

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
ARAP DİLİ VE BELAGATİ
ANABİLİM DALI

İBN CİNNÎ ÖRNEKLİĞİNDE ARAP DİLİ
VE MU‘TEZİLÎ KELÂM İLİŞKİSİ

Doktora Tezi

Mehmet Emin ARPACIK

Ankara-2023

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
ARAP DİLİ VE BELAGATİ
ANABİLİM DALI

İBN CİNNÎ ÖRNEKLİĞİNDE ARAP DİLİ
VE MU‘TEZİLÎ KELÂM İLİŞKİSİ

Doktora Tezi

Mehmet Emin ARPACIK

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Ömer ACAR

Ankara-2023

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
ARAP DİLİ VE BELAGATİ
ANABİLİM DALI

İBN CİNNÎ ÖRNEKLİĞİNDE ARAP DİLİ
VE MU‘TEZİLÎ KELÂM İLİŞKİSİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ömer ACAR

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Salih Zafer KIZIKLI

.....

Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ

.....

Doç. Dr. Ömer ACAR

.....

Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN

.....

Doç. Dr. Yaşar DAŞKIRAN

.....

Tez Sınavı Tarihi: 24.05.2023

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Doç. Dr. Ömer ACAR danışmanlığında hazırladığım “İbn Cinnî Örneğinde Arap Dili ve Mu‘tezilî Kelâm İlişkisi ” adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

24.05.2023

Mehmet Emin ARPACIK

ÖNSÖZ

“İbn Cinnî Örneğinde Arap Dili ve Mu‘tezilî Kelâm İlişkisi” adlı doktora tez çalışmamda; konu seçiminden başlamak üzere, tezin bütün süreçlerinde değerli bilgi, katkı ve yardımlarını esirgemeyen kıymetli hocam; Sayın; Doç. Dr. Ömer ACAR’a öncelikle teşekkür ederim. Doktora ders sürecinde bilgi ve tecrübelerini bizimle her zaman paylaşan ve beyefendi kişiliği ile örnek aldığım değerli hocam; Sayın; Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ’e saygı ve hürmetlerimi sunar, teşekkür ederim.

Akademik dil ve yazım tekniği, bütüncül yaklaşım gibi hususlar başta olmak üzere; Kelâm konusunda önerdiği kaynaklar vb. pek çok hususta çalışmanın her aşamasında yaptığı katkı ve emeklerinden dolayı değerli hocam Sayın; Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN’a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca bu süreçte katkı ve yardımlarını esirgemeyen hocalarımdan başta Sayın; Doç. Dr. İbrahim FİDAN ve Sayın; Doç. Dr. Yaşar DAŞKIRAN olmak üzere; tüm hocalarıma da çok teşekkür ederim.

Diğer taraftan; tefsir alanında doktora öğrencisi ve ana dili Arapça olan kıymetli dostum; Mâhir el-Cudi’ye özellikle edebi çevirilerdeki katkılarından dolayı teşekkür ederim. Ayrıca işyerimdeki mesai yoğunluğuna rağmen ders sürecinde bana şu veya bu şekilde yardım eden, imkân sağlayan başta Daire Başkanım Sayın; Cemalettin ÇOGURCU olmak üzere tüm mesai arkadaşlarıma da teşekkür ederim.

Çalışmamı henüz beş yaşında iken kaybettiğim merhum babama ve merhume anneme ithaf ediyorum. Sürekli kalbimde yaşayacaksınız.

Mehmet Emin ARPACIK

Ankara-2023

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vi
ÖZET	x
ABSTRACT	xi
KISALTMALAR	xii
TRANSKRİPSİYON İŞARETLERİ	xiii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KELÂM İLMİ VE ARAP DİL VE GRAMERİ

1.1. KELÂM İLMİ, DOĞUŞU VE GELİŞİMİ	7
1.2. KELÂM'IN ARAP DİLİ VE GRAMERİNE ETKİLERİ	13
1.2.1. Kıyasa Etkisi	13
1.2.2. İllet ve Ta'lile Etkisi	16
1.2.3. Âmil ve Ma'mûle Etkisi	20
1.2.4. Kelime ve Kavrama Etkisi	23
1.2.5. Cümle ve Terkiplerin Genel Yapısına Etkisi	25
1.2.6. Bazı Ortak Terimler	27
1.2.6.1. Hareket ve Sükûn	28
1.2.6.2. Sıfat /Vasıf	30
1.2.6.3. Cins	32
1.2.7. Kelâm Terimleri ve Gramerdeki Kullanımları	33
1.2.7.1. Cevher-Arağ	33
1.2.7.2. Mutlak-Mukayyed	36
1.2.7.3. Tasavvur ve Tasdik	38
1.2.7.4. Vücûd/'Adem	39

İKİNCİ BÖLÜM

MU'TEZİLE VE ARAP GRAMERİ

2.1. MU'TEZİLE EKOLÜ	42
2.2. DİĞER KELÂMÎ EKOLLER	43
2.3 MU'TEZİLE'NİN BEŞ ESASI	51

2.3.1. Tevhîd	52
2.3.2. Adalet	54
2.3.3. Va'd ve Vaîd	55
2.3.4. Menzile Beyne'l-Menzileteyn	56
2.3.5. Emir Bi'l-Ma'rûf Nehiy Anî'l-Münker	57
2.4. MU'TEZİLE'NİN DİL VE GRAMERE ETKİ, KATKI VE YAKLAŞIMI	58
2.4.1. Genel Te'vil Yaklaşımları	59
2.4.2. Genel Görüş ve Yöntemi	62
2.4.3. Teori Bazında Dile Etkileri	63
2.4.4. Belagate Etki ve Katkıları	66
2.4.5. Mu'tezilî Müelliflerin Sunduğu Katkıları	68
2.4.5.1 Bazı Önemli Mu'tezili Dilciler	69
2.4.6. İ'caz Kavramına Yaklaşımları	73
2.4.7. Nazım Kavramına Yaklaşımları	76
2.4.8. Lafız -Mana ve Delalet Yaklaşımları	78
2.4.9. Kur'an' Te'vili ve Mana İstihracı	82

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN CİNNÎ'NİN HAYATI VE İLMİ KARIYERİ

3.1. HAYATI	86
3.1.1. Doğumu, Künyesi ve Nesebi	86
3.1.2. Yetiştigi Aile Ortamı, Ahlak ve Karakteri	87
3.1.3. Yaşadığı Dönemdeki Siyasi ve Sosyolojik Durum	89
3.1.4. Yaptığı Seyahatler	91
3.1.5. Vefatı	92
3.2. İLMİ KARIYERİ	93
3.2.1. Şiir ve Nesirdeki Kabiliyeti	95
3.2.2. Eserleri	97
3.2.3. Hocaları ve Öğrencileri	101
3.2.4. Dönemindeki Meşhur Dilciler	105
3.2.4.1. Sirafi (ö.368/979)	105
3.2.4.2. Rummânî (ö.384/994)	106
3.2.4.3. Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987)	107
3.2.5. Arap Dil ve Gramerine Dair Bazı Çalışmaları	108
3.2.5.1. Sarf	109

