi bir şart-cezâ yoktur; zira (sondaki) fiil ellezî anlamına gelen ما'nın sılasıdır ve sılayla birlikte mastar konumundadır’ dedi. Zaten ما تدوم ile istifhâm yapamıyor olman, ilgili fiilin ceza cümlesi olmadığına bir delildir. Aynı durum, “كلما تأتيني أتيك” örneğinde de geçerlidir. Bu itibarla, zikri geçen ما تدوم ile istifhâm yapılamadığı gibi كَلَّمَا ile de istifhâm yapılmaz.”⁸⁸⁶

Sîbeveyh'in bu ifadeleri el-Fârisî'yi haklı çıkarır ki, bir başka Sîbeveyh şârihi olan Sîrafî'nin ulaştığı sonuç da budur. Nitekim şöyle der:

“ما تدوم لي أدوم لك” veya “متى تدوم لي أدوم لك” diyebilirsin; ancak “ما تدوم لي أدوم لك” demen caiz olmaz. Zira ما edatı mabadiyle birlikte mastar teviline girebiliyorsa, artık orada istifhâm geçersiz olur. Çünkü istifhâm anlamında kullanıldığında, peşinden fiil gelmesi gerekmez.”⁸⁸⁷

Değerlendirme ve sonuç: yaptığımız alıntılarda da görüldüğü üzere, Sîbeveyh, zikri geçen ifadeyle, ما'nın mutlak olarak istifham edatı olamayacağını değil, “ما تدوم لي” misalinde olduğu gibi mabadiyle birlikte mastar teviline girer veya ismi mevsûl olursa istifhâm olamayacağını kasteder. Yukarıda kendi eserinden yaptığımız nakilden anlaşılan da, kast edilen de budur. el-Fârisî'nin de ifade ettiği üzere, “كَلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشْنُوًّا”⁸⁸⁸ ve “كَلَّمَا حَبَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا”⁸⁹⁰ âyetlerindeki durum da varılan bu sonucu teyit eder. Bu itibarla, el-Fârisî'nin Muberrid'e tevcih ettiği tenkitlerinde haklı olduğunu söyleyebiliriz.

⁸⁸⁶ SİBEVEYH, *el-Kitab*, I, s. 453.

⁸⁸⁷ SİRRAFÎ, *Şerhu's-Sîrafî*, III, s. 309.

⁸⁸⁸ Bakara, 2/20. Meâl: “...Onları her aydınlatmasında onun (ışığında) yürürler...”

⁸⁸⁹ Maide, 5/64. Meâl: “...Her ne zaman savaş için bir ateş yakmışlarsa, Allah onu söndürmüştür...”

⁸⁹⁰ İsra, 17/97. Meâl: “...Oranın ateşi sönmeye yüz tuttukça onu yeniden tutuştururuz.”

8. Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin Basra ve Kûfe Dil Ekollerine Yönelik Tenkitleri

el-Fârisî’nin *el-İğfâl*, *el-Hucce*, *et-Tekmile* ve *el-‘Askeriyyât* adlı eserlerinde yer yer Basra ekolü için kullandığı “Ashâbüna/اصحابنا”⁸⁹¹ ifadesi sebebiyle bazı biyograflar tarafından Basra ekolüne nispet edilmiştir.⁸⁹² Şevki Dayf gibi son dönem dilbilimcilerinden bazıları ise, el-Fârisî’yi Bağdat ekolünün temsilcisi olarak görmüşlerdir.⁸⁹³ el-Fârisî’nin dilbilimsel tahlillerinde Basra dil ekolünün metodolojisi ile paralel bir çizgi görülse de herhangi bir ekole -tabiri caizse körü körüne- bağlı hareket etmediğini ifade etmeliyiz.⁸⁹⁴ Araştırmamızın neticesinde gördük ki, el-Fârisî’nin mezkûr eserlerde Basra dil ekolünden etkilenmiş olması ve vardığı neticelerin ekseriyetle Basra ekolünün görüşleriyle paralellik arz etmesi, mutlak bir ekolden ziyade, Sibeveyh faktörü sebebiyledir.⁸⁹⁵ Nitekim el-Fârisî’nin kendine has bir takım dilsel ilkelerinin olması ve bu ilkelerin dışına çıkan yaklaşımları Basra-Kûfe-Bağdat ekollerini ayırmadan eleştirmesi, onun bağımsız kimliğinin bir sonucudur.⁸⁹⁶ Ancak Basra ekolüne tevcih ettiği tenkitler, Kûfe’ye göre daha azdır.⁸⁹⁷ el-Fârisî Kûfe dil ekolü temsilcilerinden biri değildir. Zaten onu bu ekole nispet eden herhangi biri de olmamıştır. Fakat Kûfe ekolünün görüşlerinden -özellikle de Ferrâ’ ve Sa’leb’ten-⁸⁹⁸ çok faydalanmış ve birçok meselede bu ekol ile aynı görüşü benimsemiştir. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz üzere, el-Fârisî bir mukallid değil, bağımsız bir muhakkik, mudakkik ve münekkit kimliğine sahiptir. Bu itibarla, Kûfe dil ekolü de onun tenkitlerinden payını almıştır. Söz gelimi, ‘aded/sayıların müfretleri ile bilinmesindeki kıyâsı ihmal etmelerine dair,⁸⁹⁹ mef’ûlü ma‘ah,⁹⁰⁰ in âmil oluşu,⁹⁰¹ istifhâm olan ائى edatı,⁹⁰² bir ism-i işaret olan اذ’nın mevsûle الذى anlamında kullanılması ve yine اذ’daki

⁸⁹¹ el-FÂRİSÎ, *et-Tekmile*, 573; *el-Hucce*, II, 59; *el-Askeriyat*, 68; İbni Cinnî, *el-Hasâis*, I, 47.

⁸⁹² Detaylı bilgi için bkz. HATİCE el-HADİSÎ, *el-Medarisu’n-Nahviyye*, s. 11; MEHDÎ MAHZUMÎ, *ed-Durûsü’n-Nahvî Fî Bağdat*, ss. 5-7.

⁸⁹³ MAHMUD, Hüseyini Mahmud, *el-Medresetü’l-Bağdadiyye fî Tarihi’n-Nahvi’l-Arabi*, Beyrut, 1986, s. 295-297; ayrıca bkz: Şevki Dayf, *el-Medarisu’n-Nahviyye*, 247-248.

⁸⁹⁴ ABDULÂL SALİM MÜKRİM, *el-Medresetu’n-Nahviyye fî Mısır ve’ş-Şam*, 82.

⁸⁹⁵ ŞEVKÎ DAYF, *el-Medarisu’n-Nahviyye*, 245.

⁸⁹⁶ MAHMUD, *Medresetu’l-Bağdadiyye*, 303.

⁸⁹⁷ VAHİD ALİ ŞEYBANÎ, *Meâhizi Ebi Ali en-Nahvî*, Yüksek Lisans Tezi, 142.

⁸⁹⁸ MAHMÛD, *el-Medresetu’l-Bağdadiyye*, ss. 301-305.

⁸⁹⁹ FÂRİSÎ, *eş-Şîrâziyyât*, II, s. 353.

⁹⁰⁰ FÂRİSÎ, *el-İzâh*, s. 193.

⁹⁰¹ FÂRİSÎ, *el-Bağdadiyyât*, s. 195.

⁹⁰² FÂRİSÎ, *el-Mesâilü’l-Mensûre*, s. 128.

elif harfinin aslî mi yoksa zâide mi oluşuna dair bir çok meselede Kûfe ekolüne eleştiri oklarını yöneltmiştir.

8.1. “لَيْسَ” Fiil mi Harf mi?

Basra dil ekolüne göre ليس mutlak bir mâzi fiildir. el-Fârisî’ye göre ise mâ-i nâfiye manasında mutlak bir harftir. Tartışmanın fitilini ateşleyen şey ise, Sîbeveyh’in *el-Kitâb*’ında yer verdiği bir paragraftır. Sîbeveyh bu konuda şöyle der:

“Bazı kimseler, ليس’in ما gibi olduğunu düşünür. Ancak bu, neredeyse bilinmeyecek kadar az bir kullanım alanına sahiptir. ليس قالها ve ليس خلق الله أشعر منه misalleri bu kabilden sayılmıştır. Hümejd el-Erkat’ın şu şiiri de (ليس’yi ما gibi kullanması) bu kabildendir: [Tavil]

فَأَصْبَحُوا وَالنَّوَى عَالِي مَعْرَسِهِمْ وَلَيْسَ كُلُّ النَّوَى يُلْقِي الْمَسَاكِينُ

*Sabahladılar ki o da ne! yığın yığın çekirdekler; Üstelik tüm çekirdekleri atmıyordu
miskinler⁹⁰³*

Yine Zûrrumme’nin kardeşi Hişâm’ın şu şiiri de...: (Sevgilisi Selmâ’ya gıyaben)
[el-Basît]

هي الشفاء لدائي لو ظفرت بها وليس منها شفاء الداء مبدول

*Odur hastalığıma çare, ah bir kavuşsam! Gelmez ki ondan şifa olacak (Ne bir
bakış ne selâm)*

Evet, bütün bunlar, Araplardan semâ edilmiş kullanımlardır. Ancak, misallerdeki ليس’in, mübtedâ olan bir şan zamiri taşıdığını düşünmek (ve dolayısıyla onu fiil kabul etmek) daha doğru olacaktır. Tıpkı “إِنَّهُ أَمَةٌ لِلَّهِ ذَاهِبَةٌ” misalinde yapıldığı gibi.

⁹⁰³ Şair Hümejd el-Erkat cimriliğiyle şöhret bulmuş biridir. Evine gelen misafirlere ikram ettiği hurmaların sabah bittiğini görünce, misafirlerin bazı hurma çekirdeklerini yutmalarına rağmen önlerine yığıdıkları çekirdeklerin çokluğu karşısında hissettiği şaşkınlığı bu şiir ile ifade etmiştir. Şiir için Bkz. BAĞDÂDÎ, el-Hizâne, IV, s. 58; el-Muberrid, el-Muktedab, IV, s. 100; MERZÛKÎ, Emâlî, II, ss. 303-304.

Ne var ki, yine bazı kimseler, (ليس'ye amel vermeyip, mâ gibi kullanmış ve) ليس ما كان الطيب إلا المسك ve ليس ما كان الطيب إلا المسك⁹⁰⁴ demişlerdir.

Yaptığımız bu iktibâs Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ına aittir. Ona göre, zikri geçen misallerde ليس'yi mâ harfi gibi kabul etmektense, nâkıs fiil olduğunu ve isminin mukadder bir şân zamiri olduğunu söylemek daha doğru bir yoldur. Ancak paragrafının son kısmı kafa karışıklığına sebebiyet verir. Nitekim el-Fârisî, son cümleden hareket ederek, Sîbeveyh'in de ليس'nin harf oluşuna sıcak baktığı vehmine kapılır ki, Sîbeveyh'in bunu kastetmediği çok açıktır. Zira Sîbeveyh, ليس'nin bir harf olduğu tezinin yanlışlığını ortaya koymak için konuyu gündemine alır.

el-Fârisî'ye dönecek olursak; ليس'ye dair şöyle der:

“ليس'ye gelince; Dostlarımız (Basra ekolü) bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları onun fiil olduğunu düşünür. ليس'ye zamirlerin bitişmesini delil olarak öne sürerler. لسنتٌ ve لسنتٌ آيسا gibi.”⁹⁰⁵

Öncelikle, el-Fârisî bir ihtilaf iddiasından söz eder; ancak araştırdığımız kadarıyla Basra dil ekolü arasında ليس'nin harf olduğunu düşünen kimse yoktur. Ebû Hayyân,⁹⁰⁶ Murâdî⁹⁰⁷ ve İbn Hişâm,⁹⁰⁸ böyle bir yaklaşımın İbn Serrâc'a isnâd edildiğini naklederler; ancak İbn Serrâc, *el-Usûl* eserinde ليس'nin fiil olduğunu açıkça belirtmiştir:

“ليس'ye gelince; diğer fiiller gibi tam mütasarrıf olmamasına rağmen fiildir. Nitekim ضربت diyebildiğin gibi لَسْتِ de dersin. لَسْتُمَا-ضَرَبْتُمَا. لَسْنَا-ضَرَبْنَا ve diğerleri...”⁹⁰⁹

Bu itibarla, el-Fârisî'nin “Dostlarımız (Basra ekolü) bu konuda ihtilaf etmişlerdir” cümlesiyle kimleri kastettiği kesin olarak bilinmese de, muhtemelen İbn Serrâc'ı ve *el-Kitâb*'tan aktardığımız paragrafın son kısmından hareketle Sîbeveyh'i kastetmiştir.

⁹⁰⁴ SİBEVEYH, *el-Kitab*, I, s. 73.

⁹⁰⁵ Bkz. FÂRİSÎ, *el-Mesâilü'l-Mensûre*, s. 221; *el-Halebiyyât*, s. 210; *Kitâbu's-Şi'r*, s. 7; *el-Basriyyât*, ss. 430, 833.

⁹⁰⁶ *İrtişâfü'd-Darab*, III, s. 1146.

⁹⁰⁷ *el-Cene'd-Dânî*, s. 494.

⁹⁰⁸ *Muğnî'l-Lebîb*, III, s. 555.

⁹⁰⁹ İBN SERRÂC, *el-Usûl*, I, ss. 82, 83.

el-Fârisî'nin لَيْسَ'nin fiil değil harf oluşu üzerine dört delili vardır. Evvela onun delillerini aktaralım:

1. Basra ekolünün illeti problemlidir; Zira zamirlerin bir kelimeye bitişmesi, onun fiil olmasını gerektirmez. Söz gelimi, “هاء” kelimesini ele alalım. Tıpkı اِفْعَلُوا ve اِفْعَلَا gibi, هَاء ve هَانُوا⁹¹⁰ da denilebilir ve bu durum, هَاء'yi fiil yapmaz. Bu itibarla لَيْسَ de böyle olmalıdır. Sonuna mütekellim, hitap veya gaip zamirlerinin bitişmesi onun fiil kategorisine dahil edilmesini gerekli kılmaz.⁹¹¹
2. لَيْسَ cümleye nefy manası katar. Fiiller gibi bir oluş ya da zaman anlamı içermez. Eğer fiil olsaydı, diğer fiiller gibi zaman ve olay içermesi gerekirdi. Şimdi veya gelecek zamana delalet etmediğini, muzâri fiilin alametlerine (söz gelimi muzâri fiilin başına ilave edilen اَتَيْن harflerine) kabil olmadığından biliyoruz. Şimdi ve gelecek zamana delalet eden amillerden yoksun olması, onun geçmiş zamana da delalet etmediğine bir delildir. Hem zaman hem olaydan hâlî kalması, لَيْسَ'nin fiil olmadığını gösterir.⁹¹²
3. Bütün fiiller mâ-i masdariyye ile birlikte masdar te'viline girebilme potansiyeline sahiptir. Ancak لَيْسَ böyle değildir. Eğer fiil olsaydı, onun da diğer fiiller gibi masdar te'viline girebilmesi gerekirdi. Söz gelimi, “ما أحسن” şeklinde bir cümle kurmak, dil açısından doğru olmazken, misalde لَيْسَ'nin yerine diğer normal fiillerden herhangi biri gelebilir.⁹¹³
4. لَيْسَ fiil olsaydı, mütekellim yâ'sı ile birlikte kullanıldığında nûn-i vikâye ile kullanılması lazım gelirdi. Şiir veya nesir olsun, zaruret gibi bir gerekçeyle bile bir fiilin bu nûn harfinden yoksun olarak kullanıldığı görülmemiştir. بَلَّغَنِي gibi. Ancak لَيْت gibi harflerin mütekellim kalıplarında, bu nûn'un hazfedilmesi zarureten de olsa caiz görülmüştür. Söz gelimi لَيْتَنِي yerine لَيْتِي kullanıldığı vakidir. Aynı durum لَيْسَ için de söz konusudur. Nitekim şu şiirde nûn'süz olarak kullanılmıştır.⁹¹⁴

⁹¹⁰ Bkz. Hakka, 69/19 : اَفْرُؤُوا كِتَابِيَهٗ : Meâl: İşte o vakit, kitabı kendisine sağından verilen kimse der ki: “Gelin, kitabımı okuyun!”.

⁹¹¹ FÂRİSÎ, el-Mesâilü'l-Mensûre, s. 220; el-Halebiyyât, s. 211; Kitabu'ş-Şiir, s. 7.

⁹¹² FÂRİSÎ, el-Mesâilü'l-Mensûre, s. 220; el-Halebiyyât, s. 211; Kitabu'ş-Şiir, s. 7.

⁹¹³ el-FARİSÎ, Aynı eserler.

⁹¹⁴ FÂRİSÎ, el-Halebiyyât, ss. 221-222.

Değerlendirme ve sonuç: Kanaatimize göre, el-Fârisî'nin, ليس'nin harf oluşuna dair serdettiği delilleri ve Basra ekolüne tevcih ettiği cevapları problemlidir. İlk delilden başlayarak, öne sürdüğü delillere itiraz yönümüzü arz edelim:

1. el-Fârisî'nin ليس'ye bitişen zamirlerin, onun fiil olmasını gerektirmeyeceğini, “هاء” gibi uç ve -kendi itirafıyla-⁹¹⁶ sahada benzeri olmayan bir örnek üzerinden anlatarak, fiiller ile müttasıl zamirler ilişkisinde lazım-melzûm tezini yok sayması kabul edilemez. Zira isim, harf veya fiilimsilerin mütekellim, hitap ve gaib müttasıl zamirleriyle birlikte kullanımı yok denecek derecede olup nâdirât kategorisindedir. Verdiği “هاء” örneği de nâdir bir kullanımdır. el-Fârisî'nin, ليس'nin muttasıl zamirlerle birlikte gelmesine rağmen, hala harf olabilme şansını koruduğunu “هاء” gibi nâdir bir kelimeye kıyâs ederek sunması, her şeyden önce kendi ilkelerine aykırıdır. Zira “el-Fârisî ve kıyâs” başlığı altında detaylıca ele aldığımız üzere, el-Fârisî'ye göre “Nâdirât üzerine kıyâs edilmemelidir”.
2. ليس'nin muzâri harflerine (أتين) bitişmiyor olması, onun mâzî fiil olmasına engel teşkil etmez. Eğer bu mantık doğru olsaydı, نَعَمْ، بِنَسْ ve عَسَى gibi muzâri fiil kalıbı bulunmayan fiillerin mazi olmaması، يَدْعُ ve يَدْرُ gibi mazi fiil kalıbı olmayan fiillerin de muzari olmaması gerekirdi. Ayrıca ليس mücerred haliyle muzari manasına delalet etmese de, cümleye ilave edilen hâl ve müstakbel ekleriyle bu manayı yansıtabilir. söz gelimi لَيْسَ زَيْدٌ قَائِمًا الْآنَ veya müstakbel manasını için لَيْسَ زَيْدٌ قَائِمًا غَدًا cümleleri gibi.
3. Bir fiilin mâ-i masdariyye ile birlikte masdar te'viline giremiyor olması onun fiil olmasına engel değildir. Bu sonuca el-Fârisî'nin en sık kullandığı kıyâs yöntemiyle ulaşmak mümkündür. Nitekim نَعَمْ، بِنَسْ ve عَسَى kelimeleri de masdar teviline girmezler; ancak bu durum onların birer fiil olduğu gerçeğini değiştirmez.

⁹¹⁵ Şiirin geçtiği bazı kaynaklar ve ilgili referans için bkz. RU'BE, Dîvânî, s. 175; İBN MANZÛR, Cemâlüddîn Muhammed b. Manzûr el-İfrikî, *Lisânu'l-'Arab*, Thk. Abdüsselâm Hârûn, Kâhire, Dâru'l-Me'ârif, “ط-ي-س” kelimesi; BAĞDÂDÎ, el-Hizâne..., V, s. 324; İBN YA'ÎŞ, Şerhu'l-Mufassal, III, s. 108; İBN CİNNÎ, Sırru's-Sına'ah, s. 323.

⁹¹⁶ FÂRİSÎ, Kitâbu'ş-Şi'r, s. 10.

4. İstişhâd olarak getirdiği قَدْ ذَهَبَ الْفَوْمُ الْكِرَامُ لَيْسِي şiiiri de delil olamaz. Zira hem şiir zarureti söz konusudur hem de sahada benzeri olmayıp nâdirât kategorisindedir. Nâdirât üzerine hüküm ve dilbilimsel kâide inşa edilemeyeceği el-Fârisî'nin de savunduğu bir husustur.⁹¹⁷

Netice itibariyle, el-Fârisî'nin لَيْسِ'nin mutlak bir harf olduğuna dair başvurduğu argümanların zayıf ve yetersiz olduğu açıktır. Basra ekolünün onun mutlak fiil olduğu görüşü de, لَيْسِ قَالَهَا زَيْدٌ ve لَيْسِ خَلَقَ اللَّهُ أَشْعَرَ مِنْهُ gibi لَيْسِ'nin direkt olarak fiile ilave edildiği yerlerde şan zamirine başvurma ihtiyacı doğuracağı için nâkıstır. Bu konuda Ahmed b. Abdinnûr el-Mâlekî'nin öne sürdüğü tezin daha mantıklı ve tutarlı olduğunu düşünüyoruz. Ona göre, لَيْسِ çift kutuplu bir kelimedir.⁹¹⁸ Direkt olarak fiile ilave edildiği yerlerde mâ-i nâfiye manasına gelen bir harf; isimlere ilave edildiğinde ise bir mazi fiildir. Bu yorum bizi, لَيْسِ'nin fiil ile kullanıldığı yerlerde şan zamirini takdir etmekten de kurtarır ki, Arap dilbilgisinde gerek duyulmadığı sürece takdir ve te'vîle başvurmak hoş karşılanmamıştır. Nitekim el-Murâdî ve İbn Hişâm da لَيْسِ'nin geniş yelpazeli bir kelime olduğunu, ne tam harfe, ne de tam fiile hasredilebileceğini ifade etmişlerdir.⁹¹⁹

8.2. Bir İsm-i İşâret olan ذَا'daki Elif Harfinin Mahiyetine Dair

Bir ism-i işâret olan ذَا'daki elif harfinin aslî mi yoksa zâide mi olduğu, Basra ve Kûfe dil ekollerinin ihtilaf ettiği konulardandır. Basra dil ekolüne göre, sondaki elif harfî kelimenin aslındandır. Kûfe dil ekolü ise, sadece zel harfinin işâret manasını taşıdığını sonundaki elifin de teksîr, hareke göstergesi veya te'kîd için ilave edilen bir zâide harf olduğunu düşünür.⁹²⁰ el-Fârisî Kûfe dil ekolüne ait bu görüşü tenkit eder. İleri sürdükleri bu tezi “fâsid” ve “vâzihu'd-da'f” olarak niteler. Hatta ona göre bu tez, tenkit edilerek zaman israfı yapmaya değmeyecek kadar problemlidir.⁹²¹ Ancak buna rağmen el-Fârisî, tümevarım ve kıyâs gibi aklî; Arap dilinin temel ilkeleri gibi naklî deliller ışığında tenkitlerini tevcih eder. İki delili şöyledir:

⁹¹⁷ İBN USFÛR, Şerhu Cümeli'z-Zeccâci, I, s. 378; İBN YA'ÎŞ, Şerhu'l-Müfassal, VII, s. 112; EBÛ HAYYÂN, İrtişâfü'd-Darab, III, s. 146.

⁹¹⁸ MÂLEKÎ, Rasfû'l-Mebânî, ss. 300-301.

⁹¹⁹ Bkz. MURÂDÎ, el-Cene'd-Dânî, ss. 495-496; İBN HİŞÂM, Muğni'l-Lebîb, III, s. 558.

⁹²⁰ ZECCÂC, Me'ânî..., I, s. 68; NEHHÂS, Me'ânî..., FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 314; İBN ENBÂRÎ, el-İnsâf, II, s. 669; İBN 'ÂDİL, el-Lubâb, I, s. 484; SUYÛTÎ, Hem'û'l-Hevâmi', I, s. 258.

⁹²¹ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 314.

1. لـا kelimesi ya izmi zâhir ya da zamir olmak zorundadır.⁹²² Zamir olamaz; zira sıfat ve mevsûf olma özelliğine sahiptir. مَرَزْتُ بهذا الرجل ve مَرَزْتُ بِرَيْدٍ هَذَا misallerinde olduğu gibi. Zamir olmadığına göre ismi zâhirdir. Tek harfli ismi zâhir olamayacağına göre, işaret ismi olan لـا'nın sonundaki elifle birlikte müstakil bir kelime olması kaçınılmaz bir sonuçtur.⁹²³

2. İşaret isimleri tasğir/küçültme kalıbına girebilirler.⁹²⁴ En asgari tasğir kalıbı dört harf üzere olan “فُعَيْلٌ” veznidir. Hem mübhem olması hem de mütemekkin bir isim olmaması sebebiyle özel bir muameleye tabi tutulan لـا'nın tasğir kalıbı da ذَيْيَا/zeyyâ olup aslı ذَيْيَا/zeyyeyâ'dır. İki “ya” harfi kelimenin aslından olup bir tanesi de tasğir vezni için ilave edilmiştir. Birinci “ya” harfi, istiskâl gerekçesiyle hazf edilince geriye ذَيْيَا/zeyyâ kalır. Ayrıca tasğir yâ'sı sâkin olmak zorundadır. لـا'daki elif, aslî harf olmasaydı yâ'ya dönüşmez ve tasğir yâ'sına idgam edilmezdi. Zira tasğir kalıbı, kelimeleri aslına ircâ eder⁹²⁵. Netice itibariyle, tasğir işleminin tek harfle yapılamaması, birinci maddede olduğu gibi, لـا'nın elifle birlikte müstakil bir kelime olarak kabul edilmesini zorunlu kılar. Aynı durum نـا için de geçerlidir.⁹²⁶

Kûfe dil ekolüne göre isimlerin kökeninin iki, hatta tek bir harfe ircâ edilmesinde hiçbir sakınca yoktur. İşaret ismi olan لـا özelinde delillerini arz etmek gerekirse, “Kelimedeki elifin aslî bir harf olmadığını, hareke göstergesi ve te'kîd amacıyla müfrede ilave edildiğini, aksi hale لـا'nın tesniye halleri olan دَانٍ ve ذَيْنٍ'den hazf edilmemesi gerektiğini” ifade ederler. Kûfe ekolüne göre elifin tesniye halinde hazf edilmesi, aslî harf olmadığını gösterir.⁹²⁷ Basra dil ekolü bu görüşü üç açıdan tenkit eder:

1. دَانٍ ve ذَيْنٍ kelimeleri لـا'nın tesniye halleri değildir. Bunlar tıpkı “كَلَا” ve “رَيْدَانٍ - رَيْدٌ” gibi tesniye için vaz edilmiş kalıplardır. Bu tarz kalıplarda “رَيْدَانٍ - رَيْدٌ” veya “رَجُلَانٍ - رَجُلٌ” gibi bir müfred-tesniye ilişkisi yoktur. Aksi halde tesniye

⁹²² SİBEVEYH, el-Kitâb, IV, s. 218.

⁹²³ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, ss. 313-315.

⁹²⁴ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 315.

⁹²⁵ İBN ENBÂRÎ, el-İnsâf..., II, s. 673; İBN 'ÂDİL, el-Lübâb, I, s. 485; İBN YA'ÎŞ, Şerhu'l-Mufasssal, III, s. 167; MURÂDÎ, Hasan b. Kâsım b. Abdillâh, *Tevdithu'l-Makâsid ve'l-Mesâlik bi Şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik*, Thk. 'Abdurrahmân Ali Süleymân, Kâhire, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, I. Baskı, 2001, I, s. 405.

⁹²⁶ İBN ENBÂRÎ, Esrâru'l-Arabiyye, ss. 367-368.

⁹²⁷ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 319; İBN ENBÂRÎ, el-İnsâf..., II, s. 670; İBN 'ÂDİL, el-Lübâb..., I, s. 476; İBN YA'ÎŞ, Şerhu'l-Mufasssal, III, s. 127; SÜHEYLÎ, 'Abdurrahmân b. Abdillâh, *Netâicü'l-Fikr*, Thk. Muhammed İbrahîm el-Bennâ, Riyâd, Dâru'r-Riyâd li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1984, s. 177.

hallerine eliflâm harfî ilave edilebilmeliydi. Tıpkı الرَّجُلَانِ, الرَّيْدَانِ ve diğer tüm tesniyeler gibi. ذَان ve ذَيْن kalıplarına eliflâm harfinin dâhil edilememesi onun, normal bir tesniye olmadığını gösterir. Bu itibarla, ذَان ve ذَيْن'deki tesniye durumu, mahza lafzîdir; manevî değildir.

2. ذَان ve ذَيْن kelimeleri ذَا'nın tesniye halleri olduğunu kabul etsek bile, ذَا'daki elif, tesniyelikten değil, iltikâü's-Sâkineynden dolayı hazf edilmiştir. Bir harfin iltikâü's-Sâkineyn sebebiyle hazf edilmesi, onun zâide olduğuna delil olamaz.

3. Ayrıca bazı kırââtlerde ذَان ve ذَيْن kelimeleri, ذَانَّ ve ذَيْنَّ şeklinde müşeddede olarak vârid olmuş ki, bu durum, şeddeli nûn'un hazf edilen elife ivaz olduğunu gösterir.⁹²⁸

Değerlendirme ve sonuç: el-Fârisî, Kûfe dil ekolünün zikri geçen görüşünü tenkit ederken, tümevarım metodunun yanı sıra kıyâs metodunu ve Arap dil gramerinin temel ilkelerini de kullandı. Ancak Basra dil ekolünün kabulleriyle Kûfe ekolünü tenkit etmeye yönelik serdettiği ilk delil geçersiz olmalıdır. Diğerinde ise haklıdır. Zira müfred bir kelimedeki bir harfin tesniye kalıbında hazf edilmesini zâide göstergesi olarak addetmek doğru olsaydı, mevsûle olan الذِي'deki “ye” harfinin de zâide olması gerekirdi. Zira tesniye kalıbı olan الذَان'de hazf edilir.

ذَا ve الذِي gibi isimler, muhatab “ke”sine, mütekellim “ye”sine veya gaib “he”sine benzetilmemelidir. Zira bunlar bitiştikleriyle bir kelimeyle var olup anlam kazanabilen müttasıl zamirlerdir. Oysa ذَا kendi başına bir anlamı olan müstakil ve münfasıl bir isimdir. Her münfasıl ve bağımsız isim gibi bir başlangıç ve sonu olmak durumundadır. Bu itibarla, kanaatimize göre, tek bir harfe indirgenen kelime, artık isim olmaktan çıkıp harf olmuştur. ذَا kelimesinin Kur'ân'da hem sıfat hem mevsûf olarak vârid olması onun isim olduğunu tescillemiştir: “...مَالٍ هَذَا الْكِتَابِ...”⁹²⁹ ve “...أَذْهَبُوا بِقَمِيصِي...”⁹³⁰ âyetlerinde olduğu gibi. Netice itibariyle, hem Basra dil ekolünün hem de el-Fârisî'nin sunduğu delillerin Kûfe ekolünün delillerinden daha muhkem olduğunu söylemeliyiz.

⁹²⁸ Her üç madde için bkz. FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 319; İBN 'ÂDİL, el-Lübâb..., I, s. 476; İBN YA'ÎŞ, Şerhu'l-Müfassal, III, s. 127; SUYÛTÎ, Hem'u'l-Hevâmi' fi Şerhi Cem'il-Cevâmi', II, ss. 258-259; EBÛ HAYYÂN, *et-Tezyil ve't-Tekmil fi Şerhi't-Teshîl*, Thk. Hasan Hindâvî, Dimaşk, Dâru'l-Kalem, 2002, III, s. 172.

⁹²⁹ Kehf, 18/49.

⁹³⁰ Yusuf, 12/93.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EBÛ ‘ALÎ EL-FÂRİSÎ’NİN EL-İĞFÂL ESERİNDE ZECCÂC’IN ME‘ÂNÎ’L-KUR’ÂN’INA YÖNELTTİĞİ DİLBİLİMSEL TENKİTLER

Bu başlık altında, araştırmamızın ana konusunu oluşturan, *el-İğfâl* ve *Me‘âni’l-Kur’ân* adlı eserleri merkeze alarak, Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin hocası Ebû İshâk ez-Zeccâc’a tevcih ettiği tenkitleri işlenecektir. Yanı sıra, ele alacağımız meselelerin değerlendirme ve sonuç kısımlarında, vardığımız kanaati arz etmeden önce, mütekaddim ve müteahhir âlimlerin görüşlerine yer verilecektir.

Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin hocasına yönelttiği bütün tenkitleri birer birer ele almak, yüksek lisans veya doktora seviyesindeki bir araştırma için çok hacimli olmanın yanı sıra, beklenen faydayı elde etmemizi zorlaştıracaktır. Bu itibarla, tenkide mevzu olan bütün konuları teker teker ele almak yerine, Tümevarım metodunu kullanarak, furû’ meselelerden hareketle bir takım başlıklar oluşturup ilgili tenkitleri bu başlıklar altında işlemenin daha faydalı olacağını düşündük. Zira böylece el-Fârisî’nin yaptığı dilbilimsel tenkitlerdeki metodunu daha iyi idrak edecek ve tenkitlerin arka planını öğrenmiş olacağız. Örnek meseleleri ele alırken, öncelikle ez-Zeccâc’a ait görüşleri aktaracak, daha sonra el-Fârisî’nin eleştirilerini diğer dilbilimcilerin değerlendirmeleriyle birlikte işleyeceğiz.

1. İlet Eksenli Tenkitler

1.1. Mesnâ, Sülâse, Rubâ‘a – مَثْنَى – ثَلَاث – رُبَاع Kelimelerinin Gayr-ı Munsarif Olma İletlerine Dair

Tenkide mahal olan ilgili âyet şöyledir:

”وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ“⁹³¹

Arap dil otoritelerine altı çizili kelimeler, gayr-ı munsarif özelliğine sahip olup kesra ve tenvin kabul etmezler. el-Ferrâ'nın (ö. hicri 207) bu kelimeler için “Bu kelimelerin nekra olduğunu düşünenler bu kelimeri icrâ (münsarif) ederler.”⁹³² yorumunu hariç tutarsak, bu noktada herhangi bir ihtilaf yoktur. İhtilaf, gayr-ı munsarifliğe namzet olan bir kelimedede mutlaka olması gereken iki temel illetin مَثْنَى – ثَلَاث – رُبَاع kelimelerinde hangileri olduğu etrafında yaşanmıştır. Zira, bir kelimenin gayr-ı munsarif olabilmesi için aşağıda detayını vereceğimiz üzere, dokuz illetten (موانع) /münsarif engelleri) en az ikisini veya “sigatu muntehe'l-cumû' ve te'nis/dişilik alameti olan elif-i memdûde veya elif-i maksûra” gibi iki illeti birden içermesi gerekir.⁹³³

Dînî olsun veya olmasın, Arap diliyle yazıya dökülmüş klasik metinlerin ve inşâd edilmiş özellikle cahiliye dönemi şiirlerin doğru okunup-okunmaması sorunsalında söz konusu kelimelerin mebnî, munsarif veya gayr-ı munsarif mi oldukları yani i'râb bilgisi önem arz etmektedir.⁹³⁴ Bu itibarla, araştırma sahamızın

⁹³¹ Nisa, 4:3. Meâl: Eğer yetimlere karşı adil davranmamaktan endişe ediyorsanız, o zaman, size helal olan (diğer) kadınlardan biri ile evlenin -(hatta) ikisi, üçü veya dördü (ile); ama onlara adil bir muamele edemeyeceğinizden korkarsanız, o zaman bir tane ile yahut meşru şekilde sahip olduklarınız ile (yetinin). Bu, doğru yoldan sapmamanız için daha uygundur.

⁹³² el-Ferrâ “sarf, munsarif, gayri munsarif” yerine Kûfe dil ekolünün terminolojisini kullanıp “el-İcrâ: kelimenin kesra ve tenvin alabilmesi, ademu'l-icrâ: kelimenin bunları almaması” kavramlarını kullanır. Detay ve istişâd edilen bazı şiirler için bkz. FERRÂ', *Me'âni'l-Kur'ân*, Tkh: Muhammed Ali en-Neccâr ve Ahmed Yusuf Necati, Alemu'l-Kutub, 3. Baskı, Beyrut 1983, I, s. 254.

⁹³³ Konunun kısa bir özeti için bkz. İbn HÂCİB, Cemaluddin 'Usmân b. Ömer, *el-Kâfiye Fî İlmi'n-Nahv*, Thk: Salih Abdulazim eş-Sâ'ir, Mektebetu'l-âdâb, Kahire. s. 12-15.

غَيْرِ الْمُنْصَرَفِ مَا فِيهِ عِلْتَانِ مِنْ تِسْعٍ أَوْ وَاحِدَةٍ مِنْهَا تَقُومُ مَقَامَهُمَا وَ هِيَ عَدَلٌ وَ وَصْفٌ وَ تَأْنِيثٌ وَ مَعْرِفَةٌ وَ عَجْمَةٌ ثُمَّ جَمْعٌ ثُمَّ تَرْكِيبٌ وَ النُّونُ زَائِدَةٌ مِنْ قَبْلِهَا أَلْفٌ وَ وَزْنُ الْفِعْلِ وَ هَذَا الْقَوْلُ تَقْرِيْبٌ. مِثْلُ عَمْرٍ وَ أَحْمَرٌ وَ طَلْحَةَ وَ زَيْنَبَ وَ إِبْرَاهِيمَ وَ مَسَاجِدَ وَ مَعْدَى كَرَبٍ وَ عِمْرَانَ وَ أَحْمَدَ. وَ حُكْمُهُ؛ أَنْ لَا كَسْرٌ وَ لَا تَنْوِينٌ وَ يَجُوزُ صَرْفُهُ لِلصَّرْوَرَةِ أَوْ لِلتَّنَاسُبِ مِثْلُ سَلَسِلًا وَ أَغْلَالًا وَ مَا يَقُومُ مَقَامَهُمَا الْجُمُوعُ وَ أَلْفَا التَّأْنِيثِ...

⁹³⁴ İ'râb olgusunun Kur'ân'ı anlamaya katkısı üzerine kaleme alınmış şu esere bakılabilir. YÂKÛT, Ahmed Süleymân, *Zâhiratu'l-İ'râb fî'n-Nahvi'l-'Arabî ve Tatbîkühâ fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İskenderiye, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1994.

sınırlarından çıkmadan, mezkur kelimeler etrafında yaşanan tartışmada sahih bilginin ortaya çıkması ve konunun daha iyi anlaşılması için sıkça rastlayacağımız gayr-ı munsarif olgusunu ana hatlarıyla ele alarak başlayalım.

Gayru'l-munsarif/غَيْرُ الْمُنْصَرِفِ terkinin ikinci parçası olan el-munsarif kelimesi صَرَفًا-صَرَفٌ kökünden olup infîâl bâbından ism-i fâildir. Farklı manalar istinbat etmek için kelimeler üzerinde tasarruf yapma salahiyetini ifade eden bu terim, konumuzla ilgili olarak “sarafe'l-kelime/صَرَفَ الْكَلِمَةِ” şeklinde kullanıldığı zaman “kelimenin sonuna kesra ve tenvini ekledi” anlamına gelir. Bu duruma göre el-munsarif/الْمُنْصَرِفِ “kesra ile tenvîni alan/kabul eden” anlamına gelir. غَيْرُ الْمُنْصَرِفِ ise “kesra ve tenvîni alandan başkası”; daha güzel bir ifadeyle “kesra ve tenvin almaya kâbil olmayan” demek olur. Gayri munsarif terimi nahiv kitaplarında yine aynı anlamda olmak üzere “el-memnû‘ mine’s-sarf” (munsarifliği engellenen) ve “el-ismu'l-lezî lâ yensarif” (munsarif olmayan/kesra ve tenvini kabul etmeyen isim) şeklinde de geçer.⁹³⁵

Bir kelimeye gayr-ı-munsarif hükmü verilmesi, i'râb denilen olguyla ilgili bir durumdur. Sözlükte “Bir şeyin aslını ve hakikatini ortaya çıkarmak, açıklamak” anlamına gelen i'râb kelimesi, terim olarak “Arap dilinin söz dizimini (nahiv/sentaks) incelemek” demektir⁹³⁶. İ'râb, cümle içerisindeki kelimelerin sahip oldukları konumlarının dışa akseden yüzüdür. En temel hedefi, söz gelimi cümle içinde fâil, mef'ûl ve muzâf ileyh olduğunu düşünürsek fâil için raf, mef'ûl için nasb, muzâfun ileyh için kesra/cerre hareketlerini kullanarak dili yanlış okumalardan (lahn) ve dolayısıyla yanlış anlamalardan korumaktır. Konuya dair Türkçe-Arapça dil gramerleriyle karşılaştırmalı tahlil yapmak yerinde olurdu; ancak Türkçe'de buradaki anlamıyla bir i'râb olgusundan söz edemeyiz.