3.2.5.2. Naḥiv	111
3.2.5.3. Fonetik	112
3.2.5.4. Kıraat	114
3.2.5.5. İştikak	114
3.2.5.6. Uşûl-ı Naḥv	116

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İBN CİNNİ'NİN MEZHEBİ VE MUTEZİLÎ KELÂMININ ETKİSİ

4.1. MEZHEBİ	119
4.1.1. Şii Düşüncesi	119
4.1.2. Mu'tezilî Düşüncesi	120
4.1.3. Naḥiv Açısından Mezhebi	124
4.1.4. Naḥiv Ekolleri	125
4.1.4.1. Basra Ekolü	127
4.1.4.2. Kûfe Ekolü	128
4.1.4.3. Diğer Ekoller	129
4.2. MU'TEZİLÎ KELÂMIN ETKİSİ	130
4.2.1. Akıl ve Mantık Kullanması	131
4.2.2. Gramerde Kelâmî Terim ve Usûlleri Kullanması	134
4.2.3. Mu'tezilî İ'tikadını Gramere Taşımaları	135
4.2.4. Hakikat ve Mecaz Yaklaşımına Etkisi	136
4.2.5. Dilin Kökeni Fikrine Etkisi	138
4.2.6. Kıraat Yorumuna Etkisi	140
4.2.7. Lügavi Tefsir ve Yorumuna Etkisi	144

BEŞİNCİ BÖLÜM

İBN CİNNİ'DE YÖNTEM VE FİLOLOJİK DELİLLER

5.1. GENEL YÖNTEMİ	150
5.1.1. Bazı Eserlerinde İzlediği Yöntem	150
5.1.1.1. el-Ḥasâis	150
5.1.1.2. el-Muhteseb fî 'ileli şevâzzi'l-kıraat	152
5.1.1.3. el-Lüma' fî'l-'Arabiyye	154
5.1.1.4. Sırru şinâ'ati'l-i-râb	156
5.1.2. Naḥvî Te'vil Yöntemi	158
5.1.2.1. Şekil/Biçimsel Naḥvî Te'vil	159
5.1.2.1.1. Hazif	159

5.1.2.2.2. Takdîm/Te'hir	164
5.1.2.2. İçerik ve Mana Açısından Nahvî Te'vil	166
5.1.2.3 İbn Cinnî'nin Kullandığı Bazı Nahvi Mekanizmalar	168
5.1.2.3.1 Dildeki Düalite/İkilik Anlam	168
5.1.2.3.2 Farklı Dil/Lehçeler Arasındaki Geçişlilik	170
5.1.2.3.3 İstisna ve Olasılıklardan İstifade	171
5.1.2.3.4 İ'rapta Siyaka Dikkat Etmesi	173
5.1.2.3.5 Diğer Mekanizmalar	175
5.2. FİLOLOJİK DELİLLER	176
5.2.1. Temel Filolojik Delillerde Görüş ve Yöntemi	176
5.2.1.1. Kıyas	177
5.2.1.2. Semâ	180
5.2.1.3. İcma	184
5.2.2. Diğer Filolojik Delillerde Görüş ve Yöntemi	186
5.2.2.1. Ta'lîl-İllet	187
5.2.2.2. İstihsan	189
5.2.2.3. Sebr ve Taksîm	191
5.2.2.4. İstişâbü'l Hâl	194
5.2.2.5. Diğer Deliller	196

ALTINCI BÖLÜM

GRAMERE DAİR BAZI GÖRÜŞLERİ

6.1. İ'RAB VE BİNÂ OLGUSU	200
6.1.1. Harfte İbdâl Olgusu	202
6.1.2. İsim, Fiil ve Harfte İ'rab /Binâ	209
6.2 NAHİV/İ'RÂB KAPSAMINDA KELİMEDEKİ DEĞİŞİM DURUMLARI	211
6.2.1. Fâil	213
6.2.2. Naibü'l Fâil	214
6.2.3. Mübteda ve Haber	215
6.2.4. Mefûl-ü Bih	220
6.2.5. Mefûl-ü Mutlak	223
GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	233
KAYNAKÇA	240

ÖZET

Kelâm ilmi ile Arap dil ve grameri arasındaki etkileşim; terim, kavram, belagat, delalet, yöntem vb. birçok alanlarda görülmektedir. Mu‘tezile düşüncesinden mülhem kelâm ilminin, dil ve gramere etkisi açık bir şekilde görülmektedir.

Çalışmada özetle; Mu‘tezile ekolu düşüncesini benimseyen müelliflerin farklı alanlardaki eserleri ile yöntem, teori, belagat gibi pek çok alanda dil ve gramere yaptığı etki ve katkılar genel hatları ile işlendikten sonra i‘caz, nazım, lafız/mana, te’vil ve delalet vb. alanlardaki yaklaşımları ele alınmıştır.

Mu‘tezile’nin benimsediği teolojik esaslar ve kıstaslar çerçevesinde Arap dil ve gramerine farklı açılardan etkisine değinildikten sonra bu ekolden etkilenen ve bu etkinin izi zaman zaman dil ve gramerdeki görüş ve yönteminde ortaya çıkan dilci İbn Cinnî özelinde sunulmaya çalışılmıştır. Bu amaçla İbn Cinnî’nin hayatı ve ilmi kariyerine değinildikten sonra eserlerinde *dil/kelâm* etkileşimi örnekler eşliğinde tahlil edilmiştir. Müellifin dil ve gramerde benimsediği uşûl ve yöntem çerçevesindeki dil yorum ve yaklaşımı ele alınmakla beraber hakikat/mecaz, kıraat, tefsir gibi pek çok alanlarda Mu‘tezilî kelâm düşüncesinin etki ve katkısı işlenmiştir. Sonrasında İbn Cinnî’nin dil ve gramerde kullandığı bazı mekanizmalar ele alındıktan sonra, filolojik delil olarak *kıyas*, *sema* ve *icma* vb. alanlardaki görüş ve yöntemine Mu‘tezilî kelâm görüşü çerçevesinde değinilmiştir.

Son olarak da örneklem olarak müellifin i‘rab/bina olgusu hakkındaki bazı görüşleri ile sarf/nahiv çerçevesindeki diğer bazı görüşleri ele alınmış olup, çalışmanın başındaki temel sorun ve problemler değerlendirilip cevaplanmaya çalışılmıştır.

ABSTRACT

Interaction between Kalam and Arabic language and grammar; term, concept, rhetoric, indication, method, etc. seen in many areas. The effect of the science of kalam, inspired by Mu'tazila thought, on language and grammar is clearly seen.

In summary, in the study; After the works of the authors who adopted the thought of the Mu'tazila school in different fields, and their effects and contributions to language and grammar in many fields such as method, theory, rhetoric, in general terms, i'jaz, verse, wording/meaning, ta'vil and delalet etc. approaches in the field.

In this context; After mentioning the influence of the Mu'tazila on Arabic language and grammar from different perspectives within the framework of the theological principles and criteria adopted, it has been tried to present the linguist Ibn Jinnî, who was influenced by this school and whose traces of this influence sometimes appear in his views and methods in language and grammar.

For this purpose, after mentioning the life and scientific career of Ibn Cinnî, the language/theology interaction in his works was analyzed with examples. Besides the language interpretation and approach within the framework of the method and method adopted by the author in language and grammar, the influence and contribution of Mu'tazilite kalam thought in many fields such as truth/metaphor, recitation and tafsir are discussed. Then, after some of the mechanisms he uses in language and grammar are discussed, qiyas, sema and ijma etc. as philological evidence. In this study, his views and methods in the fields are mentioned within the framework of the Mu'tazilite theological view.

Finally, as a sample, some of the author's views on the phenomenon of i'rab/bina and some of his other views within the framework of saraf/nahiv were discussed, and the main problems and problems at the beginning of the study were evaluated and tried to be answered.

KISALTMALAR

A.Ü.İ.F	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
a.g.e	Adı geçen eser
a.g.m	Adı geçen makale
a.s	Aleyhisselâm
a.y	Aynı yer
b.y	Basım yeri yok
bk.	Bakınız
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
m.ö	Milattan Önce
M.Ü.İ.F	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
ö.	Ölüm tarihi
thk.	Tahkik eden
trc.	Tercüme eden
ts.	Tarihsiz
vb.	Ve benzerleri
vd.	Ve diğerleri

TRANSKRİPSİYON İŞARETLERİ

ء	‘	ض	ḍ / ż
ث	s	ط	ṭ
ح	ḥ	ظ	ẓ
خ	ḫ	ع	‘
ذ	ẓ	غ	ġ
ص	ṣ	ق	q
^	İnceltme uzatma işareti	-	Kalın seslerde uzatma işareti

GİRİŞ

Dil, düşünceden uzak ve sadece lafız dan ibaret seslerden oluşmuş bir sistem değil, aksine fikir ve düşünceyi aktaran, insanlar arası anlaşmayı sağlayan ve kendine özgü kurallar içinde gelişen ve çeşitlenen genel bir olgudur. Dolayısıyla dil, sözlü iletişimin yanı sıra sözlü olmayan iletişim biçimlerini de içine alır. Mutlak anlamda dil, düşünce ve dünya görüşünün iletişim aracı olarak da tanımlanabilir.

Dilin bilimsel tanımı, ancak ondokuzuncu asırda çağdaş genel dil biliminin kurulmasından sonra yapılabilmektedir. Dil böyle geniş bir yapı olunca, onu insan düşünce ve inanışından, zihin veya aklın idrakinden uzak görmek mümkün değildir. Dil olgusunun altında bulunan yazı, gramer kural ve kaideler de mantık ve düşüncenin etkisiyle şekillenen sistemlerdir. Bu bağlamda Arap dil ve gramerinde kural ve kaideler konulurken; bunların felsefe, kelâm ve mantıktan etkilenmesi olağandır. Arapçadaki gramer kuralları yazıya aktarılırken zihin ve düşünceden yararlanıldığından, esasen konusu “bilginin alanına giren her şey” olan kelâm ilmi de bu aşamada etkili olmuştur. Kelâm ilminin amacı dikkate alındığında, dil-kelâm etkileşimi farklı şekillerde tezahür etmesine rağmen, Mu‘tezile düşüncesi etrafında şekillenen “Mu‘tezilî kelâmının” da dil ve gramerde etkili olduğu görülmektedir.

Genel dilbilim ilke ve yasalarına her dil alanında olduğu gibi din dilinde de bağlı olduğu görülmektedir. Çünkü aksi durumda anlaşılma veya yetersiz ve yanlış anlaşılma gibi iletişim kazalarının gündeme gelmesi kaçınılmazdır.¹ Bu bağlamda Müslüman kültüründe din dili çalışmalarının önem kazandığı ve bu işe büyük oranda kelimcilerin önderlik ettiği görülmektedir. Her ne kadar kelimcilerin dil çalışmaları, ilahi kelâm ve Tanrı hakkında konuşmak özelinde gelişse de onların bu teolojik gayretlerinin, dilbilim çalışmalarına da yansımaları olduğu görülmektedir.

¹ Çağlayan, Harun, “Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi”, *Ekev Akademi Dergisi* 18/58 (2014), 45; 47.

Çalışmada, Kelâmın dil olgusu altındaki gramere yaptığı etki araştırılırken Mu‘tezile kelâmı özelinde Arap gramerinde önemli bir yeri olan İbn Cinnî örneği üzerinde durulacaktır. Kelâm/dil (naḥiv) etkileşimi bağlamında konuya yaklaşıldığında, Arap naḥvi/gramerinin batı felsefesi ve mantığından etkilendiği bir dereceye kadar kabul edilebilir bir iddiadır. Bu iddianın gerekçelerinden biri, Arap naḥvinin Aristo mantık ve felsefesi ile kelâmın metotlarından yararlandığı savıdır. Kelâm ilminin metot ve birikimlerinden dilcilerin çok istifade ettiği bir gerçek olmakla beraber, insanlığın genel düşünce biçimi içinde Arap naḥvinin mezkûr felsefe ve mantıktan ayrı ve kendine has bir metodu olduğu da bir gerçektir. Dolayısıyla dil ve gramerin farklı ilimlerden etkilenmesi olağan olduğu halde, temel konusu dinin esaslarını ve akideyi savunmak olan kelâm ilminden etkilenmesi esasen garip bir durum da değildir. Çünkü kelimcilerin kullandıkları felsefî ve mantıkî terimler, aynı şekilde naḥiv, fıkıh, belagat gibi alanlarda da çokça kullanılmıştır. Doğal olarak kullanılan kelime ve kavramlar aynı olunca, kelâmî düşünce metotlarıyla ve dilbilim yöntemleri arasında etkileşim de kaçınılmaz olmaktadır.

Bu noktalardan hareketle çalışmamızın genel çerçevesi, *kelâm-gramer* etkileşimi olmakla beraber özelde İbn Cinnî’nin Mu‘tezile kelâmı etkisiyle eserlerindeki dil veya gramere ait görüşleri üzerine odaklanılmıştır. Dolayısıyla araştırmada, İbn Cinnî’nin dil ve gramerdeki görüş ve izlediği yöntemi üzerinde de sıklıkla durulmuştur. Kelâmın, genel çerçevede Arap dil ve gramerine etkisi *birinci bölümde* ve Mu‘tezile ekolü/ kelâmı ve dil ilişkisi de *ikinci bölümde* ele alınacaktır. *Üçüncü bölümde* İbn Cinnî’nin hayatı ve ilmi kariyeri üzerinde durulurken *dördüncü bölümde* müellifin naḥvî mezhebi ve Mu‘tezile kelâmının etkisi üzerinde durulacaktır. *Beşinci bölümde* ise Cinnî’de filolojik delil bağlamında izlediği yöntem irdelenirken *son bölümde* ise Arap dil ve gramerine ait örneklem bağlamında bazı görüşleri ele alınarak çalışma neticelendirilecektir.

Dilciler, ekolleşme sürecinde ilk etapta Basra ve Kûfe gibi merkezlerde toplanmıştır. Bu dilcilerin, çok azı hariç, Mu'tezilî düşüncenin etkisinde oldukları görülmektedir. Çoğu dilcinin aynı zamanda kelamcı olması nedeniyle de İslâm inancını savunma refleksli kelâm, felsefe ve mantıkla uğraşmaları ve böylece birikimlerini dil ve gramere taşıyarak bir nevi kelâm-gramer etkileşimini sağladıkları düşüncesi doğru bir tespit gibi durmaktadır. Bu iddianın ızhah ve ispatı, çalışmamızın amaçlarından biri olacaktır.

Dil-kelâm etkileşiminin sebepleri arasında Sibeveyhi (ö.180/796), Zeccacî (ö.337/949), Sîrafi (ö.368/979) Ebu Ali el-Fârisî (ö.377/987) ve İbn Cinnî (ö.392/1002) gibi dilcilerin Fars, Rum gibi Arap olmayan kavimlerden olmalarının etkili olduğu da görülmektedir. Diğer bir deyişle kelâm, felsefe ve mantıkla uğraşan dilcilerin Arap nahvini mantık ve felsefe çerçevesinde kıyas ve illet gibi teoriler eşliğinde tahlil etmeleri sonucu, *dil-kelâm* etkileşiminin hızlandığı düşünülmektedir.