Arapça kelime dağarcığının büyük oranını munsarif kelimeler oluşturur. Bu itibarla munsariflik asıl, gayr-ı-munsariflik fer' olarak kabul edilmiştir. Munsarif olan isimler, tam çekimli olup, cümledeki konumlarına göre i'râb hareketlerinin hepsini alabilirler. Yani raf halinde zamme, nasb halinde fetha ve cer halinde kesra ile i'râb edilirler. Söz gelimi, cümledeki konumuna göre hareketleri değişen “زيدٌ /zeydun, زيداً/zeyden, زيدٍ/zeydin” gibi munsarif isimler bu kabildendir. Ancak sonlarında elifi

⁹³⁵ GALÂÛÎNÎ, Şeyh Mustafa, *Câmi' u' d-Durûsi' l- 'Arabiyye*, Beyrut, el-Mektebetu'l- 'Asriyye, XXVIII. Baskı, 1993, I, s. 211.

⁹³⁶ BİRİŞİK, Abdulhamit, “İ'râbü'l-Kur'ân”, *DİA*, XXII, s. 376.

maksûre bulunanlar ile ‘mütekellim yâ’sına (ي) muzâf olan müfred isimler her üç irâb hâlinde de harekeleri telaffuz edilmedikleri için sadece varmış gibi kabul edilirler; mesleki tabirle “takdîr” edilirler. Gayr-ı munsarif isimler ise ref hâlinde zamme, nasb hâlinde fetha, cer hâlinde ise (kesra yerine) yine fetha alırlar. Ancak, başlarına harf-i tarif (أل) aldıklarında veya muzaf olduklarında gayr-ı munsarif özelliğini kaybeder, böylece mahrum kaldıkları tenvin ve kesrayı yeniden almaya kabil olurlar. Söz gelimi “مساجد” kelimesi sigatu müntehe’l-cumû’ olması sebebiyle munsarif olma özelliğini kaybederek tenvin ve kesra kabul etmez. Ancak başına harf-i tarif ilave edildiğinde durum şöyle olur: “صَلَّيْتُ فِي أَفْخَمِ الْمَسَاجِدِ: Mescidlerin en büyüğünde namaz kıldım”. Yine أحمد kelimesi özel isim (‘alem)+veznu’l-fiil illetlerini içermesi sebebiyle gayr-ı munsariftir. Muzâf olma durumunda “لأحمدنا” misalinde olduğu gibi kesra alır.

Gayr-ı munsarif kelimeler, kesra alması gereken yerlerde fetha ile i’râb edilirler. Söz gelimi ⁹³⁷ وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ayetindeki “أحسن” kelimesi, başında harfi cerr olduğu halde kesra yerine, gayr-ı munsarif olması sebebiyle fetha almıştır.

Bir kelimenin munsarif olmasına mani olan bazı engeller vardır. Arap dil otoritelerinin tespit ettiğine göre, bu engeller dokuz tane olup bunlara mevâniü’s-sarf/مَوَانِعُ الصَّرْفِ denir. Nahiv kaynaklarında yer alan ve yıllarca medreselerde nazım halinde ezberletilen bu illetler aşağıdaki beyitlerde şöylece manzum edilmiştir:

مَوَانِعُ الصَّرْفِ تِسْعٌ كُلُّ مَا اجْتَمَعَتْ تِنْتَانِ مِنْهَا فَمَا لِلصَّرْفِ تَصْوِيبُ
عَدْلٌ وَوَصْفٌ وَتَأْنِيَةٌ وَمَعْرِفَةٌ وَعُجْمَةٌ تَمَّ جَمْعٌ تَمَّ
تَرْكِيبُ
وَالنُّونُ زَائِلَةٌ مِنْ قَبْلِهَا أَلِفٌ وَوَرْنٌ فِعْلٌ وَهَذَا الْقَوْلُ
تَقْرِيبُ⁹³⁸

Sarfin dokuzdur mânisi. Bunlardan cem olsa ikisi, tasvip edilmez tasrifî...

Adl, vasıf, te'nis ve marifeh Terkib, cem' ve dahi ucme h

Öncesi elif ol nûn-i zâideh En nihayet fiil veznindeki sîga

Yukarıda verdiğimiz beyitlerde de görüldüğü üzere birinci sırada konumuzla ilgili olan “adl” illeti bulunuyor. Yapılan bir başka kategoriye daha arz edip, “adl”

⁹³⁷ Nisa 86. Meâl: “Bir selam aldığımızda daha güzel bir selamla karşılık verin, ya da aynısıyla iade edin; zira Allah, her şeyin hesabını tutmaktadır”.

⁹³⁸ İBN HÂCİB, el-Kâfiye fî ilmi'n-nahv, s. 14.

olgusu üzerine yoğunlaşacağız. Araştırma sahamızın sınırlarından çıkmamak için adl dışındaki illetleri özet geçmekle iktifa edeceğiz.⁹³⁹

Gayr-ı munsarif kelimeleri üç grupta incelemek mümkündür: özel adlar ('alemler), isimler ve sıfatlar.

a- Özel Adlar: Aşağıda mezkur maddelerin dışında kalan özel isimler munsarif kategorisinde yer alırlar.

- Müennes özel ismin harf sayısı üçten fazla ise gayrı munsarif sayılır. "هِنْدٌ" ismi mustesnâ kabul edilmiştir.

- Sonunda müenneslik alameti olan ta-i marbuta (ة) bulunan erkek isimleri: مَعَاوِيَةُ، طَلْحَةُ، عُبَيْدَةُ، حَمْرَةُ vb.

- Sonunda ان/ân (elif+nun) eki alan özel isimler: Adnan/عَدْنَانُ، Süleyman/سُلَيْمَانُ، Ramazan/رَمَازَانُ vb.

- Özel mekan isimleri: مِصْرٌ، مَكَّةُ، اِسْطَنْبُولُ، اَلْبَنْيَانُ vb.

- Ucme: Arapça kökenli olmayan; fakat Arapçalaşmış ithal adlar: اِبْرَاهِيْمُ، اِسْمَاعِيْلُ gibi İbranice özel adlar.

- "fu'alu/فُعْلٌ" vezni üzere olan özel isimler: عُمْرٌ، زُفْرٌ، رُحْلٌ vb.⁹⁴⁰

- Mürekkep-memzuc (Bileşik) adlar: حَضْرَمَوْتٌ، بُورَسَعِيْدٌ، بَعْلَبَكٌ vb.

b- İsimler: İsimlerde gayri munsarif olanlar şunlardır:

- Sonunda -zaid olmak kaydıyla- elif-i memdûde olan isimler: صَحْرَاءُ، رُوَسَاءُ، اَوْلِيَاءُ vb.

- Kelimenin sonunda, kök harflerinden sonra gelen elif-i maksura'nın bulunduğu isimler. كُبْرَى، بُشْرَى، كُبْرَى vb.

- صِيغَةُ مُنْتَهَى الْجُمُوعِ /sîgatu müntehe'l-cümü' (En son çoğul kipi): aynı sîga üzerine çoğul yapma imkanı olmayan ve en çok harfe sahip cemi kalıplar. Şekil itibariyle ismin ikinci harfinden sonra bir elif, akabinde iki ya da üç harf daha vardır. نَوَافِدُ، جَرَائِدُ vb. isimler.

c- Sıfatlar: (Sıfat içerikli kalıplar).

⁹³⁹ Geniş bilgi için bkz. *Anadolu Üniversitesi ilâhiyat Önlisans Programı, ARAPÇA-IV*, Editör, Ahmet Turan Arslan 4. Baskı, Eskişehir, Ocak 2013, s. 132.

⁹⁴⁰ Sibeveyh'in konu hakkındaki görüşlerine dair yapılan bir çalışma için bkz. SOYTÜRK, Zeynep, "Sibeveyhi'nin "el-Kitâb" Adlı Eserine Göre Munsarif ve Gayr-i Munsarif Konuları", *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), s. 33.

- Müzekkeri أَفْعَلُ , müennesi فُعَلَى vezninde olan ism-i tafdil sigaları: كُبْرَى-أَكْبَرُ ; أَجْمَلُ-أَجْمَلُ vb.
- Müzekkeri أَفْعَلُ , müennesi فَعْلَاءُ vezninde olup renk ifade eden sigalar. أَحْمَرُ-أَصْفَرُ-صَفْرَاءُ; حُمْرَاءُ vb.
- Müzekkeri فَعْلَانُ , müennesi فَعْلَى vezninde olan sıfat-ı müşebbeheler. جَوْعَانُ ve سَكْرَانُ gibi.
- مَعَشَرٌ ve مَفْعَلٌ vezninde 1'den 10'a kadar olan olan üleştirme sayıları. مَعَشَرٌ – مَرْبَعٌ ve مَرْبَعٌ gibi.⁹⁴¹

Bu özet bilgilerden sonra, bir kelimenin münzarif olmasına engel olan “العدل/el-‘adl” olgusunu ele alabiliriz.⁹⁴² “Kelimenin evrim geçirmesi, lafzen başka bir kalıba dönüşmesi” olarak ifade edebileceğimiz *adl* olgusu, el-Fârisî tarafından, “Bir lafızla başka bir lafzın kastedilmesi”⁹⁴³ şeklinde tanımlanmıştır. el-Fârisî’ye göre adliyyet, dönüştürüleni (المعدول عنه) zikredip dönüştürüleni (المعدول) kast etme halidir. Ma’dûl olan “عَمْرٌ” kelimesi zikredilip, bununla ma’dûlü ‘anh olan “عَامِرٌ”in kastedilmesi, buna örnek olarak verilebilir. Orijinal haliyle (عَامِرٌ) münzarif olan ve dolayısıyla kesra ve tenvin dâhil olmak üzere tüm hareketleri almaya kabil bir isim iken, “عَمْرٌ”ye dönüşerek gayr-ı münzarif olur ve sınırlı hareke alan kelimeye dönüşür. Lafzî bir sığa değişimi olan bu dönüşüme “adliyyet” olgusu denir. Aynı durum “رُبَاعٌ - ثَلَاثٌ - مَثْنَى” kelimeleri için de geçerlidir. “إِثْنَيْنِ إِثْنَيْنِ- ثَلَاثَةٌ ثَلَاثَةٌ- أَرْبَعَةٌ أَرْبَعَةٌ” şeklinde ma’dûlü ‘anh haliyle münzarif olan kelimeler, “رُبَاعٌ - ثَلَاثٌ - مَثْنَى” sigalarına ma’dûl edilerek gayr-ı münzarif olmuşlardır.

Arap dil otoriteleri رُبَاعٌ - ثَلَاثٌ - مَثْنَى kelimelerinin gayr-ı münzarif olmasına sebep olan iki illetten birinin adliyyet olduğu noktasında hemfikirdir. İhtilaf ettikleri husus, ikinci illetin ne olduğudur. el-Fârisî’nin tenkit odağındaki ez-Zeccâc ile başlayalım. ez-Zeccâc, zikri geçen âyetin ilgili kelimelerini izah ederken şu ifadelere yer verir:

“رُبَاعٌ - ثَلَاثٌ - مَثْنَى ...”
 Nahivciler arasında şimdiye kadar bu iki cihetten bahsedeni bilmiyorum. Bu kelimelerde cem olan iki illet şöyledir: Birincisi; ‘mesnâ/مَثْنَى’ nın “isneyni-

⁹⁴¹ Gayrı- münzarif ile ilgili yukarıdaki bilgileri alıntıladığımız eserler için bkz. ZEMAHŞERÎ, *el-Mufasssal Fî İlmî'l-Arabiyye*, Beyrut, Dârulcîl, s. 17; İBN HİŞÂM, Cemâluddin el-Ensârî, *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ*, Mısır, Mektebetu's-Sa'ade, 1963, s. 51.

⁹⁴² Bir gayr-ı münzarif illeti olarak adl/adliyyet olgusuna dair geniş bilgi için bkz. İBN SERRÂC, *el-Uşûl Fî'n-Nahv*, II, s. 88; RADÎ, *Şerhu'l-Kâfiye*, I, s. 113; İBN YA'İŞ, *Şerhu'l-Mufasssal*, I, s. 62; SUYÛTÎ, *Hem'u'l-Hevâmi*, I, s. 81; ŞÂTİBÎ, Ebû İshâk, *el-Mekâsıdu's-Şâfiye Fî Şerhi'l-Hulâsati'l-Kâfiye*, V, s. 997.

⁹⁴³ FÂRİSÎ, *el-İğfâl*, II, s. 148. “لفظٌ يُرادُ به لفظٌ آخرٌ”.

isneyni”den, sülâse/ثُلَاثُ ’nin “selâse-selâse”den dönüşmeleri. İkincisi; te’nîs/dişilikten dönüşmeleri.”⁹⁴⁴

ez-Zeccâc, bu kelimelerin gayr-ı munsarif olma illetlerinin sayıdan udûl (العدل) el-edl ‘ani’l-aded) ve te’nîs/dişilikten udûl (العدل عن التأنيث/el-adl ‘ani’t-te’nîs) olduğunu söyler. ez-Zeccâc’nın iddiasına göre yukarıdaki مَثْنَى kelimesinin “إِثْنَيْنِ” mükerrer kelimelerden dönüşmesi birinci illeti; mükerrer halleriyle müzekker olup مَثْنَى şekline dönüşerek müennes olmaları ikinci illeti oluşturmuştur.

Bu iki illet dışında bazı nahivciler tarafından dillendirildiğini söylediği illetleri de gündemine alır ve onları çürütmeye çalışır. İtiraz ettiği iki husus, ilgili kelimelerin ma’rife olmaları –ki el-Ferrâ bu görüştedir- ve adliyet dışında gayr-ı munsarif olma illetinin nekra olması. Şöyle der:

“Arkadaşlarımız şöyle demiş: “Bu kelimelerde toplanan iki illet: te’nîs’ten dönüşmeleri ve nekra olmalarıdır ki, zaten isimler için asıl olan nekra’lıktır. İşte bu sebeple asıl olanı (münsarif/tam çekimli kelimeleri gayr-ı munsarife dönüştürerek hafifletmemiz gerekir.” Diğer bazıları mezkur kelimelerin ma’rife olduğunu söyler ki, bu imkansızdır; zira ⁹⁴⁵ “جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أجنحة مَثْنَى...” ⁹⁴⁶ “وَتُلَاثِ وَرُبَاعِ” âyetinde nekra’ya (أجنحة) kelimesine) sıfat olarak gelmişlerdir. Dolayısıyla âyetin anlamı “أُولِي أجنحة الثلاثة والأربعَة: iki, üç ve dört kanata sahip melekleri elçiler kılan...” değil, ⁹⁴⁶ “أُولِي أجنحة ثلاثة ثلاثة وأربعَة أربعَة” melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlara sahip halde elçiler kılan” veya sıfat olarak “أُولِي أجنحة ثلاثة ثلاثة ثلاثة وأربعَة أربعَة” şeklindedir.”⁹⁴⁷

ez-Zeccâc’a göre âyette geçen kelimelerin ya sıfat ya da hâl olması gerekir ki, hem hâl hem sıfat durumlarında nekra olma zorunluluğu vardır. Zikri geçen kelimelerin marife olmalarının imkânsızlığını, aşağıdaki şiiri istişhâd ederek teyit etmeye çalışır:

وَلَكُّمَّا أَهْلِي بِوَادِ أُنَيْسُهُ ذُنَابُ تَبَعَى النَّاسِ مَثْنَى وَمَوْحَدُ⁹⁴⁸

Lakin benim ehlim öyle bir vadideki tek enîsleri kurtlar;

⁹⁴⁴ ZECCÂC, Me’âni’l-Kur’ân, II, s. 9.

⁹⁴⁵ Fâtır, 35/1. Meâl: Hamdın tamamı, gökleri ve yeri yoktan var eden, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler kılan Allah’a mahsustur. O, yaratmada dilediğini artırır. Şüphesiz Allah’ın gücü her şeye hakkıyla yeter.

⁹⁴⁶ Me’âni’l-Kur’ân’ın muhakkinin i’râb zaptını dikkate alarak... Bkz. s. 9.

⁹⁴⁷ ZECCÂC, Me’âni’l-Kur’ân, II, s. 9

⁹⁴⁸ Hüzeyl kabilesinden bir şâirin genç yaşta vefat eden evladına yaptığı mersiye'nin bir beyti. Şiirin tamamı için bkz. SÜKKERÎ, Ebû Sa’îd Hasan b. Hüseyin b. Ubeydillah, *Dîvânu’l-Hüzelîyyîn*, Thk. Ahmed ez-Zeyn ve Mahmut Ebû’l-Vefâ, Mısır, Dâru’l-k, Kutubi’l-Mısriyye, 1965, I, s. 237.

İnsanlara teker teker, ikişer ikişer musallat olurlar.

Şiirde istişhâd edilen husus, مَثْنَى ve مَوْحَدٌ kelimelerinin i'râb itibariyle haber (الخبير) konumunda olmalarıdır ve haber olan kelimenin nekra olması kaçınılmazdır.

el-Fârisî'nin itiraz ettiği bir başka husus ise ez-Zeccâc'ın verdiği “Arkadaşlarımız şöyle demiş: bu kelimelerde toplanan iki illet: te'nîs'ten dönüşmeleri ve nekra olmalarıdır ki, zaten isimler için ‘asıl’ olan nekra’lıktır...” şeklindeki bilgidir. el-Fârisî, ez-Zeccâc'ın “Arkadaşlarımız” demekle Sîbeveyh ve onun perspektifinde konulara yaklaşanları kast ettiğini düşünerek, yaptığı isnâdın gerçek değil, kurgu veya yanlış anlamadan ibaret olduğuna dair düşüncesini şöyle dile getirir:

“Ebû İshâk'ın “Arkadaşlarımız şöyle demiş: Bu kelimelerde toplanan iki illet: te'nîs'ten dönüşmeleri ve nekra olmalarıdır ki, zaten isimler için ‘asıl’ olan nekra’lıktır...” şeklinde başlayan paragrafındaki aktarıma gelince: Bilesin ki bu aktarım apaçık bir hatadır (galatün beyyin). Bildiğim kadarıyla “dediler...” diye aktardığı söylemi söylemiş hiç kimse yoktur. “Dediler” diye naklettiği kimseler, “رُبَاعٌ - ثَلَاثٌ - مَثْنَى” kelimelerinin gayr-ı münsarif illetlerini adl ve sıfat olarak ortaya koymuşlar.”⁹⁴⁹

el-Fârisî, bu bilgiden sonra, Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ında hocası Halîl b. Ahmed'e sorduğu bir soruyu cevabıyla birlikte zikreder. ez-Zeccâc'ın buradaki bir cümleyi yanlış anladığını ve bu sebeple yanlış olduğunu telmih eder. أَحَادٌ ve مَثْنَى kelimelerinin gayr-ı münsarif illetine dair Sîbeveyh ile el-Halîl arasında geçen diyalog şöyledir:

“Bu kelimelerin haddi/aslı “وَاحِدًا وَاحِدًا” ve “إِثْنَيْنِ إِثْنَيْنِ”dir. Hadd üzere değil mahdûd (مَثْنَى ve أَحَادٌ) üzere gelmişlerdir. Bu sebeple sarfları/münsariflikleri terk edilmiştir. Kendisine “Nekra'dan dolayı (veya nekra'da) münsarif yapıyor musun?” diye sordum. “Hayır!” Dedi. (Bu kelimeler gayr-ı münsarif olmuş) zira bunlar, nekra'ya sıfat olmuş nekra'lardır. (el-Halîl) dedi ki: Ebû Amr bana dedi ki: “أُولَى أَجْنَحَةٍ مَثْنَى وَثَلَاثٌ وَرُبَاعٌ” (âyetindeki kelimelerin gayr-ı münsarif olmalarının illeti) sıfat olmalarıdır.”⁹⁵⁰

⁹⁴⁹ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 152.

⁹⁵⁰ Bkz. SİBEVEYH, el-Kitâb, III, s. 226; el-FARİSÎ, el-İğfâl, II, s. 152. Ancak el-Fârisî'nin naklettiği “Bu sebeple sarfları/münsariflikleri terk edilmiştir” ifadesini el-Kitâb'ta bulamadık.

ez-Zeccâc, el-Kitâb'da yer alan bu ifadelerden hareketle, “Arkadaşlarımız” dediği kişilere göre ilgili kelimeler, nekra'dan dolayı gayr-ı munsarif olmuşlar gibi bir sonuca varmış olmalıdır. Oysa metinde vurgulanan husus, nekra'lık değil, nekraya sıfat olma durumudur. Yani “vasfiyet” olgusudur.

Ayrıca el-Fârisî, bu kelimelerin adliyyet öncesi hallerinin müennes olduğu tezine de itiraz eder. ez-Zeccâc'ın düşüncesini “delilsiz dava” olarak niteler. Hatta bu kelimelerin müzekkerlikten bu hale madûl olduklarını düşünmenin doğruya daha yakın olduğunu, zira müennesliğin tali, müzekkerliğin asıl olduğunu söyler. Dolayısıyla, ilgili kelimelerin adliyyetten önce müzekker olmalarının daha mantıklı olduğunu söyler⁹⁵¹.

“رُبَاعٌ - ثَلَاثٌ - مَثْنَى” kelimelerinin gayr-ı munsarif olma illetlerine dair dört farklı görüş ileri sürülmüştür.

1. Ebû 'Alî el-Fârisî gibi, Sîbeveyh'in, daha da ötesi hocası Halîl b. Ahmed'in perspektifinden gramer meselelerine yaklaşan dilciler, söz konusu iki illetin **adliyyet ve vasfiyet** olduğunu belirtirler. Bu görüşü, el-Fârisî'nin tenkitleri üzerinden değerlendireceğiz.

2. el-Ferrâ, iki illetin **adliyyet ve marifelik** olduğunu söyler. Şöyle der:

“Bunlar icrâ⁹⁵² edilmeyen (munsarif olmayan) harflerdir⁹⁵³. Zira bunlar cihetlerinden sarf edilmişlerdir. Baksana! Bunların (söz gelimi ثَلَاثٌ, nin) aslı, “الثلاثة ve الثلاث”dır ve bu kelimeler (رُبَاعٌ - ثَلَاثٌ - مَثْنَى), “الثلاثة ve الثلاث”lerin muzaf oldukları kelimelere muzaf olamazlar. İzafe edilmekten men olmaları sebebiyle sanki bunlarda (gizli) bir “elif-lam/أل” var kabul edilirler. “elif-lam/أل”ı (açıktan) alamazlar; zira bunlarda izafet te'vili vardır. (...) bu kelimeleri nekra görenler, bunları icrâ ederler (munsarif yaparlar).”

Özellikle son ifadeden anlaşıldığı üzere, el-Ferrâ' ilgili kelimelerin sanıldığı gibi nekra değil, marife olduklarını; zira başlarında gizli bir tarif harfinin olduğunu ve zaten bu sebeple izafe edilmediklerini düşünür. Bu görüşün otoriteler tarafından tasvip edilmeme gerekçesini yukarıda anlatmıştık.

⁹⁵¹ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s.154.

⁹⁵² Bkz. FERRÂ', Me'âni'l-Kur'ân, I, s. 254. el-Ferrâ' “sarf, munsarif, gayri munsarif” yerine küfe dil ekolünün terminolojisini kullanıp “el-İcrâ: kelimenin kesra ve tenvin alabilmesi, ademu'l-icrâ: kelimenin bunları almaması” kavramlarını kullanır.

⁹⁵³ “Kelimeler” demek istemişse de eserde “حُرُوفٌ” ifadesi geçer. FERRÂ', age, I, s.254.

3. Bazı nahivcilere göre söz konusu iki illet, adliyetin lafzen ve manen tekrar etmesidir. مَثْنَى'nın “إِثْنَيْنِ إِثْنَيْنِ”den lafzen dönüşümü/udûlü birinci illeti; mana itibariyle dönüşümü (iki iki'den ikişer) ise ikinci illeti oluşturur. Bu görüşe göre, ilgili kelimelerin mevcut halleriyle ma'dûl olmayan sayıların yerine kullanılamamaları, bu kelimelerin, lafzen olduğu gibi manen de dönüştüklerine delildir.

el-Fârisî isim vermeden bu görüşü ele alır ve geçersizliğini ispat etmek üzere meseleyi uzun uzun tartışır. İsim vermese de bu görüşün akranı olan Ebû Sa'îd es-Sîrâfî (ö. 368/979)'ye ait olduğunu daha sonra kaleme alınan eserlerden biliyoruz.⁹⁵⁴

el-Fârisî'ye göre ma'dûl olan bütün kelimeler, müfred olmak zorundadır. Aynı şey ma'dûlü anı için geçerlidir. Ma'dûlü anı'daki mana olduğu şekliyle ma'dûlü'a intikal eder. Anlam itibariyle biri diğerinden daha geniş yelpazeli değildir. Misal, مَثْنَى anlam itibariyle “ikişer” demektir ve “إِثْنَيْنِ إِثْنَيْنِ” de aynı anlama gelir. Bu itibarla, “mana'dan udûl” şeklindeki bir yaklaşımı reddeder. Mana eksenli bir adliyetin sahih bilgiyi yansıtmadığını, bu itibarla illet olamayacağını izah ettiği ilgili bölümün bir kısmı şöyledir:

“Adliyet, lafızda olur; manada olmaz. Eğer manada da olsaydı ma'dûlün, ma'dûlü anı'tan farklı bir şey olması gerekirdi.”⁹⁵⁵

el-Fârisî'ye göre adliyet olgusu iştikâk ilminin bir türüdür ve iştikâk, mana değil, lafız eksenlidir. Yine ona göre her madûl müştaktır; ancak her müştak madûl değildir. عامر'den dönüşmüş عَمْر birinciye; ضارب ve جالس kelimeleri ikinciye örnektir. el-Fârisî, adliyette iki kavramı ön plana çıkarır: “الثاني ve التقل”. Yani kelimenin hakiki veya itibarî olarak ağır olması ve ikincil/tali olması. el-Fârisî'ye göre madûl olan tüm kelimelerin müştak olmasının zorunlu olması; ama aynı genellemenin müştak kelimeler için geçerli olmaması bir muhalefet halidir ve bu hal sikallığı yani itibarî olarak ‘ağırlığı’ temsil eder. Adliyete maruz kalmış kelimenin aslı sigasından ayrılıp (misal: عامر) tali bir sigaya dönüşmesi (misal: عَمْر) ise sâniligi/ikincilliği temsil eder. Yani ona göre, madul bir kelimedede aranan “ikincil ve ağırlılık” unsurları lafza yönelik olup, manayla alakası yoktur. Bir başka deyişle, lafzın dönüşmesiyle mana da

⁹⁵⁴ İbn Sîde *el-Muhassas* adlı eserinde konuyu işlerken bu görüşü Ebû Sa'îd es-Sîrâfî'ye nispet eder. Bkz. İBN SÎDE, *el-Muhassas*, XVII, s. 120. DÎA'nın “Ebû Sa'îd es-Sîrâfî” maddesinde el-Fârisî ile aralarında kıskanma derecesine varan bir rekâbet olduğu ifade edilmiştir. Bkz. TÜCCAR, Zülfikar, “Ebû Sa'îd es-Sîrâfî”, *DÎA*, XXXVII, s. 264.

⁹⁵⁵ FÂRİSÎ, *el-İğfâl*, II, s.146.

dönüşmez. Nitekim *عمر* kelimesinin ifade ettiği mana ile ondan ma'dûl olan *عمر*'in ifade ettiği şey aynıdır. Yine *مَثْنَى* ile “*إِثْنَيْنِ إِثْنَيْنِ*” kelimelerinin anlamı aynıdır. Bu itibarla, el-Fârisî'ye göre bazı nahivcilerin dillendirdiği mana eksenli şeklindeki adliyet olgusu kabul edilemez.⁹⁵⁶

4. ez-Zeccâc, zikri geçen kelimelerin **adliyetin tekrarı ve te'nîs** sebebiyle gayr-ı munsarif olduklarını düşünür. Esas itibarıyla üzerine yoğunlaşacağımız görüş budur. Zira el-Fârisî'nin tenkitlerinin hedefinde ez-Zeccâc tarafından dile getirilen bu görüş vardır. el-Fârisî bu görüşe yönelik iki tenkid yapar: Mükerrerlikten udûl ve te'nîs'ten udûl. Birincisiyle başlayalım. el-Fârisî bu noktada doğru bilinen bir yanlış düzelterek söze başlar:

“Gramercilerin (söz gelimi *مَثْنَى* için) “*إِنَّهُ عَدْلٌ عَنْ إِثْنَيْنِ إِثْنَيْنِ*” sözü, “*مَثْنَى*”, mükerrer olan *إِثْنَيْنِ إِثْنَيْنِ*'den udûldür” şeklindeki bir vehme seni sürüklemesin. Bu ifade (sanıldığı gibi ‘mükerrer sayının müfrede dönüşmesi adliyyet sebebidir’ anlamında olmayıp) mahza bir tefsirdir.”⁹⁵⁷

el-Fârisî'ye göre yukarıdaki ifadenin anlamı “*إِثْنَيْنِ إِثْنَيْنِ* kelimesi *مَثْنَى* demektir.” şeklinde bir tefsir olup, bununla sanıldığı gibi mükerrerlik-müfredlik kastedilmemiştir. Buna “*هما خير اثنين في الناس*: o ikisi insanlar içindeki en iyi ikilidir” cümlesini örnek verir. Ona göre cümlenin anlamı “*هما خير اثنين إذا كان الناس اثنين اثنين*” (insanlar ikili gruplar halinde olunca o ikisi en iyi ikilidir) şeklinde olup bir tefsirdir. Dolayısıyla ez-Zeccâc'ın “*رُبَاعٌ - ثَلَاثٌ - مَثْنَى*” kelimeleri için ortaya attığı “mükerrer sayıdan udûl” tezini kabul etmez. el-Fârisî'ye göre ez-Zeccâc'ın da dahil olduğu bir grup dilbilimcilerin savunduğu bu “mükerrerlik” tezinin arkasında “*إِنَّهُ عَدْلٌ عَنْ إِثْنَيْنِ*” cümlesinin yanlış anlaşılması etkili olmuştur. Yine ona göre gayr-ı munsarifin engelleri arasında mükerrerlik yoluyla gayr-ı munsarif olmayı hak etmiş tek illet, sigatu müntehe'l-cumû' illetidir ve onun iki dönüşümü de manevî değil lafzîdir. Müfred olan *جَمْعٌ* kelimesinin önce *أَكْلَبٌ*; daha sonra *أَكَالِبٌ* şeklinde cem' olması buna örnek verilebilir.

ez-Zeccâc'ın ikinci illeti olan te'nîs'ten udûl'a gelince: el-Fârisî'ye göre ma'dûl olan kelimenin müenneslikten udûl etmesi müstakil bir illet kabul edilemez. Bu görüşünü en çok kullandığı kıyâs deliline başvurarak savunur. *جَمْعٌ* kelimesiyle kıyâs yapar. el-Fârisî'ye göre, te'nîs'ten udûl, makbul bir illet olsaydı, *جَمْعٌ* kelimesinin gayr-

⁹⁵⁶ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 146.

⁹⁵⁷ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 149.

1 munsarif olma illeti arasında te'nîs de bulunmalıydı. Oysa bütün otoriteler, iki illetin **adliyet ve ma'rife** olduğunu belirtirler.

Değerlendirme ve sonuç: İsimlerde asıl olan munsarifliktir. Kelimenin gayr-1 munsarif olabilmesi için yukarıda zikri geçen dokuz illetten en az ikisini içermesi gerekir. Gayr-1 munsarifliğin bir kuralı olarak, bu illetlerden biri lafzî diğeri manevî olmak zorundadır. Tüm Arap dilbilimcilerine göre alemiyet ve vasfiyet olguları manevî; geri kalan illetler ise lafzidir.⁹⁵⁸ Bu ilkeleri “رُبَاعٌ - ثَلَاثٌ - مَثْنَى” kelimelerinde tatbik ettiğimizde, ez-Zeccâc’ın öne sürdüğü iki illetin yani adliyet ve te'nîs’in lafzî olduğunu görürüz. Oysa el-Fârisî’nin illetlerinden birisi lafzî diğeri manevîdir. Dikkat çeken bir başka husus ise, ilgili kelimelerin gayr-1 munsarif olma illetleri hakkında ez-Zeccâc’ın birbiriyle çelişen ifadelerin olmasıdır. Zira *Me’ânîl-Kur’ân* adlı eserinde; “وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ”⁹⁵⁹ âyetine göre illetleri adliyet ve te'nîs iken; “أُولَىٰ أُجْنَحَةٍ مَّثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ”⁹⁶⁰ âyetine göre adliyet ve nekradır. Daha da ilginç olanı ise müstakil olarak bu konuları işlediği “ما ينصرف و ما لا ينصرف” adlı eserinde Sîbeveyh, Halîl ve el-Fârisî gibi bu illetlerin adliyet ve vasfiyet olduğunu söyler.⁹⁶¹ ez-Zeccâc’ın bu müstakil eserindeki illetleri, mantık, kıyâs ve gayr-1 munsarifin kabul edilmiş kurallarının yanı sıra cumhurun görüşüne de uygundur. Bu itibarla, *Me’ânîl-Kur’ân*’daki değil, konu hakkında yazdığı müstakil eserindeki görüşünü nihai görüşü olarak kabul ediyoruz. Netice itibariyle el-Fârisî’nin yaptığı tenkitlerde haklı olduğunu söyleyebiliriz.

1.2. “تَمْ”nin İ’râbdan Men‘ Edilme İletisi Üzerine

Tartışmaya mahal olan âyet şöyledir: “فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَنَجِّمَ وَجْهَهُ اللَّهُ”⁹⁶²

⁹⁵⁸ Bu konuda farklı fikirde olan otoriteler de mevcuttur. Söz gelimi İbn Cinnî’ye göre, sadece “file benzemek” manevî, diğer illetlerin tamamı lafzidir. Zeccâc’ın iki illetini bu kategoriye göre değerlendirsek bile, öne sürdüğü iki illetin de manevî olduğunu görürüz. Yani yine biri lafzî diğeri manevî olmuş olmaz.

⁹⁵⁹ Nisa 4/3.

⁹⁶⁰ Fatır, 35/1.

⁹⁶¹ ZECCÂC, *Mâ Yensarif ve mâ lâ Yensarif*, Thk. Hüda Mahmud Kurra’ah, Kahire, 1971, s. 44.

⁹⁶² Bakara, 2, 115. Meâl: “Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah’ındır. Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah, lütfü geniş olandır, hakkıyla bilendir.”

ez-Zeccâc, bu meselede daha önce dillendirilmemiş yeni bir fikir ortaya attığını iddia eder. تَمَّ'nin mebniliğinin mübhem olmasından kaynaklandığını söyler. el-Fârisî ise kıyâs, talîl, Arap dilinin üzerine inşa edildiği temel ilkeler gibi deliller kullanarak bu iddiayı mantık zemininde çürütmeye çalışır. ez-Zeccâc, تَمَّ'nin mübhemliği ve cümledeki konumuyla ilgili görüşünü şu şekilde açıklar:

“رَيْدٌ، konum olarak (mahallen) nasb olsa da fetha üzere mebnidir. Söz gelimi “رَيْدٌ” demen (tenvinli haliyle) caiz olmaz. Fetha üzere mebni olması, iki sâkin harfin peşi sıra gelecek olması (iltikâu's-sâkineyn) sebebiyledir. تَمَّ، tıpkı “هَنَا” gibi mekân gösterme işâretidir. Yakın bir mekânı kastedince “هَنَا رَيْدٌ” (işte Zeyd burada); uzak mekânı kastedince de “تَمَّ رَيْدٌ” ve “هَنَّا رَيْدٌ” (işte Zeyd orada) dersin. تَمَّ، i'râbtan men edilmiştir; zira mübhemdir. Daha önce böyle bir açıklama yapamıyordum. Ayrıca bu şekilde bir açıklama, onların kitaplarında da mevcut değildir”.⁹⁶³

el-Fârisî; ez-Zeccâc'ın تَمَّ için yaptığı “müphemlik” yorumunu, fesât ve ilbâsa davetiye çıkarmak olarak değerlendirir.⁹⁶⁴ Bunu kanıtlamak için yine ta'lîl, kıyâs, tümevarım metotlarına ve Arap dilinin değişmez ilkelerine başvurur. Konuyu iki noktadan ele alır. İlki, kelimelerdeki mübhemliğin i'râba mani olup olamaması; ikincisi ise, ilgili kelimenin mu'rab olmayıp mebnî olmasına sebep olan temel faktörün, zımnen harf manasını içermesidir. Birincisiyle başlayalım. el-Fârisî kısa bir giriş yaptıktan sonra konuyu şöyle izah eder:

“...İsimler, mu'rab ve mebnî olmak üzere ikiye ayrılır. Mu'rabler; munsarif ve gayri munsarif olarak ikiye, gayri munsarifler de kendinden ve kendinden olmayan munsarifler diye ikiye ayrılır. Mebnîler ise, sükûn üzere mebni ve harf üzere mebnî olarak ikiye ayrılır. Hareke üzere mebnî olanlar da ikiye ayrılırlar: “أَوَّلٌ”, “مِنْ عَلٌ” ve “يَا حَكْمٌ” gibi mebnî olmazdan evvelki hareke üzere kalmaya devam edenler ve “مُنْدٌ، حَذَارٌ، تَمَّ، أَيْنَ، vb. iki sâkin harfin peşi sıra geleceği endişesi (iltikâu's-sâkineyn) sebebiyle hareke alanlar şeklindedir.”⁹⁶⁵

Bu kısa girizgâhtan sonra tenkit ettiği noktayı şöyle vurgular:

⁹⁶³ ZECCÂC, Me'âni'l-Kur'ân, I, s. 197.

⁹⁶⁴ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 421.

⁹⁶⁵ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, 419-420.

“İşte, her biri diğerinden farklı olmasına rağmen, bütün bu isimlerin mebnî olmasını sağlayan şey, mübhem olmaları değil, harflere benziyor olmalarıdır. (...) Bu itibarla نَمَّ'nin i'râbtan men edilmesinin gerekçesi olarak sunulan “müphemlik” yorumu doğru değildir... Çünkü bir şeyi bilmezsen onu ifade edemezsin.”⁹⁶⁶

el-Fârisî, esasen “mübhemliğin” i'râb ve binâyı etkileyen bir unsur olmadığını düşünür. Dolayısıyla نَمَّ'nin i'râbtan men edilmesinin gerekçesi olarak ez-ez-Zeccâc tarafından ortaya atılan müphemlik olgusunu “saçma” bulur. Bu görüşünü kıyâs ile mantık zeminine oturtur.

el-Fârisî'ye göre temel gerekçe müphemlik olsaydı; شئٌ ve مكان kelimeleri ifade ettikleri mana itibariyle نَمَّ'den daha geniş kapsamlı olduklarını, dolayısıyla daha çok mübhem olduklarını ve bu mantığa göre mebnî olmaları gerektiğini söyler. Oysa bu kelimeler mu'rabtirler. ez-Zeccâc'ın yorumuna istinaden “ne kadar müphemlik o kadar mebnîlik” şeklindeki bir mantık doğru olsaydı, “orada” anlamına gelen نَمَّ sözcüğü en nihayetinde muayyen bir uzak mekânı kapsarken, مكان sözcüğü mücerret olarak kullanıldığında daha geniş yelpazeli bir anlama sahiptir. Çünkü mahza مكان sözcüğünün ihata ettiği mana arasında hem “yakınlık” hem “uzaklık” varken, نَمَّ'de sadece uzaklık anlamı vardır. Bu itibarla “ne kadar müphemlik o kadar mebnîlik” şeklindeki bir tez doğru olsaydı نَمَّ'den önce مكان kelimesinin mebnî olması gerekirdi.

el-Fârisî “müphemlik” tezini kıyâs metoduyla çürüttükten sonra kabul edilebilir gerçek illetin peşine düşer. Bunun için tümevarım metodunu kullanır. Ona göre نَمَّ'nin mebnî olmasına sebep olan sadece iki ihtimal vardır. Ya işaret ettiği mana (المُشارُ إِلَيْهِ) sebebiyle ya da içerdiği harf manası sebebiyle. Birinci ihtimali reddeder. Çünkü ister mebnî ister mu'rab olsun, tüm sigaların dışı akseden bir işaretten yani المُشارُ إِلَيْهِ'den hâlî olmadıkları açıktır. Bu tezin kabul edilmesi durumunda istisnâsız tüm işaret sigalarını mebnî olarak kabul etmemiz gerekeceğini söyler. Ona göre, bunun böyle olmadığı izahtan vareste olduğuna göre, elimizde ilgili kelimenin mebnî olmasına sebep olan alternatifsiz tek şık kalıyor, o da; نَمَّ'nin harf manasını içeriyor olmasıdır.⁹⁶⁷

⁹⁶⁶ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, ss. 419-420.

⁹⁶⁷ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 420.

Bu tartışmaya sonradan müdahil olan uzmanlara gelince; Ebû'l-Bekâ' el-Ukberî şöyle der:

“نَمَّ، uzak mekan için vazedilmiş bir isimdir. Mebni oluşu, zımmen işâret harfi manasını içermesinden kaynaklanır.”⁹⁶⁸ Bir başka yerde illeti, ilgili kelimenin hitâb zamirinin manasını (ك) içermesine bağlar. “Yakın için هُنَا deriz; uzak için ise هُنَاكَ yerine نَمَّ'yi kullanırız. Bu durumda نَمَّ هُنَاكَ'nin yerine geçmiş ve hitap harfini ödünç almış sayılır.”⁹⁶⁹

Benzer görüşleri Semîn el-Halebî ve İbn 'Âdil ed-Dımaşkî de ifade eder.⁹⁷⁰ İkisi de, el-'Ukberî'nin ikinci tezi için “dikkate değer bir görüş değildir” (لَيْسَ بِشَيْءٍ) ifadesini kullanırlar.⁹⁷¹ نَمَّ'nin harfle olan ortak paydası için öne sürülen bir başka tez de “iftikâr” tezidir. Bu görüşe göre نَمَّ ile harf, “anlam ifade etmek için bir başka kelimeye muhtaç olma” paydasında buluşurlar. Yine ikisi bu görüşü yorumsuz olarak zikrederler. el-Vâhidî, ez-Zeccâc ile el-Fârisî arasındaki bu tartışmayı alıntılar yaparak işler ve el-Fârisî'yi haklı bulur.⁹⁷²

en-Nehhâs⁹⁷³ ve el-Kurtûbî⁹⁷⁴ ise ez-Zeccâc gibi “müphemlik” tezini savunmuşlardır.

Değerlendirme ve sonuç: Daha objektif ve sahih bilgiye ulaşmak için ortaya atılan yeni fikirleri, fikir sahibinin yaşadığı dönemi ve öncesini dikkate alarak incelemek önem arz eder. Söz konusu yeni fikirler, kıyâs, talîl, tümevarım, tümünden gelim gibi epistemolojilerden geçer not alabilmeli ve Arap dilinin değişmez ilkeleriyle uyum içinde olmalıdır. Araştırmamızda ez-Zeccâc'ın ortaya attığı “müphemlik” tezinin sahih deliller ve kabul edilebilir argümanlarla desteklenmediğine şahit olduk. Bu varsayımını âyete getirdiği tevili desteklemek amacı ile söylediğini düşünüyoruz. Ayrıca, ez-Zeccâc'a kadar, ilgili kelimenin ve benzerlerinin mebni olma gerekçeleri arasında “müphemlik” tezini ortaya atan birine -ez-Zeccâc'ın da ifade ettiği üzere-

⁹⁶⁸ UKBERÎ, el-İmlâ, I, s. 59.

⁹⁶⁹ UKBERÎ, et-Tibyan, I, s. 108.

⁹⁷⁰ HALEBÎ, ed-Durru'l-Mesûn, II, s. 82; İBN 'ADIL, el-Lubâb Fî Ulûmi'l-Kitâb , II, s. 415.

⁹⁷¹ HALEBÎ, ed-Durru'l-Mesûn, II, s. 82.

⁹⁷² VÂHIDÎ, et-Tefsîru'l-Basît,

⁹⁷³ NEHHÂS, i'râbu'l-Kur'ân, I, s. 75.

⁹⁷⁴ KURTÛBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' Li Ahlâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyinü limâ tedammenehü mine's-Sünneti ve Âyi'l-Kur'ân*, Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2006, II, s. 325.

rastlayamadık. Kanaatimize göre hem bu iki husus, hem Arap dil kurallarının gelişimini tamamladığı evrelerde ez-Zeccâc'ı destekleyen ciddi bir çoğunluğun olmayışı, hem de yukarıda zikredilen kıyâs ve ta'lîl delilleri, el-Fârisî'yi yaptığı dilbilimsel tenkitlerde haklı çıkarmaktadır.

1.3. “لَمْ”in Cezm; “لَنْ”in Nasb Etme İletine Dair

Tartışmaya mahal olan âyet şöyledir: “فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا”⁹⁷⁵

Ebû İshâk ez-Zeccâc, âyette biri cezm diğeri nasb işlemi yapan لَمْ ve لَنْ edatlarından söz ederken şöyle der: “لَمْ edatı, تَفْعَلُونَ'yi cezm etti; çünkü muzâri olan fiilde mâzî manasını ihdas etti”.⁹⁷⁶ ez-Zeccâc, لَمْ edatının cezm etme illetini, edatın muzâriden mâzîye mana transferi yapmasına bağladıktan sonra sözlerine şu genellemeyle devam eder:

“Fiile lâzım olup,⁹⁷⁷ yeni bir mana ihdas eden her harfin, tesiri miktarında iraba etkisi olur. Söz gelimi bu harfin “لَنْ” ve kardeşlerinin لَنْ تَفْعَلُوا gibi olduğunu düşünelim. لَنْ, fiili nasb eder; çünkü لَنْ ve mâba'di, isim menzilesine girmesi sayesinde şeddeli لَنْ'ye benzemiş olur. (...) لَمْ ise cezm eder; çünkü mâba'diyle birlikte isim/masdar tevilinden çıkmış olur.”⁹⁷⁸

Yani ez-Zeccâc'a göre, لَمْ gibi cezm yapan bir edatın iki cezm etme illeti vardır. Birincisi muzâriden mâzîye mana transferi yapması. İkincisi ise, kendinden sonra gelen kelimeyle bir bütün olup, birlikte isim/masdar tevilinden çıkmaları. Yine ona göre, لَنْ gibi nasb yapan bir edatın nasb etme illeti, kendisinden sonra gelen kelimeyle birlikte لَنْ'ye benzemesidir. Zira لَنْ edatı, لَمْ edatının aksine mâba'diyle birlikte tıpkı لَنْ gibi masdar teviline girer.⁹⁷⁹

el-Fârisî ise ez-Zeccâc'ın cezm ve nasb etmeye yönelik öne sürdüğü illetlere itiraz eder. İtirazı sadece illetlerle sınırlı değildir. ez-Zeccâc'ın satır aralarında verdiği bazı bilgilere yönelik de söyleyecekleri vardır. ez-Zeccâc'ın ifadelerini satır satır ele

⁹⁷⁵ Bakara, 24. Meâl: “Eğer, yapamazsanız -ki hiçbir zaman yapamayacaksınız- o hâlde yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının. O ateş kâfirler için hazırlanmıştır”.

⁹⁷⁶ ZECCÂC, Me'âni'l-Kur'ân, I, s. 101.

⁹⁷⁷ Fiille lâzım olması, edat ile fiil arasında herhangi bir fasılın girmemesi demektir. Söz gelimi

⁹⁷⁸ ZECCÂC, Me'âni'l-Kur'ân, I, s. 101.

⁹⁷⁹ ZECCÂC, Me'âni'l-Kur'ân, I, s. 100.

alır ve onlara tenkitler yöneltir. Bunları sırayla ele alıp konu hakkında dönemin ve sonraki âlimlerin görüşlerine yer verdikten sonra vardığımız kanaati arz edeceğiz.

el-Fârisi, ez-Zeccâc'ın “لَمْ edatı, تَفْعَلُونَ”yi cezm etti; çünkü muzâri olan fiilde mâzî manasını ihdas etti.” sözleri üzerine şunları söyler:

“لَمْ’in muzâri fiilde mâzî manası ihdâs ettiği doğrudur. Ancak bunun, ona cezm yapma yetkisi verdiği bilgisi doğru değildir. Aksi takdirde “لَيَقْضُوا ve لَا تَفْعَلْ”daki لَا ve ل edatlarının cezm etmemeleri gerekirdi. Oysa cezm yapmış ve üstelik hiç biri muzâri fiilini mâzîye dönüştürmemiştir.”⁹⁸⁰

el-Fârisî, ez-Zeccâc'ın dayandığı illetin genele uygulanamayacağını belirtip kıyâs ile tenkitlerine devam eder:

“Eğer sanıldığı gibi, لَمْ edatı muzâriyi mâzîye tahvil ettiği için cezm yapıyor olsaydı, şart-ceza harflerinden hiçbirinin cezm yapmaması gerekecekti. Çünkü onlar, aksi istikamette işlev görürler. Yani muzâriyi mâzîye değil; mâzîyi muzâriye tahvil ederler. Bu da ez-Zeccâc'ın zikrettiği sebep-sonuç ilişkisinde çelişkiye düştüğünü ve hatalı neticeye vardığını gösterir.”⁹⁸¹

ez-Zeccâc'ın “Fiile lâzım hale gelip, yeni bir mana ihdas eden her harfın, tesiri miktarında iraba etkisi olur.” genellemesi üzerine ise şunları söyler:

“ez-Zeccâc'ın genellemesi bence doğru değildir. Hatta anlamsız bir ifadedir. Çünkü fiile kesinlik ve takrib manasını katan قَدْ ile fiili gelecek zamana tahsis eden سوف edatları da fiille lazım hale gelir ve her biri yeni bir mana ihdâs etmesine rağmen, i'râba etkileri söz konusu değildir.”⁹⁸²

ez-Zeccâc'ın أَنْ ve kardeşlerinin nasb etme illetini “mâba'diyle isim menzilesine girmesi” olarak sunması da el-Fârisi tarafından tenkit edilir. Şöyle ki:

“Eğer illet bu olsaydı, birer nasb edatı olan أَنْ ve اِنَّ’in nasb etmemesi gerekirdi. Çünkü ikisi de mâba'diyle birlikte isim menzilesine girmezler. Bütün edatlara tamim edilmesi gereken söz konusu illetin أَنْ ve اِنَّ'e uygulanamaması, ez-Zeccâc'ın sözünün geçersizliğini (fesâdını) gösterir.”⁹⁸³

⁹⁸⁰ Hac, 29. Meâl: “Sonra kirlerini gidersinler, adaklarını yerlerine getirsinler ve Beyti Atik'i tavaf etsinler.”

⁹⁸¹ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 117-119.

⁹⁸² FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 119.

⁹⁸³ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, ss. 119-120.

Ebû ‘Alî el-Fârisî, karşı cenahtan gelebilecek muhtemel soruları gündemine alır. “فإن قال قائل، ve فإن قلت gibi diyaloglarla konuya derinlik kazandırır ve tüm soruları cevaplar. el-Fârisî bu yöntemi *el-İğfâl*’in tamamında kullanmıştır. Bu meselede “لَنْ ve إِنَّ gibi edatların akabinde gelen fiil, gizli bir أَنْ ile nasb edilmiş olamaz mı?” sorusunun cevabını Sîbeveyh’e havale eder.⁹⁸⁴ Bu meselede Sîbeveyh’in beyânları üzerine söz söylemenin gereksiz olduğunu ifade eder.⁹⁸⁵

el-Fârisî, ez-Zeccâc’ın أَنْ’in nasb yapmasıyla ilgili başvurduğu “ortak payda: isim/masdar tevili” illetini benzer edatlarla mükâyese ederek çürütmeye çalışır. Ayrıca, mâba’ diyle beraber isim/masdar menzilesine giren; fakat nasb etmeyen bazı edatların varlığı, ez-Zeccâc’ın vardığı sonucun çelişkili ve hatalı olduğunu gösterir. Söz gelimi bu edatlardan biri ما’dır. “وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ”⁹⁸⁶, “وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ”⁹⁸⁷ ve “بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ”⁹⁸⁸ gibi âyetlerdeki ما edatı kendisinden sonraki fiillerle isim/masdar teviline girer; ancak buna rağmen kendinden sonraki kelimeyi nasb etmez. Mesele harf olmaktan ibaret olsaydı ما da tıpkı أَنْ gibi bir harftir. Bu da ez-Zeccâc’ın bu konudaki sözlerinin geçersizliğini gösteren bir başka delildir.⁹⁸⁹

ez-Zeccâc’ın cenahından, yukarıdaki misallerde verilen ما’nın harf değil, isim olduğu şeklinde bir itiraz gelebilir. el-Fârisî bu itiraza karşı delilini şöyle serdedir:

“Kendisinden sonraki fiil ile masdar/isim teviline konumlandırılan ما’nın isim değil, harf olduğu delili, peşi sıra gelen sıla cümlesinin ما’ya dönen zamirden (âid) yoksun olmasıdır (eğer ما edatı harf değil isim olsaydı, ona gösterge olan bir zamirin bulunması gerekirdi). Gösterge zamirden yoksun olarak gelen söz konusu ما’ya dair şiir ve âyetlerden sayılmayacak kadar örnekler vardır. İşte bu örneklerden bir kaç: “بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ” ve “مَّا دُمْتُ فِيهِمْ”. Gördüğün üzere bu misallerdeki ما edatı الذي anlamına gelemez. Aksi takdirde mutlaka ما’ya dönen bir zamir olmak zorundadır.”⁹⁹⁰

⁹⁸⁴ Sîbeveyh’in cevabı olumsuzdur. Geniş bilgi için bkz. Sîbeveyh, el-Kitâb, III, s. 16.

⁹⁸⁵ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I- 120. El-Fârisî’nin ne denli bir Sîbeveyh hayranı olduğunu gösteren ifadelerden birisi de burada geçer. El-İğfâl’de buna benzer övgü dolu ifadeleri sıklıkla görüyoruz. Araştırmamızda “el-Fârisî ve Sîbeveyh” diye müstakil bir başlık açmamızın nedeni de buna dikkat çekmektir.

⁹⁸⁶ Mâide, 5:117. El-Fârisî, âyetteki دُمْتُ fiilinin müteaddi değil lazım olduğunu, bu sebeple muhtemel gizli bir gâib zamirinin (mesela: ما دُمته) ما’ya raci olamayacağını söyler. Bkz. FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 121.

⁹⁸⁷ Bakara, 2:3.

⁹⁸⁸ Bakara, 2:10.

⁹⁸⁹ FÂRİSÎ, el-İğfâl, s. 120.

⁹⁹⁰ FÂRİSÎ, el-İğfâl, s. 121.

el-Fârisi'nin verdiği ما'nın isim değil, harf olduğu bilgisine dair dil otoritelerinin görüşleri şöyledir: Sîbeveyh,⁹⁹¹ yukarıda yer alan misallerdeki ما'nın ve fiil ile birlikte isim/masdar teviline giren benzeri edatların harf olduğu görüşünderken, Ahfeş, Ahmed b. Yahya gibi alimler isim olduğunu düşünürler. el-Muberrid'e göre, ما ve fiille lazım hale gelip birlikte isim/masdar teviline giren edatların harf veya isim olmasını belirleyen temel kriter, edâta dönen bir zamirin olup olmamasıdır. Bu sebeple mutlaka zamir isteyen “مَنْ ve أَيُّ, الَّذِي” gibi edatları isim; muhaffef أَنْ, şeddeli أَنَّ ve zikri geçen misallerdeki ما'yı da harf olarak kabul eder.⁹⁹² el-Muberrid'in hocası el-Mâzini de aynı görüştedir.⁹⁹³

el-Fârisi, ez-Zeccâc'ın, sonraki ifadeyle isim/masdar teviline girmesi vechiyle muhaffef أَنْ'in أَنَّ'ye benzediğini, zaten bu sebeple nasb ettiği sözlerine de itiraz eder. Daha önce kıyâs ve illet yöntemleriyle çürütmeye çalıştığı görüşleri bu sefer istikra/tümevarım yöntemiyle çürütmeye çalışır. Pasajın ilgili kısımlarını yaklaşık çeviriyle aktaralım:

“ez-Zeccâc'ın öne sürdüğü أَنْ ve أَنَّ benzerliğine gelince; söz konusu benzerlik ya lafızda, ya amelde, ya manada ya da mâba'diyle birlikte masdar teviline girişte olmak zorundadır. Lafızda bir benzerlikten söz edilemez; zira أَنَّ üç harfli, أَنْ iki harflidir. Amel yapmada da bir benzerlikten söz edilemez; zira أَنَّ isimlerde, أَنْ ise fiillerde amel yapar. Yine mana itibariyle de bir benzerlikten söz edilemez; zira أَنْ kullanıldığı an itibariyle gayr-ı sâbit şeylere delâlet ederken; أَنَّ sâbit olana delâlet eder. Yine “أَنَّ”de olayın tahakkuk etmesi söz konusuysen, “أَنْ”de aksi istikamette bir durum vardır. Bu sebeple أَنَّ ‘alimtü/kesin olarak bildim’ gibi yakîn ve tahîk tarzı fiillerle kullanılırken, أَنْ “receptu/umdu” reca/beklenti tarzı fiillerle kullanılır. İşte bu nedenlerden ötürü أَنَّ-أَنْ arasında lafız, mana ve amel noktalarında herhangi bir benzerlikten söz edemeyiz. Geriye kabul edebileceğimiz tek bir benzer nokta kaldı. O da ikisinin mâba'diyle birlikte masdar teviline girmesidir. Bu benzer nokta da أَنْ'in nasb etme illeti olamaz. Aksi takdirde “بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ” âyetinde olduğu gibi mâba'diyle masdar teviline giren ما'nın da nasb etmesi gerekecekti.”⁹⁹⁴

⁹⁹¹ SÎBEVEYH, el-Kitâb, III, s. 11-156. Yine Sibeveyh'e göre “ellezi” anlamına gelen ve dolayısıyla zamir isteyen “ما”, isimdir. Geniş bilgi için Bkz. El-Muberrid, el-Muktadab, III, s. 199.

⁹⁹² MUBERRİD, el-Muktadab, III, ss. 200-201.

⁹⁹³ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 121.

⁹⁹⁴ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 123.

Burada belirtmeliyiz ki, el-Fârisî'nin muhaffef 'in علم gibi yakîn ifade eden fiillerle kullanılmadığı sözleri üzerine itiraz ederek “عَلِمَ أَنْ لَنْ نُحْصُوهُ” ve “عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ”⁹⁹⁵ referans göstermek yerinde bir itiraz olmayacaktır. Zira el-Fârisî'nin bahsettiği muhaffef “أَنْ” edatı, akabindeki fiille lâzım hale gelen, bir başka ifadeyle araya hiçbir fasıla kabul etmeyecek olan أَنْ'dir.

el-Fârisî itirazlarına devam ediyor... ez-Zeccâc'ın لَمْ edatının cezm etme illeti olarak öne sürdüğü “çünkü kendisinden sonraki fiil, isim tevilinden çıkar.” şeklindeki gerekçesini yine kıyâs metoduyla tenkit eder. Eğer bu durum, cezm etmek için kabul edilebilir bir illet olsaydı لَنْ ve لَنْ gibi edatların da cezm etmesi gerektiğini belirtir. Yine أَنْ edatının nasb etmesi için öne sürülen “mâba'diyle isim teviline girmesi” illeti doğru olsaydı لَنْ ve لَنْ'in nasb etmemesi gerekirdi.⁹⁹⁶

Değerlendirme ve sonuç: Görüldüğü üzere el-Fârisî kıyâs, illet, tümevarım, karşılaştırma ve alanında otoritesini kabul ettirmiş simalarla referans göstermekle epistemolojiyi bütün yönleriyle kullanmış; bu itibarla ez-Zeccâc'a yönelttiği tenkitlerinde haklı olduğunu ortaya koymuştur.

1.4. “أَيْنَمَا”nın Cezm ve Ceza Edâtı Olma İletisi Üzerine

Tartışmaya mahal olan âyet şöyledir: ⁹⁹⁷ أَيْنَمَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا. ez-Zeccâc altı çizili kelime için şöyle der:

“أَيْنَمَا, mâba'dini cezm eder; zira أَيْنَ kelimesinin sonuna مَا edatı ilave edilirse, kendinden sonraki şart ve cezâyı cezm eder.”⁹⁹⁸

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere ez-Zeccâc, أَيْنَ'nin sonuna مَا'nın ilave edilmesini cezmin gerekçesi olarak görür. el-Fârisî ise, ez-Zeccâc'ı gereksiz bilgi vermek, mantık zeminine oturmayan bir çıkarsamada bulunmak ve yanlış illet ikâme etmekle tenkit eder. Şöyle ki:

⁹⁹⁵ Müzemmil, 73:20. Bkz. عَلِمَ أَنْ لَنْ نُحْصُوهُ.

⁹⁹⁶ FÂRISÎ, el-İğfâl, I, s. 125.

⁹⁹⁷ Bakara, 2/148.

⁹⁹⁸ ZECCÂC, Me'âni'l-Kur'ân, I, s. 226.

“أَيُّمَا” ile ilgili ‘sonuna ما edatı ilave edildiğinde, kendinden sonraki şart ve cezayı cezm eder’ şeklindeki bilginin hiçbir faydası yoktur. Zira أَيُّمَا kelimesi, sonuna ما ilave edilsin veya edilmesin, cezm etme potansiyeline sahiptir.⁹⁹⁹

el-Fârisî ez-Zeccâc’ın öne sürdüğü illeti, birinin “fiil, -mâzî fiil olursa- fâilini ref’ eder” cümlesine benzetir. “Oysa bir fiilin, fâilini ref’ etmesi için mâzî olması gerekmez; Nitekim muzâri olsa da fâilini ref’ edecektir” der.

el-Fârisî bu tenkitten sonra “فإن قلت، قلت” soru-cevaplarıyla konuyu detaylandırır. ez-Zeccâc’ın cenahından gelebilecek muhtemel bir kaç soruya cevap verir. Burada bir tanesini aktarmakla iktifa edeceğiz.

Soru: ez-Zeccâc, أَيُّمَا’nın sonuna bitişen ما’nın ‘kaffe-i mekfûfe’ olma ihtimalinin vehmini ortadan kaldırmak için yukarıdaki ifadeyi kullanmış olamaz mı?

el-Fârisî bu gerekçeyi reddeder; zira “ma-i kaffe”in amelden men etmesi nasb, ref’ ve cerr yapan edatlarda geçerli olduğunu, cezm söz konusu olduğunda ise amelden men etmesi bir yana dursun, aynı zamanda cezm işlemi için müheyyi ve muharrik bir unsur olduğunu söyler. Bu sebeple ez-Zeccâc’ın ifadesini haklı çıkarmaya matuf böyle bir sorunun mantıklı ve tutarlı bir tarafının olamayacağını belirtir.¹⁰⁰⁰

Diğer dilbilimcilerin görüşlerine gelince; Sîbeveyh, hocası Halîl b. Ahmed’den naklen, أَيُّمَا, مَتِي مَا, أَيُّمَا, حَيْثُ مَا gibi zarflara ilave edilen ma’nın lağv/zâide olduğunu düşünür.¹⁰⁰¹ Dolayısıyla Sîbeveyh’e göre, أَيُّمَا’ye ilave edilen ما’nın ilgili kelimeyi ceza veya istifhâm edatı olarak tayin etmede herhangi bir rolü yoktur.

el-Ferrâ’ ise, bir sebep-sonuç ilişkisinden söz etmese de ez-Zeccâc’ın yukarıda arz ettiğimiz görüşüne yakın bir değerlendirmede bulunur:

“أَيُّمَا, مَتِي مَا, أَيُّمَا, حَيْثُ مَا, كَيْفَ مَا” gibi örneklerde olduğu gibi İstifhâm harflerinin ما ile bitiştiğini görürsen o artık cezâ edatıdır; istifhâm değildir. ما Bitişmediği takdirde cezâ edatı olması caiz olsa da ekseriyetle istifham edatı olur.”¹⁰⁰²

⁹⁹⁹ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, ss. 422-425.

¹⁰⁰⁰ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 423.

¹⁰⁰¹ SÎBEVEYH, el-Kitâb, III, ss. 56-59.

¹⁰⁰² FERRÂ’, Me‘âni’l-Kur‘ân, I, ss. 85-86.

el-Muberrid ve İbn Serrâc ise اَيْنَ ve اَيْنَمَا'nın yani ما ilaveli ve ilavesiz olarak şart için kullanılabileceğini söyleyip, ez-Zeccâc'ın iddia ettiği gibi bir talilden söz etmezler.¹⁰⁰³

Değerlendirme ve sonuç: Kanaatimize göre, ez-Zeccâc'ın “اَيْنَ kelimesinin sonuna ما edatı ilave edilirse cezâ edatı olur” şeklindeki çıkarımı doğru değildir. Nitekim Sîbeveyh ve el-Fârisî'nin açıkça, Muberrid ve İbn Serrâc'ın dolaylı kanaatleri de bu yöndedir. Ayrıca ez-Zeccâc'ın kullandığı ibareye bakılırsa; -sebe-sonuç çıkarımını müsnesna kabul edersek- Ferrâ'nın zikri geçen görüşüne paralel şeyler söyleme çabasında olduğu görülür. Nitekim bir başka eserinde benzer konuyu işlerken اَيْنَ ve اَيْنَمَا'nın ceza edatı olarak kullanıldığını söyler ve *Me'âni*'de geçen çıkarımdan hiç söz etmez.¹⁰⁰⁴ Bu itibarla, اَيْنَ'nin şart-cezâ edatı olabilmesi için sonuna ما'nın bitişmesiyle bir ilgisinin olmadığını söyleyebilir, el-Fârisî'nin *Me'âni*'deki sebep-sonuç çıkarımı konusunda tevcih ettiği tenkidinde haklı olduğu sonucuna varabiliriz.

2. Kıyâs Eksenli Tenkitler

2.1. Harekenin, Müenneslik Alametine İvaz Olabilirliği Üzerine

Tartışmaya mahal olan âyet şöyledir: وَقَدْ خَلَّتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمُثَلَّاتُ¹⁰⁰⁵

المثلاث/el-Mesülât kelimesinin müfredi, kelimedeki meydana gelen hazif ve bu hazife ivaz olan nâibin mahiyeti ve kelimenin cemi halinin aşamaları gibi noktalar tartışma konusu olmuştur. ez-Zeccâc'ın mesnetsiz olarak ortaya attığı bir görüş, el-Fârisî tarafından eleştirilmiştir. ez-Zeccâc, âyette geçen الْمُثَلَّاتُ kelimesinin kırâat şekilleriyle ilgili şunları söyler:

“Kelimedeki “mîm” harfi, hem zammeli hem fethalı okunabilir. “المُثَلَّاتُ” şeklinde okunduğu zaman مُثَلَّة/Musletün'ün; “المُثَلَّاتُ” şeklinde okunduğunda ise الْمُثَلَّات/Mesületün'ün çoğulu olmuş olur. İlgili kelimenin الْمُثَلَّات/Muslat, الْمُثَلَّاتُ

¹⁰⁰³ MUBERRÎD, el-Muktedab, II, ss. 46-47; İBN SERRÂC, el-Usûl, II, s. 159.

¹⁰⁰⁴ ZECCÂC, Mâ Yensarif ve Mâ Lâ Yensarif, s. 88.

¹⁰⁰⁵ Ra'd, 13/6, Meâl: “Bir de senden, iyilikten önce kötülüğün acele gelmesini istiyorlar. **Oysa onlardan önce ibret alınacak birçok azap gelip geçmiştir.** Şüphesiz Rabbin, insanların zulümlerine rağmen bağışlama sahibidir. Bununla beraber Rabbinin azabı pek şiddetlidir.”

/Muselât ve الْمُثَلَّاتُ/Musülât şeklinde (sâkin, fethalı ve zammeli ث harfiyle) üç okuma şekli vardır. الْمُثَلَّاتُ/“Musülât” şeklinde okunduğunda mîm ve se harflerinin ikisi de zammeli olur. Ancak müfred (مُثَلَّةٌ) halinde ‘ث’ harfi sükûn üzeredir. Cemi halindeki ث’ nün zammesi, müfredindeki müenneslik alameti olan ‘ة’ yerine ivaz olmuş olur. “Se” harfi الْمُثَلَّاتُ/“Muselât” şeklinde fethalı da okunabilir. Zira fetha en hafif harekedir. الْمُثَلَّاتُ/“Muslât” şeklinde sükûn ile de okunabilir. Zira عَضُدٌ، رُسُلٌ ve فَخْدٌ kelimelerinde olduğu gibi, (ortası) raf̣ veya kesralı olan tüm kelimeleri sükûn üzere okumak caizdir. Zira raf̣ ve kesra, makabline nakledilebilir hareketlerdir.”¹⁰⁰⁶

Ebû İshâk ez-Zeccâc, الْمُثَلَّاتُ kelimesinin müfredi olan مُثَلَّةٌ’deki müenneslik alametinin (ة) yerine, hareketin (ث) ivaz olabileceğini söyler. Daha genel bir ifadeyle, “Harekenin, müenneslik alametine ivaz olabileceğini” iddia eder. el-Fârisî, ez-Zeccâc’ın bu tezinin kıyâs ve illet deliline göre sahih olamayacağını düşünür. ez-Zeccâc’ın altını çizdiğimiz ifadelerini reddetme sadedinde şunları söyler:

“Zammenin müenneslik ta’sına ivaz olarak gelebileceği fikri burada doğru değildir. Zira, söz konusu kelime müenneslik yerine ivaz ve nâib olan bir şey zaten vardır. O da müennesliğe delâlet eden cemi alametidir. Hazf edilen bir şeye iki ivazın gelmesi (Zammeli ث + cemi alameti olan ات) sahih değildir. Ayrıca “الْمُثَلَّاتُ” kelimesinde bir ivaz tezi caiz ise, bu durum sadece “الْمُثَلَّاتُ” ile sınırlı kalmayıp, diğer isimlerde de mümkün olmalıydı. Yine hazf edilen bir şeye ivaz yapmanın olabirliği, sadece isimlere hasredilmeyip, sıfatlarda da caiz olması gerekirdi. Zira hazf işlemi, ikisinde de mevcuttur. Bu itibarla, ez-Zeccâc’ın bu tezi, anlattığı şekliyle sahih değildir.”¹⁰⁰⁷

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere el-Fârisî, ez-Zeccâc’ın ortaya attığı “Harekenin müenneslik alametine ivaz olması” şeklindeki tezini mesnetsiz ve kabul edilemez bulur. Bu tezin kıyâs ve illet delilleriyle kolaylıkla çürütülebileceğini söyler. el-Fârisî’ye göre bu tez kıyâs açısından kabul edilemez; zira الْمُثَلَّاتُ kelimesinde ortaya atılan hazf-ivaz tezi, başka herhangi bir isimde uygulanmamıştır. Oysa sahada üzerine kıyâs edilebilir örnekleri olması gerekirdi. İlet açısından kabul edilemez; zira söz konusu ivazı mümkün kılan illet, hazf teorisidir ve hazf işlemi sıfatlarda/müştaqlarda da mevcuttur. “Harekenin müenneslik alemetine ivaz olması” illetinin sınırlı değil isimlere benzeyen tüm unsurlara teşmil edilmesi gerekirdi ki, bunun da sahada bir

¹⁰⁰⁶ ZECCÂC, Me‘ânî'l-Kur’ân, III, ss. 139-140.

¹⁰⁰⁷ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 339.

karşılığı yoktur. Dolayısıyla, el-Fârisî'ye göre ez-Zeccâc'ın الْمُثَلَّاتُ kelimesinde ortaya attığı bu tezin kıyâs yoluyla diğer isimlerde ve illet yoluyla sıfatlarda bir karşılığının olmaması, ortaya attığı fikrin kabul edilemez olması için yeterlidir.

Konu hakkında diğer dilbilimcilerin görüşleri ise şöyledir: Semîn el-Halebî (ö. 756), الْمُثَلَّاتُ şeklindeki bir kırâatin iki sebebe hamledilebileceğini söyler. Ya الْمُثَلَّاتُ kırâati müstakil bir lugattir; ya da bir diğer vecih olan zamme ve sükûn haline (الْمُثَلَّاتُ) itbâ' edilmiştir.¹⁰⁰⁸ Tıpkı, العُسْر kırâatine itbâ' ederek العُسْر şeklinde okumak gibi. el-Halebî'nin verdiği bilgiye göre, önemli kırâat alimlerinden Talha b. Musarrif (ö. 112), ilgili kelimeyi الْمُثَلَّاتُ (müfredi مَثَلَةٌ) şeklinde okumuştur ki, bu bir Hicâz ehlinin lugatıdır. Yine Yahya b. Vessâb'ın الْمُثَلَّاتُ (Temîm lugatı), Ebû Muhammed A'meş (ö. 148/765) ve Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr'in (ö. 103/721) الْمُثَلَّاتُ, 'Îsâ b. 'Umer es-Sakafî (ö. 149/766) ve Ebû Bekr 'Âsım b. Behdele'nin (ö. 127/745) bir rivâyette الْمُثَلَّاتُ şeklinde okuduklarını aktarır.¹⁰⁰⁹ Diğer dilbilimcilerden Ferrâ',¹⁰¹⁰ İbn 'Âdil ed-Dımaşkî¹⁰¹¹ (ö. 880), Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî¹⁰¹² (ö. 1270) ve Murtezâ ez-Zebîdî (ö. 1205) İbn Cinnî'den (O da Kutrub'tan) naklen, buna benzer görüşler serdetmişlerdir.¹⁰¹³

Değerlendirme ve sonuç: Kanaatimize göre ez-Zeccâc, Arap dil otoritelerince kabul görmüş deliller ve güçlü argümanlar ortaya koymadan ileri sürmüş olduğu "Harekenin müenneslik alametine ivaz olması" şeklindeki tezde münferid kalmıştır. Kendinden önceki ve sonraki dilbilimcilerin görüşlerine başvurduğumuzda el-Fârisî'nin tenkitlerinde haklı olduğunu söyleyebiliriz. ez-Zeccâc'ın tezine antitez olarak serdettiği kıyâs ve illet delillerinin sonraki otoriteler tarafından çürütülmemiş olması, ulaştığımız bu kanaati teyit eder mahiyettedir. ez-Zebîdî, ez-Zeccâc ile el-Fârisî'nin bu meseledeki görüşlerini mukâyese ettiği bir değerlendirmede el-Fârisî'nin

¹⁰⁰⁸ İtbâ', lugatte "tâbî kılma, peşine katma, izini sürme" anlamlarına gelirken; kırâat literatüründe "bir kelimedeki harfin harekesini verirken yakınında bulunan diğer harf ve kelimelere uyumu gözetmek" demektir. Bu uygulamayı, Hafs-ı Dürî'nin tariki olan Ebû 'Usmân ed-Darîr yapmaktadır. Geniş bilgi için bkz. AKASLAN, Yaşar, "Kırâat İlmî Sistematiğinde Usûl Kavramları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, Sayı: 43, s. 239.

¹⁰⁰⁹ HALEBÎ, ed-Dürü'l-Masûn, VII, s. 20.

¹⁰¹⁰ FERRÂ', Me'ânî'l-Kur'ân, II, s. 59.

¹⁰¹¹ İBN 'ADİL, el-Lübâb, XI, s. 254.

¹⁰¹² ÂLÛSÎ, Rûhu'l-Me'ânî, XIII, s. 106.

¹⁰¹³ ZEBÎDÎ, Tâcu'l-'Arûs, XXX, ss. 386-387.

–daha doğrusu görüşün asıl sahibi olan Sîbeveyh’in- görüşlerine paralellik arz eden bir neticeye ulaştığını ifade etmiştir.¹⁰¹⁴

2.2. “حَيْثُ”nun Konumuna Dair (Zarf Mı Mevsûl Mu?)

Tartışmaya mahal olan âyet şöyledir: “إِنَّهُ بِرَأْسِكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ”.¹⁰¹⁵

Ebû İshâk ez-ez-Zeccâc, âyetteki حَيْثُ’dan sonra gelen cümlenin muzâfün ileyh olamayacağını, sıla olması gerektiğini düşünür.¹⁰¹⁶ el-Fârisî ise Arap dil kurallarının temel ilkelerine göre, ileri sürülen bu tezin doğru olmaktan uzak olduğunu savunur.

ez-Zeccâc, âyetteki حَيْثُ ve mâba‘di ile ilgili görüşünü şu şekilde açıklar:

“حَيْثُ, zamme üzere mebnî olmasına rağmen, hafd konumundadır (mahallen mecrurdur). حَيْثُ’nun mevkûf olması asıl olandır; Zira muayyen bir mekan ifade etmemektedir. Ayrıca حَيْثُ’dan sonraki cümle sıla olup, muzâfun ileyh değildir.”¹⁰¹⁷

Ebû Ca‘fer en-Nehhâs’ın da ifade ettiği üzere, ez-Zeccâc şu iki sebepten ötürü حَيْثُ’nun mebnî olduğunu düşünür: Muayyen bir mekân ifade etmemesi ve mâba‘dinin sıla cümlesi olup muzâfün ileyh olmaması.¹⁰¹⁸ el-Fârisî حَيْثُ ile ilgili bu yaklaşımın hem lafzen hem manen “gayr-ı müstakîm” olduğunu söyler. Tümevarım, kıyâs, sebr ve taksîm metodlarına başvurarak ez-Zeccâc’ın görüşlerini geçersiz kılmaya çalışır:

“Ebû İshâk ’ın “حَيْثُ”dan sonraki cümle sıla cümlesi olup, muzâfun ileyh değildir” şeklindeki görüşü gayr-ı müstakimdir. Zira حَيْثُ kaçınılmaz olarak, ya muzâf ya da mevsûl olmak durumundadır. Eğer mevsûl ise, kaçınılmaz olarak, ya isim ya

¹⁰¹⁴ ZEBÎDÎ, Tâcu’l-‘Arûs, XXX, s. 387.

¹⁰¹⁵ A‘araf, 7:27. Meâl: “Ey Âdemoğulları! Avret yerlerini kendilerine açmak için, elbiselerini soyarak ana babanızı cennetten çıkardığı gibi, şeytan sizi de saptırmasın. **Çünkü o ve kabilesi, onları göremeyeceğiniz yerden sizi görürler.** Şüphesiz biz, şeytanları, iman etmeyenlerin dostları kılmışızdır.”

¹⁰¹⁶ En az iki ismin bir araya gelerek oluşturdukları tamlamaya izâfet (isim tamlaması) denir. Başka bir deyişle; izâfet, en az iki ismin, mana veya amil-mamul ilişkisi bakımından bir birine nisbet edilmesidir. Tamlamanın öğelerinden birincisine tamlanan/muzâf (مضاف), ikincisine tamlayan/muzâfun ileyh (مضاف إليه) denilir. Arap dil gramerine göre, muzâf asla tenvin kabul etmeyip, harekesini cümledeki konumuna göre alır. Muzâfun ileyh ise, mecrûrdur.

Detaylı bilgi için bkz. AKŞİT, Eyüp, “Arap Dilinde İsm-i Fâilin Tamlanan Olarak Yer Aldığı Lafzî İsim Tamlamaları ve Türkçeye Çevirisi”, *Mîzânu’l-Hak İslami İlimler Dergisi*, S. 5, 2007, s. 66.

¹⁰¹⁷ ZECCÂC, Me‘âni’l-Kur’an, II, s. 266.