Dilcilerin gramere ait kuralları belirlerken belli amaçlar çerçevesinde farklı yöntemleri tercih ettikleri görülmektedir. Mesela; *Tefsir yöntemi* dediğimiz yöntemde şöyle bir usûlden faydalanılır: Gramerdeki külli kaidelere, cümledeki kelimelerin şekli dizimi ve iletilmek istenen asıl düşünce üzerine yoğunlaşarak ulaşılır. Bu yöntemde dil, insani ve akli bir olgu olmakla hayatın içinde şekillenen bir sistem olarak görülmektedir. Bu yöneme göre gramer; her toplumun kendi düşüncesini ifade etmek için belli ilmi terkiplerle kelimelerin yan yana gelerek oluşturdukları kurallar bütünü olarak görülmektedir. *Öğretici yöntem* denilen diğer bir yöneme göre ise gramer, yaşanan asrın şartları, grameri öğrenenlerin ihtiyaçları ve kültürleri çerçevesinde şekillenmektedir. Bu yöntemde gramer kurallarını kolay bir şekilde öğretmek için öğrenen merkezli hareket edilmekte ve bazen gramer kurallarına tam riayet edilmemektedir. Gramer dışı olan bu tür kurallar farklı şekillerde ızhah edilmektedir. Dilcilerin bu minvalde yaptıkları kelâmî, edebi veya mantıki tartışmaların çoğunun,

gramer dışı sebeplerden kaynakladığı açıktır. Bu bağlamda kelâm, mantık ve felsefenin insan düşüncesini şekillendirmesinin etkisiyle farklı görüşe sahip olan dilciler arasında da benzer tartışmalar yaşanmıştır.

Araştırmanın Amacı ve Kapsamı

Araştırmanın genel amacı, Arap gramerinin sistemleşmesi sürecinde Kelâm ilmi ile etkileşimini araştırarak dil veya gramere ne ölçüde etki ettiğini ortaya koymaktır. Özelde ise Mu‘tezilî i’tikadının bu süreçte Arap gramerine yaptığı etki tespit edilmeye çalışılırken örneklem olarak ise Mu‘tezile ekolünden etkilendiği bilinen Arap dili ve edebiyatı âlimi İbn Cinnî’nin dil ve gramere ait görüşleri üzerinde durulacak ve bu etki görülmeye çalışılacaktır.

Çalışmada, kelâm-dil ilişkisi analiz edilirken özellikle İbn Cinnî örneği üzerinde konu ele alınıp araştırma sonuçlarına ulaşılmaya çalışılacaktır. Bu yönüyle ağırlıklı olarak Mu‘tezile’nin esas aldığı i’tikadî düşüncenin Arap dil ve nahvine yaptığı etki görülmeye çalışılırken bazen manayı da etkileyecek olan yöntem, yorum ve görüşlerin, Arap gramerindeki yansımaları üzerinde ayrıca durulacaktır.

Dil ve gramer açısından özellikle hicri beşinci asra kadar olan dönem temel alınarak bu döneme kadarki literatür üzerinde yoğunlaşılacaktır. Mu‘tezile kelâmının dil ve gramere etkileri araştırılırken, i’tikat merkezli ve teori bazında üretilen görüş ve fikirlerin dil ve gramerdeki yansıma ve sonuçları irdelenecektir.

Bu amaçla İbn Cinnî hakkında daha önce yazılan kitap, makale ve tezlere bakılacak olup, temel referanslar ise müellifin kendi eserleri üzerinden yapılmaya çalışılacaktır. Diğer taraftan konu hakkında daha önce ortaya atılan fikir ve tezler de analiz edilip, bu kapsamda araştırma sonuçlarına ulaşılmaya çalışılacak olup yeri geldiğinde değerlendirmeler yapılacaktır.

Araştırma sonunda cevaplanmaya çalışılacak bazı sorular şunlardır:

- Kelâm ilmi ve Arap grameri arasında nasıl bir etkileşim vardır?

- Kelâmın bilgi edinme yöntemi ile Arap gramerindeki uşûl veya yöntemler arasında nasıl bir bağlantı vardır?
- Kelâm ile Arap gramerinde kullanılan müşterek ve farklı terimlerin aralarındaki bağlantı veya etkileşim hangi alanda nasıl ve ne şekilde olmuştur?
- Kur'an te'vil ve tefsirinde bu etkileşimin derecesi ne kadardır?
- Kelâmî ekoller ile dil ekolleri arasında ilişkinin derecesi nedir?
- Mu'tezilî i'tikadı benimseyen dilciler ile bu anlayışa karşı olan diğer dilciler arasındaki dil/gramer yorum veya görüşlerinde genelde hangi alanlarda farklılıklar görülmektedir?
- Mu'tezilî anlayışı özelinde olmak üzere; kelâm /gramer etkileşimi bağlamında İbn Cinnî'nin etki veya katkısı nedir?
- İbn Cinnî'nin Mü'tezilî düşüncesi, dilciliğine ne derecede etki etmiş veya dil/gramer bağlamında yöntem, yorum ve yaklaşımına ne ölçüde etkili olmuştur?

BİRİNCİ BÖLÜM
KELÂM İLMİ VE ARAP DİL VE GRAMERİ

1.1. KELÂM İLMİ, DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

Kelâm ilmi; konusu, amacı ve ekolleri dikkate alınarak farklı şekillerde tanımlanmıştır. Kelâm ilmi için; “dünyadan sonraki hayat ve onunla ilgili olan cennet, cehennem, sırat, mizan, sevap ve ikap gibi durumlardan söz eden ilim” veya “delillerden elde edilmiş, i’tikadî, şer’î kaideleri bilmektir.”² şeklinde tanımlar yapıldığı gibi “ İlahi Zât ve Sıfat ile nübüvvet konularından, başlangıç ve sonuç itibariyle kâinatın hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden ilimdir”³ gibi pek çok tanım yapılmıştır. Yapılan tanımların bir kısmında *nübüvvet*, diğerinde *âhiret*, tanım kapsamına alınmıştır. Daha başka tariflerde ise sadece Allah’ın zâtı, sıfatları ve nübüvvet konuları ve kâinatın halleri vurgulanmıştır.⁴ Bazı ekollerin, kelâmın tanım ve kapsamını sadece kendi mezhepleri çerçevesinde açıklamaları, eksik ve daraltıcı bir yaklaşım olduğundan, kelâmın daha çok evrensel ve bütün kelâmî ekolleri kapsayacak şekilde tanımlanması daha uygun olacaktır.⁵

Kelâm ilminin amaç ve uğraş alanına bakıldığında bu ilmin teoloji merkezli olduğu görülmektedir. Ancak bazı çekincelerle beraber Müslüman anlayışındaki kelâm, Avrupa skolastik düşüncesinin anladığı manada tam bir teoloji olmadığı; çıkış zamanı, sebep, kaynak ve süreçlerine bakıldığında daha iyi anlaşılacaktır.⁶ Mesela; Kelâm ilminin doğuş sebebine bakıldığında, bir kısmı İslâm’ın kendi içyapısından veya dini, siyasi veya içtima iç sebeplerden kaynaklandığı halde, diğer başka sebebi ise

² Cürcanî, es-Seyyid eş-Şerif, *Kitabu Ta’rifat*, trc. Arif Erkan, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 188.

³ Bilmen, Ömer Nasuhî, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 5.

⁴ Tanımı en çok kabul edilen Fârâbî’ ise kelâm için şöyle demiştir: “Kelâm sanatı, din kurucusunun açıkça belirttiği belli düşünce ve davranışları teyit edip bunlara aykırı olan her şeyin yanlışlığını sözle gösterme gücü kazandıran bir tartışma yeteneğidir” (*İhşâ ü’l-’ulûm*, 71). Diğer taraftan İbn Haldûn da kelâmı, “inanç esaslarını aklî delillerle tartışarak üstün kılmaya ve akaid alanında Selef ile Ehl-i sünnet yolundan yüz çeviren bid’atçıları reddetmeye dair bilgileri içeren ilim” diye tanımlamıştır (*Muqaddime*, 3/1069).

⁵ Mesela; Gazzâlî kelâmı Ehl-i sünnet inancını koruyan ve Ehl-i bid’at’ın eleştirileri karşısında onu savunan bir ilim olarak görmüştür. (*el-Münkız*, 96), bk. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/kelam--ilim>

⁶ Nafia, Hasan, *Türasü’l İslâm 2. Kısım*, trc. Hüseyin Mu’nis vd., (Kuvayt:Ümeraü’l Ma’rife, 1978), 47.

İslâm dışındaki dinler, felsefeler veya yabancı kültürlerle karşılaşmasından kaynaklandığı görülecektir.⁷

Kelâm ilminin dış etkenlerden kaynaklı saldırılara karşı dinin savunulması için zorunlu olarak ortaya çıkması ile ilgili şöyle bir olay nakledilir. Hindistan devletinin meliki, bir budisti Abbasi halifesi Harûn Reşid'e (ö. 193/809) göndererek şöyle demiş: "Sen insafsız bir kavmin reisisin. Eğer dininden şüphen yoksa bana birini gönder onunla münazara edeyim. Eğer hak sende ise sana tabi olacağım. Yok, eğer ben haklı isem, sen bana tabi olmalısın." Bunun üzerine Harûn Reşid, birini göndermiş. Adam oraya varınca karşısına budist bir bilgin çıkarılmış. Budist bilgin, gelen adama sormuş; "Senin ilahının gücü her şeye yeter mi? Adam, evet! demiş. Budist: peki senin ilahın, kendisi gibi birini yaratabilir mi? demiş. Adam; "Bu kelâm ilmidir ve bidattır. Biz bununla uğraşmayız ve hoş görmeyiz." Bu olayı duyan Harûn Reşid, "İçinizde dinimizi bu inkârcılara karşı savunacak kimse yok mu?" diyerek çok kızmış. Orada bulunan bir adam: "Elbette var ya müminlerin emiri! Tartışmadan men edip hapse attırdığınız kimseler bu savunmayı yapabilir." Bunun üzerine Harûn Reşid, dini savunmak için hapistekileri serbest bırakmış. Böylece kelâm ve kelamcılarının önü açılmıştır.⁸

Kelâm ilminin doğup gelişmesinde Müslümanların kendi iç bünyelerinden kaynaklanan sebeplere bakıldığında, Müslüman coğrafyasındaki çevresel etkenler ve Müslümanların kendi içindeki görüş, düşünce ve yorum farklılıkları sonucu oluşan mezhepleşme süreci önemli bir etkindir. Ebû'l Hasan el-Eşari'nin (ö. 324/935-36) dediğine göre Müslümanların içinde çıkan ilk görüş ayrılığı, siyasi bir mesele olan "imamet" konusunda yaşanmıştır.⁹ Bunu takip eden "imanın mahiyeti, büyük günah

⁷ Abdülhamid, İrfan, *Dirasat fi'l-firak ve'l akaidi'l-İslâmîyye*, (Beyrut: 1404/ 1984), 143. (İslâm'ın yayılmasından sonra dinî düşüncede derinleşme ihtiyacı duyan Müslümanlar, zâhirî mânaları itibarıyla birbirine akaid ve fıkıh alanında ters düşer gibi görünen nasları çözmeye çalışmışlardır. Bunun sonucu olarak da akaid ve fıkıh alanında farklı görüş ve anlayışlar ortaya çıkmıştır (İbn Haldûn, 3, 1076-1077; Ahmed Emîn, 1/345).

⁸ Subhî, Ahmed Mahmud, *fi İlmi'l kelâm I. Mu'tezile*, (Beyrut: Dâru'l Naḥda El Arabiyye, 1985), 35.

⁹ Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makalatü'l İslâmîyye ve ihtilafü'l muşallin*, thk. Muhammed Muhyiddin, A.Hamid, (Beyrut: Mektebetü'l Asriyye, 1990), 1/39.

işleyenlerin durumu, Allah'ın isim ve sıfatları, cebir ve ihtiyar" gibi tamamen kelâm ilminin konusu olan bu tür meselelerin tartışmaya açılması aşaması da dâhili sebepler olarak sıralanabilir.

Kelâm ilmi, akaid ile ilgili akli sorgulama yaptığı için ilk etapta bazı çevrelerce olumlu karşılanmamış, hatta bu tür tartışma ve sorgulama yerilmiş ve bidat olarak görülmüştür. Kaynaklarda aktarıldığına göre İmam Mâlik (ö. 179/795) bir gün nasihat verirken: "Bid'atçılardan çekinin, onlardan uzak durun!" demiş. "Bid'atçılar kimlerdir ya imam?" denildiğinde; "Onlar Allah'ın kelâmı, isim ve sıfatları ile ilim ve kudreti hakkında konuşurlar, sahabe ve tabiinin dedikleri üzerinde durmazlar." Başka bir zamanda ise "Kelâmın en kötüsü, içinde amel olmayan din hakkındaki sözdür." şeklindeki kelimcileri eleştiren bir rivayet veya yaklaşım nakledilir.¹⁰ Ebu Hanife'nin (ö. 150/767) ise kelâm hakkında şu sözü nakledilir: "Amr b. Übeyd'e¹¹ lanet olsun. O insanlara öyle bir yol açtı ki kendilerini ilgilendirmeyen boş ve gereksiz sözlerle uğraşır oldular."¹² Ebû Hureyre'den (ö. 58/678) nakledilen bir olayda ise "Peygamber, kader meselesi üzerinde tartışan bazı sahabeleri görünce onlara çok kızmış ve kader hakkında böyle tartışmamalar yapmamalarını, kendilerinden önce böyle konularda tartışanların helak olduğunu bildirmiştir."¹³

Kelâm ilmi ile uğraşanlar ilk başlarda yerildiği halde, sonraları kelâm ilmi, din ilimlerinin en önemlileri arasında sayıldı ve bütün Müslümanların beğendiği müstesna bir konuma geldi. Öyle görünüyor ki ilk fakih ve hadisçiler, kelâm ilmini faydasız tartışma veya cedelin sebebi olarak mülâhaza ettiklerinden bu refleksi göstermişlerdir.

¹⁰ Subhî, Ahmed Mahmud, *fî İlmi'l kelâm*, 25.; Birgül, Mehmet Fatih, "İlm-i Kelâmın Doğuşu ve Doğası Hakkında Bir Tahlil", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Eylül/2014), Yıl 1. Sayı 2, 1-33.

¹¹ Hocası Hasan-ı Basrî'nin görüşlerine bağlı iken büyük günah işleyen dinî açıdan durumu konusunda ders arkadaşı Vâsıl b. Atâ ile yaptığı uzun münazaralardan sonra savunduğu görüşten vazgeçerek Vâsıl'ın fikirlerini benimseyen ve Mu'tezile'nin kurucularından sayılan şahıs (ö. 144/761).

¹² Abdürrezzak, Mustafa, *Temhîd li't tarihi'l felsefeti'l İslâmîyye*, (1944),155.

¹³ İbn Mâce, *Mukaddime*,10. (Sünen-i İbn Mace ve Tercemesi), "kader hakkında bir bâb"; Ayrıca bk. Sa'd b. Menî' el-Kâtib, el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (Beyrut: Dâru's Sâdır, 1957). bk.<https://archive.org/details/SunenIbnMace/mode/2up?view=theater>.