¹⁰¹⁸ Ayrıca bkz. NEHHÂS, İ‘râbu’l-Kur’an, II, s. 50; ZECCÂC, Mâ yensarif ve mâ lâ yensarif, s. 92; İBN ‘ATİYYE, el-Muharraru’l-Vecîz, II, s. 391; SUYÛTÎ, Hem‘u’l-Hevâmi‘, III, s. 209.

da harf olmak durumundadır. حَيْثُ'nun harf olduğunu söyleyen kimse yoktur. Nitekim isimlere has olan özelliklere sahiptir. Harf olmadığına göre "isim"dir. isim olduğu sabit olduğuna göre, devamındaki cümle, onun ya sıla'sıdır ya da muzâfün ileyhi'si. Sıla cümlesi olması caiz değildir; zira (zikri geçen âyette) sıla'da mevsûlün 'âidi/göstergesi olacak bir zikr/işâret bulunmamaktadır. Oysa sıla cümlelerinde mevsulu gösteren bir işâret olmalıdır. Netice itibariyle, ilgili cümle, sıla olamayacağına göre kaçınılmaz olarak izâfettir.¹⁰¹⁹

Konuya dair diğer dilbilimcilerin görüşlerine gelince; Murtezâ ez-Zebidî, حَيْثُ ile ilgili İbn Keysân'ın ez-Zeccâc'ın görüşlerine paralel görüşlere sahip olduğunu aktarır. İbn Keysân'ın حَيْثُ'dan sonra gelen ismin merfu' olmasını قَمْتُ حَيْثُ زَيْدٌ قَائِمٌ örneğinde olduğu gibi mübtada oluşuna bağladığını aktarır. ez-Zebidî'ye göre İbn Keysân, Kufe dil ekolünün örnekteki قَائِمٌ kelimesinin hazfîni caiz gördüklerini, böylelikle حَيْثُ'nun زَيْدٌ kelimesini merfu yapıp kendinden sonrakini sıla cümlesi haline getirdiğini savunur. Ayrıca زَيْدٌ'dan sonra قَائِمٌ kelimesinin açık olarak gelmesi halinde, قَائِمٌ kelimesinin merfu veya mensup olarak geleceğini ve bunun Kûfe dil ekolünün kabullerinden biri olduğunu nakleder. Basra dil ekolüne göre ise; حَيْثُ cümleye muzâf olduğu için ondan sonra gelenin mecrur olmaması gerekir.¹⁰²⁰ Bu konuda el-Fârisî ile Basra dil ekolünün aynı yöntemi izlediklerini söylemek mümkündür. ez-Zebîdî, ayrıca حَيْثُ'nun Ahfeş hariç, cumhur tarafından mekân tayin eden bir zarf olarak kabul edildiğini belirtir.¹⁰²¹

Murâdî; Basra dil ekolünün حَيْثُ'nun izafet durumunu, sadece zarureten kabul ettiklerini, el-Kisâî'nin de yaptığı bir kıyâs sonucunda izâfetin cevazına onay verdiğini aktarır.¹⁰²²

Ebû Hasan el-Verrâk, حَيْثُ'nun cümleye izafesi meselesini, إِذْ'e olan benzerliği üzerinden ele alır. Ona göre حَيْثُ mekânda mübhemlik ifade ederken, إِذْ mâzî zamanda mübhemlik ifade eder. Böylelikle إِذْ başına geldiği cümledeki mübhemliği giderdiği gibi حَيْثُ da cümleye izâfe edilerek manadaki mübhemliği gidermiş olur. حَيْثُ'nun kendi başına mübhemliği ortadan kaldırıp cümleye tahsîs anlamı katabilmesi için, bir

¹⁰¹⁹ FÂRÎSÎ, İğfâl, II, ss. 249-250.

¹⁰²⁰ ZEBÎDÎ, Tâcu'l-'Arûs, V, ss. 230-231

¹⁰²¹ ZEBÎDÎ, age, V, s. 228.

¹⁰²² MURÂDÎ, Hasan b. Kâsım b. Abdillâh, *Tevdîhu'l-Makâsid ve'l-Mesâlik bi Şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik*, Thk. 'Abdurrahmân Ali Süleymân, Kâhire, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, I. Baskı, 2001, II, s. 704.

cümleye izafe edilmesi gerektiğini söyler.¹⁰²³ Ebû Hayyân el-Endülüsî de حَيْثُ'nun izâfedinin caizliğini, mâba'dinde müfred değil, cümle olması şartıyla kabul eder.¹⁰²⁴ İbn Hişâm, حَيْثُ'nun fiil veya isim cümlesine izâfesinin mümkün olduğunu; ancak fiil cümlesine izafesinin daha sıklıkta görüldüğünü söyleyerek şiir ve nesirlerden misaller getirir.¹⁰²⁵

Semîn el-Halebî, حَيْثُ'nun mutlak olarak cümleye izafe edilmesi gerektiğini ve müfrede izafesinin çok nâdir olduğunu belirtir. حَيْثُ ile ilgili el-Fârisî ve ez-Zeccâc arasında geçen tartışmaya da değinen el-Halebî, ez-Zeccâc'ın âyetteki حَيْثُ ve mâba'dine dair sarfettiği “sıla-mevsûl” ifadeleriyle الذي manasındaki ism-i mevsûl gibi bir durumu kastetmiş olamayacağını söyleyerek, ez-Zeccâc'ı maruz kaldığı tenkitlerden tebri etmeye çalışır. Ona göre ez-Zeccâc'ın kullandığı “sıla” ifadesi, nahivdeki “mevsûliyet” konusunun bir kavramı olmayıp, fazlalık/zâid manasına gelir. Ya da bu ifadeyle, bir cümlede mananın yerli yerine oturabilmesi için sıla-mevsûl arasındaki ilişki ne denli önemli ve gerekliyse, anlam bütünlüğü için aynı durumun حَيْثُ ve mâba'di için de geçerli olduğunu kastetmiş olmalıdır.¹⁰²⁶

Değerlendirme ve Sonuç: el-Halebî'nin bu iddiası kabul edilebilir bir iddiadır. ez-Zeccâc, “sıla” kelimesini kavramsal olarak değil, lugavî çerçevede kullanmış olabilir. حَيْثُ'dan sonraki cümlelerin asla muzafün ileyh olamayacağını altını çizmek için bu ifadeyi kullanmış olması muhtemeldir. Ancak حَيْثُ'dan sonraki cümlelerin asla muzafün ileyh olamayacağı tezi, zikri geçen alimlerin de ifade ettiği üzere doğru değildir.

el-Halebî'nin iddiasını paranteze alacak olursak, ez-Zeccâc'ın “mevsul-sıla” tezi, iki açıdan problemlidir:

- a. حَيْثُ mekân tayini için kullanılan bir zarftır. Zarflar ya zaman ya da mekân anlamı içerirler. Hem ilgili âyette hem حَيْثُ'nun geçtiği diğer âyet ve şiirlerde bu durumu görmek mümkündür. Oysa ism-i mevsûl için böyle bir durum söz konusu değildir. bu durum, حَيْثُ'nun mevsûl olma ihtimalinin oldukça zayıf olduğunu gösterir.

¹⁰²³ VERRÂK, İlelu'n-Nahv, ss. 444-445.

¹⁰²⁴ BAĞDADÎ, Hizânetu'l-Edeb, VII, s. 7.

¹⁰²⁵ İBN HİŞAM, Muğni'l-Lebîb, s. 112.

¹⁰²⁶ HALEBÎ, ed-Durru'l-Mesûn, V, s. 294.

- b. İsm-i mevsûller daima marifedirler. Zarflar ise bazen marife bazen de nekira olabilirler. حَيْثُ'nun nekira olarak gelmesi, onun zarf olma olasılığını kuvvetli kılar.

Netice itibariyle, el-Fârisî'nin tevcih ettiği tenkitlerde haklı olduğunu, ez-Zeccâc'ın arz ettiği delillerin dilbilimcilerin onayından geçmesi bir yana, ez-Zeccâc'ın izâfeti caiz görmemesi üzerine antitezler ileri sürdüklerini gördük. el-Fârisî'nin, muhtemel itirazları farazi soru-cevaplarla ele alıp konuyu enine boyuna tartışması, görüşlerini kıyas, tümevarım ve sebr-u taksîm gibi akılcı delillerle de desteklemesi argümanlarını kuvvetli ve ikna edici kılmıştır. Bu itibarla, ez-Zeccâc'ın sıla-mevsûl tezinin ne manen ne de lafzen kabul edilebilir tarafının olmadığını, حَيْثُ'nun lâzimu'l-izâfe bir zarf olduğunu, mâba'dinin de kaçınılmaz olarak muzâfün ileyh olduğunu düşünüyoruz.

2.3. İltikâu's-Sâkineyn Durumunda İlk Sâkinin ى Olması Halinde İkinci Sâkinin Harekesi Üzerine

Ebû İshâk ez-Zeccâc, iki sâkin harfin peşi sıra gelmesi durumunda (iltikâu's-sâkineyn) birinci harf “ي” ise, ikinci sâkin harfin fetha ile harekelenmesi gerektiğini ve kesra'nın caiz olmadığını söyler. Sâkin “ي” harfinden sonra kesra'nın dile ağır gelişini (istiskâl) delil olarak öne sürer.¹⁰²⁷

Ancak el-Fârisî'ye göre bu hatalı bir sebep-sonuç ilişkisi ve yanlış bilgilendirme olup, nahvî kıyâsa da aykırıdır. İltikâu's-sâkineynde birinci harfin “ي” olması durumunda son harfin harekelenmesinde fetha ve zamme caiz olduğu gibi kesra'nın da caiz olduğunu söyler.¹⁰²⁸ Hem klasik Arap şiirinde hem de sözlüklerde sonu kesra'lı olarak gelen “كان الأمر جَيْرَ”, “كان الأمر كَيْتٍ وَ كَيْتٍ”, “كان الأمر نَيْتٍ وَ نَيْتٍ” kelimelerini buna delil gösterir. Bir başka delili de “حَيْثُ” kelimesinin üç veçhinin de dilciler tarafından kabul görmüş olmasıdır. “حَيْثُ, حَيْثُ, حَيْثُ” gibi. el-Fârisî'nin bir başka delili de kıyâstır. Ona göre حَيْثُ örneğinde, sâkin ى'den sonra zamme'nin caiz olduğu bir yerde, daha hafif olan kesra'nın gelmesi evleviyetle caizdir. Bu itibarla, el-

¹⁰²⁷ ZECCÂC, Me'âni'l-Kur'ân, I, ss. 66-67.

¹⁰²⁸ FÂRISÎ, el-İğfâl, I, ss. 93-94.

Fârisî'ye göre, Zeccâc'ın kesra'nın caiz olmamasını ististiskâl deliliyle açıklaması yanlış bir talîl olup, kıyasa aykırıdır.¹⁰²⁹

Değerlendirme ve sonuç: Kanaatimize göre el-Fârisî'nin ortaya koyduğu deliller daha güçlüdür. Nitekim Arap dil gramerinin mihenk taşı olarak kabul edilen Sîbeveyh'in (ö. 180) iltikâu's-sâkineyn meselesinde kesra ile harekelemeyi caiz görmesi el-Fârisî'nin tenkidini destekler niteliktedir.¹⁰³⁰ Bunu savunan sadece Sîbeveyh değildir. İbn Hişâm el-Ensârî (ö. 761) "حَيْثُ" kelimesi üzerinde bir takım değerlendirmeler yaparken, son harf için üç veçhin de caiz olduğunu belirtir.¹⁰³¹ Ahmet b. Muhammed el-Hamlâvî (ö. 1315) de fetha'nın râcih olduğunu kesra'nın ise mercûh olduğunu söyler.¹⁰³²

3. Mana Ve Te'vile Dair Bir Tenkit

3.1. "الإضمار على شريطة التفسير" Uslûbu Üzerine

İhtilafa konu olan âyet şöyledir: "فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرٌّ...مَكَانًا"¹⁰³³ Tenkide mahal olan husus, âyettegeçen فَأَسْرَهَا zamirinin mercii hakkındadır. Zeccâc cümlede "الإضمار على شريطة التفسير/Açıklama şartıyla gizleme" uslûbu olduğunu iddia ederek, فَأَسْرَهَا zamirinin sonradan gelecek olan "أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَانًا" cümlesine râci olduğunu söyler. el-Fârisî'nin buna itirazı vardır. el-Fârisî'nin tevcih edeceği tenkitleri anlayabilmek için, söz konusu üslûbu ana hatlarıyla ele almak yerinde olacaktır.

"Açıklama şartıyla gizleme üslûbu" şeklinde Türkçeye uyarlanabilecek "الإضمار على شريطة التفسير" yöntemi, devamında açıklanması şartıyla cümlenin evvelinden bir ögenin gizlenmesi ameliyesidir.¹⁰³⁴ Buna, "Mübhemlikten sonra açıklamak (البيان

¹⁰²⁹ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 93.

¹⁰³⁰ SÎBEVEYH, el-Kitâb, IV, s. 265.

¹⁰³¹ İBN HİŞÂM, Muğni'l-lebîb, II, s. 298.

¹⁰³² HAMLÂVÎ, Ahmed b. Muhammed, *Şeza'l-'Arf fi Fenni's-Sarf* s. 234.

¹⁰³³ Yusuf, 12/77. Meâl: "Dediler ki: "Eğer o çaldıysa, daha önce onun kardeşi de çalmıştı." **Yûsuf onlara belli etmeksizin içinden şunları geçirdi: "Asıl sizin durumunuz kötü! Allah, sizin suçladığımız hususu çok iyi bilmektedir."**

¹⁰³⁴ İBN ESÎR, Ebû'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh, *el-Meselü's-Sâir fi Edebi'l-Kâtibi ve 'ş-Şâ'ir*, Thk. Muhammed el-Hûfî ve Bedevî Tabâne, Dâru Nahdati Mısır, II. Baskı, 2008, II, ss. 275-277.

“ (بعد الابهام) ” ve “ (التفصيل بعد الاجمال) ” üslûbu da denmiştir.¹⁰³⁵ Kullanıldığı üç makam vardır.

1. İstifham makamında; Bu üslûpta cümlenin başında bir soru sorulur. Sadece bir soru ile iktifa edilip zıttı olan soru cümlenin akışından ya da delâletten anlaşılır. “ أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِّن ذِكْرِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ”¹⁰³⁶ âyetinde Allah’ın göğsünü İslâm’a açan kimselerin (لِلْإِسْلَامِ) kalpleri katı olanlar (لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ) gibi olmadıkları ifade edilir. Nitekim âyetin takdiri şöyledir: “ أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ كَمَنْ قَسَىٰ قَلْبُهُ... ”. Burada mahzûfa delalet eden kısım, “ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ ”/kalpleri katı olanların vay hâline!” cümlesidir.
2. Nefy ve ispâtı tahdîd etme makamında; “ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتِلٌ أُولَٰئِكَ أَكْبَرُ أَمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ بَعْدِ وَقَاتِلُوا ”¹⁰³⁷ âyetinde fetihten önce savaşan ve infak edenler ile fetihten sonra savaşan ve infak edenlerin aynı dereceye sahip olmadıkları belirtilir. Buna göre âyetin takdiri şöyledir: “ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتِلٌ أُولَٰئِكَ أَكْبَرُ أَمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ بَعْدِهِ وَقَاتِلُوا ”. Mahzûfa delâlet eden kısım ise, “ أُولَٰئِكَ أَكْبَرُ أَمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ بَعْدِهِ وَقَاتِلُوا ” cümlesidir.
3. İstifhâm ve nefy-ispât sadedinde olmaması; nefy-ispât ve istifhâm dışındaki diğer yerlerdeki hazifler bu kabildendir. “ زَيْدًا ضَرَبْتُهُ ” örneğinde olduğu gibi ki, cümlenin takdiri “ ضَرَبْتُ زَيْدًا ضَرَبْتُهُ ” şeklindedir. Tartışmaya mahal olan mezkur âyetteki ızmâr da bu türdendir.¹⁰³⁸ Bu özet bilgilerden sonra ana meseleye geçebiliriz.

Zeccâc, âyette geçen فَاسْرَّهَا kelimesindeki هَا zamirini daha sonra gelecek olan “ أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا ” cümlesine ircâ ederek, cümlede açıklama şartı ile gizleme üslûbu olduğunu iddia eder.

“Âyette açıklama şartı ile gizleme üslûbu vardır. Çünkü “ أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا ” cümlesi, i‘râb olarak فَاسْرَّهَا zamirine bedeldir. Buna göre âyetin manası –Allahu a‘lem-

¹⁰³⁵ KAÇAR, Halil İbrahim, *Edebi Yönden Hazif Üslûbu (Eksiltili İfadeler)*, İstanbul, Ocak Yayıncılık, 2007, s. 205.

¹⁰³⁶ Zümer, 39/22. Meâl: “Allah’ın, göğsünü İslâm’a açtığı, böylece Rabbinden bir nur üzere bulunan kimse, kalbi imana kapalı kimse gibi midir? Allah’ın zikrine karşı kalpleri katı olanların vay hâline! İşte onlar açık bir sapıklık içindedirler.”

¹⁰³⁷ Hadid, 57/10. Meâl: “...İçinizden, fetihten (Mekke fethinden) önce infâk edenler ve savaşanlar, (diğerleri ile) bir değildir. Onların derecesi, sonradan harcayan ve savaşanlardan daha yüksektir...”

¹⁰³⁸ EMİL BEDÎ, Ya‘kûb, *Mevsûatü ‘Ulûmi’l-lugati’l-Arabiyye*, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2006, II, ss. 282-283.

şöyledir: “...Yûsuf, bunu (Siz daha kötü bir konumdasınız) içinde sakladı ve onlara belli etmedi. İçinden, “Siz hırsızlık konusunda daha kötü bir konumdasınız; anlattığınızı Allah çok daha iyi biliyor” dedi.”¹⁰³⁹

el-Fârisî, tümevarım metoduna başvurarak Zeccâc’ın bu yorumunun doğru olmaktan uzak olduğunu söyler:

“Bil ki! “Açıklama şartıyla gizlemek uslûbu” ikiye ayrılır. Birincisi müfred tefsirlidir. Tıpkı رَجُلًا زَيْدٌ نَعْمَ örneğinde olduğu gibi. نَعْمَ kelimesinde fâile râci olan bir zamir bulunur. Müfred ve mansûb olan رَجُلًا kelimesi bunu tefsir eder. Cümlenin takdiri رَجُلًا زَيْدٌ نَعْمَ الرَّجُلَ şeklindedir. Bir başka örnek de رُبُّهُ رَجُلًا şeklindedir. رَجُلًا kelimesi, رُبُّ’deki zamirin merciine müfessir mahiyetindedir.

İkincisi cümle tefsirlidir. ¹⁰⁴⁰“قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ” örneğinde olduğu gibi. Burada açıklanan kelime (هُوَ) mübtedadır. هُوَ’yi açıklayan ise, haber olan اللَّهُ أَحَدٌ cümlesidir... Görüldüğü üzere, açıklamak şartıyla gizleme uslûbu, her iki durumda kendisini açıklayan cümleye bitişik olarak gelmiştir. Durum böyle olunca; açıklamak şartıyla gizleme uslûbu, zamirin gizlendiği cümleyle ilişkili olmalı, ondan ayrı bir konu ve başka bir cümleyle de ilişkili olmamalıdır. Bu itibarla; Ebû İshâk ’ın bu âyette, açıklamak şartıyla gizleme uslûbunun kullanıldığını söylemesi doğru değildir.”¹⁰⁴¹

el-Fârisî, öncelikle açıklamak şartıyla gizleme uslûbunun nasıl kullanıldığını kıyâs, illet delilleriyle detaylı olarak ele alır. Bu uslûbun kullanılma şekillerinin ele alınması hâlinde; Zeccâc’ın ileri sürdüğü iddianın geçerli olamayacağını altını çizer. Çünkü ilgili âyette açıklayıcı cümle, kendisi dışındaki bir cümlede yer almış olacaktır ki, bu durumda âyetteki yorumun Arap dil grameri gereğince kabul edilemez olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁴² el-Fârisî, istitrâd yöntemi ile bu açıklamalarına gelebilecek olası eleştirileri aynı şekilde kıyâs ve illeti kullanarak çürütmeye çalışır. Bunları yaparken, Zeccâc’ın böyle bir yorumu niçin ileri sürmüş olabileceğini gündemine alır:

“Başka bir açıdan meseleyi ele alacak olsak da (Zeccâc’ın bahsettiği) durum imkansızdır. Açıklamak şartıyla gizleme uslûbu, ya cümle ile ya da müfred bir kelime ile açıklama şeklinde kullanılır. Cümle ile açıklandığında ise, aslı mübteda

¹⁰³⁹ ZECCÂC, Me‘âni’l-Kur’an, III, s. 123.

¹⁰⁴⁰ İhlâs, 112/1.

¹⁰⁴¹ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, ss. 332-335.

¹⁰⁴² FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 335.

olan bir cümle ile açıklanmalıdır. “إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا”¹⁰⁴³ âyetinde olduğu gibi. Açıkça görülmektedir ki; إِنَّ edatı, olmadan önce cümle “هُوَ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا” şeklindeydi. Böylece إِنَّ edatının açıklayıcı olan fiili mübteya çevirmesinden dolayı, müfret kelimenin cümle ile açıklanması gerekir. Ebû İshâk ise bu açıklamayı, açıklamak şartıyla gizlemek uslûbü ile açıklar. Ancak, açıklayıcı cümlelerin fiil ve failden uzak olan yan cümle olduğu apaçıktır. Bundan dolayı da cümle ile açıklanması gerekmektedir. Böylece âyetteki أَسْرَ fiili, aslı mübteda olan açık bir kelime olup kendisini açıklayacak bir açıklayıcı cümleye ihtiyaç duymaktadır.”¹⁰⁴⁴

Kelimesindeki zamirin mercii ve ilgili cümlede izmâr uslûbunun olup olmadığı ve nihâyet “Yusuf tarafından gizlenen şeyin ne olduğuyla” ilgili bir çok görüş öne sürülmüştür. Bir kaç tanesini ele alacak olursak; Ebû Ca’fer en-Nehhâs, bu konuda bir çok görüşün olduğunu söyler. Nitekim, Yusuf’un içinde أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا cümlesini sakladığı, kardeşlerine vereceği cevabı gizlediği, kardeşlerinin dediklerine karşı olan delili gizleyip özrünü onlara belli etmediği ve فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ مِنْ قَبْلُ’deki yargıyı yaymak istemediği şeklinde yorumlar getirildiğini belirtir.¹⁰⁴⁵ Ona göre; أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا cümlesi ile, gerçek anlamda hırsızlık kastedilmektedir.¹⁰⁴⁶

Zemahşeri, اَسْرَهَا’daki هَا zamirini açıklama şartıyla gizleme uslûbu olarak değerlendirip, bu görüşün Zeccâc’a ait olduğunu belirtir. Ona göre de هَا zamirini açıklayan şey, أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا cümlesi olup yine bu cümle اَسْرَهَا’ya bedeldir.¹⁰⁴⁷

Ebû’l-Bekâ el-Ukberî’ye göre, âyette takdim-tehir söz konusudur. Yani Yusuf’un nefsinde gizlediği أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا cümlesi, اَسْرَهَا kelimesi ile açıklığa kavuşturulmuştur.¹⁰⁴⁸ Ebû Hayyân el-Endülüsî, اَسْرَهَا’daki هَا zamirini sözün bağlamı çerçevesinde yorumlar. Anlam; Yusuf’un kardeşlerinin söylediklerinden dolayı onlara olan hıncını, ileride onlara verecek cezayı, ya da delili gizlemiştir. أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا sözünü, gizlenen şeyin sonradan gelenin bir açıklaması olarak kabul eder. Bazılarının Yusuf’un, أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا sözünü kardeşlerinin yüzüne söylemediği şeklinde bir görüşe

¹⁰⁴³ Taha, 20/74. Meâl: “Şüphesiz, kim Rabbine günahkâr olarak varırsa, kesinlikle ona cehennem vardır. Orada ne ölür, ne de (güzel bir hayat) yaşar.”

¹⁰⁴⁴ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 335.

¹⁰⁴⁵ NEHHÂS, İ’râbu’l-Kur’an, s. 459.

¹⁰⁴⁶ NEHHÂS, Meani’l-Kur’an, III, s. 450.

¹⁰⁴⁷ ZEMAŞERÎ, Keşşaf, III, s. 311.

¹⁰⁴⁸ UKBERÎ, el-İmla, II, s. 57.; et, Tıbyan, II, s. 741.

sahip olduğunu belirtir.¹⁰⁴⁹ Semîn el-Halebî de; *أسرها*’daki *ها* zamirini, sözün siyakı ile açıklandığını belirtir. Ona göre Yusuf, kardeşlerinin sözlerinden kaynaklanan hıncını içinde saklamıştır.¹⁰⁵⁰

Değerlendirme ve Sonuç: Hazf ve idmâr, belirli bir sistematîğe tabi birer belagat unsurları olup Kur’ân’da sıklıkla kullanılmıştır.¹⁰⁵¹ Arap dil gramerinin teşekkülünün erken dönemlerinde “hazf” kelimesi literatürde tam manasıyla yerleşmediğinden bu kelimenin yerine ekseriyetle *الإضمار*/idmâr kelimesi kullanılmıştır. İdmâr şeklindeki kullanımın ilk olarak Sîbeveyh tarafından kullanıldığı söylenebilir. Sonraki dönemlerde bu iki kavramın bir birinden farkını ortaya konulması için farklı tanımlar geliştirilmiştir. Söz gelimi idmâr; cümlede zikredilmeyen bir kelimenin cümlenin i’râbında etkisinin devam etmesi durumu şeklinde ifade edilirken,¹⁰⁵² Hazf, zikredilmeyen kelime ya da cümlenin i’râbta hiçbir şekilde mahali olmaması olarak değerlendirilmiştir.¹⁰⁵³ Bu tanımlara rağmen Hazf ve İdmâr kelimeleri arasındaki özellikle ilk kaynaklarda mutlak bir ayırmadan söz etmek oldukça zordur. Zikri geçen âyetin dilsel tahlilinde bazı alimlerin meseleyi “hazf” kavramıyla ele alması, diğer bazılarının da “idmâr” kavramını tercih etmesi bu sebeptendir. Ancak hazf kelimesi, idmâr kelimesinden daha yaygın olarak kullanılmıştır.

Bu itibarla el-Fârisî’nin tenkitlerini serdederken, meseleyi âyetin manasından soyutlayarak, mahza bir nahiv terimi olarak idmâr kavramının etrafında işlemlerini ve tenkitlerini bunun üzerine inşa etmesini, en muhimi ise Zeccâc tarafından dile getirilen tefsirin hiçbir şekilde kabul olamayacağını ısrarla vurgulaması, zorlayıcı bulduğumuzu söylemeliyiz. Nitekim sonraki âlimlerin bu meselede ihtilaf etmeleri, hatta Zemahşerî’nin Zeccâc gibi düşünmesi bu görüşü teyid etmektedir.

¹⁰⁴⁹ EBÛ HAYYÂN, Bahru’l-Muhît, VI, ss. 329-330.

¹⁰⁵⁰ HALEBÎ, ed-Durru’l-Mesûn, VI, ss. 535-536.

¹⁰⁵¹ DİLECEKÇİ, Celalettin, *Anlam-Üslûp İlişkisi Bağlamında Kur’an Üslûp Analizi (Fatiha Suresi Örnekleme)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 2009, s. 228.

¹⁰⁵² ZERKEŞÎ, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’an*, Thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim, Kahire, Mektebetu Dari’t-Turas, III, s. 102.

¹⁰⁵³ EKİNCİ, Kutbettin, “Kur’an’da Hazf”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara-2003, s. 8.

4. Temsile Dair Bir Tenkit

4.1. Aynı Cinsten Harekeli İki Harfin Birleştirilmesine (İdgâm) Dair

Tartışmaya mahal olan âyet şöyledir: ¹⁰⁵⁴ “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ... ”. İdgâm (الإدغام), sözlükte دغم الغيث الأرض şeklindeki bir cümlede “Yağmurun toprakla buluşup toprakta kaybolması”¹⁰⁵⁵ anlamına gelip, istilahta, “Aynı cinsten iki harfin birinin diğeri ile birleşerek şeddelenmesine” denir. Önce gelen harfe “müdgam”, sonraki harfe “müdgamun fih” denir. İdgâm; vacip, caiz ve mumteni‘ olmak üzere üçe ayrılır. Aynı cins iki harften birincisi sâkin, ikincisinin harekeli olması durumunda, vâcip (zorunlu) idgâm meydana gelir. “مَدَدَ - مَدَدَ - مَدَّ” gibi. Aynı cins iki harften birincisi harekeli, ikincisi sükûn-i âriz ile sâkin olması durumunda câiz idgâm gerçekleşir. “يَمُدُّ” gibi. Birincisi harekeli, ikincisi sükûn-i aslî ile sâkin olan aynı cinsten iki harfin idgâmı durumunda ise mumteni‘ (imkansız) idgâm olur. “مَدَّ (هَنْ) - مَدَّنْ” gibi.¹⁰⁵⁶ Ele alacağımız meselenin sarahetle anlaşılması için verdiğimiz bu kısa bilgilerden sonra, Zeccâc’ın âyette geçen يَرْتَدَّ kelimesi hakkındaki görüşlerine geçebiliriz. Zeccâc şöyle der:

“Ebû ‘Ubeyd şöyle der: “Onlar (Nafi‘ ve Ehl-i Şâm) harekeli iki harfin birleştirilmesini uygun görmezler. Bana göre bu görüş yanlıştır. Çünkü “شَرَّرَ - قَدَّ” kelimelerinde olduğu gibi, aynı cinsten iki harekeli harfin birleştirilmesine dair çok sayıda örnekler vardır. يَرْتَدَّ kelimesindeki kesraye gelince, iltikâu’s-Sâkineyn riski sebebiyle caizdir...”¹⁰⁵⁷

Zeccâc; zikri geçen âyetteki يَرْتَدَّ kelimesinin iltikâu’s-Sâkineynden ötürü kesra almasını caiz görür. Buna karşılık el-Fârisî, şu yorumu yapar:

¹⁰⁵⁴ Maide, 5:54. Meâl: “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, (bilin ki) Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler. Onlar mü’minlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı güçlü ve onurludurlar. Allah yolunda cihad ederler. (Bu yolda) hiçbir kınayıcının kınamasından da korkmazlar. İşte bu, Allah’ın bir lütfudur. Onu dilediğine verir. Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.”

¹⁰⁵⁵ İBN MANZÛR, Lisânu’l-‘Arab, “دغم” md.

¹⁰⁵⁶ GÜLER, İsmail (Editör), *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri-Tarih ve Problemler*, İstanbul, İSAM Yayıncılık, 2015, s. 152.

¹⁰⁵⁷ ZECCÂC, Me‘âni’l-Kur’ân, II, s. 182.

“ez-Zeccâc شَرَر misalini getirerek Şam ehlinin görüşüne karşı çıkıyor. Oysa bu misal, fiillerde harekeli iki harfin idğâmı için örnek teşkil etmez. Çünkü bu durum isimlerde izharı gerektiren bir durumdur. İsimlerdeki idğâm ile fiillerdeki idğâm farklıdır. Ancak شَرَر ve aynı kalıptaki kelimeler için bu durum geçerli değildir. شَرَر kelimesi mebnî olarak gelmiştir. Şayet شَرَر kelimesi fiil vezni üzere gelseydi idğâm vacip olurdu. Çok açıktır ki; شَرَر kelimesini açıklayanlar, "رَدَّ عَدَّ" kelimelerini ve ona benzeyenleri açıklamazlar. شَرَر kelimesi ve aynı kalıptaki kelimeler için yapılan izhar, aynı şekilde diğer fiillerde izharı gerektirmez. Fiil ve isimlere mülhak olanların izharı, gayri mülhaklarda izharı gerektirmez. İsimlerdeki izhar ve beyan, fiillerdeki gibi değildir. İlhaklar hariç tad’îfin izharı bir arada gelmez (idğâm yapılmaz)... Şayet mülhaklar idğâm edilirse, bu işlem batıl bir işlemdir.”¹⁰⁵⁸

Buna göre el-Fârisî, isimlerin ve fiillerin bir birinden farklı illetlerle idğâm edildiğini belirtmekte ve idğâmın hangi durumlarda mümkün, hangi durumlarda mumteni’ olduğunu açıklar ve Zeccâc’ın iddiasına örnek olarak getirmiş olduğu delili tenkit eder. el-Fârisî, Zeccâc’ın بَرْتَدَّ kelimesini açıklarken getirmiş olduğu örneğin illet ve kıyâs delillerince batıl olduğunu savunur. Ebû ‘Ubeyd’in ileri sürdüğü görüşün yanlış olduğuna dair görüşleri ise şöyledir:

“Ebû ‘Ubeyd’in ‘Onlar (Nafi’ ve Ehl-i Şam) harekeli iki harfin birleştirilmesini uygun görmezler.’ Sözü (بَرْتَدَّ) kelimesinin izhar veya beyanında iki harekeli harfin birleştirilmesindeki kerahetle ilgili olmadığı açıktır. Kelimedeki herhangi iki harften birisi için de, iki harekeli harfin birleştirilmesi söz konusu değildir. Açıkça görülmektedir ki; idğâm edildiğinde birinci harf sakin, izhar edildiğinde ise ikinci harf cezim olarak sükûn olmaktadır...”¹⁰⁵⁹

el-Fârisî, Ebû ‘Ubeyd’e ait görüşün yanlış anlaşıldığını ve bağlamından kopararak kullanıldığını belirtir. el-Fârisî’nin Zeccâc’a yönelttiği örnekleme yanlışlığına dair tenkitlerindeki dilbilimsel uslûbunu ortaya koyma adına, dilbilimcilerinin bu meseledeki hususlar ile ilgili görüşlerine kısaca değinerek meseleyi bitirelim.

¹⁰⁵⁸ FARİSÎ, el-İğfâl, II, ss. 175-176.

¹⁰⁵⁹ FARİSÎ, el-İğfâl, II, s. 176.

İbn Serrâc idğâmı, tekrar eden harfin diğer harfe olan idğâmı ve yakın olan harfin diğer harfe idğâmı şeklinde ikiye ayırır. Bunu şöyle ifade eder:

“Birinci idğâm, dilin tek mahrecten çıkardığı iki harfin birleştirilmesidir. Bu da iki çeşittir: Birincisi; iki harfin aynı kelimedede peş peşe gelmesi ile olur. Diğeri ise, iki kelimedede meydana gelmektedir. Sülasi fillerde ziyade olmayıp harekeli iki harf aynı kelimedede geldiğinde birinin harekesi hazf edilip idğâm yapılır. "فرّ – سُرّ" gibi. İsimlerin bu şekilde fiil kalıbında gelme durumunda, i'lal ve idğâm yapılır. Çünkü i'lalin kendisi idğâmdır. Fakat فَعَلَ kalıbında gelenler idğâm yapılmaz. "طَلَّل – شَرَّر" gibi...”¹⁰⁶⁰

İbn Serrâc’ın yapmış olduğu bu açıklamalar, Arap dilinde cumhurun genelde kabul ettiği görüşlerdir.¹⁰⁶¹ Bu açıklamalar, açık bir şekilde Zeccâc’ın getirmiş olduğu شَرَّر örneğinin hatalı olduğunu ortaya koymaktadır. Arap dilinin son dönem dilbilimcilerinden el-Hamlavî’nin idğâm ile ilgili cumhurun tam olarak ittifak ettiği görüşleri ise şöyledir:

“İdğâm (الإدغام), -‘Dal’ harfî sükûn veya şeddeli şekilde okunabilir.- Mumteni‘, vacib ve caiz olmak üzere üçe ayrılmaktadır... Mumteni‘de; şayet ilk harf med, hemze ve ‘Fa’ harfinin mefsûlesi olmayıp aynı olan iki harften birincisi sakın olursa ikincisi harekelenir. Bu durumda iki harfin beraber harekelenmesi on bir şart ile olur. Birincisi; iki harfin tek bir kelimedede gelmesidir. "مدّ – ملّ – حبّ" gibi. Bunların aslı: "مدد – ملل – حُبب"dir... Ancak; isim olarak "فَعَلَ" kalıbında geldiklerinde idğâm yapılmaz. "طَلَّل" gibi...”¹⁰⁶²

Değerlendirme ve sonuç: Zeccâc ile el-Fârisî’nin idğâm meselesinde muhalif oldukları nokta, idğâmın yapılmasına getirilen örnek üzerinedir. يَزْتَد kelimesindeki idğâm hususunda; Hicaz dili, Nafi‘ ve İbn Amir’e göre ayrı yazılması söz konusu iken; Temîm diline ve diğer okuyuşlara göre şeddeli bir “dal” harfi üzerine yapılması söz konusudur.¹⁰⁶³ Buraya kadar herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Anak; يَزْتَد kelimesinin yazılış şekillerine getirilen delil ve örnekler ihtilaf konusu olmuştur. el-

¹⁰⁶⁰ İBN SERRÂC, el-Usûl Fi’n-Nahv, III, ss. 405-406.

¹⁰⁶¹ ZEMAŞSERÎ, el-Mufasssal fi Sınâ’ati’l-İ’râb, ss. 545-546. İBN USFÛR, el-Mümta‘i’l-Kebîr fi’t-Tasrîf, ss. 403-404. İBN MÂLİK, İ‘câz..., ss. 198-200.

¹⁰⁶² HAMLÂVÎ, Şezza’l-Arf, ss. 139-143.

¹⁰⁶³ İBRAHİM EBYÂRÎ, Mesmû‘âtu’l-Kur’âniyye, V, s. 205.

Fârisî, Zeccâc'ın isimlerdeki idğâm için kullanılan kalıbı fiil veznine örnek olarak getirmesini kabul etmeyip, bunun yanlış bir örnekleme olduğunu ileri sürer.

Zeccâc'ın, Ebû 'Ubeyd'in görüşünü delil olarak alması hususuna gelince; el-Fârisî'ye göre o söz, genel anlamda idğâm için olup özel anlamda يَزْتَدُّ kelimesi için kullanılmamalıdır. Kendilerinden sonraki dilbilimcilerin idğâm konusunu ve يَزْتَدُّ babındaki kelimelerin yazılış şekillerini detaylı olarak ele aldıklarını kısaca belirttik. Bu tetkikler sonucunda Zeccâc'ın يَزْتَدُّ kelimesi için getirmiş olduğu örnekte hata yaptığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Ayrıca belirtilmelidir ki, Zeccâc ve Ebû 'Ubeyd'in galat şeklindeki değerlendirmeleri kanımızca haksızlıktır. Hatta Zeccâc, her ne kadar bunun galat olduğunu söylese de; mushafa ters düşen bir yazılışın mantıken doğru olsa bile asla mushafa muhalif okuyuşla okunamayacağını belirtir.¹⁰⁶⁴ Ayrıca, Zeccâc'ın yaptığı genellemeyi, el-Fârisî de bütün meselelere yayarak yapmış oluyor. Çünkü Şam ehlinin bu kelimeyi bu şekilde kabul etmelerinin mantıki bir sebebinin olması gerekmiyor. Bölgelerde veya kabilelerde, bir kelimenin kullanım şekli -dilin doğası gereği- bir kurala göre olmasını gerektirmez. el-Fârisî, hatalı temsil kullanımındaki eleştirilerinde haklı olup; Zeccâc, görüşünü bu şekilde delillendirmede hatalıdır. Ancak Ebû 'Ubeyd'in görüşü hakkındaki meselede el-Fârisî'nin Zeccâc'a yüklendiği de göz ardı edilmemelidir.

5. Yersiz Genellemelere Dair Tenkitler

5.1. “هِيَ” Zamirinin هِيَ Olarak Okunmasına Dair

Tartışmaya mahal olan âyet şöyledir: ... فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً.¹⁰⁶⁵

¹⁰⁶⁴ ZECCÂC, Me'âni'l-Kur'ân, II, s. 182.

¹⁰⁶⁵ Bakara, 74. "... Bütün bunların ardından yürekleriniz katılaştı; taş gibi, hatta daha da katı hale geldi. Çünkü, nice kayalar var ki bağrından ırmaklar fişkirir, öyleleri de var ki yarıldığı zaman kendisinden su çıkar, ve kimileri de var ki Allah'ın haşmetinden harekete geçip yuvarlanır. Allah yaptıklarınıza karşı asla gafil değildir."

Bu meselede el-Fârisî, Zeccâc'ın yaptığı genellemede, kıyâs ve sebep-sonuç ilişkisinde mantiken yanlış addedilmesi gereken bir takım değerlendirmeler yaptığını, bu sebeple yanlış neticeye vardığını iddia eder.

Zeccâc, bazı nahivcilerin âyetteki هِيَ zamirinin “هِيَ” şeklinde sükûn üzere okunabileceğine dair serdedilen rivâyetler hakkında şöyle der:

“Bazı nahivciler, هِيَ 'nin sükûn üzere okunabileceğini rivâyet etmiştir; oysa ben hiç kimsenin (kurranın) böyle okuduğunu bilmiyorum ve bence bu caiz değildir. Aynı şey, söz gelimi “هُوَ رَبِّكُمْ” cümlesindeki هُوَ zamiri için de geçerlidir. Evet bazı nahivciler sükûn halini rivâyet etmişler; ancak bence bu çirkindir (redî’).”¹⁰⁶⁶

el-Fârisî'nin burada tenkit ettiği iki temel husus vardır;

Birinci tenkit, Zeccâc'ın yukarıdaki ifadelerden sonra yaptığı şu genellemeye dairdir:

“...Münferid/müstakil¹⁰⁶⁷ bütün zamirlerin harekesi fethadır.”

el-Fârisî buradaki fetha vurgusuna değinmez; cümleyi “Münferid/müstakil bütün zamirler, harekelidir” şeklinde kabul ederek konuyu işler ki, cümlenin bu halinin de doğru olduğu açıktır.