İmam Mâlik'in dönemi dikkate alındığında Mu'tezile ile girdiği "halku'l Kur'an" tartışmalarında bizzat kelâm ilmine değil de o günkü muhalif cepheye karşı bir duruş ve görüş olarak değerlendirmek doğru olacaktır. Diğer taraftan kelâm ilmine karşı bu tür kötü izlenim veya olumsuz propagandanın başka bir sebebi de bazı kişilerin gözünde kelâm ile uğraşmanın tefrika sebebi olarak görülmesidir. Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) göre; her fırka bu tartışmalar sonucu sadece kendi fikrinin doğru olduğu zannıyla hareket ederek diğer fırkaları dışlamakta ve tefrikaya sebep olunmakta ancak suç, kelâm ilmine atılmaktadır.¹⁴

İslâm dininin doğup gelişmesine bakıldığında temel iki aşama geçirdiği görülmektedir. Peygamber zamanında " kalbî iman, tasdik, teslim ve takdis" dönemi diyebileceğimiz dönemin ardından, vahyin inmediği, Resûlullah'ın hayatta olmadığı ikinci bir aşama yaşamıştır. Peygamber döneminde örneğin "istiva" kelimesinin keyfiyeti için sahabe tarafından bir soru gelmemiştir. Soru gelse bile İmam Mâlik'in dediği gibi; " 'İstiva' malumdur, keyfiyeti meçhuldür. Soru bid'a ve yanlıştır. İstiva'ya inanmak ise vaciptir." ¹⁵ gibi bir cevap alacaktı. Ancak vahyin inmediği, Peygamberin olmadığı dini yaşayışın ikinci aşamasında farklı görüş ve anlayışlar nedeniyle Müslümanlar arasında bazı şüpheler ortaya çıkmıştır. Bu şüpheleri gidermek ve dini savunmak adına bazı izah, te'vil veya tefsirlerin yapılması zorunlu olmuştur. İşte bu aşamada kelâmın önemi ortaya çıkmıştır. Kelâm ilminin oluşum ve gelişimi de -diğer dini disiplinlerde olduğu gibi- farklı süreç ve aşamalardan geçerek olmuştur. Özetle kelâm ilmi için teorik zihinsel aşama ve kalbi iman aşaması olarak temel iki aşamadan söz edilebilir. ¹⁶

¹⁴ Gazzâlî, Muhammed b. Ahmed, *el-Münkız mine'd-dalâl*, çev: Hilmi Güngör 2. Baskı. (Ankara: Maarif Basımevi, 1960), 23-25.

¹⁵ Şehristânî, Ebû'l-Feth, Tâcüddîn b. Ahmed, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 1/65.

¹⁶ Subhî, Ahmed Mahmud, *a.g.e*, 25-34.

Kelâm ilmini doğuran sebeplerin arkasındaki tarihi arka plan ve bu ilmin geçirdiği aşamalara baktığımızda; ilk etapta ortaya çıkan kelâmî tartışmaların, teorik düşünceye dayanmayan akaidi nedenlere dayandığı görülecektir. Müslümanlar içinde kelâmın bu aşamada temel anlam ve amacı, İslâm ve temel akaidini sapık fırkalara karşı savunmak iken, ilgilendiği konular ise Allah’a iman, kelime-i şehadet gibi inanan kimsenin inkâr etmemesi gereken temel dini hükümleri kapsamaktaydı. Allah’ın birliği ve Peygamberin hak ile geldiği gibi meseleler, herkes tarafından kabul edildiği için bu tür konular ilk kelâmî meselelerde tartışma konusu olmamıştır.

Ebu Hanife’ye (ö.150/767) nispet edilen “el-Vasiyye”¹⁷ adlı kitapta kelâmî konular dağınık olmakla beraber, iman- amel ilişkisi, kader ve insan fiili, ahiret, dirilme, sevap/günah gibi konular ele alınmıştır. Ancak, Ebu Hanife’nin “el-Fıkhü’l-Ekber”¹⁸ adlı diğer eseri incelendiğinde ise *İlahi tenzih, peygamberliğin gerekliliği, melekler, haşır* vb. farklı, ihtilafı ve detaylı i’tikadi konuların ele alındığı görülecektir. Yukarıda bahsettiğimiz iki kitaptan başka, inkârcılara karşı İslâm inancını savunan ve değişik kelâmî konuları içeren kitaplardan da bahsedilmektedir.¹⁹

Aslında kelâm ilminin doğuşu ve gelişimi bir bakıma Müslüman toplumunun kendi içinde olmuştur. İlk doğuş belirtileri, Kur’an’daki bazı müteşabih ayetlerin tefsirlerinde yaşanan tartışmalarda görünmektedir. Müslümanlar arasında yaşanan kaza-kader, halku’l Kur’an, kelâm-ı nefsi gibi meseleler, kelâmî tartışmaların ilk konuları arasında zikir edilebilir. Bu tür tartışmalar neticesinde farklı görüş ortaya koyanlarca “İmâmiye, Mu‘tezile, Eş‘ariyye” gibi bazı mezhep veya oluşumlar ortaya

¹⁷ *el-Vasiyye*, imanın unsurlarını ve imanla amel arasındaki ilişkiyi anlatmakla başlar, daha sonra Allah’ın tenzihî/haberî sıfatlarından kabul edilen “arşa istivâ” konusuna temas eder. Risâlenin ikinci yarısı, nübüvvet bahsinin devamı niteliğinde dört halifenin bilinen fazilet sırasının belirtilmesiyle başlar. Kullara ait iradî fiillerin mahlûk olduğu ifade edildikten sonra insanların mümin, kâfir ve münafık şeklinde üç gruba ayrıldığı belirtir. (bk. Öz, Mustafa, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.42. (2012), 545-546).

¹⁸ *el-Fıkhü’l-Ekber*’de işlenen bazı konular şunlardır: İman esasları, Allah’ın birliği, zâtî, fiilî ve haberî sıfatlar, halku’l-Kur’ân, kazâ ve kader, fitrat konusu, halk ve kesb kavramları, peygamberler ve Hz. Muhammed. bk. <http://www.İslâmilimleri.com>.

¹⁹ Nafia, Hasan, *a.g.e*, 48.

çıkacağı söylenebilir.²⁰ Diğer taraftan birbirine yakın gibi duran kelâm ile felsefe, insanın hakikati araştırma konusundaki merakından kaynaklı olarak aynı amaca hizmet eden iki ilim gibi gözükse de amaç, yöntem ve hareket noktaları bakımından birbirinden ayrılır. Örneğin mütekellim, tabiat ve varlıklara baktığı zaman; onun fâil ve mucidine işaret ettiği noktaya odaklanırken, filozof, tabiat ve mevcudâta mutlâk varlık nazarıyla ve sadece varlık olduğu için bakar.²¹

Genel olarak Kelâm ilminin ilgilendiği konulara bakıldığında “uşûlü’-d-din” dediğimiz uluhiyyet, nübüvvet, meâd gibi temel din konularıdır.²² Farklı kelâmî ekollerde bu konular haricinde görülen daha detay diyebileceğimiz ancak sonuç itibariyle temel konular içinde sayılabilecek farklı konular da vardır. Örneğin, Ehl-i sünnet, hayır ve şerrin Allah’tan olduğuna dair meseleye kelâmında yer verirken, Mu‘tezile ve İmamiye ekolu adalet kavramına yer vermiştir. Hâlbuki adalet kavramı, ulûhiyet kapsamında değerlendirilebilen i‘tikadi bir meseledir.

Yukarıda kelâm ilminin doğuşu, gelişimi ve geçirdiği aşamaları kısaca anlatmaya çalıştık. Sonuç olarak kelâm ilmi, İslâm’ın bütün görüşlere açık evrensel düşünce özgürlüğünün yaşandığı dönemlerde en yüksek çağını yaşamıştır. Fikirlerin bastırıldığı, farklı düşüncelere açık olmayan, içtihadın kapandığı istibdât dönemlerinde ise kelâm ilmi kan kaybetmiştir. Müspet ihtilafı öven ve “Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı.”²³ diyen Kur’an’ın farklı düşüncelere müsamahalı olduğu açıktır. Bu noktadan kelâm ilmi ile uğraşmanın İslâm’ın ruhuyla tam mutâbık olduğu ve Allah’ın insana verdiği irade ve ihtiyar ile özgürlüğü çerçevesinde kelâm ilminin en önemli İslâmî ilimler içinde zikir edilmesi doğru bir tespittir. Kelâm ilminin Kur’an çizgisinde

²⁰ Fadlî, Abdülhadî, *Hülasatü ilmi’l kelâm*, (Kum: Müessetü Dairetü’l Maari’l Fıkhî’l İslâmî, 2008), 22.

²¹ İbn Haldûn, *Muqaddime*, (Dâru’s Şa‘b, ts.) 430.; Taşköprüzade’nin (ö.962) de kelâm ile felsefenin ilgilendiği konular bakımından ayrı şeyler olduğuna dair bazı izâhatları vardır. Şöyle ki; Kelâm şer’î kaidelere göre varlıklara bakar ve inceler. Kelâmcı öncelikle din ve şeriata dayanır sonra akli muhakeme ile hakikati araştırırken, filozof ise sadece aklına dayanır inancı hesaba katmaz. Kelâmcı önce inanır sonra akılla ispat ederken, filozof önce akılla inceler, akli kabul ederse inanır.

²² Subhî, Ahmed Mahmud, *Fî İlmi’l Kelâm 1. Mu‘tezile*, 20.

²³ Maide 5/48.

hareket eden Müslümana kazandırdığı temel faydalardan bazıları şunlardır: İlmî delil ile dinin temel esasları bilmek, din ve akideyi burhan ile ispat etme yeteneğine kavuşmak ve insan aklına gelen din veya akideye ilişkin şüphelerle başa çıkma özelliği kazanmaktır.²⁴

1.2. KELÂM'IN ARAP DİLİ VE GRAMERİNE ETKİLERİ

Kelâm ilmi, Arap gramerine farklı açılardan etki etmiştir. Dil ve gramerde kullanılan *kıyas*, *semâ* gibi istidlâl yöntemlerinin şekil ve içerikleri açısından kelâmdan etkilendiği görülmektedir. Bununla beraber, dilin mahiyeti, dilde kullanılan kelime ve mana harflerinin delalet ve manaları ile naḥiv üslubunda bu etki hissedilmekle beraber bir kısım kelâmî terimlerin gramerde müşterek kullanılması bu etkinin derecesini göstermektedir. Bunun yanında islâm disiplinleri arasında yaşanan bu etkileşimi sadece çatallı ve karşılıklı bir etkileşim olarak görmek yanlıştır. Buradaki ilişki daha çok sarmal ve spiral bir etkileşim diyebileceğimiz bir yapıda gerçekleştiği açıktır. Çünkü islâm ilimlerinin oluşum süreçlerinde hadis, tefsir, gramer, kelâm, mantık vb. tüm disiplinlerin beraber gelişimi dikkate alındığında bu geçişgenlik ve etkileşimin durumu daha iyi anlaşılacaktır. Kelâm- dil etkileşimini belli başlıklar altında incelemeye çalışalım.

1.2.1. Kıyasa Etkisi

Kıyas, çok farklı şekil ve yöntemi olan ve fıkıh, mantık, kelâm gibi ilim dallarında kullanılan bir istidlâl yöntemidir.²⁵ Naḥivde kıyas, tümevarım yoluyla elde edilen ölçü iken, mantıkta, doğruluğu müsellemler en az iki önermeden zorunlu olarak üçüncü bir önermeye ulaştıran akıl yürütme şeklidir.²⁶ Gramerde kıyasın içerik yönünden kullanımında uşûlcü ve kelâmcılar etkili olurken, mantıkçılar sadece şekil

²⁴ Fadılî, Abdülhadi, *a.g.e.*, 36.

²⁵ Muhammed, b. Ömer Râzî, *Muhassal*, (Kâhire: Mektebü'l Külliyyatü'l Ezheriyye, ts.), 52.

²⁶ Arap dilleri kıyası “aralarında bulunan ortak özellik, benzerlik, sebep gibi ilgiden dolayı bir kelimeye, kullanıma, cümle ögesine benzerinin hükmünü vermek” anlamında terim olarak kullanılmışlardır. İçerikleri yönünden kıyaslar beş kısma ayrılır: 1. Burhanî kıyas 2. Cedeli kıyas 3. Mugalatî kıyas 4. Hatâbî kıyas 5. Şiirî kıyas. bk. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/kıyas>

yönüyle etkili olabilmıştır. Kelamcılar genel olarak; mantık kıyası,²⁷ uşûl kıyası²⁸ ve kelâmi kıyas (kıyasü'l ğaib ale's şâhid) gibi kıyas çeşitlerini kullanırlar.

“Kıyasü'l ğaib ale's şâhid”in, naḥivciler üzerindeki tesirini daha çok *hazif* ve *takdîr* konusunda görmekteyiz. Dilciler, cümledeki mahzûf kelimeyi, zâhir kelimedenden yola çıkarak bulmaya çalışırlar. Benzer kelimedenden başka benzer kelime türetir ve bilinenden bilinmeyen kelimeyi bulma yoluna giderler. Mesela; şibhi cümlede zarfın tealluk zorunluluğu veya car-mecrûrun, mahzûf bir müteallaka bağlanması, örnek olarak verilebilir. Bu bağlamda Arap dilcileri, naḥivde istişhâdda (istidlal)²⁹ bulunurken “hazf ve takdîr” çok kullanmıştır. Dolayısıyla kelâmda kullanılan “kıyasü'l ğaib ale's şâhid” hükmü, görünmeyenden bilinene kıyas şeklinde dilcilerce gramere uygulamıştır. Örneğin; “زيد في الدار / Zeyd evdedir.” cümlesinde “في” harfinin müteallakı “الدار” kelimesidir. “زيد في الدار” cümlesinin takdîri ise: “زيد مستقر في الدار” dir.³⁰

Kur'an ayetlerinin tefsir ve te'vilinde de hazf ve takdîrin kullanıldığını görüyoruz. Örneğin; “وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ / Onları kim yarattı?” diye sorsan kuşkusuz “Allah yarattı” diyecekler.³¹ Bu yöntemin, kelâmdan etkilenecek kullanılan bir istidlal yöntemi olduğu açıktır.

“Şibhi kıyas”,³² uşûlcü ve kelamcılarca kullanıldığı gibi dilciler tarafından da kullanılmıştır. Uşûlcüler, abdestte başın bir kere mesh edilmesine benzetme yaparak,

²⁷ İslâm kültür tarihinde özellikle dil bilimi uzmanları başından beri mantikî kıyas karşısında mesafeli bir tavır almışlar; İbn Salâh eş-Şehrezûrî, İbn Teymiyye ve Süyûtî gibi âlimler kıyasın dayandığı tanım teorisini yanıltıcı olarak görürken, mantikî kıyasın tamamen formel olmasından dolayı insanın bilgisini arttırmadığı gerekçesiyle sağlam bir yöntem oluşturmadığını söylemişlerdir. (bk. Durusoy, Ali, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.25. (2020), 525-529).

²⁸ İlet birliğinden yola çıkarak nasların hüküm alanının genişletilmesi anlamına gelen kıyastır. bk. Kacır Temel, “Uşûlî kıyasın Bilgi ve Amel Değeri”, *Cumhuriyet İlâhiyat Dergisi* 20. Sayı:1(Haziran 2016), 61-88.

²⁹ Eş'arî istidlâlî eş anlamlısı olarak “istişhâd” kelimesini de kullanır. Ona göre istişhâd, şahidin gaibe şehâdette bulunmasını istemektir. Ancak buradaki şahitle gaib asıl ve fer' gibi olup şahit bilinen, gaib ise bilinmeyen demektir (İbn Fûrek, 286).

³⁰ İbn Yaîş, Ebû'l-Bekâ, *Şerhü'l Mufaşşal*, (Kâhire: Mektebetü Mütenebbi, ts). 9/8.

³¹ Zuhuf 43/ 87.