İkinci tenkit ise Zeccâc'ın zikri geçen genellemeyi ve “هُوَ - هِيَ” zamirlerini sükûn üzere okumanın caiz olmadığı fikrini mantık zeminine oturtmaya çalışırken başvurduğu şu kıyâsa dairdir: “... Tıpkı “أَنَا رَبِّكُمْ/ene rabbüküm”da olduğu gibi. Buradaki أَنَا sükûn olamadığı gibi, هُوَ (veya هِيَ) de sükûn olamaz.”

el-Fârisî, hem Zeccâc'ın “caiz değil, çirkindir” dediği “هُوَ - هِيَ” sükûn halinin - güvenilir kimselerce (sikâ) rivâyet edilmesi şartıyla- imkansız olmadığını, hem de yapılan kıyâs delilinin Zeccâc tarafından yanlış analiz edildiğini, dolayısıyla hatalı netice verdiğini söyleyerek itiraz eder.¹⁰⁶⁸ Zeccâc'ın bu kıyâsını tenkit ederken, yine kıyâs metodunu kullanır.

“Zeccâc'ın iddia ettiği gibi “هُوَ - هِيَ” zamirlerinin sükûn halinin güya imkansızlığı, “أَنَا”deki müteharrik “nûn” (kıyâsı) sebebiyle değildir. Aksi takdirde birinin aynı mantıkla çıkıp, yine kıyâs yöntemine başvurarak bahsi geçen

¹⁰⁶⁶ ZECCÂC, Me'âni'l-Kur'ân, I, s. 141.

¹⁰⁶⁷ Zeccâc, cümle içinde müstakil olarak gelen münfâsil zamirleri kastediyor.

¹⁰⁶⁸ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, ss. 325-327.

zamirlerin “أنا”ye değil, “أنت”ye kıyâs edilmesi ve sükûn üzere okunması gerektiğini savunma hakkına sahip olur. (...) Bu cihetten bakıldığında münfasıl/münferid zamirlerin müteharrik olmasını savunanlarla sükûn halini savunanların argümanları eşit olup, biri diğerine tercih edilemez.”¹⁰⁶⁹

el-Fârisî, *el-İğfâl*'de direkt olmasa bile kullandığı tabirlerden anlaşıldığı kadarıyla “هي-هُوَ” zamirlerinde harekeyi tercih eder. Nitekim bu tercihinin bir başka kitabı *el-Hucce*'de açıkça belirtmekle kalmamış, sükûn halinin sadece şiir gibi zaruret durumlarında kullanılabileceğini, Kur'ân kırââtlerinde ve nesirlerde kullanılmayacağını ifade etmiştir.¹⁰⁷⁰ Ancak Zeccâc'ın bahsettiği kıyâs fikrini değil, hareke halinin daha çok kullanılmasını (kesratu'l-isti'mâl) ve daha meşhur olmasını gerekçe olarak öne sürer.¹⁰⁷¹ Yine el-Fârisî'ye göre نَحْنُ gibi zamirlerin sonlarının harekeli olmasının sebebi, -Zeccâc'ın sandığı gibi münferid/münfasıl zamir olmaları değil- Arap dil ilkelerine göre caiz görülmeyen iki sâkin harfin peşi sıra (iltikâu's-sâkineyn) gelme riskidir.¹⁰⁷²

el-Fârisî'den alıntıladığımız yukarıdaki metinde أنت'nin sükûn üzere olduğu düşüncesine itirazlar olabilir, sonunun sükûnla değil, harekeli ت harfi ile bittiğine dikkat çekenler olabilir. Belirtmeliyiz ki el-Fârisî'ye göre asıl zamir olan أَنْ'dir; ت harfi ise kelimenin aslından olmayıp, mahza bir hitap harfidir. Buna benzer durum, Mütেকellim zamiri olan أَنَا için de geçerlidir. Sondaki elif harfi, kelimenin aslından olmayıp, vakıf halinde hareketin görünür olması içindir.¹⁰⁷³ el-Fârisî, “هُوَ - هِيَ” sükûn halinin -güvenilir kimselerce (sikâ)¹⁰⁷⁴ rivâyet edilmesi şartıyla- mümkün olduğunu söyleyerek, aşağıdaki şiiri istişhâd eder: [Remel]

كَأَطُومٍ فَفَدَّتْ بُرْعُزَهَا أَعْقَبَتْهُ¹⁰⁷⁵ الْعُبْسُ مِنْهُ عَدَمًا

¹⁰⁶⁹ FÂRİSÎ, *el-İğfâl*, I, s. 326.

¹⁰⁷⁰ FÂRİSÎ, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*, Tkh: Bedreddin Kahveci ve Beşir Cüveybâni, Dârulme'mûn litturâs, Beyrut 1949, cilt I, s. 135.

¹⁰⁷¹ FÂRİSÎ, *el-İğfâl*, I, s. 327.

¹⁰⁷² FÂRİSÎ, *el-İğfâl*, I, s. 326.

¹⁰⁷³ FÂRİSÎ, *el-İğfâl*, I, s. 327. el-Fârisî'nin “أنا”ye dair bu görüşü, Basra dil ekolünün görüşüyle örtüşmektedir. Küfe dil ekolü ise “أنا”nin bir bütün olarak zamir olduğunu düşünür.

¹⁰⁷⁴ el-Fârisî, “sikâ rivâyet” diyerek delil getirdiği şiirin sened halkasını şöyle verir: Ahberanâ bih, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan, b. Dureyd, An Ebî Hâtim, An Ebî Zeyd. Şâirin kim olduğu bilgisine ulaşamadık. Şiirin geçtiği diğer bazı kaynaklar için Bkz. ZECCÂCÎ, ‘Abdurrahmân b. İshâk, *Mecalisü'l-Ulemâ*, Thk. Abdusselam Harun, Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1983, s. 249; FÂRİSÎ, *el-Mesâilü'l-Adudiyât*, s. 216.

¹⁰⁷⁵ Bazı kaynaklarda müenneslik zamirinin mercii dikkate alınarak “أَعْقَبَتْهَا” şeklinde geçer. Bkz. MA'ARRÎ, Ebû'l-Alâ' Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân, *Risâletü'l-Melâike*, Thk. ve şerh: Muhammed Selim el-Cundî, Beyrut, Dâru Sâdir, 1992, II, s. 162.

عَفَلْتُ ثُمَّ أَتَتْ تَرْقُبُهُ فاذا هِيَ بِعِظَامٍ وَدَمًا¹⁰⁷⁶

*Tıpkı yavrusunu kaybetmiş ceylan gibi... Yokluğu fırsat görmüş kurt, yapmış takibi;
Gizlice yaklaşıp hem gözetlemiş... O da ne! (yavrudan kalan) sadece kemik ve kan imiş.*

el-Fârisî aynı şiirin “فاذا هِيَ بِعِظَامٍ وَدَمًا” kısmını *el-Hucce* adlı eserinde istişhâd olarak kullanmış ve هِيَ'nin هِي (sükûn ile) şeklinde okunmasının normal metinlerde değil, sadece şiir gibi zaruret hallerinde uygun olabileceğini ifade etmiştir.¹⁰⁷⁷

Değerlendirme ve sonuç: Arap dil gramerinde kâfiye ve hece uyumu için dilsel kaidelerin vaz edilmiş sınırlarını aşma hususunda şiire gösterilen toleransın nesirler için gösterilmediği izahıtan varestedir. Yukarıda verdiğimiz alıntıda Zeccâc'ın هِيَ hali için “çirkindir” tabirini, şiir gibi zaruret hallerde değil, normal nesirler için kullandığını düşünürsek -ki “böyle okuyan birini görmedim” diyerek bizce nesri kastetmiştir-, el-Fârisî'nin bu konudaki itirazının yersiz olduğunu söylemeliyiz.

Dolayısıyla “هُوَ-هِيَ” zamirlerinin sükûn halinin mümkün-muhâl olması bir tarafa, el-Fârisî'nin *el-Hucce*'si başta olmak üzere و ve ي harfinin tamamen hazfedilmesi için şâhid getirilen “اذه من هواكا” şiiri, hem kendisi hem Sîbeveyh tarafından zaruret kabilinden değerlendirmiştir.¹⁰⁷⁸ Bu itibarla el-Fârisî'nin, Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ında şâhid edilmiş bir şiirden yola çıkarak, Zeccâc'ın bahsi geçen ifadelerini nesire de teşmil etmesi, tenkit etmeye kapı aralama, bir bakıma “tenkit için tenkit” çabası olarak görüyoruz.

Bununla birlikte Zeccâc'ın yaptığı “...Münferid/müstakil bütün zamirlerin harekesi fethadır” genellemesi, efrâdını câmi' etmede yetersiz kaldığını (Zira, أَتَتْ zamiri, yapılan genellemenin dışında kalır); “أنا, هو” kıyasında ise el-Fârisî'nin argümanlarının daha kuvvetli olduğunu düşünüyoruz.

5.2. Lâmu'l-İbtidâ' ve Lâmu'l-Kasem

¹⁰⁷⁶ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 328.

¹⁰⁷⁷ FÂRİSÎ, el-Hucce, I, s. 135.

¹⁰⁷⁸ SÎBEVEYH, el-Kitâb, I, s. 54. el-FÂRİSÎ, el-Hucce, I, s. 135.

Tartışmaya mahal olan âyet şöyledir: “...يَدْعُو لِمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ...”¹⁰⁷⁹

Zeccâc, ilgili âyet üzerine şunları söyler.¹⁰⁸⁰

“Kûfe ve Basra dil ekollerine göre, âyetteki lâm harfi te’hîr manasındadır. O halde âyetin manası, “يَدْعُو مَنْ لَضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ” (Zararı faydasından daha yakın olana kulluk ederler.) şeklinde olur. Kûfe ve Basra dil ekolleri, doyurucu bir açıklama yapmamış, söz konusu lâm harfinin nerelerde konumu dışında kullanılmasının caiz olabileceğini belirtmemişlerdir. Oysa bunun açıklaması şöyle yapılmalıydı: *lâm harfi yemîn ve te’kîd/tevkîd içindir. Onun hakkı sözün başında (sadru’l-Kelâm) gelmesidir. Âyette de hak ettiği konum gereği takdîm edilmiştir.* Tıpkı *إِنَّ* lâm’ında olduğu gibi. “إِنَّ زَيْدًا لَقَائِمٌ” örneğinde lâm harfinin *إِنَّ*’nin başına gelmesi caiz olmadığı için *إِنَّ*’nin haberine ilave edilmiştir. Ancak “إِنَّ لَزَيْدًا قَائِمٌ” şeklinde lâm harfini isme ilave etmek câiz değildir. Eğer isimde bunu yapmak mümkün oluyorsa, bu kelâmı güzel kılar. Söz gelimi şöyle dersin: “إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً”. Bu da bir görüşür.”¹⁰⁸¹

el-Fârisî’nin Zeccâc’ın bu ifadelerine itirazları vardır. Öncelikle Zeccâc’ın “*Kûfe ve Basra dil ekolleri, doyurucu bir açıklama yapmamış, söz konusu lâm harfinin nerelerde konumu dışında kullanılmasının caiz olabileceğini belirtmemişlerdir.*” ifadeleriyle başlar. Zeccâc’ın da doyurucu bir açıklama yapmayıp diğerleriyle aynı hataya düştüğünü söyler. Oysa –madem yetersiz bilgiden şikâyet etmiş- Zeccâc’ın Arap dilindeki lâm harfinin bütün işlevlerinden bahsetmesi gerekirdi. el-Fârisî’ye göre Zeccâc’ın “*Lâm harfi yemîn ve te’kîd/tevkîd içindir. Onun hakkı sözün başında (sadru’l-Kelâm) gelmesidir. Âyette de hak ettiği konum gereği takdîm edilmiştir*” ifadeleri de doyurucu olmaktan çok uzaktır. İtiraz ettiği bir başka husus ise Zeccâc’ın başvurduğu “*Tıpkı *إِنَّ* lâm’ında olduğu gibi. “إِنَّ زَيْدًا لَقَائِمٌ” örneğinde lâm harfinin *إِنَّ*’nin başına gelmesi caiz olmadığı için *إِنَّ*’nin haberine ilave edilmiştir*” şeklindeki kıyâs ve temsildir. Zeccâc, söz

¹⁰⁷⁹ Hac, 22/13. Meâl: “**Zararı faydasından daha yakın olana kulluk ederler.** O (taptığı) ne kötü yardımcı, ne fena yoldaştır!”

¹⁰⁸⁰ Arapça’da lâm harfi dört şekilde kullanılmaktadır. Bunlar; harf-i cer, nasb edici harf, cezm harfi ve te’kid (pekiştirme) harfleri şeklindedir. Harf-i cer olarak geldiğinde, iki durum söz konusu olur. Birincisi; kesralı gelerek mülkiyet ve ta’lil bildirir. İkincisi; fethalı gelerek istigase ve taaccüb bildirir. Nasb edici harf olarak geldiğinde; ya kesreli gelip كَيْ gibi ta’lil anlamını katar ya da lamu’l-cuhûd (inkar lamı) olur. Cezm eden harf olunca, kesreli hâlde muzari fiilin başına gelir ve onu cezm eder¹⁰⁸⁰. Te’kid harfi olan, bir başka ifadeyle âmil olmayan lâm harflerinin ise yedi durumu vardır. Bunlar: lâmu’l-ibtidâ, lâmü’z-zâid, şart edatının başına gelen lâm; Eliflâm takısındaki lâm; (ذلك) gibi işaret isimlerinde uzaklık anlamı katan lâm; Cer olmayan taaccüb lâm’ı ve son olarak lâmu’l-cevâb ki, bunun da üç çeşidi vardır: لا’nın cevabı olan lâm; Kasemin cevabı olan lâm; Mukadder kasemin cevabı olan lâm... Geniş bilgi için bkz. İBN HİŞÂM, Muğni’l-Lebîb, ss. 190-197.

¹⁰⁸¹ ZECCÂC, Me’âni’l-Kur’an, III, s. 337; FÂRİSÎ, İğfâl, II, ss. 431-433.

konusu âyette geçen lââm'ın ibtidâ lââm'ı olduğunu ifade etmiş, fakat yanlış ve alakasız bir benzetme yaparak, el-Fârisî'nin eleştirisi oklarının hedefi olmuştur. Bu kısa özetten sonra şimdi meseleyi detaylarıyla ele alabiliriz.

Zeccâc "يَدْعُو لِمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ..." âyetindeki lââm harfi arasında bir benzetme yapmıştır. Ancak bu, el-Fârisî'ye göre büyük bir yanlış, ve gerçeklikten uzaktır. Âyetteki lââm harfinin takdim edilmesiyle örnekteki lââm'ın habere te'hîr edilmesi arasında makul bir benzetme yapılamayacağına dikkat çeker. Şöyle der:

"Zeccâc, âyetteki lââm'ın takdimi ile (إِنَّ زَيْدًا لَقَائِمٌ) mîsalindeki lââm'ın habere te'hîri arasında bir benzerlik kurmuştur. Oysa bunlar birbirine benzemez. Zira âyetteki lââm harfinin mevsûle (مَنْ) takdim edilmesini gerektirecek hiçbir şey yok iken; örnekteki lââm'ın habere te'hîr edilmesini lâzım kılan bir risk vardır. O da aynı manadaki iki harfin (إِنَّ ve lââm harfi) beşi sıra gelmemesidir. Ancak âyette böyle bir risk yoktur. dolayısıyla yapılan bu teşbihin fesâd olduğu açıktır." ¹⁰⁸²

el-Fârisî, Zeccâc'ın cenahından gelebilecek muhtemel sorulara illet ve kıyâs yöntemi ile cevaplar verir. Zeccâc'ın delil olarak getirdiği misallerde hataya düştüğünü açıklar. Lam harfinin harf-i cer ve emir şeklinde gelmesi dışında dört durumunun daha olduğunu söyleyip bunları detaylarıyla açıklar. a) إِنَّ mehafef geldiğinde, haberine lââm ilave edilir. "إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ" örneğinde olduğu gibi. ¹⁰⁸³ b) "قَالَ فِيمَا أَعُوذُ بِنَبِيِّ لَأَقْعُدَنَّ" ¹⁰⁸⁴ kasemin cevabında mâzî ve muzârî fiillerin önünde yer alır. c) "فَرَأَوْهُ مُصْفَرًّا لَطَلُّوا مِنْ بَعْدِهِ يَكْفُرُونَ" örneğinde olduğu gibi mâkablînin cezası kasem olan şart kelimeyle gelir. d) Mübteda olan isimlerin başına gelir. ¹⁰⁸⁵

Ayrıca, ibtidâ lââm'ının, hal durumundaki ya da إِنَّ'nin haberi olan muzari fiilin başına, إِنَّ'nin isminin başına, isim olmayan haberin başına vb. durumlarda gelebileceğine değinir. Lam'ın te'kit ve kasemin cevabı olarak gelebileceğini; fakat te'kid olarak gelmesi durumunda kasem anlamını yitireceğini söyler. Ayrıca Lam harfi ile ilgili; mübtedanın başına veya إِنَّ'nin ismi ve haberinin başına gelebileceğini, anlam olarak mübteda olup mübtedanın haberi şeklinde gelen kelimenin başına zaruret gereği

¹⁰⁸² FÂRİSÎ, İğfâl, II, ss. 438-439.

¹⁰⁸³ Bu durumun açıklaması için el-Fârisî'nin yaptığı detaylı açıklamaları için bakınız: el-Bağdadiyat, ss. 176-185 ve 235-237; el-Askeriyat, s. 159-162.

¹⁰⁸⁴ Diğer bir ayet için bkz: Araf, 7:18.

¹⁰⁸⁵ FÂRİSÎ, İğfâl, II, ss. 431-433.

ya da şâz olarak gelebileceğini ve mevsûla sıla olan kelimenin başına eklenemeyeceğini de belirtir.¹⁰⁸⁶

el-Fârisî bu açıklamaları yaparak Zeccâc'a yönelteceği tenkitlerde kendisini haksız çıkaracak kayda değer bir itiraz hakkı bırakmama amacındadır. Bunun için Lam harfinin geleceği bütün yerleri anlam ve şekilleri bakımından ele alır. Lâm harfinin اِنَّ ile iki yerde kullanıldığına değinir. Birincisi, اِنَّ'ye ait ismin başına gelir. Bu durumda Lam, eğer takdiri olarak اِنَّ'den önce bir isim yoksa اِنَّ'nin ismini nasb etmesinin önüne geçmez. ¹⁰⁸⁷”اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَةٌ لِّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ“ âyetinde olduğu gibi. İkincisi, اِنَّ'ye ait haberin önüne gelir. Mâzî fiil hariç اِنَّ'ye ait bütün haber çeşitlerinin önüne gelebilir. Lam harfinin mübtedaya ait bir haberin başına eklendiği misaller ise ya şâzdır ya da şiir gibi bir zarurete mebnidir.

Ebû Hayyân el-Endülüsî, habere gelen Lâm harfi ile ilgili tartışmaların olduğunu ve اِنَّ زَيْدًا لِقَائِمٍ şeklindeki kabulün Sîbeveyh ve Basralıların görüşü olduğunu, Kûfelilerin bunu reddettiklerini aktarır.¹⁰⁸⁸ İbn Hişâm konuya dair şunları söyler:

“Bu âyetteki lam ile ilgili iki görüş bulunmaktadır. Birincisi, bunun Zaid Lam olduğudur ki, bu görüş kesinlikle yanlış bir görüştür. Diğer ise, İbtida Lam'ı olduğudur ki bu görüş doğrudur. İkinci görüş ile ilgili iki yaklaşım vardır. Birincisi, Lam'ın te'hirden dolayı takdim ettiğiidir. “يَدْعُوْا مَنْ اَضْرَهُ اَقْرَبُ مِنْ نَّفْعِهِ...” şeklinde olması gerektiğini çünkü مَن مَفْعُوْلٌ اَقْرَبُ haber ve mübtedadır. Bu durumda cümle مَن'nin sılası hâline gelmiş olur. Bu yaklaşım çok alakasız bir görüştür. Sebebi ise, İbtia Lam'ı geldiği konumdan önce gelmemiştir. İkincisi; İbtida Lam'ı olması gereken yerde gelmiştir. مَن mübteda, اِنَّ لِبَنِي الْمَوْلٰى ise haberidir. Bu görüş doğru olan görüştür.”¹⁰⁸⁹

İbtida Lam'ı, اِنَّ ile birlikte gelip iki amilin birleşmeme durumundan dolayı te'hir edip cümleyi tevkid ve müzari fiile hâl anlamı kazandırmak üzere iki durum için kullanılmaktadır. Mübtedanın başına ve ا�'den sonra gelebileceği noktasında ittifak vardır. ا�'den sonra üç şekilde gelebilir. ¹⁰⁹⁰”اِنَّ رَبِّيْ لَسَمِيْعُ الدُّعَا“ âyetinde olduğu gibi

¹⁰⁸⁶ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, ss. 433-434.

¹⁰⁸⁷ Bakara, 2:248.

¹⁰⁸⁸ EBÛ HAYYÂN, İrtişafu'd-Darb Min Lisani'l-Arab, III, s. 1262-1270.

¹⁰⁸⁹ İBN HİŞÂM, Muğni'l-Lebîb, s. 194.

¹⁰⁹⁰ İbrahim 14/39. Meâl: ““Hamd, iyice yaşlanmış iken bana İsmail'i ve İshak'ı veren Allah'a mahsustur. Şüphesiz Rabbim duayı işitendir.”

ismin başına, “وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ”¹⁰⁹¹ âyetinde olduğu gibi muzari fiilin başına ve “وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ”¹⁰⁹² âyetinde olduğu gibi zarfın başına.¹⁰⁹³

Değerlendirme ve Sonuç: Metin tenkidi, uslûp incelemesi, köken bilim ve sözlük bilim yöntemlerini bu meselede görmek mümkündür. İncelememiz sonunda, zikri geçen deliller ışığında, el-Fârisî'nin temsil ve örnekleme üzerinden yaptığı tenkitlerde haklı olduğunu gördük.

5.3. بِئْسَمَا ve نِعْمَ'ye ilave edilen ما'nın Durumuna Dair

Tartışmaya mahal olan âyet şöyledir: “...بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ”¹⁰⁹⁴

Bu âyette tartışmaya mahal olan dilbilimsel tenkidin mahiyetini ve uslûbunu işlemeden önce medh/övme ve zemm/yerme uslûbunu ana hatlarıyla ele almak yerinde olacaktır.

Bu fiillerin, mutasarrıf ve camid fiiller olmak üzere iki şekilde kullanımı vardır.¹⁰⁹⁵ Medh için نِعْمَ, zemm için بِئْسَ fiili, Arap dil gramercileri tarafından câmid fiiller alt başlığında incelenmiştir.¹⁰⁹⁶ Kûfe ekolü bu kalıpları, birer mübtedâ isim kabul ederken; Basra dil ekolü ve Kûfe ekolünden Hamza el-Kisâî bunları gayr-ı mutasarrıf birer mâzî fiil olarak kabul eder.¹⁰⁹⁷ her birinin kendine göre güçlü delilleri vardır.¹⁰⁹⁸ Dilbilimciler medh ve zemm uslûbu ile ilgili temel meseleleri; medh ve zem fiillerinin özellikleri, bu iki fiilin (بئس ve ناعم) fâilinin durumu, fiillerden sonra gelen merfu' isim ile ilişkileri ve bu iki fiile ilhak olan bazı kullanımlar şeklinde dört tasnife tabi

¹⁰⁹¹ Nahl 16/124. Meâl: “Cumartesi gününe saygı, ancak onda görüş ayrılığına düşenlere farz kılındı. **Şüphesiz Rabbin**, ayrılığa düşmekte oldukları şeyler konusunda **kıyamet günü aralarında hüküm verecektir.**”

¹⁰⁹² Kalem 68/4. Meâl: “**Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin.**”

¹⁰⁹³ İBN HİŞÂM, Muğni'l-Lebîb, ss. 174-190.

¹⁰⁹⁴ Bakara, 2/90. Meâl: “Allah'ın, kullarından dilediğine lütfunun eseri olarak indirdiğini zalimce kıskanarak, Allah'ın vahyettiğini inkâr etmeleri uğruna **nefislerini/öz benliklerini sattıkları şey ne kadar da çirkindir!** Bu yüzdendir ki gazap üzerine gazaba çarpıldılar. İnkâr edenler için rezil edici bir azap vardır.

¹⁰⁹⁵ HAMLAVÎ, Şezze'l-'Arf, 56.

¹⁰⁹⁶ SÎBEVEYH, el-Kitâb, II, s. 179.

¹⁰⁹⁷ ENBARÎ, el-İnsâf fî Mesaili'l-Hilâf, I, s. 97.

¹⁰⁹⁸ Deliller için bkz. ENBARÎ, el-İnsâf..., I, s. 97.

tutmuşlardır.¹⁰⁹⁹ Bunların yanı sıra temel bazı kriterler vaz etmişlerdir. Konumuzla alakalı olan birkaç tanesini aktaralım:

1. Övme ve yerme üslûbuna ait cümlelerde, fiil, fâil ve mahsûsun bi'l-medh ya da mahsûsun bi'z-zem olmak üzere üç temel öge bulunmalıdır. Söz gelimi, “بئس شهادة القول/yalancı şahitlik ne kötü sözdür” örneğinde بئس fiil, القول fail, شهادة الزور ise mahsûsun bi'z-zem'dir.

2. نِعْم ve بئس filleri câmid olduklarından müenneslik ve müzekkerlik alametleri dışında ne bir ek alırlar ne de herhangi bir değişime uğrarlar.¹¹⁰⁰

3. Mahsûsun bi'l-medh ya da mahsûsun bi'z-zem, övülmesi veya yerilmesi istenen isimler olup müahher mübteda; نعم ve بئس fiilleri, faileri ile beraber onların haberi konumunda olurlar. بئس القول شهادة الزور örneğinde; بئس zem fiili, القول fail, الزور müahher mübtedadır. Haberi ise mukaddem بئس القول'dur. Mahsûsun fiilden önce gelmesi de caizdir. نعم yerine حَبِّدًا، بئس yerine de حَبِّدًا لا kullanılabilir. Örneğin; “لا حَبِّدًا النافقُ/İkiyüzlülük ne kötüdür!” Burada لا حَبِّدًا yergi fiili olup fiil ve failden oluşan cümle mahallen merfu mukaddem haberdur. ذا fail ve النافقُ ise mahsus olmuştur.¹¹⁰¹

4. نِعْم ve بئس'nin faileri için dört durum söz konusudur:

a) Fâilin bizzat “ال” ile gelmesi. بئس القول شهادة الزور misalindeki القول gibi.

b) Fâilin el takısı olan bir kelimeye muzaf olarak gelmesi. “بئس مصيرُ الأشرارِ” örneğinde olduğu gibi. Fâil konumunda olan مصيرُ kelimesi, الأشرارِ kelimesine muzaf olmuştur.

c) Fâilin gizli bir zamir olarak gelmesi. “نعم خلقاً الأمانة”/Güvenilir olmak ne güzel ahlakıdır.” örneğinde olduğu gibi. Burada fâil gizli olan هو'dur. خلقاً ise temyizdir.

d) Fâilin ism-i mevsûl olarak gelmesi. “بئس ما تفعلُ السرقة”/Hırsızlık yapman ne kötü bir şey!” örneğinde olduğu gibi. Burada fâil, ism-i mevsûl olan ما'dır. Sükûn üzere mebni olup mahallen merfû'dur.

Zeccâc'ın bu meseleyle ilgili görüşüne gelince; Zeccac, önce -bizim de yaptığımız gibi- medh ve zem üslûbuna temel bazı bilgiler arz ettikten sonra, بئس ve نِعْم fiillerinden sonra gelen ما'ya dair şu değerlendirmeyi yapar:

¹⁰⁹⁹ HAYÂLÎ, Mu'în Tefvik Duham, *el-Medhu ve'z-Zemm Fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 2006, s. 21,

¹¹⁰⁰ MUBERRÎD, *el-Muktedab*, II, s. 140.

¹¹⁰¹ YAŞAR, *Arapça'nın Temel Kuralları (sarf-Nahiv)*, ss. 440-442.

“...Âyetteki *بُئْسَمَا*’nın *ما*’sı, tıpkı *نِعْمَ*’deki *ما* gibi sılasızdır (ما, mevsûle değildir). Zira, sıla tavzîh ve tahsîs eder. Dolayısıyla *نِعْمَ*’den sonra, ya nekra isim ya da cins isim gelmelidir. Bu itibarla, “... *بُئْسَمَا اسْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ*” âyetinin açılımı: *بُئْسَ شَيْئاً اسْتَرَوْا* şeklindedir.”¹¹⁰²

Zeccâc’ın bu ifadelerine göre, *بُئْسَ* ve *نِعْمَ* fiillerinden sonra, mutlaka nekra isim gelmelidir; bir başka ifadeyle bu fiillerin faili nekra gelmek zorundadır. *بُئْسَمَا*’nın açılımını *بُئْسَ شَيْئاً* şeklinde yapması bu sebeptir. Ancak el-Fârisî, Zeccâc’ın bu kesin ve alternatifsiz ifadelerini gereksiz olmakla tenkit eder. Ona göre *بُئْسَ* ve *نِعْمَ* fiillerinden sonraki *ما* için iki ihtimal caizdir. Birincisi: İsmi mevsûl olup marife olabilmesi; ikincisi: ism-i mevsûf olup nekra olabilmesi... el-Fârisî’ye göre, *ما* her iki durumda da fâil konumundadır.

el-Fârisî’nin yapılan değerlendirmeye yönelik eleştirisi şöyledir:

“Zeccâc’ın ‘*Âyetteki بُئْسَمَا’nın ما’sı, tıpkı نِعْمَ’deki ما gibi sılasızdır (ما, mevsûle değildir). Zira, sıla tavzîh ve tahsîs eder*’ şeklindeki değerlendirmesine göre, eğer *ما* mevsûl kabul edilirse, bu durumda fâil olması caiz değildir. Ancak bize göre, bu imkansız değildir... (...) Âyetteki *ما* marife de olabilir nekra de. Tıpkı cins isimleri gibi. Marife olabilir; zira belli kimseleri konu edinmektedir. Nekra olabilir; zira pek çok kişiyi ifade etmektedir.”¹¹⁰³

el-Fârisî, *ما*’nın hem marife hem nekra olarak gelip her iki durumda da fâil olabilmesini caiz görür. Aklî ve naklî pek çok delil serdedir. Birkaç tanesi şöyledir:

1. Cins isimleri de hem marife hem nekra olabilir. Ünsiyet kurulmuş bir kesimi ifade ettiği için marife; kesret ifade ettikleri için de nekra olarak kabul edilirler. Buradaki *ما* edatı da cins isimlerin bu misyonuna sahiptir.¹¹⁰⁴ Nitekim “*وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هُوَ رَبُّنَا*”¹¹⁰⁵ âyetinde altı çizili kelimeler, aynı şeyi ifade eder.

¹¹⁰² ZECCÂC, Me‘âni’l-Kur’ân, I, s. 172.

¹¹⁰³ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 348-350.

¹¹⁰⁴ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 350. Bu delilleri isim olarak zikretmek gerekirse: “*وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هُوَ رَبُّنَا*” (Yunus, 10:18) âyetindeki *هُوَ رَبُّنَا* kelimesinin teklik için gelemeyeceğini belirtir. “*مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَاراً*” (Zümer, 39:33) ve “*وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ*” (Bakara, 2:17) âyetlerindeki *الَّذِي* ismi mevsulun genel anlamında kullanımı *ما*’dan daha tercih edilebilir olduğunu belirtir. Bunun da, *نعم*’de kendisinin faili olan bir amili gerektirdiğine delil olduğunu belirtir.

¹¹⁰⁵ Yûnus, 18.

2. Sîbeveyh, eserinin bir çok yerinde aynı kelimenin hem marife hem nekra olabileceğini ifade etmiştir.¹¹⁰⁶ Nitekim Sîbeveyh “هَذَا مَا لَدَى عَتِيدٍ”¹¹⁰⁷ âyetindeki مَا edatını hem marife hem “هَذَا شَيْءٍ لَدَى عَتِيدٍ” şeklinde nekraye tevîl edilebileceğini söylemiştir.
3. Ebû'l-‘Abbâs el-Muberrid, benzer bir durumu –umûm ifade etmesi şartıyla- mevsûle olan الَّذِي için caiz görür.¹¹⁰⁸ وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ”¹¹⁰⁸ ile “مِثْلَهُمْ كَمِثْلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا”¹¹⁰⁹ ile “أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ”¹¹¹⁰ âyetlerindeki الَّذِي’yi bu tezine şâhid olarak getirir. Hiç şüphesiz umûm ifade etmesi şartıyla الَّذِي için caiz olan bu durum, مَا için evleviyetle caizdir; Zira مَا zaten umum ifade eder.
4. “رَأَيْتُ”¹¹¹¹ âyeti ve söz gelimi “إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ”¹¹¹¹ misalinde de benzer bir durum söz konusudur. مَا edatını marife olarak tevîl edebildiğimiz gibi, nekra olarak da tevîl edebiliriz. Marife olarak kabul edilirse misalin manası, “Yanında olanı (muayyen bir şey) gördüm” iken; nekra durumuna göre “Yanında olanı (çokluğunu) gördüm” şeklindedir.¹¹¹²

el-Fârisî’nin bu delillerini zikrettikten sonra, نِعِمَّ ve بِنَسْنٍ fiillerinden sonra gelen مَا ile ilgili diğer Arap dilbilimcilerinin öne sürdükleri görüşleri ele alabiliriz.¹¹¹³ Sîbeveyh bu fiillerden sonra gelen مَا’nın Zeccâc’ın aksine marife olabileceğini ifade etmiştir ki, kendisi, el-Fârisî’nin bu meseledeki en önemli referansıdır.¹¹¹⁴ Sîbeveyh şöyle der: “Arap sözlerindeki مَا’nın müstakil bir isim olduğunun örneği şudur: غَسَلْتُهُ غَسَلًا نَعَمًا. Bu cümlemin açılımı، نَعَمُ الْغَسَلُ şeklindedir.”¹¹¹⁵

¹¹⁰⁶ Bkz. SÎBEVEYH, el-Kitâb, II, s. 315; el-Kitâb, II, s. 106; FÂRÎSÎ, el-İğfâl, I, s. 349.

¹¹⁰⁷ Kâf, 23. Meâl: (Beraberindeki (melek) şöyle der): “İşte bu yanımdaki hazır.”

¹¹⁰⁸ MUBERRÎD, el-Muktedab, II, s. 141.

¹¹⁰⁹ Zümer, 33.

¹¹¹⁰ Bakara, 17.

¹¹¹¹ Nisa, 48.

¹¹¹² FÂRÎSÎ, el-İğfâl, I, s. 351.

¹¹¹³ Geniş bilgi için bkz. KAYSÎ, Mekkî b. Ebû Tâlib, *Müşkilü İ‘rabi’l-Kur’ân*, Thk. Hatim Salih ed-Damin, 1984, I, s. 143; ENBÂRÎ, el-Beyân fi Garîbi İ‘rabi’l-Kur’ân, I, s. 108; HALEBÎ, ed-Durru’l-Mesûn, I, s. 507; MUHAMMED B. İSA, Şerhu’l-Eşmûnî, II, s. 377; CÛRCÂNÎ, Şerhu’t-Tasrîh, II, ss. 81-82.

¹¹¹⁴ SÎBEVEYH, el-Kitâb, II, s. 156. İbaresi şöyledir: “تقول العرب: بنسما له؛ يريدون بنس الشيء ما له”.

¹¹¹⁵ SÎBEVEYH, el-Kitâb, I, s. 73.

el-Kisâî, bu âyetteki اشْتَرَوْا ve ما'yı bir bütün olarak merfu' isim kabul eder.¹¹¹⁶ el-Ahfeş, ما'yı temyiz üzere nasb konumunda gelen ve mevsuf olmayan nekre isim olarak görür.¹¹¹⁷ Söz konusu âyetteki ما'yı tek başına isim olarak görüp, sonrasında gelen أن يكفروا'yı onun tefsiri olarak yorumlar.¹¹¹⁸ Ferrâ', نعم'den sonra gelen ما'yı حَبِذَا da olduğu gibi tek bir kelime olarak görür. نعم ve بئس'nin ismi mevsûllerden önce gelmesi, bunlardan sonra merfu' bir ismin gelmesi ile mümkündür. Bunu şu şekilde serdeder:

“نعم, Lam harfinin sılası olduğu gibi إنما ve كلما”¹¹¹⁹ da olduğu gibi kendisiyle isimler merfu' olur. “إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ”¹¹²⁰ âyetinde olduğu gibi, هي zamiri نعم ile merfu' konumundadır.”¹¹²⁰

el-Fârisî, *el-Bağdâdiyyâd* adlı eserinde ما'sonra gelenin onun sıfatı olmasını caiz görmez. Ona göre; ما mevsûl olarak نعم ve بئس'ye gelip onlarda amel etmesinin caiz olup, ibhamlarından dolayı onların failleri konumundadır. Bu durumda ما kendi başına gelip çokluk ifade eden bir isim olmuş olur. Âyetteki اشْتَرَوْا kelimesini, ما'nın sıfatı değil, sılası olarak kabul eder.¹¹²¹

Değerlendirme ve Sonuç: Zeccâc, belirttiğimiz gibi نعم'den sonra gelen kelimenin mutlaka umum ifade eden bir nekra olması gerektiğini savunur. el-Fârisî ise, ما'da iki durumun mümkün olabileceğini savunur. Birincisi, ما mevsûl olup mâba'di sıla olacağı; ikincisi ise, ما nekre olduğunda mâba'di sıfat olacağı şeklindeydi.

ما'nın mevsûl ve بئس'den sonra gelen ما ile ilgili çok fazla görüşün olmasının sebebi, ما'nın bulunduğu makamla ilgilidir. Bu görüşleri, “إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ” âyetinde olduğu gibi, ما'dan sonra müfred bir kelimenin gelmesi. “بئسما اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ” âyetinde olduğu gibi, ما'dan sonra bir fiilin gelmesi. غسلت الثوب غسلاً نعمة. gibi, ما'dan sonra bir fiilin gelmesi.

¹¹¹⁶ KĪSĀÎ, Me'âni'l-Kur'an, s. 75.

¹¹¹⁷ DERÂVEŞE, Muhammed Ömer Ammâr, *Arâu'l-Ahfeş el-Evsat'i en-Nahviyye ve's-Sarfiyye 'inde Şurrâhi Elfiyyeti İbn Mâlik Fî'l-Karni's-Sâmini el-Hicrî*, el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Gazze, 2015, s. 189.

¹¹¹⁸ AHFEŞ EVSAT, Me'âni'l-Kur'an, I, s. 144.

¹¹¹⁹ Bakara 2:271. Meâl: “**Sadakaları açıktan verirseniz ne güzel!** Fakat onları gizleyerek fakirlere verirseniz bu, sizin için daha hayırlıdır ve günahlarınızdan bir kısmına da kefarettir. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.

¹¹²⁰ FERRÂ', Me'âni'l-Kur'an, I, s. 57.

¹¹²¹ FÂRİSÎ, el-Mesâilü'l-Müşkile (Bağdadiyat), ss. 251-252.

sonra herhangi bir şeyin gelmemesi şeklinde üç kısma ayırabiliriz.¹¹²² Netice itibariyle bu meselede, müstakil nahivciler ve Arap dil ekollerince yapılmış bir ittifaktan bahsetmek mümkün olmasa da, el-Fârisî tarafından serdedilen mezkûr semâ', kıyâs ve illet delilleri, sonraki dilciler tarafından tenkit edilmemiştir. Bu itibarla, yukarıda zikri geçen deliller ışığında, el-Fârisî'nin tenkitlerinde haklı olduğunu söyleyebiliriz.

6. Gereksiz Takdirlere Dair Tenkitler

6.1. “ما تتلوا”da Takdir Edilen “كانت”e Dair

Tartışmaya mahal olan konu *el-İğfâl*'de 23. mesele başlığıyla işlenmiştir. Âyet şöyledir: “وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُؤْكَ سُلَيْمَانَ”¹¹²³

Zeccâc, âyetteki تتلوا'yu “ما كانت تتلوا” şeklinde takdir eder.¹¹²⁴ Zeccâc, şeytanların okuyageldikleri “şey”in (ما'nın), sihir konulu bir kitap olduğunu söyler. Tartışılan husus, şeytanlar tarafından okunan “şey”in kitap olup olmadığı veya kitabın muhtevası değil, Zeccâc'ın takdir ettiği كانت fiilinin el-Fârisî'ye göre gereksiz ve kabul edilemez olmasıdır. İkisine göre de âyetteki ما edatı, i'râb itibariyle mâ-i mevsûle'dir.¹¹²⁵ Hemen bir sonraki “... تتلوا الشَّيَاطِينُ” cümlesi, sıla için ilk akla gelen tercihtir. Ancak Zeccâc'ın bir muzari fiili olan “تتلوا”yu mâzîden tahkiye yapma amacıyla كانت fiilini takdir etmesi, el-Fârisî'ye sıla cümlesinin mukadder bir كانت olması gerektiğini vehm ettirmiştir. el-Fârisî âyetteki muhtevayı tahkiye haline çevirmek için herhangi bir takdire gerek olmadığını, söz konusu tahkiyenin Arap dil kurallarına uygun olarak âyetteki kelimelerde zaten mevcut olduğunu söyler. Bunu şöyle ifade eder:

¹¹²² ŞERKESÎ, Ali Abulhâdî, *el-Fârisî ve Arâuhü'n-Nahviyye fi'l-İğfâl*, Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi, 2016. s.113.

¹¹²³ Bakara, 102. Meâl: “...Tuttular, şeytanların, Süleyman'ın hükümrancılığı aleyhine okudukları şeyin peşine takıldılar.”

¹¹²⁴ ZECCÂC, Me'ânî'l-Kur'ân, I, s. 182.

¹¹²⁵ “Mâ” için nâfiye diyenlerin olduğu aktarılmışsa da, bu yaklaşım mana ve bağlam olarak kabul görmemiştir. Semîn el-Halebî, İbn Arabî'nin bu görüşte olduğunu nakleder. Bkz. el-HALEBÎ, ed-Durru'l-Masûn, II, s. 28.

“Söz konusu âyetin iki muhtemel tevili var ve ikisi de Zeccâc’ın zikrettiği teviden daha mantıklı, daha tutarlıdır. **Birincisi:** Muzâri’ fiilinin manasını mâziye tahvil ederek... Nitekim تَتَّلُوا (muzari), تَلَّتْ (mazi) manasına rahatlıkla gelebilir. Tıpkı şu âyette olduğu gibi: ¹¹²⁶”فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ“ Oysa âyette muhatap kitle, Hz. Peygamber dönemindeki Yahudiler olmasına rağmen, önceki Yahudiler kastedilmiştir. Bu itibarla, تَقْتُلُونَ muzari olması hasebiyle lafzen “öldürüyorsunuz” anlamına gelir. Âyetteki مِنْ قَبْلُ (daha önce) ifadesi buradaki muzari fiilin mazi anlamını içerdiğinin bir göstergesidir. Aynı durum yukarıdaki âyet için de geçerlidir. Kelamın “Hz. Süleyman’ın hükümrancılık zamanıyla -veya muzaf takdir etmeksizin mahza “hükümrancılığıyla”- ilişkilendirilen bağlamı âyetteki muzâri fiil olan تَتَّلُوا nun, mâzî fiil olan تَلَّتْ anlamını içerdiğini gösterir.”¹¹²⁷

Söz konusu bu tevili takviye etmek için serdettiği bir başka âyet şöyledir: “إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ¹¹²⁸”الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ el-Fârisî, يَصُدُّونَ muzari fiiliyle صَدُّوا mazi fiilin kastedilebileceğini söyler. Ona göre, muzari fiilinin mazi’ye matuf olması, bu anlam transferi için yeterli bir delildir. Aynı kelimelerle gelen “الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ”¹¹²⁹ âyetinin de bu tevili takviye ettiğini belirtir. el-Fârisî, birinci tevilin aynı zamanda Sîbeveyh’in görüşü olduğunu söyler. Nitekim Sîbeveyh şöyle der:

“أَفْعَلُ”¹¹³⁰ Bir başka yerde şöyle der: “فَعَلْنَا (mazi) yerine geçer”¹¹³⁰ (muzari) bazen نَفْعَلُ” fiilini يَفْعَلُ yerine kullanmak caizdir; ancak فَعَلْتُ fiilinin أَفْعَلُ yerine kullanılması caiz değildir. “إِنْ فَعَلْتُ فَعَلْتُ” gibi anlamı açık olan misaller bunun dışındadır.”¹¹³¹

İkicisi ise: Muzari fiilinin manasını mâzîye tahvil etmeksizin... olay geçmişte yaşansa bile, şimdiki zaman yani hâl tahkiyesi olarak kullanabilir. Bu vecih de diğeri gibi mantıklı ve hatta daha mantıklıdır. Bu durumun bir örneği şu âyettir. Hz. Peygamber dönemindeki Yahudilere hitaben: “وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ”¹¹³² (Buna göre âyetin manası şöyledir: hani bir zamanlar sizi Firavun ailesinden kurtarmıştık; oysa onlar size işkencenin en kötüsünü reva görüyorlardı”).¹¹³² Oysa âyetteki يَسُومُونَكُمْ muzari olması hasebiyle lafzen “revâ

¹¹²⁶ Bakara, 2:91. Meâl: “...Peki siz, niçin daha önce Allah’ın peygamberlerini öldürdünüz?”

¹¹²⁷ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 366.

¹¹²⁸ Hac, 22:25. Meâl: “Muhakkak ki kâfir olanlar ve Allah’ın yolundan alıkoyanlar...”

¹¹²⁹ Muhammed, 47:1. Meâl: “İnkâr edenler ve Allah yolundan alıkoyanlar var ya; işte, Allah onların bütün amellerini boşa çıkarmıştır.”

¹¹³⁰ SİBEVEYH, el-Kitâb, I, s. 224.

¹¹³¹ SİBEVEYH, el-Kitâb, III, s. 24.

¹¹³² Bakara, 2:49.

görüyorlar/görecekler” anlamına gelir.) âyetin كُمْ hitabının yönetildiği zamanında, Firavun ailesi çoktan helak olmuştu.”¹¹³³

el-Fârisî âyette كانت’in açıkça olmasa bile gizli olarak cümlenin içinde var olduğunu (ızmâr); bu itibarla كانت takdirini en azından muhtemel üçüncü bir tevil olarak kabul edilmesinin mümkün olabileceği fikrine sıcak bakmaz. Bunu “ızmâr olduğunun gösteren bir delil yoktur. Oysa bunun için delil olması gerekir.”¹¹³⁴ şeklinde açıklar.

Bize göre, el-Fârisî’nin yukarıdaki iki tevili ile Zeccâc’ın كانت tevili arasında mefhuma yansıması açısından bir fark yoktur. Zira el-Fârisî’nin sözü geçen âyette كَان يَسْؤُمُونَكُمْ fiiline yüklediği anlam ile Zeccâc’ın “كَان يَسْؤُمُونَكُمْ” tevili, aynı eve farklı kapılardan girmeye, aynı mefhumu farklı cümlelerle ifade etmeye benzer. Nitekim el-Fârisî’nin başlık olarak açtığı âyette her üç teville göre mana şöyledir: “...Tuttular, şeytanların, Süleyman’ın hükümranlılığı aleyhine okudukları/okuyageldikleri/okumuş oldukları şeyin peşine takıldılar.”

Bu takdir ve tevillerle ilgili sonraki dilbilimcilerin yaklaşımı ise şöyledir: Bu Atiyye el-Endulûsî¹¹³⁵ (ö. 546) Ebû’l-Bekâ el-ukberî (ö. 616), ¹¹³⁶ Ebû abdillah el-Kurtûbî(ö. 671) ¹¹³⁷ ve Semîn Halebî(ö756). ¹¹³⁸ تَتْلُوا’yu تَلَّتْ anlamında maziye tahvil ederken; Küfe dil ekolü âyeti “ما كانت تتلوا” şeklinde takdir etmişlerdir.

İbn ‘Adil ed-Dımaşkî¹¹³⁹ (v. 880), Semîn el-Halebî ve Alûsî’nin (ö. 1270) ¹¹⁴⁰ de dikkat çektiği üzere, Küfe ekolünün “كانت” takdiri, mana itibariyledir. Yani bu takdir, “kânet”in, “ma-i mevsûle”ye sıla cümlesi olması amacı güdülerek yapılmamıştır.

Değerlendirme ve sonuç: Kanaatimize göre, eserlerinde Arap dil kurallarının elastiki yapısına dikkat çeken ve gerek kıyâs gerek mantık zemininde dilsel kuralların değişebileceği konusunda esnek bir tutuma sahip el-Fârisî’nin söz konusu tevilindeki

¹¹³³ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 366.

¹¹³⁴ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 366.

¹¹³⁵ İBN ATIYYE, el-Muharraru’l-Vecîz, I, s. 185.

¹¹³⁶ Bkz. el-İmlâ, I, s. 54; et-Tibyân, I, s. 97.

¹¹³⁷ Bkz. KURTUBÎ, el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân, II, s. 270.

¹¹³⁸ HALEBÎ, ed-Dürri’l-Masûn, II, s. 28.

¹¹³⁹ Bkz. MEYDANÎ, el-Lübâb, II, s. 323-324.

¹¹⁴⁰ ÂLÛSÎ, Rûhu’l-Me’ânî, I, s. 337.

ısrarlı yaklaşımı ve Zeccâc'ın teviline ihtimal sadedinde dahi müsamaha göstermemesi, ilmî açıdan doğru bir yaklaşım olmamıştır.

6.2. “İlâ”lı Müstesnâyı Nasb Eden Âmilin Mahiyeti Üzerine

Tenkide mahal olan âyet şöyledir: “... تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ...
”مَعْرِضُونَ”¹¹⁴¹

Arap dilbilgisinde, verilmiş bir hükümden bir ya da bir kaç şeyin hariç tutulması ameliyesine *istisnâ* denir. İstisna; müstesnâ minh, müstesnâ ve istisnâ edatı şeklinde üç öğeden oluşmaktadır.¹¹⁴² Birçok istisnâ edatı vardır (Harf olan *ilâ*; isim olan *ila* ve *ila*; isim veya fiil oldukları tartışmalı olan *chasha*, *eda* ve *chala*); ancak biz konumuz gereği sadece *ilâ*'yı ve *ilâ*'dan sonraki müstesnâyı ele alacağız.

Tenkide mahal olan nokta, *ilâ*'nın müstesnâsını nasb eden âmilin hangisi olduğudur. *ilâ*'nın bizzat kendisi mi, manası olan farazî bir *astannî* fiili mi, *ilâ*'dan önceki âmil mi yoksa başka bir şey mi? Buna dair sekiz görüş vardır.¹¹⁴³ Müstesnânın i'râbına dair bir kaç önemli bilgiyi ana hatlarıyla verdikten sonra, el-Fârisî ve Zeccâc'ı merkeze alarak, *ilâ*'lı müstesnânın i'râbının şekillenmesinde etkili olan âmilin mahiyeti etrafında yaşanan tartışmaları tetkik edip, el-Fârisî'nin hocasına tevcih ettiği tenkitlerde haklı olup olmadığına dair kanaatimizi arz edeceğiz.

ilâ'dan sonraki müstesnânın i'râbı, cümlenin durumuna göre değişkenlik arz eder. Üç hali vardır.

a. Cümle müsbet (nefy, nehy ve istifhâm olmayan) olup müstesnâ minh zikredilmişse, bakılır. Eğer istisnânın çeşiti münkati' ise, müstesnâ, zorunlu olarak mansûb olmak durumundadır. “وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ”¹¹⁴⁴ âyetinde olduğu

¹¹⁴¹ Bakara, 2/83. Meâl: “İsrailoğulları'ndan şöyle bir söz almıştık: Allah'tan başkasına ibadet etmeyin, anne-babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik ve güzellikle davranın. İnsanlara güzeli ve güzelliği söyleyin. Namazı kılın, zekâtı verin. **Bütün bunlardan sonra, pek azınız müstesna, döndünüz. Hâlâ da bu dönekliliği sürdürüyorsunuz.**”

¹¹⁴² NAHHÂS, İ'râbu'l-Kur'an, s. 51.

¹¹⁴³ Sekiz farklı görüş için bkz. İBN HİŞÂM, Muğni'l-Lebîb, Muhakkik Abdullatîf Muhammed el-Hatîb'in dördüncü dipnotu, I, ss. 453-454.

¹¹⁴⁴ Kehf, 18/50.

gibi. Eğer istisnânın türü muttasıl ise râcih görüşe göre yine mansûb olur. " فَشَرُّوا مِنْهُ " 1145 örneğinde olduğu gibi. 1146

b. Cümle menfi olup müstesnâ minh zikredilmişse, müstesnânın i'râbı için iki tercih vardır. Dilerse mansûb olur, dilerse de müstesnâ minhe bedel olduğu için onun i'râbı ile i'râblanarak merfû' olur ki, râcih olan budur. Söz gelimi, " مَا قَامَ أَحَدٌ إِلَّا خَالِدٌ " 1147 örneğinde olduğu gibi.

c. Cümle menfi olup müstesnâ minh de zikredilmemişse, istisnâ edatı yok farz edilir ve müstesnâ, cümledeki âmilin etkisine göre şekillenir. Buna içi boşaltılmış veya amiyane tabirle "sahte/çakma istisnâ" anlamına gelen "müreffağ istisnâ" denir. " مَا قُلْتُ " 1148 örneğinde olduğu gibi. Müstesnâ minh olan الْحَقُّ kelimesi, istisnâ edatından önceki قُلْتُ'nun mef'ûl talebine göre şekillenerek mansûb olmak durumundadır. Bu durumda istisnâ edatı olan إِلَّا, cümlede yokmuş gibi kabul edilir. 1148 Bu özet bilgilerden sonra asıl meseleye geçebiliriz.

Ebû İshâk ez-Zeccâc, mezkûr âyetin dilbilimsel tahlili sadedidinde şu ifadeler yer verir: " وَنَصَبَ إِلَّا قَلِيلًا عَلَى الْإِسْتِثْنَاءِ، وَالْمَعْنَى اسْتَثْنَيْ قَلِيلًا مِنْكُمْ " 1149

Bu ibareden iki şey anlaşılabilir. Birincisi, إِلَّا'nın bizzat âmil olduğu (Bu durumda ibaredeki نَصَبَ fiil, إِلَّا fâil ve قَلِيلًا mef'ûl olmuş olur), ikincisi ise إِلَّا'dan mülhem bir اسْتَثْنَيْ fiilidir, ki el-Fârisî, Zeccâc'ın bu görüşe meyilli olduğunu söyler.

el-Fârisî, bu ifadeler üzerine Zeccâc'ın, إِلَّا'nın anlamı olan farazî bir اسْتَثْنَيْ fiilini müstesnâ âmili olarak takdim ettiğini iddia eder. Bu ifadelerden bunun anlaşılmadığına dair yöneltilecek muhtemel itirazlar için Me'âni'l-Kur'ân'ın muhtelif yerlerine atıflarda bulunur. 1150 İhtimaller ile hareket etmemek için diğer dilbilimcilerin verdiği bilgilere başvurmak durumundayız. İbn Enbârî'nin, dilbilimsel ihtilafları ele aldığı el-İnsâf adlı eserinde verdiği bilgide, Muberrid ve Zeccâc'a göre müstesnânın âmili إِلَّا'nın bizzat kendisidir. 1151 Ancak Sîrâfî, bu konuda el-Fârisî gibi anlayarak, Muberrid ile Zeccâc'a göre gerçek âmilin اسْتَثْنَيْ olduğunu, إِلَّا'nın ise ona nâiblik

1145 Bakara, 2/249.

1146 MÎR ZAFER, Cemîl Ahmed, *en-Nahvu'l-Kur'ânî Kavâ'id-Şevâhid*, Mekke, Mektebetu'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 1997, ss. 227-232.

1147 İBN SERRÂC, el-Usûl fi'n-Nahv, I, s. 281.

1148 YAŞAR, Ahmet, *Arapça'nın Temel Kuralları*, Anadolu Üniversitesi İlahiyat Önlisans Program Ders Kitabı Arapça-IV, ss. 53-60.

1149 ZECCÂC, Me'âni'l-Kur'ân, I, s. 164.

1150 FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, 347.

1151 İBN ENBÂRÎ, el-İnsâf, I, ss. 260, 261.

yaptığını nakletmiştir.¹¹⁵² Ancak muhtelif gibi görünen bu iki görüşü cem etme yoluna gidebiliriz ki, el-Fârisî'nin el-İğfâl'de işlediği bu meselenin bütününden bunu istinbât etmek mümkündür: Muberrid ve Zeccâc'a göre gerçek âmil لَّا'nın bizzat kendisidir; ancak amel etme gücünü أَسْتَنْتَنِي fiiline olan niyâbeti sayesinde alır.¹¹⁵³ Tıpkı bir nidâ edatı olan يَا'nın münâdâyı nasb edebilme yetisini أَنْادِي fiiline niyâbet etmesinden aldığı gibi.¹¹⁵⁴

Müstesnâ'nın âmili konusunda muhtelif eserlerde, el-Fârisî ve Buveyhoğullarının önemli liderlerinden –ki aynı zamanda el-Fârisî'nin talebesidir- Adududdevle arasında ilginç bir diyalog yer alır.¹¹⁵⁵ Rivâyete göre, Adududdevle kalabalık bir meydanda el-Fârisî'ye sorar:

- Müstesnâ ne ile mansûb olur?
- Mukadder bir أَسْتَنْتَنِي ile.
- Peki neden أَسْتَنْتَنِي؟ اِمْتَنَعَ fiilini takdir edip müstesnâyı merfû' yapsan olmaz mı?
- Bu öylesine ulu orta yerde sana verdiğim bir cevap oldu. Eve gidince sana doğru cevabın ne olduğunu söylerim.

el-Fârisî, talebesi Adududdevle için kaleme aldığı el-İzâhu'l-'Adudî adlı eserinde âmilin لَّا'dan önceki âmil olduğunu, ancak bunu لَّا vasıtasıyla yapabildiğini yazmıştır.¹¹⁵⁶

el-Fârisî, Zeccâc'ın zikri geçen ifadeleri üzerine şu değerlendirmeyi yapar:

“...Mesele Zeccâc'ın iddia ettiği gibi değildir. Zira müstesnâ olan isim, mukadder bir âmil ile değil, لَّا'dan önce vuku bulan zâhir bir âmil ile mansûb olmuştur. Ancak nasb etmesi, istisnâ harfi vasıtasıyla gerçekleşebilmiştir. Tıpkı “ ما صنعت “ وَأَبَاكَ” örneğinde maiyyet vâv'ından önceki âmilin أَبَاكَ kelimesini vâv vasıtasıyla mansûb yapabildiği, yine “جاء البردُ والطَّيَالِسَةُ” örneğinde جاء'nin الطَّيَالِسَةُ kelimesini vâv vasıtasıyla mansûb yapabildiği gibi.”¹¹⁵⁷

el-Fârisî, ez-Zeccâc'ın görüşünün hatalı olduğuna dair bir çok delil serdedir. Bunlar aynı zamanda لَّا'dan önceki fiil ya da fiil manasında olan kelimenin

¹¹⁵² SÎRAFÎ, Şerhu's-Sîrâfi li'l-Kitâb, III, s. 60.

¹¹⁵³ MUBERRÎD, el-Kâmil, II, s. 613, Thk. Muhammed Ahmed ed-Dalî, Beyrut, Müessesetu'r-Risale, III. Baskı, 1997; MUBERRÎD, el-Muktadab, IV, s. 390.

¹¹⁵⁴ ŞA'BÂN, İ'tirâzâtü Ebî Alî el-Fârisî..., s. 556.

¹¹⁵⁵ SUYÛTÎ, el-İktirâh, s. 320.

¹¹⁵⁶ FÂRÎSÎ, el-İzâhu'l-'Adudî, s. 205.

¹¹⁵⁷ FÂRÎSÎ, el-İğfâl, I, s. 337.

müstesnânın âmili olduğunu iddia eden Basra dil ekolünün ve bir görüşe göre Sîbeveyh'in delilleridir:

Birinci delil: Bir istisnâ edatı olan *غَيْر* kelimesi, zarflar gibi mübhem olduğu zaman vasıtasız bir şekilde fiil ile mansûb olur. Söz gelimi, “جاءني القوم غير زيد” örneğini verecek olursak; *غَيْر* kelimesi, *إِلَّا*'dan sonraki ismin harekesini alacak şekilde mansûb olmuştur. *غَيْر* kelimesi takdîrî bir *أَسْتَنْبِي* ile nasb edilemez; zira “جاءني القوم أستنبني غير زيد” halinde, cümlelerin anlamı ters yüz olur. Nitekim *غَيْر*'dan önce takdir edildiğinde misaldeki zeyd gelmiş olur; takdir edilmediğinde ise gelmemiş olur. *أَسْتَنْبِي* fiili burada âmil olmadığı gibi, *إِلَّا*'lı müstesnâlarda da âmil olmaz.¹¹⁵⁸

İkinci delil: İddia edildiği gibi *إِلَّا*'nın amel etmesinin gerekçesi içinde barındığı *أَسْتَنْبِي* fiili olsaydı, fiilin yapısı gereği müstesnânın her durumda mansûb olması gerekirdi. söz gelimi *ما جائي أحد إلا زيد* ve *ما مررت بأحد إلا زيد* örneklerinde de müstesnânın mansûb olması lazım gelirdi. Zira iddia edilen *أَسْتَنْبِي* anlamı bu misallerde de mevcuttur. Oysa bu misallerde olduğu gibi nefy durumlarında müstesnânın merfû ve mecrûr gelmesi ittifakla caizdir.¹¹⁵⁹

Üçüncü delil: ez-Zeccâc'ın *أَسْتَنْبِي* fiilinin âmil olma tezi kabul edilirse, bu aynı zamanda harflerin manasının âmil olabileceği anlamına gelir ki, bunun doğru olmadığı açıktır. Tıpkı, *ما*'nın anlamından hareketle, *ما زيد قائماً* cümlesinin *نَفَيْتُ زيداً قائماً* anlamına geldiğini ve âmilin *ما*'nın manası olan *نَفَيْتُ* olduğunu söylemenin doğru olmadığı gibi. Ayrıca, *إِلَّا*'nın âmil olması caiz değildir. Zira ne bir fiildir, ne benzediği bir isim ne de harf vardır.¹¹⁶⁰

Dördüncü delil: *ما جاء القوم إلا زيد إلا عمرو* örneğinde *إِلَّا*'dan sonraki her iki ismin merfû' gelmesi caiz değildir. Ya ikisinin mansûb olması, ya da birinin mansûb diğersinin merfû' olması gerekir.¹¹⁶¹ İkisinin merfû' olması caiz değildir; zira cümlede sadece bir tane âmil (*جاء*) vardır ve tek bir âmil atıf edatları olmadan aynı kulvardaki iki mamulde amel edemez. Tıpkı bir fiilin iki fâili atıf edatı olmadan merfû' yapmasının

¹¹⁵⁸ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, 338; İBN ENBÂRÎ, *Esrâru'l-'Arabiyye*, Thk. Muhammed Behcet Baytar-‘Âsim Behcet Baytar, Dımaşk, Dâru'l-Beşâir, II. Baskı, 2004, s. 202; İBN ‘ÂDİL, el-Lübâb, I, 304.

¹¹⁵⁹ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, ss. 344-345; İBN ENBÂRÎ, *Esrâru'l-'Arabiyye*, s. 202; İBN ‘ÂDİL, el-Lübâb, I, s. 304.

¹¹⁶⁰ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 341.

¹¹⁶¹ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 345.

caiz olmadığı gibi. Eğer âmil **إِلا**'nın bizzat kendisi olsaydı, ikisini merfû yapabilmeliydi.¹¹⁶²

Beşinci delil: **إِلا** ya da manası olduğu iddia edilen **أَسْتَنْبِي** fiilinin âmil olma potansiyeli olsaydı **إِلا زَيْدٌ** örneğinde müstesnâ olan **زَيْدٌ**'nun mansûb olabilmesi caiz olmalıydı. Oysa bu caiz değildir.¹¹⁶³

el-Fârisî, tüm bu delilleri serdettikten sonra şu açıklamayı yaparak son noktayı koyar:

“Bütün bu deliller, **إِلا**'nın ya da takdîrî bir **أَسْتَنْبِي** fiilinin müstesnâyı mansûb kıldığına dair ileri sürülen görüşlerin fesâd olduğunu ortaya koymaktadır. Doğru âmil, **إِلا**'dan önce lafzen zikredilen âmildir. Bu Sîbeveyh'in de görüşüdür ve sahîh olan budur.”¹¹⁶⁴

el-Fârisî'nin zikri geçen muhtelif istidlâl yöntemleri ile serdettiği bu delilleri kendisinden sonra gelen bazı dilbilimcilerce kabul görmüş ve desteklenmiştir. Hatta dilbilimciler, el-Fârisî'nin delillerinin yanı sıra ilave bazı deliller de eklemiş, Muberrid ve ez-Zeccâc'a tenkitler tevcih etmişlerdir. Söz gelimi, bu ilave delillerden iki tanesi şöyledir:

- a. Şayet **إِلا**'dan mülhem bir **أَسْتَنْبِي** fiili âmil olursa, iki tane cümleden söz etmiş oluruz (**إِلا**'dan önceki cümle ve **أَسْتَنْبِي** ile başlayan yeni cümle). Ancak âmilin **إِلا**'dan önceki melfûz âmil olduğunu söylersek tek bir cümleden söz etmiş oluruz. Bu itibarla, tek cümleyle ifade edilen aynı şeyi iki cümleyle ifade etmek, hitâbet ve fesâhatin istemeyeceği bir şeydir.¹¹⁶⁵
- b. **إِلا**'nın nâibliğini yaptığı iddiasıyla mutlaka bir fiil takdir edilecekse, **أَسْتَنْبِي** yerine **تَخَلَّفَ** veya **إِمْتَنَعَ** gibi müstesnâyı merfû' yapacak âmilleri takdir etmek daha mantıklı olurdu.¹¹⁶⁶

¹¹⁶² İBN HÂCİB, Cemâlüddîn 'Usmân b. Ömer, *el-İzâh fî Şerhi'l-Mufassal*, Thk. Musa Benây el-'Alilî, Irak, Vakıflar Başkanlığı Yayınları, 1982, II, s. 224.

¹¹⁶³ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 340.

¹¹⁶⁴ FÂRİSÎ, el-İğfâl, I, s. 345.

¹¹⁶⁵ İBN 'ÂDİL, el-Lübâb, I, s. 304.; İBN ENBARÎ, Esrârü'l-'Arabiyye, s. 204.; İBN ENBÂRÎ, el-İnsâf, I, s. 264.

¹¹⁶⁶ İBN ENBÂRÎ, el-İnsâf, I, s. 264. Ancak er-Radî, buna itiraz eder. Bkz. RADÎ, Şerhu'l-Kâfiye li'r-Radî, II, s. 81.

Bununla beraber her ne kadar, ez-Zeccâc ve el-Muberrid eleştirilmiş olsa bile söylediklerinin birer görüş olduğu ve dikkate alınması gerektiği de belirtilir.¹¹⁶⁷

Değerlendirme: Kanaatimize göre, müstenânın âmili konusunda yapılan tartışmaların odağında Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh'in görüşünün ne olduğu yatar. Hangi görüşte olduklarına dair birbirinden farklı bir çok nakil yapılmıştır;¹¹⁶⁸ ihtilafa sebep olan faktör ise, Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ında kullandığı şu muğlak ibaredir:

“Bu bâb, müstesnânın kaçınılmaz olarak mansûb geldiği yerlere dairdir. Müstesnânın öncesi onda amel eder. Tıpkı عَشْرُونَ لَهُ عَشْرُونَ دَرَاهِمًا örneğindeki عَشْرُونَ kelimesinin دَرَاهِمًا'de amel etmesi gibi... Halîl'in görüşü de bu yöndedir”.¹¹⁶⁹

Kimi dilbilimciler aynı ibareden Sîbeveyh'e göre âmilin لَا olduğunu anlamış (İbn Mâlik ve el-Murâdî gibi); kimi, onun لَا'dan önceki melfûz âmilin (fiil ya da fiilin manası) müstesnâ âmili olduğunu anlamış (Sîrâfî, el-Fârisî, İbn Bâbşâz, er-Rundî, Malekî, İbn Ya'îş ve İbn ed-Dâ'i' gibi); kimi de âmilin لَا'dan önceki kelâmın tamamı olduğunu anlamıştır. Ancak Sîbeveyh'in bu ibaresi, en azından âmilin لَا'nın manasından mülhem bir أَسْتَنْبِي fiili olduğu şıkkını devre dışı bırakmıştır ki, el-Fârisî'nin iddiasına göre ez-Zeccâc bu görüştedir.

el-Fârisî, ez-Zeccâc ve Muberrid tarafından ileri sürülen tezin yanlışlığını delilleri ile sayarak ortaya koymaya çalışmıştır. Arap dilinde her harfin amel olması gerekmediğini; harflerin, isim ve fiillere nâib olmasının tercih edilen bir görüş olmadığına dikkat çekmiştir. Bu bağlamda konuyu ele aldığımızda; el-Fârisî'nin yaptığı tenkitlerde haklı olduğunu söyleyebiliriz. Zira naklî delillerin yanı sıra illet ve kıyâs gibi aklî delilleri de en güzel biçimde kullanabilmiştir. Kendisinden sonraki dilbilimcilerin serdedilen görüşlere paralel şeyler söylemeleri de vardığımız bu neticeyi teyit etmektedir.

¹¹⁶⁷ İBN CİNNÎ, Sırru Sanâ'âtî'l-İ'râb, I, ss.129-130.

¹¹⁶⁸ Sekiz farklı görüş için bkz. İBN HİŞÂM, Muğni'l-Lebîb, Muhakkik Abdullatîf Muhammed el-Hatîb'in dördüncü dipnotu, I, ss. 453-454.

¹¹⁶⁹ SÎBEVEYH, el-Kitâb, II, ss. 330-331.

6.3. “بِن” Harfinden Sonraki İsmiñ İ‘râbı ve Takdir Edilecek Fiil Problemi

Tartışmaya mahal olan âyet şöyledir: وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ¹¹⁷⁰

Ebû İshâk ez-Zeccâc, بِن harfinden sonra, merfû olan "أَحْيَاءٌ" kelimesinin mansûb da caiz olabileceğini; bu durumda "إِحْسَبُهُمْ" fiilinin takdir/ızmâr edilebileceğini söyler. Neticede cümlelerin takdiri "إِحْسَبُهُمْ أَحْيَاءٌ" şeklinde olur.¹¹⁷¹

Ebû ‘Alî el-Fârîsi ise hem “أَحْيَاءٌ” kelimesinin mansûb kırâatine hem de takdir edilecek “إِحْسَبُهُمْ” fiiline karşı çıkar. Zira ona göre bu fiilin takdir edilmesi halinde, âyetin başı ile ortası arasında bir çelişki meydana gelir. el-Fârîsi, “Allah yolunda öldürülenleri sakın ‘ölüler’ sanmayın! bilakis...”den sonra “إِحْسَبُهُمْ” fiilinin takdir edilmesi durumunda anlamın şöyle olacağını söyler: ““Allah yolunda öldürülenleri sakın ‘ölüler’ sanmayın! bilakis onları ‘diriler’ sayın!...” Bu durumda “sanın!” ve “sanmayın!” gibi birbirine aykırı mefhuma sahip iki fiilin/söylemin ortaya çıkacağını söyler. el-Fârîsi âyetin başındaki “ لَا تَحْسَبَنَّ /sakın, sanmayın!” ifadesi “...bu konuda şüphe ve tereddüt içeren en küçük ihtimallere dahi yer vermeyin” anlamına geldiğini belirtir.¹¹⁷² Ayrıca, bir fiil takdir edilecekse bunun “ح-س-ب” maddesinden türeyecek bir fiilden başkası olamayacağını, bunun da yukarıda zikri geçen nedenden dolayı caiz olmadığını söyler. “ح-س-ب” maddesinin dışında zan ve tereddüt içermeyen başka bir fiilin takdir edilmesinin de (mesela الْقَهُمْ، سَمِّمَهُمْ، صَبَّرَهُمْ، أَخْلَقَهُمْ، اجْعَلَهُمْ vb.) Arap dil grameri kurallarına göre “zayıf” addedileceğini; zira cümlede bu fiillerin ızmâr edilmesini caiz kılan herhangi bir delâlet unsuru olmadığını ifade eder. Netice itibariyle el-Fârîsi, “أَحْيَاءٌ” kelimesini merfû’ okumaktan başka bir alternatif olmadığı sonucuna varır.

Değerlendirme ve Sonuç: Kanaatimize göre, el-Fârîsi’nin gerekçeleri cılız, vardığı sonuç zorlama ve meseleye bakışında önyargılıdır. Zira “ح-س-ب” maddesi her zaman zan anlamına gelmez. “Sanmak, zannetmek” dışındaki kullanımı az olsa da; bazen bu anlamın dışına çıktığını biliyoruz. Aşağıdaki beyitte “ح-س-ب” maddesinin “yakın/kesin” anlamına geldiğini görmekteyiz: [Lebîd b. Rabia]

¹¹⁷⁰ Âli İmrân, 169.

¹¹⁷¹ ZECCÂC, Me‘âni’l-Kur’ân, 1, s. 410.

¹¹⁷² FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, ss. 138-139.

حسبت التقى والجود خير تجارة رباحا إذا ما المرء أصبح ثاقلا¹¹⁷³

Kesin olarak anladım ki, takva ve cömertlik en kârlı ticaret!

Kişi ağırlaşıp ahirete edince hicret!

Ayrıca el-Fârisi'nin lafzî bir delâletin olmamasını gerekçe göstererek “إِجْعَلْهُمْ صَيِّرْهُمْ” vb. fiillerin takdir edilmesini “zâyıf” diye ifade etmesi de racih olmasa bile mercuh olabileceğine dair bir itiraftır ve vardığımız sonucu destekler mahiyettedir. Takdir edilecek fiillerin her ne kadar mana ile birlikte aynı zamanda lafzî delâlete uygun olmaları tercih sebebiyse de sadece mana itibariyle siyâk-sibâka uygun fiillerin de takdir edilebileceği Arap dil otoritelerince hüsn-ü kabul görmüştür. Sonuç itibariyle âyetin başındaki “لَا تَحْسَبَنَّ” fiilinin “zan, sanmak”; ez-Zeccâc'ın takdir ettiği “إِحْسَبْهُمْ” fiilinin de “kesin, yakîn” anlamına gelmesinin râcih olmasa bile manevî delalet olduğu için gramer itibariyle mahsurlu bir tarafının olmadığını söyleyebilir, el-Fârisi'nin tevcih ettiği tenkitlerde haksız olduğu sonucuna varabiliriz.

7. Kırâat Ekseni Bir Tenkit

7.1. “وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمَلِّي لَهُمْ خَيْرٌ...” Üzerine

el-Fârisî'nin, hocası ez-Zeccâc'a tevcih ettiği tenkitler sadece nahiv, sarf ve lugatalanlarıyla sınırlı değildir. *el-İğfâl*'de çok az miktarda kırâat vecihlerine dair gramer ekseni eleştiriler de mevcuttur. Bir tanesini nakletmekle iktifa edeceğiz.

Tenkide mahal olan âyet şöyledir: “وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمَلِّي لَهُمْ خَيْرٌ...”¹¹⁷⁴

ez-Zeccâc, altı çizili kelimelerin kırâatiyle ilgili şunları söyler:

“İlgili âyet hem “وَلَا تَحْسَبَنَّ” şeklinde hem de “وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمَلِّي لَهُمْ خَيْرٌ...” şeklinde okunmuştur. İ'râb durumuna gelince; Ebû'l-

¹¹⁷³ LEBÎD B. RABÎ'A, Divân, s. 246.

¹¹⁷⁴ Âl-i İmrân, 3/178. Meâl : “İnkâr edenler, kendilerine vermiş olduğumuz mühletin, sakın kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar. Biz, onlara ancak günahları artsın diye mühlet veriyoruz. Onlar için alçaltıcı bir azap vardır.”

‘Abbâs Muhammed b. Yezîd dedi ki: “Kim “ye” harfiyle (يَحْسَبَنَّ) okur ise اَنَّمَا’yı fethalı okumalıdır. Bu haliyle cümle, isim ve haberin yerine nâib olur. اِنَّمَا ile birlikte يَحْسَبَنَّ ile birlikte (يَحْسَبَنَّ) şeklinde kesralı okunmuşsa da bu çirkin (قبيح) bir okuyuştur. Kim de “te” harfiyle (تَحْسَبَنَّ) okur ise, bu durumda Basra ekolüne göre اِنَّمَا’yı mutlaka kesralı okuması gerekir. Fethalı okuması caiz olmaz. Bu haliyle âyetin manası “لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اِمْلَانًا خَيْرٌ لَهُمْ” (Mühlet vermemizin kafirler için hayırlı olacağını sanma!) şeklinde olur. Bu kırâatte اِنَّ, te’kîd katmak için cümleye dâhil olmuş olur.”

Ancak اَنَّمَا şeklinde fethalı okur isen, âyetin manası “وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اِمْلَانًا” şeklinde olur. Ebû İshâk (ez-Zeccâc) der ki: Bu haliyle okumak caiz olup, اَنَّمَا ve sonrası لا تَحْسَبَنَّ اِمْلَانًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا خَيْرًا”’ye bedel yapılabilir. Mana şöyle olur: “نيتكيم bu şekilde okumuş çok kişi var.” Nitekim benzer bir durum şairin şu şiirinde mevcuttur:

فَمَا كَانَ قَبِيْسٌ هُلْكُهُ هُلَاكَ وَاجِدٍ وَلَكِنَّهُ بُنْيَانُ قَوْمٍ تَهَدَّمَا¹¹⁷⁵

(Kays'ın ölümü sadece bir kişinin ölümü değildir. Nitekim o bir kavmin yıkılan evidir.)¹¹⁷⁶

Me‘ânî’l-Kur’ân’dan yaptığımız bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Ebû İshâk ez-Zeccâc, âyetin اِنَّمَا نُمَلِي لَهُمْ خَيْرٌ şeklinde bir okuyuşla da okunabileceğini, bu durumda اِنَّمَا, mâba‘diyle birlikte اَلَّذِيْنَ’ye bedel olacağını iddia etmiştir. Bu kırâatin hem pek çok kimse tarafından okunduğunu hem de zikri geçen şiirde örneği bulunduğunu söyler. ez-Zeccâc’ın istişhâd ettiği şiirde geçen هُلَاكَ kelimesi, hem merfû hem mansûb olarak okunmuştur. Mansûb durumunda كَانَ’nin haberi; هُلَاكَ ise قَبِيْسٌ’a bedel-i iştimâl olur. Merfû‘ okunduğunda ise mübtedâ olacak olan هُلَاكَ’nun haberi konumunda olur. Şiirin bir istişhâd aracı olabilmesi için وَاجِدٍ هُلَاكَ وَاجِدٍ şeklinde okunması gerekir.¹¹⁷⁷

el-Fârisî’ye göre, böyle bir okuyuşun caiz olabilmesi için âyette geçen خَيْرٌ kelimesinin ikinci mef’ûl olmak üzere mansûb olması gerekir. el-Fârisî’ye göre ancak bu haliyle اَنَّ’de takdîrî bir bedel mümkün olabilir.¹¹⁷⁸ Hemen belirtmeliyiz ki, meselenin bu kısmında tenkide bir mahal yoktur; zira ez-Zeccâc da, iddia ettiği kırâat vechinde خَيْرٌ kelimesinin ikinci mef’ûl olmak üzere mensûb olması gerektiğini ifade etmiştir. Asıl problem, ez-Zeccâc’ın bunun pek çok kimse tarafından okunduğunu iddia

¹¹⁷⁵Şiir, ‘Abde b. et-Tabîb (ö. Hicri 25)’e aittir. Bkz. İBN KESÎR, el-Bidâye ve’n-Nihâye, VIII, s. 176; CÂHİZ, Ebû ‘Usmân Amr b. Bahr, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kâhire, Mektebetu’l-Hancî, VII. Baskı, 1998, III, s. 177.

¹¹⁷⁶ ZECCÂC, Me‘ânî’l-Kur’ân, I, ss. 490-492.

¹¹⁷⁷ İBN ‘ASÂKİR, Ebû’l-Kâsım Alî b. Ahmed, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, Thk. ‘Amr b. Garrâme el-‘Amrî, Beyrut, Dâru’l-Fikr, 1415 h., LXIII, s. 174.

¹¹⁷⁸ FÂRÎSÎ, el-İğfâl, II, ss. 141-142.

ederek, el-Fârisî'ye göre yanlış bilgi vermesidir. Peki gerçekten ez-Zeccâc'ın iddia ettiği gibi bu vecihle okuyan pek çok kişi var mıdır, buna dair birkaç bilgi vermemiz gerekecek. Dilbilimciler âyetin وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُطَمِّلِي لَهُمْ خَيْرٌ vechi için şunları söylemişlerdir:

Ebû Hayyân el-Endülüsî, Ebû Bekr b. Mücahid (ö. 324)'in “ez-Zeccâc'ın iddia ettiği gibi bir kırâati tanımadığımı ve bu haliyle okuyan kimsenin olmadığını” söylediğini naklettikten sonra, İbn Mucâhid'in kırâat ilmi konusunda otorite olduğunu hatırlatır.¹¹⁷⁹ Yine Ebû Hâtim ve diğer bazı kırâat otoritelerinin zikri geçen okumayı “lahn” olarak tanımladıklarını aktarır.¹¹⁸⁰ İbn Mucâhid aynı zamanda el-Fârisî'nin hocasıdır. el-Fârisî, hocasına bu kırâati sorduğunu ve kimsenin böyle okumadığı cevabını aldığını söyler.¹¹⁸¹

Ebûl-Bekâ' el-'Ukberî (ö. 616/1219), İN'ın meksûr; خَيْرٌ kelimesinin mensûb okunmasını şâz bir kırâat olarak değerlendirir.¹¹⁸² el-Ferrâ', تَحْسَبَنَّ olarak okunması için اِنَّمَا'nın اِنَّمَا şeklinde okunması gerektiğini; ancak bazı kimselerin اِنَّمَا şeklinde okuduklarını bildirir.¹¹⁸³

Semîn el-Halebî (ö. 756), ez-Zeccâc ile el-Fârisî'nin zikri geçen görüşlerini aktardıktan sonra şu değerlendirmeyi yapar:

“İbn Mucâhid ez-Zeccâc'ın “pek çok kimse tarafından okunmuştur” dediği kırâat vechine dair, kimsenin böyle okumadığını söyler. Bu durumda ez-Zeccâc ve İbn Mucâhid'in görüşleri arasında bir tercih yapmaktan başka çaremiz yok. Şüphesiz İbn Mucâhid kırâatler konusunda daha muteberdir. Ancak ez-Zeccâc da güvenilir (sikâ) biridir. ez-Zeccâc ilgili kırâat için “pek çok kimse tarafından okunmuştur” dediyse bunun tamamen yanlış olma ihtimali azdır. Ayrıca “İsbât, nefy'e mukaddemdir” ilkesi gereği, ez-Zeccâc'ın varlığını iddia ettiği okuma biçimi, inkâr edilmemelidir. Ayrıca el-'Ukberî, şâz da olsa bazı kimselerin “خَيْرًا” şeklinde okuduklarını ifade etmiştir ki, bu bilgi ez-Zeccâc'ı destekler mahiyettedir.¹¹⁸⁴

Değerlendirme ve sonuç: Kanaatimize göre el-Halebî'nin bu mesele hakkındaki görüşleri isabetlidir. el-Fârisî İbn Mucâhid'ten naklen kimsenin “خَيْرًا”

¹¹⁷⁹ EBÛ HAYYÂN, el-Bahru'l-Muhîd, III, s. 128.

¹¹⁸⁰ FÂRİSÎ, el-Hucce, III, ss. 107-108.

¹¹⁸¹ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 141.

¹¹⁸² UKBERÎ, et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân, I, s. 313.

¹¹⁸³ FERRÂ', Me'ânî'l-Kuran, I, s. 248.

¹¹⁸⁴ HALEBÎ, ed-Dürri'l-Masûn, III, ss. 503-504.

şeklinde okumadığını aktarmıştı.” Oysa Ukberî, ilgili kelimenin şâz da olsa “خَيْرًا” olarak okunduğu bilgisini verir. el-Fârisî خَيْرٌ أَنَّمَا نُعَلِي لَهُمْ خَيْرٌ şeklinde bir kırâatin caiz olabilmesi için خَيْرٌ kelimesinin mansûb olarak okunması gerektiğini ifade etmişti ki, ez-Zeccâc’ın yukarıda aktardığımız ibaresinden de anlaşılabilir budur. Bu itibarla, bu meselede ez-Zeccâc’a yöneltebilecek makbul tenkit, onun “Nitekim bu şekilde okumuş çok kişi var.”¹¹⁸⁵ şeklindeki keskin ifadesidir. Oysa kırâat vecihlerini ele ala alan eserlerde buna dair bilgi yoktur. Nitekim âyetteki يَحْسَبَنَّ filini “te” ile (تَحْسَبَنَّ) okuyan tek kişi Hamza b. Habîb (ö. 156/773)’tir ki, o da خَيْرٌ kelimesini خَيْرٌ şeklinde merfû’ okumuştur.

8. Cumhura Muhalefete Dair Bir Tenkit

8.1. “إِنَّ” den Sonra Gelen Fiilin Gizli أَنْ ile Nasb Edilmesine Dair

Tartışmaya mahal olan âyet şöyledir: “فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا”¹¹⁸⁶

Cumhura göre إِنَّ basît bir harf olup sanıldığı gibi إِذْ ve أَنْ den mürekkebe değildir.¹¹⁸⁷ Bu durumda, muzârî fiilini nasb eden âmil, müstakil olarak إِنَّ olup, إِذْ den sonra mukadder bir أَنْ değildir. Halîl b. Ahmed’den gelen bir nakil, Sîbeveyh¹¹⁸⁸, Muberrid¹¹⁸⁹, İbn Serrâc¹¹⁹⁰ ve diğer bir çok dilbilimcinin görüşü bu yöndedir.¹¹⁹¹ ez-Zeccâc’ın verdiği bilgiye göre, yine Halîl b. Ahmed’e nispet edilen bir görüşte, إِذْ, إِنَّ ve أَنْ in birleşiminden meydana gelmiş mürekkebe bir edattır ve muzârî fiilin başına geldiğinde nasb eden asıl âmil إِنَّ değil, mukadder bir أَنْ’dır.¹¹⁹² ez-Zeccâc, bu meseleyi

¹¹⁸⁵ ZECCÂC, Me’ânî’l-Kur’ân, I, s. 490.

¹¹⁸⁶ Nisa, 4:53, Meâl: “Yoksa onların hükümlerinde bir payı mı var? Öyle olsa, insanlara bir zerre bile vermezler.”

¹¹⁸⁷ ŞA’BÂN, İ’tirazâtü Ebî Ali el-Fârisî, s. 405.

¹¹⁸⁸ SÎBEVEYH, el-Kitâb, III, s. 16.

¹¹⁸⁹ MUBERRÎD, el-Muktedab, II, s. 10.

¹¹⁹⁰ İBN SERRÂC, el-Usûl, II, s. 146.

¹¹⁹¹ Bkz. SÎRAFÎ, Şerhu Kitâbu Sîbeveyh, III, s. 205; NEHHÂS, İ’râbu’l-Kur’ân, I, s. 219; ESTERÂBÂDÎ, Şerhu’l-Kâfiye, IV, s. 46; EBÛ HAYYÂN, İrtişafu’d-Darab, s. 1250; ŞÂTİBÎ, el-Makâsidü’s-Şafiye, II, s. 12; SUYÛTÎ, Hem’u’l-Hevâmî, IV, s. 103; el-Murâdî, el-Cene’d-Dâni adlı eserinde (s. 363) el-Fârisî ve Zeccâc’ın mukadder أَنْ in nasb etme konusunda aynı görüşte olduğunu söyler ki bunun doğru olmadığı ortadadır.

¹¹⁹² MÂLEKÎ, Rasfu’l-Mebanî, s. 152.

işlerken söz konusu bu farklı iki görüşü aktarıp, ikisinin de kabul edilebilir olduğunu; ancak tercihinin Halîl b. Ahmed'in görüşüne paralel olduğunu söyler.

“Sîbeveyh dedi ki: *el-Halîl'in bazı dostlarından duyduma göre el-Hâlîl, “إِن”de asıl âmil olan gizli نُ’dir*” demiştir. Ancak Sîbeveyh *إِن*'in müstakil bir âmil olduğunu söyler. Zira ona göre, *إِن*, gelecek zaman için vaz edilmiş olup sadece nasb etme işlevine sahiptir. bu haliyle *أَنْ* edatına benzemiştir. Tıpkı isimlerde amel etme konusunda *لَكِنَّ*'nin *إِنَّ*'ye benzemesi gibi...

Her iki görüş de güzel olmakla beraber, benim için *إِن* edatında zâhir veya gizli olarak *أَنْ*'in âmil olması daha doğrudur. Zira muzâri fiilin ref' hali, isme (ism-i fâil) olan benzerliği sebebiyle ise; nasb halinin de isme olan benzerliği sebebiyle olmalıdır.” (...) Nitekim “أَرْجُو أَنْ تَذْهَبَ” cümlesinin açılımı “زَهَابُكَ” şeklindedir.”¹¹⁹³

ez-Zeccâc'ın isim ile benzerlik/muzâraat tezinin yanı sıra bir başka delili de *إِن*'in *أَنْ* gibi sadece fiillere has olmayıp, “إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ يَأْتِيكَ” örneğinde olduğu gibi isimlere de eklenebilmesidir.¹¹⁹⁴ Bu itibarla *إِن*'in müstakil olarak, nasb yapma işlevine sahip bir edât olmadığını, zira böyle bir durumda isimleri de nasb etmesi gerektiğini söyler.

el-Fârisî, ez-Zeccâc'ın iki vechin de güzel olduğu fikrini ve mezkur tercihinin “fâsîd” olmakla niteleyip illet, kıyâs ve istishâb delillerini kullanarak meseleye tam on altı sayfa ayırır.¹¹⁹⁵ ez-Zeccâc'ın görüşlerine yönelttiği tenkitlerin bir kısmını aktarmakla iktifa edeceğiz. el-Fârisî'ye göre ez-Zeccâc'ın mesele hakkındaki görüşleri şu nedenlerden ötürü fâsiddir.

a. Cumhura muhalefet... Sîbeveyh dâhil olmak üzere ilk nahivcilerin neredeyse tamamı, *إِن*'i müstakil bir âmil olarak görmüşlerdir.¹¹⁹⁶

b. *إِن*'in aslının *إِذْ* olduğu şeklindeki bir görüş kabul edilemez. Zira *إِن* kelimesindeki nûn harfî, vakıf durumunda elif'e kalbedilerek “إِذًا” haline gelebilir. Yani

¹¹⁹³ ZECCÂC, Me‘ânî'l-Kur‘ân, II, ss. 63-63.

¹¹⁹⁴ FÂRÎSÎ, el-İğfâl, II, s. 159; ZECCÂC, Me‘ânî'l-Kur‘ân, II, 63; SUYÛTÎ, Hem‘u'l-Hevâmi‘, IV, ss. 104-105.

¹¹⁹⁵ FÂRÎSÎ, el-İğfâl, II, s. 159

¹¹⁹⁶ SÎBEVEYH, el-Kitâb, I, s. 140.

vasl'da ayrı vakıf halinde ayrı bir hâli vardır. Ancak böyle bir durum İَدْنُ için geçerli olmaz.¹¹⁹⁷

c. اَنْ edatı hiçbir zaman amelden ilga edilemez. Oysa bu durum اِنْدُنْ için geçerli değildir. Eğer nasb eden asıl amil de اَنْ olsaydı hiçbir zaman ilgâ edilmemesi gerekirdi ki, اِنْدُنْ'ın " اِنْدُنْ زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ " ve " اِنْدُنْ اُظْنُكَ كَاذِبًا " misallerinde olduğu gibi zaman zaman amel etmediği açıktır.¹¹⁹⁸

d. اِنْدُنْ şimdiki zaman ifade eden fiillere de eklenilebilirken اَنْ edatı tıpkı اِنْدُنْ gibi sadece gelecek zamana hasredilmiştir. Asıl âmil اَنْ olsaydı اِنْدُنْ'ın " اِنْدُنْ اُظْنُكَ كَاذِبًا " gibi misallerde hâl ifade eden fiillere ilave edilmemesi gerekirdi.¹¹⁹⁹

e. اَنْ edatı sadece fiillere ilave edilebilirken; اِنْدُنْ edatı hem fiillere hem isimlere eklenebilir. " اِنْدُنْ زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ " ve " اِنْدُنْ اُظْنُكَ كَاذِبًا " misalleri gibi. Bu durum da اِنْدُنْ'ın aslının اِنْدُنْ olmadığını gösterir.

f. اِنْدُنْ'ın aslı اِنْدُنْ olsaydı, اِنْدُنْ edatının yapısı gereği, ya bir cümleye muzaf olması ya da " اِنْدُنْ " örneğinde olduğu gibi mahzûf bir cümleye ivaz olması gerekirdi.¹²⁰⁰

g. اِنْدُنْ'den sonra اِنْدُنْ'ın gizli olarak mevcudiyeti caiz değildir. Zira اَنْ edatının gizli olarak kullanılabildiği iki yer vardır. Biri harfi cerr diğeri atf harflerinden sonra... İki durum da mezkur misallerde yoktur. Bu iki yerin dışında اَنْ edatının takdîrî olarak varlığını iddia etmek Arap dil ilkelerinin sınırlarının dışına çıkmak, daha önce söylenmemiş yeni bir şey iddia etmektir ki, bunun için kuvvetli deliller sunmak gerekir.¹²⁰¹

h. اِنْدُنْ'den sonra gizli bir اِنْدُنْ'ın nasb edişini, " حتى، كي " ve "lamu'l-cuhûd" gibi edatlara kıyâs yapmak kabul edilemez. Zira mezkur edatlar, fiillerin yanı sıra masdar sigalarına eklenebilirken; اِنْدُنْ edatı melfûz veya takdîrî olarak masdara eklenemez.¹²⁰²

el-Fârisî bir kısmını zikrettiğimiz delillerle ez-Zeccâc'ın iddiasına tenkit mahiyetinde aklî ve naklî deliller serdedir. اِنْدُنْ'ın, اِنْدُنْ'ın kendisinde doğal olarak var olduğu iddiası ve amil konumunda olduğu görüşüne karşı el-Fârisî, bunu Arap dilinde ehil kişilerinin ileri süremeyeceği bir görüş olarak nitelendirmektedir. Böyle bir görüş için mutlaka illet, kıyâs ya da bir istişhâdı delil olarak getirmenin zorunluluğunun altını

¹¹⁹⁷ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 160

¹¹⁹⁸ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 160.

¹¹⁹⁹ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, ss. 160-161.

¹²⁰⁰ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, ss. 161.

¹²⁰¹ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, ss. 162.

¹²⁰² ŞA'BÂN, İ'tirazâtu Ebî Alî el-Fârisî, ss. 407-408.

çizmektedir.¹²⁰³ Bunların yanı sıra el-Fârisî, istitrâd yöntemiyle meseleye derinlik kazandırır. ez-Zeccâc'ın cenahından gelebilecek muhtemel soruları cevaplar. Onlardan birisi şöyledir: “*ف'ın 'de açık ya da muzmar bir âmil oluşu yanlış olsa da, 'ın 'e muzaf olması inkar edilemez.*”¹²⁰⁴ el-Fârisî buna şöyle cevap verir: “Bu iddia, cumhurun görüşüne ve Arap dilinin genel kaidelerine muhaliftir. Böyle bir şeyin doğruluğu ilmî olarak mümkün değildir...”¹²⁰⁵

Yine, ez-Zeccâc'ın zikrettiği bir sebep-sonuç ilişkisini tashih mahiyetinde şöyle der: ez-Zeccâc'ın “*ف'den sonra gelen fiilin gelecek zaman anlamı ifade etmesi halinde nasb olması dışında başka bir hâli yoktur*” ifadesinden kastı, ف'in gizli bir ن taşımaksızın fiili nasb ettiği ve bundan dolayı fiile gelecek zaman anlamı kattığı ise, bu da yanlış bir görüştür. Zira, ف'in nasb eden bir amil oluşunun, fiile gelecek zaman anlamı katmasından kaynaklanmadığı gibi, gelecek zaman anlamı katması da nasb edici amil olmasının bir sonucu olamaz.¹²⁰⁶ Şöyle der:

“ف'in gelecek zaman anlamı kazandırmasının sebebi, nasb amili olmasından kaynaklandığı düşünülüyorsa bu da sahih bir bilgi değildir. Çünkü, ف edatı, fiili nasb ettiği halde her zaman fiile gelecek anlamı katmaz. Tıpkı “*أَنَّ كَانَ ذَا مَالٍ*”¹²⁰⁷ âyetinde mâzî fiilinin başına gelip gelecek anlamı katmadığı gibi.”¹²⁰⁸

Diğer dilbilimcilerin ف'in basît yoksa ف'den mürekkep mi olduğuna dair görüşlerine gelecek olursak; *el-Usûl fi'n-Nahv* yazarı İbn Serrâc (ö. 316)¹²⁰⁹ ve İbn Harûf¹²¹⁰ ف'in basît yapıya sahip bir nasb edatı olduğunu ifade ederler. İbn Hişâm; ف'i harf ve isim olarak kabul eden iki görüşün olduğunu söyledikten sonra ف'in mürekkep değil, basît yapıda olduğu tezinin daha isabetli olacağını ifade eder.¹²¹¹ Ahmed b. Abdinnûr el-Mâlekî (ö. 702), Kûfe dil ekolüne mensup bazı kimselerin ف'in zarf olan ف ve harf olan ف'den mürekkep olduğu yönündeki iddiasını ele alır ve bu iddianın şu iki sebeple yanlış olduğunu belirtir:

¹²⁰³ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 162.

¹²⁰⁴ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, s. 163.

¹²⁰⁵ FÂRİSÎ, el-İğfâl, II, ss. 164-165.

¹²⁰⁶ FÂRİSÎ, el-İğfâl., II, s. 168.

¹²⁰⁷ Kalem, 68/14.

¹²⁰⁸ FÂRİSÎ, el-İğfâl., II, s. 169.

¹²⁰⁹ İBN SERRÂC, el-Usûl, II, ss. 148-149.

¹²¹⁰ İBN HİŞÂM, Şerhu Cümeli'z-Zeccacî, II, s. 817.

¹²¹¹ İBN HİŞÂM, Muğni'l-Lebîb, I, s. 109

“Birincisi; harflerde asıl olan mürekkeblük değil, basitliktir. Harflerin mürekkebe olduğunu söyleyenlerin kesin bir delil getirmesi gerekir ki böyle bir delil yoktur. İkincisi; اِدْنُ sanıldığı gibi mürekkebe olsaydı, her durumda nasb etmesi gerekirdi. Her durumda nasb etmemesi, اِدْنُ’nün mürekkebe olmadığına delildir.”¹²¹²

Yine el-Mâlekî, اِدْنُ’nün اِدْ’den mürekkebe olup اِدْنُ haline gelmesiyle birlikte yeni bir anlam kazandığı iddiası üzerine, o halde اِدْ’in اِدْمُ’de olduğu gibi bir terkibe (mahzûf bir cümleye ivaz gibi) dahil olması gerektiğine dair bir delilin ya da istişhadın gerekliliğine dikkat çeker. Ona göre böyle bir delilin olmayışı ez-Zeccâc’ın iddiasının yanlışlığını gösterir.¹²¹³

Semîn el-Halebî¹²¹⁴ ve İbni Adil¹²¹⁵, اِدْنُ’deki nûn harfinin kelimenin aslından olduğunu ve اِدْنُ’nün “cevap” ve “cezâ” olduğunu belirtirler.

Değerlendirme ve sonuç: اِدْنُ ile ilgili görüş ayrılıklarını ele aldığımızda, el-Fârisî’nin اِدْنُ’nün mürekkebe değil basît yapıya sahip olduğuna dair en geniş değerlendirmeyi yapan kişinin olduğunu ve bu görüşlerine karşı çıkanın olmadığını görmekteyiz. Ayrıca Sîbeveyh’ten nakille Nahhâs¹²¹⁶, Kurtûbî¹²¹⁷ ve İbn ‘Âdil¹²¹⁸, “اِدْنُ’nün fiillerdeki amilliği اِدْنُ’nun isimlerdeki amilliği gibidir” şeklindeki kıyâsı, اِدْنُ’nün müstakilliğine dair el-Fârisî’yi destekler mahiyettedir. ez-Zeccâc’ın başvurduğu kaynaktan gelen bilginin yanlışlığı, el-Fârisî’nin eleştirilerindeki haklılığını ortaya koymaktadır. Netice itibariyle, kanaatimize göre el-Fârisî, yönelttiği tenkitlerde haklıdır.

SONUÇ

¹²¹² MÂLEKÎ, Ahmed b. Abdinnûr, *Rasfû'l-Mebânî fî Şerhi Hurûfi'l-Me'ânî*, Thk. Ahmed el-Harrât, Dimaşk, Mecma'u'l-lugati'l-'Arabiyye, 1975, II, s. 157.

¹²¹³ MÂLEKÎ, *Rasfû'l-Mebânî*, II, s. 161.

¹²¹⁴ HALEBÎ, *Ed-Durru'l-Masûn*, IV, s. 6.

¹²¹⁵ İBN ‘ÂDİL, *el-Lubâb...*, VI, s. 424.

¹²¹⁶ İ'râbu'l-Kur'ân, I, s. 219.

¹²¹⁷ *Cevâmi'u'l-Ahkâm*, V, s. 250.

¹²¹⁸ *el-Lubâb*, VI, s. 424.

Araştırmamızın neticesinde ulaştığımız sonuçları maddeler halinde şöyle sunabiliriz:

1. Araştırmamızın temel kaynağı olan *el-İğfâl*'de dikkat çeken hususlardan biri, el-Fârisî'nin Sîbeveyh'e olan olağanüstü teveccühüdür. el-Fârisî, tenkit ettiği meselelerde Sîbeveyh'in ölümsüz eseri *el-Kitab*'ı en temel referans kaynağı olarak kabul eder. Tenkitlerini, övgülerini, lehte veya aleyhte serdettiği delilleri ekseriyetle Sîbeveyh'in yörüngesinde gezinerek takdim eder. Öyle ki, Sîbeveyh'in tercih ettiği delilleri sadece aktarmakla veya mahza "sahihtir, güzeldir" demekle yetinmeyip onların mantıksal tutarlılığı üzerine uzun uzun yazarak, okuyucuyu Sîbeveyh'in lehine ikna etmeyi adeta bir görev olarak addeder.

2. *el-İğfâl* eserinin kaleme alınma gayesi ez-Zeccâc'ın *Me'ânî'l-Kur'ân ve İrâbuh* adlı tefsirine yönelik dilbilimsel tenkitler tevcih etmek olsa da, el-Fârisî, eserde ilk dönemden kendi muasırlarına kadar bir çok ismi ilgili dilsel meseleye dahil ederek, onları da tenkit eder. Tespitimize göre, eserde yüz dokuz mesele ele almasına rağmen, diğer dilbilimcileri karıştırmayıp mahza ez-Zeccâc'ı tenkit etmekle iktifa ettiği meseleler sadece altı tanedir. Bu meselelerden dördü *isim*, diğer ikisi *fiil* ve *harf* eksenlidir. *İsim* eksenli tenkitleri yirmi beşinci (I, ss. 419-421), kırk birinci (II, ss. 127-129), yetmiş üçüncü (II, s. 339-341) ve yüz sekizinci (II, ss. 540-543) başlıklarda ele alır. *Fiil* eksenli tenkidi yüz dokuzuncu (II, ss. 544-545), *harf*'e dair tenkidi ise otuzuncu mesele (II, ss. 63-70) başlıklarıyla ele alır.

3. el-Fârisî ele aldığı bütün meselelerde ekseriyetle hocası ez-Zeccâc'a tenkitler yaparken, alışılmışın dışında, dört meselede ez-Zeccâc'ın yaptığı tevili kabul etmekle birlikte ya ilave bilgiler vermek, ya da daha iyi bir yol göstermek için başlıklar açmıştır. Söz konusu bu dört başlıktan biri *fiil*, diğer üç tanesi *harf* ile ilgilidir. *Fiil* ile ilgili mesele, *el-İğfâl*'in mufassal meselelerinden biri olup yirmi ikinci (I, ss. 353-367), *harf* ile ilgili meseleleri ise dördüncü (I, ss. 96-106), doksanuncu (II, ss. 431-447) ve doksan altıncı (II, ss. 495-496) meseleler başlıkları altında kaleme alınmıştır. Bu veriler ışığında şu sonuca varabiliriz: el-Fârisî, *el-İğfâl*'de yüz dokuz başlık açmıştır. Bunlardan beş tanesinde kendi görüşlerine yer vermeyi unutmuş, dört tanesinde de ez-Zeccâc'ı eleştirmemiştir. Bu dokuz meseleyi hariç tutarsak, ez-Zeccâc'ı tenkit ettiği meseleler yüz tanedir. Bu meselelerden elli beş tanesi *isim*, yirmi dört tanesi *fiil*, yirmi bir tanesi ise *harf* eksenlidir.

4. Araştırmamız boyunca, *el-İğfâl*'in 'Abdullâh b. 'Umer el-Hâcc İbrâhîm tarafından yapılan tahkikini dikkate aldık. Muhtemelen yazma nüshadan veya el-Fârisî'nin unutmamasından kaynaklanan bir problem nedeniyle, beş meselede ez-Zeccâc'ın yorumu ilave edilmiş; ancak el-Fârisî'nin yorumlarına yer verilmemiştir. Muhakkikin de ifade ettiği üzere, el-Fârisî, tevcih edeceği tenkitleri kafasında şekillendirdikten sonra, bilahare altını doldururum düşüncesiyle önce başlıklar atmış, ez-Zeccâc'ın *Me'ânî*'deki notlarını ilave etmiş, ancak üzerine konuşmayı unutmuş olmalıdır. Bunlar, elli altıncı (II, s. 226), altmış beşinci (II, s. 301), yetmiş ikinci (II, s. 338), yetmiş sekizinci (II, s. 358) ve yüz beşinci (II, s. 533) meselelerdir.

5. *el-İğfâl*'de ilk dikkat çeken hususlardan biri el-Fârisî'nin sıklıkla kullandığı istitrâd yöntemidir. Bir başka ifadeyle, el-Fârisî ana meseleyle doğrudan veya dolaylı olarak ilgisi olan konulara dair ara bilgiler verir. Dozajını iyi ayarlamak kaydıyla istitrâd yöntemine başvurmak, nesirlerin en tipik özelliğidir ve mudakkik kimseler tarafından serdedilen fikir ve delillerde karanlık noktaların kalmaması amacına matuftur. Ancak el-Fârisî bazı meselelerde bu yöntemin dozajını tam ayarlayamamış, yer yer okuyucuyu ana meseleden tamamen kopma seviyesine kadar götürmüştür. Araya sıkıştırdığı konularla okuyucunun zihnini oldukça yorduktan sonra ilginç bir biçimde "Bu mesele çok uzun zaman alır" diyerek tekrar ana meseleye döner. Örneğin: Eserin bir yerinde (*el-İğfâl*, I, s. 94.) ez-Zeccâc'ın "سكافر" sözcüğünde imâle yapmak güzeldir" cümlesi üzerine, "İmâle meselesi hayli uzun bir meseledir, burada ona yer vermek uygun olmaz; ancak hakkında birkaç cümle söylemek gerekirse..." diyerek söz alır, imâlenin hükümleri, çeşitleri, sebepleri derken on iki sayfa devirir.

6. el-Fârisî *el-İğfâl*'de ekseriyetle Basra dil ekolünün metodolojisini takip etmekle birlikte, Basra-Kûfe ekolleri arasında dengeli ve bağımsız bir tutum sergilemiştir. Eserde bir mezhep veya (Sîbeveyh'i müstesnâ tutarsak) bir şahıs taassubundan ziyade delillerin üstünlüğü önemslenmiştir.

7. el-Fârisî, *el-İğfâl*'de biri iktibas olmak üzere beş hadis kullanmıştır. Eserinde önceki dilbilimcilere oranla daha fazla hadislere başvurmuştur. Önemli bir nokta da, selefleri gibi hadisleri mahza teyid veya tefsir amaçlı değil, müstakil bir referans olarak kabul etmiştir.

8. Delillerindeki hiyerarşide Kur'ân, şiir veya gramerin temel ilkeleri gibi naklî deliller, kıyâs ve talîl gibi aklî delillerin hakemi konumundadır. Semâ'in olduğu bir yerde, kıyâsa ya başvurmayı ya gereksiz görür ya da talî delil olarak başvurur.

9. El-Fârisî'nin ez-Zeccâc'ı en çok tenkit ettiği husus talîl yani sebep-sonuç çıkarımlarına dairdir ki, zaten ez-Zeccâc'ın diğer dilbilimciler tarafından en çok tenkit edildiği yönü budur.

10. Hocası ez-Zeccâc'ı tenkit ederken, hatanın veya kendi ifadesiyle iğfâlin derecesine göre muhtelif tonlarda reaksiyonlar gösterir. Tespitimize göre tepkilerini şu kavramlarla ifade eder:

İğfâl, Sehv, Fesâd, İhtilal, Leyse Bilceyyit, Leyse Bi Sahih, İntikâd, Er-Radi', Lem Yekiin Fîhi Kebîru İfâdeh, Fîhi Dehal, Fîhi İlbâs, Tecâvüzün Fi'l-Lafzi Ve Tesâmüh, Ba'idun Mine's-Savâb, Gayru Sedîd, Galat, Tevehhum, Beşâ'at, Şenâ'at, Sukût, İbhâm, Tehâmül, Tenâkuz, İsâeh, Leyse Bi Müstakîm, Gayru Murteza, Leyse Bilvech, Ba'idun Mine's-Şerh, 'Ârin min Delâletin Tüsbitüh, Hâlin min Nezîrin Yüreddü İleyhi Ve Yüsteşhedü Bihi 'Aleyh, İzdirâb, Hilâfu Kavli Sîbeveyh, Lem Yekül Bihi Ehad, Lem Yücizhü Ehadün Min Eshâbina Gayruh, Mumteni'.

11. el-Fârisî, hem *el-İğfâl* hem diğer eserlerinde hicri 150'ye kadarki bir çok şairin şiiriyle istişhâd etmiştir. Tarafe, Züheyr b. Sülmâ ve el-A'sâ (5 defa) gibi cahiliyeden, gerekse el-Ferazdak (9 defa), el-Cerîr (1 defa) gibi mütekaddimûn/İslâmiyyûn dönemi şairlerine kadar, bir çok şairin şiirleriyle istişhâd etmiştir. Sahibini tam olarak bilmediği şiirlerde söz gelimi “ el-Kumeyt veya bir başkası der ki:”, “Ebû Dâvud veya bir başkası der ki:” gibi temkinli ibareler kullanıp, hata payına yer vererek istişhâd eder. Şiir istişhâdlarında Sîbeveyh'in *el-Kitab*'ı başta olmak üzere, el-Asma'î'nin *Erâcîzü'l-Asma'î*'si, es-Sukkerî'nin *Şerhu Eş'âri'l-Huzeliyyîn*'i, İbn Enbârî'nin *Şerhu'l-Kasâidi's-Sab'i't-Tivâl*'i el-Fârisî'nin baş ucu kaynaklarıdır. Yanı sıra el-A'sâ', Bişr b. Ebî Hâzım, Zûrrumme, Ru'be el-'Accâc, ve İbn Mukbil gibi hem şair hem dilbilimci alimlerin dîvânlarıyla da yakından ilgilenmiştir. el-Fârisî, önceki kitaplarda dilbilimsel alanlarda istişhâd olarak kullanılmamış şiirleri de keşfetmiş ve kullanmıştır. Araştırmamızın neticesinde el-Fârisî'nin gramerde mukallid değil, muhakkik ve mudakkik olduğunu gördük.

12. Normal şartlarda ilim ve bilimdeki başarılar ile siyasî istikrar arasında doğru bir orantı varken; el-Fârisî'nin yaşadığı üçüncü 'Abbâsi döneminde ilginç bir şekilde ters orantı vardır. Nitekim bu dönemde özellikle tefsir, hadis, mantık, kelâm ve Arap dilbilgisine dair çalışmalar tarihin en zirve noktasına ulaşmıştır. Bu ilginç tabloya

dönemin devlet ricâlinin ilme ve alimlere değer vermeleri, onlarla aynı kareye girerek kamuoyundan meşruiyet devşirmeleri gibi bir çok faktör sıralanabilir. En önemli unsurlardan birisi de siyasî ve kültürel istikrarsızlığa rağmen, ilim çevresinde tenkit, itiraz, reddiye adları altında eleştiri geleneğinin aktif olarak varlığını sürdürmüş olmasıdır. Bu geleneğin sonraki nesiller tarafından ilmî hayata aksedilmesinde el-Fârisî'nin ciddi katkıları olmuştur.

13. Araştırmamızın sonunda el-Fârisî'nin tenkide mahal olmuş meselelerde görüşünü desteklemek için serdettiği delilleri başarılı bir şekilde kullandığını gördük. Bu başarılarının arkasında, hiç şüphesiz araştırmacı kimliği ve ilmî problemleri çözme konusundaki merakı ve kabiliyeti yatar. Bu başarısını gelecek kuşaklara aktarmak için özellikle birer nahiv usûlü terimi olarak kıyâs ve illet delillerinde kendine özgü bir eğitim modeli geliştirip İbn Cinnî gibi dilbilimciler yetiştirmiştir. Bu sayede, gerek Sünnî gerek Şîî düşüncenin hâkim olduğu çevrelerce el-Fârisî'den takdirle söz edilmiş, özellikle nahiv-sarf eserlerinin en önemli referansı haline gelmiştir. Söz gelimi, Sünnî akîdesinin mihenk taşlarından biri olarak kabul edilen Eş'arî kelâmcısı ve Şâfîî fakihi Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin, Şîî-Mu'tezilî ithamlarına maruz kalmış olan el-Fârisî'yi nahiv meselelerinde referans göstermesi, onun ilmî kimliğinin derecesinin yüksek olduğunun bir göstergesidir.

KAYNAKÇA

‘ACCÂC, Ebû’ş-Şa’sâ’ Abdullah b. Ru’be, *Dîvânu ‘Accâc*, Thk. Abdulhafiz es-Satalî, Dımaşk, Mektebetü Atlas, 1971.

‘AFÎFÎ, Fevzi Sâlim, *Fî Mekârimi’l-Ahlâk*, Vekâletu’l-Matbû’ât, 1980.

‘AYNÎ, Bedreddîn, *el-Makâsidu’n-Nahviyye, fî Şerhi Şevâhidi Şurûhi’l-Elfiye*, Thk. Muhammed Basil Uyun es-Sûd, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1971.

A’ŞÂ EL-KEBÎR, Meymûn b. Kays, *Dîvân*, Thk. Mehdî Muhammed Nâsiruddîn, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, I. Baskı, 1978.

AHFES, Ebû'l-Hasan Sa’îd b. Mes'ade, *Me’âni’l-Kur’ân*, Thk. Hüdâ Mahmûd Kurrâ’ah, Kahire, Mektebetu’l-Hancî, I. Baskı, 1990.

AHMED EMÎN, *en-Nakdu’l-Edebî*, Kahire, Matba’atu’n-Nahda el-Mısriyye, 1963.

—————, *Zuhru’l-İslâm*, Kahire, Müessesetü Hindâvî li’t-Ta’lîmi ve’s-Sekâfe, 2012.

—————, *Duha’l-İslâm*, Kahire, Hindâvî li’t-Ta’lîmi ve’s-Sekâfe, 2012.

AHMED MUHTÂR, Ömer, SÂLİM, Mükrim, *Mu’cemu’l-Kırâati’l-Kur’âniyye*, ‘Alemlü’l-Kutub, III. Baskı, 1997.

AKASLAN, Yaşar, “Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD)*, 2017, Sayı: 43, ss. 217-251.

ALGÜL, Hüseyin, *İslâm Tarihi*, İstanbul, Gonca Yayınevi, 1997.

ÂLÛSÎ, Mahmûd b. Abdillâh el-Bağdâdî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîmi ve's-Seb'î'l-Mesânî*, Thk. ve Nşr. İdâratu't-Tıbâ'ati'l-Münîriyye, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî.

ÂMİDÎ, Ebû'l-Kâsım Hasan b. Bîşr, *el-Mü'telif ve'l-Mühtelif*, Abdussettâr Ahmed Ferâc, Kahire, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabî, 1961.

ARAZ, Rıfat, *Şiir İncelemesi*, Ankara, Alp Yayınları, 2005,

BAĞDÂDÎ, Abdulkâdir b. Ömer, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-Lebib*, Thk. Abdulazîz Rabâh ve Ahmed Yûsuf ed-Dakkâk, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1973, Dımaşk.

—————, *Şerhu Şevâhidi Şafiyeti İbni'l-Hâcib*, Thk. Muhammed Nur el-Hasan, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1952.

—————, *Hizânetu'l-Edeb ve Lübbü Lübâbi Lisâni'l-'Arab*, Thk. Abdüsselâm Hârûn, Kahire, Mektebetu'l-Hancî, 1989.

BAĞDÂDÎ, Hatîb, *Târîhu Bağdat*, Thk. Mustafa Abdulkâdir 'Atâ, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, H. 1417.

BAĞDÂDÎ, İsmail Paşa, *Hediyetu'l-'Ârifîn*, Bağdat, Mensûrâtü Mektebeti'l-Müsennâ. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî.

BAKIR, Sami, "Ebû'l-'Alâ' el-Ma'arrî'nin Şiirlerinde Ölüm Teması", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kayseri, 2013.

BÂKÛLÎ, Câmi'u'l-'Ulûm Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin, *Keşfü'l-Müşkilât ve İzâhu'l-Mu'dilât*, Thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Suriye, Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1995.

—————, *el-İstidrâk 'alâ Ebî 'Alî Fî'l-Hucce*, Thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Kuveyt, Mektebetu'l-Bâbetîn, Lecnetü Neşri't-Türâsi'l-'Arabî, 2007.

—————, *Şerhu'l-Lüma'*, Thk. İbrahim b. Muhammed Ebû 'Abâh, Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Sü'ûd el-İslâmiyye, I. Baskı, 1990.

BECCE, Abdülfettah Hasan Ali, *Zahiretu Kıyasi'l-Haml fi'l-Lugati'l-Arabiyye Beyne Ulemai'l-Lugati'l-Kudama ve'l-Muhaddisin*, Amman, Dâru'l-Fıkr, 1998/1419.

BEKKÂ', Muhammed Abdulmuttalib, *Eseru'l-İ'tizâl, fi'n-Nahvi'l-'Arabî*;

BEZAZÛ, Recep İyâd Sa'îd, "ez-Zeccâc ve Cuhûduhu'l-Belağiyye fi Dav'i Kitabihî Meanî'l-Kur'an ve İ'râbuh (Medeni Sureler)", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Gazze İslâm Üniversitesi*, 2010.

BROCKELMANN, Karl, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Trc. Abdulhalîm en-Neccâr, Mısır, Dâru'l-Me'ârif, 1974.

BUHÂRÎ, *Sahîhu'l-Buhârî*, Thk. Mustafa el-Bûğa, Beyrut, Dâr İbn Kesîr, III. Baskı, 1987.

BULUT, Ali, "Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Meanî'l-Kur'an'ı", *İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları*.

BUSTÂNÎ Butrus, *Udebâu'l-'Arab fi'l-'Asri'l-'Abbâsî*, Dâr Mârûn 'Abbûd, 1979.

BUZEYD, Tabtûb, *Muhâdarât fi Usûli'n-Nahv*, Cezayir/Setif, Muhammed Lemın Budağın Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, İlmi Araştırmalar Birimi, 2015-2016.

CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Kur'ân'a Giriş*, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, Mana Yayınları, 2. Baskı, 2011.

CÂHİZ, *el-Beyân ve't-tebyîn*, Thk. Abdüsselâm Hârûn, Kahire, Mektebetu'l-Hancî, 1998.

CEVÂLİKÎ, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed, *el-Mu'arreb Mine'l-Kelâmi'l-'Acemiyyi 'alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, Thk. F. Abdurrahîm, Dımaşk, 1990.

CEZERÎ, Muhammed b. Muhammed Ebû'l-Hayr, *en-Neşr fi'l-Kirââti'l-'Aşr*, Tsh. Ali Muhammed ed-Dabbâ', Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

CÜRCÂNÎ, Abdulkâhir, *Kitâbu'l-Muktesid fî Şerhi'l-Îzâh*, Thk. Kâzım Bahru'l-Mercân, Irak, Dâru'r-Reşîd li'n-Neşr, 1982.

CÜRCÂNÎ, 'Alî b. Muhammed Seyyid Şerif, *Ta'rifat*, Beyrut, Dâr Surûr.

ÇIKAR, Mehmet Şirin, "Arap Dilbiliminde Kırılma Noktası: İbnu's-Serrâc ve Nahiv İlminde Usul Gelenegi", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 8 Sayı: 20 (Yaz 2004).

—————, Mehmet Şirin, *Kıyas- Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı*, Van, Ahank Yayınları, 1. Baskı, 2007.

DÂVÛDÎ, Şemsüddîn, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1983.

DEMİR, İsmail, "İbn Mu'tî'nin Kitâbu'l-Fusûl Fi'n-Nahv Adlı Eserinde İstişhâd", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 3, Kars, 2015.

DEYLEMÎ, Ebû Mansûr Şehredâr b. Şîrûye, *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitab*, Thk. Sa'îd b. Basyûnî Zağlûl, Lübnan, Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2010.

DİVLEKÇİ, Celalettin, *Anlam-Üslûp İlişkisi Bağlamında Kur'an Üslûp Analizi(Fatiha Suresi Örnekleme)*, Doktora Tezi, 2009.

EBÛ A'MEŞE, Nebîl, "İbrahim b. es-Serî ez- Zeccâc", *el-Mevsûatu'l-Arabiyye*, Dımeşk, 2004.

EBÛ DÂVÛD, *Sünen*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Mısır, Matba'atu's-Sa'ade, H. 1369.

EBÛ HAYYÂN, el-Endelûsî, *İrtişâfü'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*, Thk. Receb 'Usmân Muhammed, Kahire, el-Mektebetu'l-Hancî, I. Baskı, 1998.

—————, *et-Tezyîl ve't-Tekmîl fî Şerhi't-Teshîl*, Thk. Hasan Hindâvî, Dımaşk, Dâru'l-Kalem, 2002.

EBÛ HAYYÂN, et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Müânese*, Thk. Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zeyn ve İbrahim el-İbyârî, Kahire, Lecnetu't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1953.

EBÛ'L-BEKÂ', Eyyub b. Musa, *el-Külliyat*, Thk. Adnan Derviş Muhammed el-Mısırî, Beyrut, Muessesetu'r-Risale, 1993.

EBÛ'L-MEKÂRİM, ALÎ, *Usûlu't-Tefkîr'n-Nahvî*, Kahire, Dâru Garîb, 2007.

ED-DERÂVEŞE, Muhammed Ömer Ammâr, *Arâu'l-Ahfeş el-Evsat'i en-Nahviyye ve's-Sarfîyye 'inde Şurrâhi Elfiyyeti İbn Mâlik Fî'l-Karnî's-Sâmini el-Hicrî*, el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazze, 2015.

EFGANÎ, Sa'îd, *Fi Usuli'n-Nahv*, Beyrut, Mektebetu'l-İslâmî, 1987.

EKİNCİ, Kutbettin, "Kur'an'da Hazf", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara, 2003.

EMİN, Ahmed, *Medresetu'l-Kiyas fî'l-Luga*, , Bağdat, Mecelletu Mecmai'l-İlmiyyi'l-İrakî S.1, 1950.

EMİNÜDDİN, Ebû Muhammed Abdulvehhâb, b. Sellaâr eş-Şâfiî, *Kitâbu Tabâkâti'l-Kurâi's-Seb'a ve Zikri Menâkibihim ve Kırââtihim*, Thk. Ahmed Muhammed 'Azzûz, Beyrut, el-Mektebetu'l-'Asriyye, I. Baskı, 2003.

ENDELÛSÎ, İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, Thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, Lübnan, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.

ERCİLASUN, Bilge, *Serveti Fünûnda Edebi Tenkit*, M.E.B. yay. İstanbul, 1994.

EŞMÛNÎ, Ebû'l-Hasan Nureddîn, *Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, (I. Baskı), 1995.

EZHERÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Luga*, Nşr. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn- 'Alî en-Neccâr, el-Müessesetu'l-Mısriyye el-'Âmme, Kahire, 1963.

EL-FÂRİSÎ, Ebû 'Alî en-Nahvî el-Fesevî, *el-Halebiyyât*, Thk. Hasan Hindâvî, Dimaşk, Dâru'l-Kalem, 1987.

—————, *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, Thk. Bedreddin Kahveci-Beşir Cüveybâni, Beyrut, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1949.

—————, *el-İğfâl ve Hüve'l-Mesâilü'l-Muslaha min Kitâbi Me'âni'l-Kur'ân ve I'râbuhu li Ebî İshâk ez-Zeccâc*, Thk. Abdullah b. Ömer el-Hâci İbrahim, Abu Dabi, el-Mecma'u's-Sekâfi, I. Baskı, 2003.

—————, *el-İzâhu'l-'Adudî/el-'Adudiyât*, Thk. Şeyh er-Râşid, Dımaşk, Vizâratu's-Sükâfeh, I. Baskı, 1981.

—————, *el-Mesâilü'l-Mensûra*, Thk. Mustafa el-Haderî, Dımaşk, Matbû'âtü Mecmai'l-Lugatil'l-'Arabiyye, 1986.

—————, *eş-Şîrâziyyât*, Thk. 'Alî Câbir el-Mansûrî, Aynü'ş-Şems Üniversitesi, 1976; Thk. Hasan Hendâvî, Riyad, Mektebetü Künûzi İşbîliyye, I. Baskı, 2004.

—————, *et-Ta'lîka 'Alâ Kitâbi Sîbeveyh* Thk. Avaz b. Ahmed el-Kûzî, Kahire, 1990.

—————, *et-Tekmile*, Thk. Hasan Ferhûd, Beyrut, Riyâd Üniversitesi, 1981; Thk. Kâzım Bahru'l-Mercân, Beyrut, 'Alemu'l-Kutub, II. Baskı, 1999.

—————, *Kitâbu's-Şi'r*, Thk. Muhammed Mahmûd et-Tanâhî, Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1988.

—————, *Makâyisü'l-Maksûr ve'l-Memdûd*, Thk. Hasan Hindâvî, Riyad, Dâr İşbîliyye, I. Baskı, 2003.

FERAZDAK, Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib, *Dîvânu Ferazdak*, Şrh. Ali Fâ'ûr, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.

FERRÂ', Ebû Zekeriya Yahya b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Ahmed Yusuf Necati ve Abdulfettâh Şelebî, Beyrut, Alemu'l-Kutub, III. Baskı, 1983.

FİCÂL, Mahmûd, “el-İhticâc fi'l-‘Arabiyye-el-Mühteccü Bihim-Zamânu'l-İhticâc”, *Mecelletu'l-‘Arab Dergisi*, S. 5, ss. 342-355.

FÎRUZÂBÂDÎ, *el-Bülga fî Terâcimi Eimmeti'n-Nahvi ve'l-Luga*, Thk. Muhammed el-Misrî, Dimaşk, Vizâratu's-Sükâfe, 1972.

FURAT, Ahmet Suphi, *Arap Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996.

GALÂYİNÎ, Şeyh Mustafa, *Câmi'ü'd-Durûsi'l-‘Arabiyye*, Beyrut, el-Mektebetu'l-‘Asriyye, XXVIII. Baskı, 1993.

GÜLER, İsmail (Editör), *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri-Tarih ve Problemler*, İstanbul, İSAM Yayıncılık, 2015.

HÂCİ İBRAHİM, Abdullah b. Ömer; **TÜVEYCERÎ**, Halid Muhammed vd., “el-Fehârisü'ş-Şâmile Li-Müellefâti Ebî Alî el-Fârisi”, Riyad, *Melik Fehd Üniversitesi Yayınları*, I. Baskı, 2015.

HALEBÎ, Ebû't-Tayyib el-Luğavî, *Merâtibu'n-Nahviyyîn*, Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Kahire, Mektebetu Nahza.

HALEBÎ, Semîn, *ed-Dürü'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, Thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dimaşk, Dâru'l-Kalem, 1986.

HÂLİD MÎLÂD, Hasan Mezyû, *ez-Zeccâc Ebû İshâk İbrahim es-Serî*, Beyrut Mevsû'âtü A'lâmi'l-Ulemâ ve'l-Üdebâi'l-‘Arabi'l-Müslimîn, H. 1427.

HALÎL, İbn Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-‘Ayn*, Thk. Abdulhamid Hendâvî, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

HAMEVÎ, Yâkût b. Abdillâh, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut, Dâr Sâdır, 1993.

—————, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, Thk. İhsân 'Abbâs, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, I. Baskı, 1993.

HÂRÛN, Abdusselâm, *Makâlâtü Abdisselâm Hârûn*, Der. Muhammed Hâmid, Dâru'l-Muharreri'l-‘Arabî li'n-Neşri ve't-Tevzî'.

HASSAN, Temmam, *Makalât fi'l-Luga ve'l-Edeb*, Mekke, Cami'atü Ummi'l-Kurâ, 1985.

HAYÂLÎ, Mu'în Tevfik Duham, *el-Medh ve'z-Zemm fi'l-Kur'ân*, Beyrut, Daru'l-Kitabu'l-İlmiyye, 1. Baskı, 2006.

HUDEYSÎ, Hatîce, *el-Medârisü'n-Nahviyye*, Ürdün, Dâru'l-Emel, III. Baskı, 2001.

HÜSEYİN, Muhammed el-Hadir, *Arapça'da Kelime Ve Kuralların Doğrulanması İçin Hadislerin Kullanılması*, Çev. Hasan Taşdelen, UÜİFD, 2004.

İBN 'ADÎM, es-Sâhib Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed, *Bugyetu't-Taleb Fî Târîhi Haleb*, Thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut, Dâru'l-Fikr.

İBN 'ASÂKİR, Ebû'l-Kâsım Alî b. Ahmed, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, Thk. Amr b. Garrâme el-'Amrî, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1997.

İBN 'İMÂD, 'Abdulhayy el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zeheb Fî Ahbâr Men Zeheb*, Beyrut, Dâr İbn Kesîr, 2016.

İBN 'USFÛR, Ebû'l-Hasan Ali b. Mü'min b. Muhammed, *Darâiru'ş-Şi'r*, Thk. Seyyit İbrahim Muhammed, Kahire, Dâru'l-Endelûs, 1980.

—————, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâccî*, Thk. Sâhib Ebû Cenâh, Bağdat, 1980.

İBN CİNNÎ, Ebû'l-Feth 'Usmân, *Bakiyyetu'l-Hâtiriyyât*, Thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Dimaşk, Matbû'âtu Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabiyye bi Dimaşk, 1992.

—————, *el-Hasâis*, Tkh. Muhammed Ali en-Neccar, Kâhire, Dâru'l-Kutub, 1988.

—————, *el-Muhteseb fî Tebyîni Vucûhi Şevâzzi'l-Kırâati ve'l-Îzâhi 'Anhâ*, Thk. Ali Necdi ve Arkadaşları, Mısır, 1966.

—————, *Muhtâru Tezkirati Ebî Ali el-Fârisî*, Tkh. Muhammed el-'Azâzî, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.

—————, *Sirru's-Sina'ah*, Thk. Hasan Hindâvî, Dimaşk, Dâru'l-Kalem, 1993.

İBN DUREYD, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan, *Cemheratu'l-Luga*, Thk. Remzi Münîr Balebekkî, Beyrut, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

İBN ENBÂRÎ, Kemâlüddîn Ebû'l-Berekât, *Esrâru'l-'Arabiyye*, Thk. BAYTAR, Muhammed Behcet, BAYTAR, 'Âsım Behcet, Dimaşk, Dâru'l-Beşâir, II. Baskı, 2004.

—————, *el-İnsâf fî Mesâili'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyyîn: el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Dâru'l-Fikr.

—————, *Nuzhetu'l-Elibbâ' Fî Tabakâti'l-Udebâ'*, Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Mısır, Dâru Nahda, 1967; *Nüzhe...*, Thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî, Ürdün, Mektebetu'l-Menâr, Zerkâ, 1985.

İBN ESÎR, İzzüddîn Abû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fî't-Târîh*, Beyrut, Dâru Sâdır, 1979.

İBN ESÎR, Ebû'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâ'ir*, Thk. Muhammed el-Hûfî ve Bedevî Tabâne, Dâru Nahdati Mısır, II. Baskı, 2008,

İBN FÂRİS, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga*, Nşr. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire, Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1969.

İBN HÂCİB, Cemâlüddîn 'Usmân b. Ömer, *el-Kâfiye fî İlmi'n-Nahv*, Thk. Sâlih Abdulazîm eş-Şâ'ir, Kahire, Mektebetu'l-Âdâb.

—————, *el-İzâh fî Şerhi'l-Mufassal*, Thk. Musa Benây el-'Alîlî, Irak, Vakıflar Başkanlığı Yayınları, 1982.

İBN HÂLEVEYH, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed, *el-Hucce fî'l-Kırâati's-Seb'*, Thk. Sâlim Mükrim Abdu'l-'âl, Beyrut, Dâru's-Şürûk, 1977.

İBN HALLİKÂN, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zemân*, Thk. İhsân 'Abbâs, Beyrut, Dâru Sâdır.

İBN HİŞÂM, Cemâluddin el-Ensârî, *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ*, Mısır, Mektebetu's-Sa'ade, 1963.

İBN KESİR, Ebû'l-Fidâ' 'Îmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, 1985.

İBN MALİK, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn, *Şerhu't-Teshîl*, Thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî el-Mahtûn, Kahire, Hicr Li't-Tibâ'ah, I. Baskı, 1990.

İBN MANZÛR, Cemâlüddîn Muhammed b. Manzûr el-İfrîkî, *Lisânu'l-'Arab*, Thk. Abdusselâm Hârûn, Kâhire, Dâru'l-Me'ârif; Beyrut, Dâru Sâdir, 1994.

İBN NEDİM, Ebû'l-Ferec Muhammed, *el-Fihrist*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife.

İBN SERRÂC, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl, *el-Usûl fi'n-Nahv*, Thk. Abdülhüseyn el-Fetelî, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, IV. Baskı, 1999.

İBN SÎDE, Ebû'l-Hasen el-Mürsî, *el-Muhkem ve'l-Muhîttü'l-A'zam*, Kahire, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1958.

—————, *el-Muhassas*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,

İBN TAKTAKA, Muhammed b. Ali b. Tabataba, *el-Fahrî, fi'l-Âdâbi's-Sültâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Beyrut, Dâru Sâdir.

İBN VELLÂD, Ahmed b. Muhammed et-Temîmî, *el-İntisâr li-Sîbeveyh 'ale'l-Muberrid*, Thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 1996.

İBN YA'İŞ, *Şerhu'l-Müfassal*, Mısır, el-Matba'atu'l-Münîriyye, 1928.

İLYÂS, Müna, *el-Kıyas fi'n-Nahv*, Dımaşk, Dâru'l-Fikr, 1985.

İMİL BEDÎ', Ya'kûb, *Mevsûatü 'Ulûmi'l-Lugati'l-'Arabiyye*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.

İNANÇ, Yonis; **ABACI**, Harun, "Zeccâc'ın (ö.311/923) Kıraatlere Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 16, S. 30, 2014.

İSFEHÂNÎ, Râğıb, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, Thk. Safvân Dâvûdî, Dımaşk, Dâru'l-Kalem, III. Baskı, 2002.

İŞBÎLÎ, *el-Fihrist*, Beyrut, el-Mektebü't-Ticârî, II. Baskı, 1963.

K. HİTTÎ, Philip, *Arap Tarihinin Mimarları*, Çev. Ali Zengin, İstanbul, Risale Basın Yayın Ltd. 1995.

KABAVVE, Fahrüddin, *Tahliu'n-Nassi'n-Nahvî*, Beyrut, Daru'l-Fikri'l-Muasır, 2006.

KAÇAR, Halil İbrahim, *Edebi Yönden Hazif Üslûbu (Eksiltili İfadeler)*, İstanbul, Ocak Yayıncılık, 2007.

KÂSİM, Muhammed Abdullah, *el-Usûlu'n-Nahviyye ve's-Sarfıyye, fi'l-Hucce li Ebî Ali el-Fârisî*, Dımaşk, Dâru'l-Beşâir, I. Baskı, 2008.

KAYA, Mustafa, “er-Rummânî, Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Erzurum, 2007.

KAYRAVÂNÎ, Ebû 'Alî Hasan b. Raşîk, *el-Umde fi Mehâsini's-Şi'r ve Adâbih*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Dâru'l-Cîl, 1981.

KAYS B. HUTAYM, *Dîvânu Kays b. el-Hutaym*, Thk. Nâsirüddîn el-Esed, Beyrut, Dâru Sâdır.

KAYSÎ, Ebi Talib, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân*, Thk. Hatim Salih ed-Damin, 1984.

KHANOĞHLAN, Hacıyev, *Irak Buveyhîleri'nin Kuruluşu ve Muizzüddevle Dönemi (334-356/945-967)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul, 2012.

KİFTÎ, Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Alî eş-Şeybânî, *İnbâhü'r-Rüvât 'alâ Enbâhi'n-nühât*, Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl, İbrahim, Mısır, Dâru'l-Kutub, H. 1369.

KUDÂME B. CA'FER, Ebû'l-Ferec el-Bağdâdî, *Nakdu's-Şi'r*, Thk. Muhammed Abdulmun'im, Hafâcî, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

KURTÛBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' Li Ahlâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyinü limâ tedammenehü mine's-Sünneti ve Âyi'l-Kur'ân*, Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 2006.

—————, *el-Câmi' li Ahlâmi'l-Kur'ân*, Thk: Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 2006.

LAZ'AR, Muhtâr, *Eseru'l-Fikri'n-Nahvî fî Te'vîli'l-Kur'ân İnde'l-Mu'tezile –el-Keşşâf nümûzecen-*, Cezair 1999.

LEBİDÎ, M. Semir Navib, *Mec'mu'l-Mustalahati'n-Nahviyye ve's-Sarfîyye*, Beyrut-Amman, Medresetu'r-Risale-Daru'l-Furakan, 1985.

LEVİS, Bernard, *Tarihte Araplar*, Çev. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, Ağaç Kitap Evi Yayınları, 2009.

MA'ARRÎ, Ebû'l-'Alâ' Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân, *Risâletu'l-Melâike*, Thk. ve Şerh: Muhammed Selîm el-Cundî, Beyrut, Dâru Sâdır, 1992.

—————, Ebû'l-'Alâ', *el-Luzûmiyyât/Luzûmu mâ lâ yelzem*, Thk. Dervîş el-Cuveydî, Beyrut, el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2011.

MAHMÛD HÛSEYNÎ, Mahmûd, *el-Medresetu'l-Bağdâdiyye fî'n-Nahv*, Mü'essesetu'r-Risâle, Dâru Ammar.

MAHZUMÎ, Mehdi, *el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî: A'mâluhü ve Menhecühü*, Beyrut, Dâru'r-Raidi'l-Arabi, II. Baskı, 1986.

—————, *Medresetu'l-Kûfe ve Menhecüha fî Dirâseti'l-Luga ve'n-Nahv*, Beyrut, Dârü'r-Raidi'l-Arabi, III. Baskı, 1986.

MALEKÎ, Ahmed b. Abdinnûr, *Rasfû'l-Mebânî fî Şerhi Hurûfi'l-Me'ânî*, Thk. Ahmed el-Harrât, Dımaşk, Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1975.

MERZÛKÎ, Ahmed b. Muhammed, *el-Ezmine ve'l-Emkine*, Thk. Muhammed Nâyif ed-Düleymî, Beyrut, 'Âlemu'l-Kutub, I. Baskı, 2002.

—————, *Emâlî*, Thk. Yahyâ el-Cübûrî, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, I. Baskı, 1995.

—————, *Şerhu Dîvâni 'l-Hamâse Lî Ebî Temmâm*, Thk. Garîd eş-Şeyh, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, 2003.

MERZÜBÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İmrân, b. Musa el-Horâsânî, *el-Müveşşeh fî Me'âhizi'l-Ulemâ' 'ale'ş-Şu'arâ'*, Thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.

MÎR ZAFER, Cemîl Ahmed, *en-Nahvu'l-Kur'ânî Kavâ'id-Şevâhid*, Mekke, Mektebetu'l-Melik Fehd el-Vataniyye, II. Baskı, 1997.

MUHAMMED HIDIR, Hüseyin, *Dirâsât fî'l-Arabiyyeti ve Târîhihâ*, Dımaşk, el - MektEbû'l-İslâmî, Mektebetu Dâri'l-Feth, 1960.

MURÂDÎ, Hasan b. Kâsım b. Abdillâh, *el-Cene'd-Dânî*, Thk. Fahrüddîn Kibâveh, Haleb, el-Mektebetu'l-'Arabiyye, 1973.

—————, *Tevdîhu'l-Makâsid ve'l-Mesâlik bi Şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik*, Thk. Abdurrahmân Ali Süleymân, Kâhire, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, I. Baskı, 2001.

MUSTAFA AHMED, Abdulalim, *Eseru'l-'Akîde ve İlmu'l-Kelâm fî'n-Nahvi'l-'Arabî*, Dâru'l-Basâir, 2011.

MUTÇALI, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul, Dağarcık Yayınları, 1995.

MÜBÂREK, Abdulhuseyn, “Min A'lâmi'n-Nahvi'l-Basrî Ebû İshak ez-Zeccâc”, Basra, *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb fî Câmîati'l-Basra*, S. 7, Yıl 5, 1392/1972.

MUBERRİD, Ebû'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Muktedab*, Thk. Muhammed Abdulhâlik 'Udayme, Beyrut, 'Alemu'l-Kutub, 1993.

—————, *el-Kâmil*, Thk. Ahmed Muhammed ed-Dâlî, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 1993.

MÜSLİM, *Sahîhu Müslim*, Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Beyrut, Dâr İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî.

NAHLE, Mahmud Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-'Arabî*, Beyrut, Daru'l-Ulumi'l-Arabiyye.

NEHHÂS, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî, *Î'râbu'l-Kur'an*, Thk. Şeyh Halit Ali, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, II. Baskı, 2008.

ÖĞMÜŞ, Harun, "Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri (II/VIII. Asır Çerçevesinde)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları*, İstanbul, 2010.

ÖZDEMİR, Sevim, *Ebû 'Alî El-Fârisî İle İbn Hâleveyh Arasında Geçen İlmî Münazaralar*, Şarkiyat Mecmuası, Sayı: 27 (2015-2)

ÖZDOĞAN, M. Akif, "Klasik Arap Edebiyatında Edebi Tenkit ve İbn Raşîk al-Kayravânî'nin Edebi Tenkitteki Yeri", (Yayımlanmamış doktora tezi), Samsun, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2000.

ÖZKAL, Ramazan, "ez-Zeccâc ve Kitabı Fe'altü ve Ef'altü Adlı Eserinin İçerik ve Yöntem Açısından İncelenmesi", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Necmettin Erbakan Üniversitesi*, Konya, 2016.

ÖZÜN, Mustafa Nihâd, *Türk Eleştirisine Bir Bakış*, Ankara, Türk Dili Eleştiri Özel Sayısı, Mart, 1963.

RABA'Î, Sâ'id el-Bağdâdî, *el-Füsûs*, Thk. Abdulvehhâb en-Nâzî Su'ûd, Vizâratu'l-Evkâf el-Mağrîbiyye, I. Baskı, 1993.

RADÎ, Ebû'l-Hasan Muhammed b. el-Huseyn b. Musa el-Alevî el-Huseynî, eş-Şerîf, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye

RADÎ, Sahir Süveylim, *Tevcihü'n-Nahvî ve's-Sarfî li'l-Kirââtî'l-Kur'âniyye İnde Ebî 'Alî el-Fârisî Fî'l-Hucce li'l-Kirââtî's-Seb'a*, Mısır, 2008.

RÂSİM RIDVÂN, Abdulvahab, *el-Kiyâsu'n-Nahvî İnde Ebi Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî*, Yayımlanmamış Yüksek Lisan Tezi, 1999.

SALAH AHMED, Abdullatif, *el-İ'tizâl ve Eserühü fî't-Ta'kîdî'n-Nahvî*, Kahire, Dâru'l-Ulûm.

SALİH, Muhammed Salim, *Usulu'n-Nahv: Dirasetun fî Fikri'l-Enbari*, Kahire, Daru's-Selâm, I. Baskı, 2006.

SANCAK, Yusuf, “Hadisin Arap Dili Temel Kaynakları İçinde İstışhad Ve Edebi Yönü-Arap Dili Ve Edebiyatına Katkıları”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 9, S. 24 (Yaz 2005).

SELÂM, Muhammed Zağlûl, *Eseru'l-Kur'ân fî Tatavvuri'n-Nakdi'l-'Arabî*, Mısır, Dâru'l-Me'ârif, 1955.

SEM'ÂNÎ, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr, *el-Ensâb*, Thk. 'Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî, Beyrut, II. Baskı, 1980.

SÎBEVEYH, *el-Kitâb*, Thk. Abdüsselâm Hârûn, Beyrut, Alemu'l-Kutub, 1966.

SÎRÂFÎ, Ebû Sa'îd Hasan b. Abdillâh, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, Thk. MEHDELÎ, Ahmed Hasan, 'Alî, Seyyid Ali, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, 2008; Thk. Muhammed 'Alî Sûltânî, Dımaşk, Dâru'l-Me'mûn, 1979.

—————, *Darûratu's-Şi'r*, Thk. Ramazân Abdu'ttevvâb, Beyrut, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, I. Baskı, 1985.

SOYTÜRK, Zeynep, “Sîbeveyhi'nin "el-Kitâb" Adlı Eserine Göre Munsarif ve Gayr-i Munsarif Konuları”, *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi).

SÜHEYLÎ, Abdurrahmân b. Abdillâh, *Netâicü'l-Fikr*, Thk. Muhammed İbrahîm el-Bennâ, Riyâd, Dâru'r-Riyâd li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1984.

SÜKKERÎ, Ebû Sa'îd Hasan b. Hüseyin b. 'Ubeydillah, *Dîvânu'l-Hüzeliyyîn*, Thk. Ahmed ez-Zeyn - Mahmut Ebû'l-Vefâ, Mısır, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1965.

SUYÛTÎ, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Kemâl, *Bugyetu'l-Vu'âh fî Tabakâti'l-Lugaviyyîn ve'n-Nühâh*, Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Kahire, Matba'atü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964.

—————, *Hem'u'l-Hevâmi' Fî Şerhi Cem'il-Cevâmi'*, Thk. Ahmet Şemsettin, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

—————, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Thk. Abdülilâh Nebhân, İbrahim Abdullah, Gâzî Tuleymât ve Muhtâr eş-Şerîf, Dımaşk, Matbû'âtü Mecma'î'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1985-1987.

—————, *el-İktirâh fî Usûli'n-Nahv*, Thk. Ahmed Selîm el-Hımsî; Muhammed Ahmed Kâsım, I. Baskı, 1988; --- *el-İktirâh fî Usûli'n-Nahv*, Thk. Abdulhakîm 'Atiyye, Beyrut, Dâru'l-Beyrûtî, 2006.

ŞA'BÂN, Mustafa Mahmûd Hüseyin, "İ'tirâzâtü Ebî 'Alî el-Fârisî 'Ale'n-Nuhât ve Eserüha fî'l-Hâlifin", (Yayımlanmamış doktora tezi), *Kâhire Üniversitesi*, Mısır, 2014.

ŞÂHÎN, Abdussabûr, "Muşkilâtu'l-Kıyâs fî'l-lugati'l-'Arabiyye", *Âlemu'l-Fikr*, S. 3, Kuveyt, 1970.

ŞÂKİR, Mahmûd, *et-Târîhu'l-İslâmî*, el-Mektebu'l-İslâmî, 2000, Beyrut.

ŞELEBÎ, Abdulfettâh İsmail, *Ebû 'Alî el-Fârisî Hayatühü Ve Mekânetühü Beyne Eimmeti't-Tefsîri'l-'Arabiyyeti ve Âsâruhü Fî'l-Kırâati ve'n-Nahvi*, Suudi Arabistan, Dâru'l-Matbûâti'l-Hadîse, III. Baskı, 1989.

ŞEVKÎ DAYF, *el-Medârisü'n-Nahviyye*, Kahire, Dâru'l-Me'ârif, VII. Baskı, 1919.

ŞİRİN, Mehmet Musa, "Nahiv ilmi ve Ekolleri", *R.T.E. Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S.1, ss. 185-196.

TABRESÎ, Emînü'l-İslâm Ebû 'Alî el-Fadl b. Hasan, *Mecme'u'l-beyân*, Beyrut, Dâru'l-Ulûm li't-Tahkîk ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 2005.

MEVLEVÎ, Tâhir, *Edebiyât Lugati*, Haz. Kemal Edip Kürkçüoğlu, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1973.

TAHRÂNÎ, Ağa Bezrek, *ez-Zerî'ah İlâ Tesânîfi's-Şî'a*, Necef, 1936.

TANTAVÎ, Ahmed Vedî', *Menâhicü'l-Fikri'l-İ'tizâlî fî'n-Nahvi'l-'Arabî*, Bağdat, Ayn-ı Şems Üniversitesi, 2002.

TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Sa'âdeh*, Haydar Abâd, H. 1329.

TEBRÎZÎ, Hatîb, *Şerhu Dîvâni Ebî Temmâm*, Thk. Muhammed Abduh, Mısır, 'Îzâm, 1958.

TENNÛHÎ, el-Kadı Ebû Ali el-Muhassin, b. 'Alî, *Nişvâru'l-Muhâdara ve Ahbâru'l-Müzâkera*, Thk. Abbûd eş-Şalcî el-Muhâmî, Hamdûn, Kitâbhâne Merkezü Tahkîkât, 1972.

TERZÎ, Hannâ Fuâd, *Fi Usuli'l-Luğa ve'n-Nahv*, Beyrut, Mektebetu Lubnân, I. Baskı, 2005.

TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmîzî*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve Arkadaşları, Kâhire, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978.

TANÇ, İbrahim, "el-Kisâi'nin Devrindeki Bazı Âlimlerle Yaptığı Münâzaralar", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyât Tetkikleri Dergisi*, 2002, S. 18.

'UKBERÎ, Abdolvâhid İbn Berhân, *et-Tebyîn 'An Mezâhibi'n-Nahviyyîn: el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, Thk. 'Abdurrahmân el-'Useymîn, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986.

'UKBERÎ, *Şerhu'l-Lüma'*, Thk. Fâiz Fâris, Kuveyt, el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfeti ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, I. Baskı, 1984.

'USEYMÎN, Muhammed b. Salih, *Şerhu'l-Âcurrûmiyye*, Riyad, Mektebetu'r-Rüşd, 2005.

YÂKÛT, Ahmed Süleymân, *Zâhiratu'l-İ'râb fî'n-Nahvi'l-'Arabî ve Tatbîkuhâ fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İskenderiye, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1994.

YAVUZ, Mehmet, *İbn Cinni ve Arap Gramerindeki Yeri*, İstanbul, Şarkiyat Mecmuası, Sayı 8, 1998.

YAZICIZÂDE, Mehmet, *Şerh ul-Muhammedîye el-müsemmâ bi Ferâhi'r-Rûh İstanbul*, Matbaa-i Fünûn-i Ulûm, 1877.

YAZICIOĞLU, Muhammed b. Sâlih el-Kâtib, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem li Muhyiddîn b. 'Arabî*, Thk. Asım İbrahim el-Keyyâlî el-Huseynî, Beyrut, Kitâb-Nâşirûn.

YEMÂNÎ, Abdulkakî Abdulmecîd, *İşâretu'-Ta'yîn, fî Terâcimi'n-Nühâti ve'l-Lugaviyyîn*, Thk. Abdulmecîd Debbâb, Riyâd, Şirketu't-Tibâ'ati'l-'Arabiyye es-Suudiyye, 1986.

YILDIZ, İbrahim, “Ebû İshâk ez-Zeccâc ve Tefsir İlmindeki Yeri”, *Harakani Dergisi*, S. 2, 2014.

YÛSUF HÂMÎD, Memdûh Mahmûd, *Melâmihu'n-Nakd 'inde'r-Ruvâh ve Eseruhum fî'n-Nakdi'l-Edebî Hattâ Karni'r-Râbi' el-Hicrî*, Ürdün, Dâru Celîsi'z-Zemân, 2009.

ZECCÂC, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî, *Me'ânî'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, Thk. Abdülcelîl Şelebî, Beyrut, Alemu'l-Kutub, I. Baskı, 1988.

—————, *Fe'altü ve Ef'altü*, Thk. Mâcid ez-Zehebî, Dimaşk, eş-Şeriketu'l-Müttahide li't-Tevzî', H. 1404; Thk. Ramazan Abduettevvâb, Bulak, Mektebetu's-Sükâfeti'd-Dîniyye, 1995.

—————, *Mâ Yensarif Ve Mâ Lâ Yensarif*, Thk. Hüda Mahmud Kurrâ'ah, Kahire, Mektebetu'l-Hancî, 1971.

ZECCÂCÎ, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk, *Mecalisü'l-Ulemâ'*, Thk. Abdusselâm Hârûn, Kahire, Mektebetu'l-Hancî, 1983.

—————, *el-Îzâh fî 'İleli'n-Nahv*, Nşr. Mâzin el-Mubârek, Beyrut 1986.

ZEHEBÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Thk. Heyet, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, XI. Baskı, 2002.

ZEMAHŞERÎ, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Cârullâh , *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, Tsh. Mustafa Hüseyin Ahmed, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî.

—————, *el-Mufassal Fî İlmi'l-Arabiyye*, Beyrut, Dârulcîl.

—————, *el-Mufassal fî İlmi'l-Luga*, Nşr. Muhammed 'İzzuddîn es-Sa'îdî, Beyrut, 1410/1990.

ZERKEŞÎ, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*; Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Kahire, Mektebetü Dâri't-Türâsi'l-'Arabî.

ZEYDÂN, Corci, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, Çev. Nejdî Gök, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.

—————, *Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî*, Drob li'n-Neşrî ve't-Tevzî ve't-Terceme, 2018.

ZÛRRUMME, Gaylan b. Ukbe, *Dîvânu Zûrrumme*, Thk. Ahmet Hasan Besec, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.

ZÛHEYR, İbn Ebî Sülmâ, *Divanü Züheyr*, Thk. Ali Fa'ûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.

DIYANET İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ MADDELERİ

(İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988)

APAYDIN, H. Yunus, "Kıyâs", *DİA*, XXV.

ALTIKULAÇ, Tayyar, "İbn Mücâhid" *DİA*, XX.

AVCI, Casim, "Mu'tasım Billâh", *DİA*, XXXI.

BİRİŞİK, Abdulhamit, "İ'râbü'l-Kur'ân", *DİA*, XXII.

ÇETİN, M. Nihad, "Arap", *DİA*, III.

DURUSOY, Ali, "Kıyâs", *DİA*, XXV.

ELMALI, Hüseyin, "Ebû Zeyd el-Ensârî" *DİA*, X.

- ER**, Rahmi, “Tenkit”, *DİA*, XL.
- İŞLER**, Emrullah, “Zeccâc”, *DİA*, İstanbul, 2013, XLIV.
- KARAARSLAN**, Nasuhi Ünal, “İbn Dureyd” *DİA*, XIX.
- KILIÇ**, Hüseyin, “Basriyyûn”, *DİA*, V.
- KILIÇ**, Hüseyin, “Cevherî, İsmail b. Hammâd”, *DİA*, VII.
- KOÇAK**, “Ahfeş el-Asgar” *DİA*, I.
- KOÇAK**, İnci, “Ahfeş el-Evsat”, *DİA*, I.
- KUCUR**, Sadi S., “İbn Hassûl”, *DİA*, XX.
- MERÇİL**, Erdoğan, “Bahtiyâr İzzüddevle”, *DİA*, IV.
- ÖZAYDIN**, Abdulkerim, “Adududdevle”, *DİA*, I.
- ÖZAYDIN**, Abdulkerim, “Bağdat”, *DİA*, IV.
- ÖZAYDIN**, Abdülkerim, “es-Sûlî, Ebû Bekir”, *DİA*, XXXVII.
- ÖZAYDIN**, Abdülkerim, “İbn Mukle”, *DİA*, XX.
- ÖZAYDIN**, Abdülkerim, “el-Müstekfî Billâh”, *DİA*, XXXII.
- ÖZBALIKÇI**, “Sîbeveyh”, *DİA*, XXXVII.
- ÖZBALIKÇI**, M. Reşit, “Ebû ‘Alî el-Fârisî”, *DİA*, X.
- SİNANOĞLU**, Mustafa, “Reddiye”, *DİA*, XXXIV.
- TOPALOĞLU**, Bekir, “et-Temhîd”, *DİA*, XXXX.
- TÜCCAR**, Zülfikar, “Ebû Sa‘îd es-Sîrâfî”, *DİA*, XXXVII.
- TÜCCAR**, Zülfikar, “Kıyâs”, *DİA*, XXV.
- YAZICI**, Hüseyin, “İbnu’s-Serrâc”, *DİA*, XXI.
- YILDIZ**, Hakkı Dursun, “Abbâsiler”, *DİA*, I.
- YILDIZ**, Hakkı Dursun, “Abdumelik b. Mervân”, *DİA*, I.

YÜCEL, Ahmet, “Sadûk”, *DİA*, XXXV.

ÖZAYDIN, Abdulkerim, “Bağdat”, *DİA*, IV.

ÖZAYDIN, Abdülkerim, “es-Sûlî, Ebû Bekir”, *DİA*, XXXVII.

ÖZAYDIN, Abdülkerim, “İbn Mukle”, *DİA*, XX.

ÖZAYDIN, Abdülkerim, “el-Müstekfî Billâh”, *DİA*, XXXII.

ÖZBALIKÇI, “Sîbeveyh”, *DİA*, XXXVII.

ÖZBALIKÇI, M. Reşit, “Ebû ‘Alî el-Fârisî”, *DİA*, X.

SİNANOĞLU, Mustafa, “Reddiye”, *DİA*, XXXIV.

TOPALOĞLU, Bekir, “et-Temhîd”, *DİA*, XXXX.

TÜCCAR, Zülfikar, “Ebû Sa‘îd es-Sîrâfî”, *DİA*, XXXVII.

TÜCCAR, Zülfikar, “Kıyâs”, *DİA*, XXV.

YAZICI, Hüseyin, “İbnu’s-Serrâc”, *DİA*, XXI.

YILDIZ, Hakkı Dursun, “Abbâsiler”, *DİA*, I.

YILDIZ, Hakkı Dursun, “Abdumelik b. Mervân”, *DİA*, I.

YÜCEL, Ahmet, “Sadûk”, *DİA*, XXXV.

ÖZGEÇMİŞ

1984 Bingöl’de doğdu. İlköğrenimini tamamladıktan sonra İstanbul/Ümraniye’deki İmam-ı Azam Camisi’nde medrese tahsiline başladı. Sonraki yıllarda Diyarbakır, Mardin, Elazığ gibi medreselerde takriben 10 yıl okudu. Bu süreçte ortaokul ve liseyi bitirdi. 2010’da **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**’nden mezun olduktan sonra “**Kayseri Dini Yüksek İhtisas Eğitim Merkezi**”nin yanı sıra Erciyes Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri/Arap Dili ve Belagatı’nda “**Ebû’l-‘Alâ’ el-Maarrî’nin Şiirlerinde Ölüm Teması**” adlı teziyle master yaptı.

2015’te Gaziantep Üniversitesi’nde başladığı “**Ebû ‘Alî el-Fârisî’de dilbilimsel tenkit**” adlı doktora tezini 2019’da bitirdi. Bu zaman zarfında Cevâd Ali’nin “*el-Mufasssal fî târîhi’l-‘Arab kable’l-İslâm*” isimli ansiklopedinin sekizinci cildini ve İmam Gazalî’nin *Kıstâsü’l-Müstakîm* eserini Türkçe’ye tercüme etti. Asli görevi İstanbul/Maltepe Cezaevi vaizliği olup, 2015’ten bu yana Hollanda’da görev yapmaktadır. Evli ve 1 çocuk babasıdır.

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Sami BAKIR

Doğum Tarihi ve Yeri: 30.07.1984

Tel: +31 6 85719314 (Hollanda-Whatsapp); +905315901169 (Türkiye)

e-mail: acizane_24@hotmail.com

EĞİTİM BİLGİLERİ

2007-Lise, MEB Açıköğretim Lisesi.

2011-Lisans, TC. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

2011-2014, Kayseri Dini Yüksek İhtisas Eğitimi.

2013-Yüksek Lisans, TC. Erciyes Üniversitesi TİB-SBE.

2019-Doktora, TC. Gaziantep Üniversitesi TİB-SBE.