³² Şebah, sözlük anlamı bakımından benzerlik, benzeşme, andırma, karışma, ayırt edememe anlamlarına gelmektedir. kıyas çeşitlerinden biri veya illet tespit yöntemi olarak kabul edilmiştir. Ayrıca bk. Candan

ayak meshi ve teyemmümde de bir defa mesih yapılması hükmüne “şibhi kıyas” ile ulaşmıştır.³³ Kelâmcıların kullandığı “şibhi kıyas” ise bir şeye verilen hükmü, onun benzerine de vermek veya bir şeyin değişim veya imkânsız oluşu hükmünü, onun benzeri bir şeye de vermek anlamındadır.³⁴ Dilciler de bu çeşit kıyası uşûlcü ve kelâmcıların kullandığı gibi kullanmıştır. Mesela dilciler, asli bir illet veya hüküm olmadan fer‘i bir benzerlik sebebiyle muzari fiili, isme benzeterek onun da “şibhi kıyas” yöntemiyle mu‘rab olduğuna hükmetmişlerdir. İsim ve muzari fiilin başka bir benzerliği, her ikisinin başına lamu‘l ibtida³⁵ (başlangıç lamı) gelmesi de başka bir benzerlik olarak gösterilmektedir.³⁶

Kelâm ve fıkıh uşûlü terimi olan “Sebr ve taksim”³⁷ metodunu dilciler de kullanmıştır. Kelâm ilminde kullanılan sebr ve taksim metoduna örnek olarak şöyle denilir: “Âlem ya hâdis veya kadîmdir. Kadîm olmadığı ispat edildiğinde zorunlu olarak hâdis olduğu anlaşılır.” Dilciler de gramerde oluşturdıkları hükümlerinde ta‘lîl ve kıyaslarının doğruluğunun tespitinde “sebr ve taksimi” kullanmıştır.³⁸

Yukarıda dilcilerin kelâmcılardan etkilenerek kullandıkları kıyas çeşitleri veya metotlarına ek daha başka kıyas yöntemleri de sayılabilir. Mesela; a) medlûlün yokluğu, delilinin yokluğundandır. Başka bir ifade ile “delilin butlanı, medlûlün butlanına cevaz verir.”³⁹ b) Cüzîyattan külliyata intikal c) aks ü tãrd ve deveran vb.⁴⁰

Abdurrahman, “İlletin Formelliğinden Benzerliğin Sadeliğine: Hükümlerin Tespitinde Şebah Yöntemi”, *Diyanet İlmi Dergisi*, (2012), Cilt 48. Sayı 1, 121-143.

³³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-uşûl*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru’l Kutubü’l Hadise, ts.), 444.

³⁴ Ebû Bekr, Muhammed b. Tayyib el-Basrî el-Bâkılânî, *Kitâbü Temhîdi’l-evâ’il ve telhîşî’d-delâ’il*, 1. Baskı, thk. İmadü’d Din Ahmed Haydar, (b.y.: Müessetü’l Kutubi’s Sekâfiyye, 1987), 38.

³⁵ Fethalî olarak kullanılan bu lam, sadece ismin ve muzari fiilin başına dâhil olur. bk. Akdağ, Hasan, *Arap Dilinde Edâtlar*, (Konya: Tekin Yayınları, 1996), 110.

³⁶ İbnü’l-Enbârî, Ebû Bekir, *el-İ‘rab fî cedeli’l İ‘râb ve lüme’il edille fî Uşûli’l nahv*, thk. Said Afganî, (Dimeşk: Matbaatü’l Camiatü’s Suriyye, 1957), 108.

³⁷ Terim olarak bir konuda muhtemel seçenekleri belirleyip (hasr) ardından birer birer eleyerek (hazf) tek bir seçenek bırakma yöntemini ifade eder. bk. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/sebr-ve-taksim>

³⁸ Mustafa Ahmed, Abdü’l Alîm, *Eserü’l akideti ve’l ilmi’l kelâm fî nahvi’l Arabiyyeti*, (Kâhîre: Dâru’l Basâir), 212.

³⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 126.

⁴⁰ bk. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/akis>

Bazı çevrelerce Arapların kullandıkları kıyasın Aristo'dan alındığı şeklinde bir iddia vardır. Ancak şu bir gerçektir ki Arap âlemindeki kıyas, Aristo'dan önce de bilinmekteydi. Mantıkta akıl yürütme biçimi olarak kullanılan kıyas, şekil yönüyle naḥivde kullanılan kıyas ile aynı görünmektedir.⁴¹ Ancak Arap dil mantığında kullanılan kıyas, Aristo mantığından farklıdır.⁴²

Naḥivdeki mantık kurallarının işletilmesi konusunda, günümüze ulaşan Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ve Sibeveyhi (ö.180/796) gibi dilcilerin eserlerinde bu mantıkî kıyasın izleri açıkça görülmektedir. Halil b. Ahmed'in ses sistemine göre oluşturduğu sözlükte⁴³ “mühmel- müsta'mel” kelime ayırımında bunu görebiliriz. Daha sonraki dönemde aklî hükümleri esas alan ve bunları işletme konusunda uzman bir kısım Mu'tezilî dilcinin eliyle de kıyas yöntemi naḥivde çokça kullanılmıştır.⁴⁴ Halil b. Ahmed'in Arap dilinde kullanılan ve kullanılmayan kalıp ve ifadeleri, mantıki bir akıl yürütme ile belirlediği açıkça görülmektedir. Ondan sonra gelen talebesi Sibeveyhi ise Arab'ın kullandığı veya hiç kullanmadığı bazı terkip ve terimleri kıyas ve mantıki uşûllerle belirlemeye çalışmıştır.⁴⁵

1.2.2. İllet ve Ta'file Etkisi

Sözlükte illet ”hastalık, kişiyi ihtiyacını görmekten alıkoyan durum, zafiyet, sebep ve gerekçe” gibi anlamlara gelir.⁴⁶ Uşûlcülere göre illet; asıl ve fer'in oluşturduğu manayı ifade edebilen sebeptir. Hükümü belirleyen asıl veya en önemli

⁴¹ Temelde kıyas için dört temel öge belirlenmiştir: a) makîs b) makîsun aleyh c) İllet d) Hüküm bk. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/kıyas> (*Makîsun aleyh*: Hükümü nass veya icma tarafından belirlenmiş ve kendisine kıyas yapılacak esas meseledir. *Makîs*: Hükümü nasslarda belirlenmiş olan ve önceden var olan meseleye kıyas edilecek yeni meselelerdir. *İllet*: Nasstaki hükmün konmasına sebep olan ve kıyasın kendisi esas alınarak yapıldığı ortak vasıfıdır. *Hüküm*: Asıl mesele hakkında nassla sabit olan ve kıyas yoluyla fer'e de tatbik edilmek istenen hükümdür).

⁴² Medkûr, İbrahim, “Arap Grameri ve Aristo Mantığı”, çev. Bünyamin Aydın -Yunus Emre Akbay) *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2014/1), Sayı: 32,189-199.

⁴³ Kitâbü'l 'Ayn, Arap lûgatçılığı sahasında telif edilen şekil ve muhteva bakımından orijinal, aynı zamanda dünya lûgatçılık tarihinde hicri 2. yüzyıl gibi erken bir dönemin mükemmel bir mahsulü olarak görülmektedir. (Ayrıca bk. J. A. Haywood, *Arabic Lexicography*, Leiden: 1960, 27).

⁴⁴ Tarazi, Fuad Hanna, *fî Uşûli'l-luğa ve'n-naḥiv*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 2005), 125.

⁴⁵ Sibeveyhi, *el-Kitab*, thk. Abdüsselâm Harun, 2.Baskı, (Kâhîre: el-Hey'etü'l Mısriyyeti li'l Kitab, 1977), 400-401.; bk: Gündüzöz Soner, *Arapçanın Söz Varlığı*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 33-39.

⁴⁶ bk. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/illet--fikih>

etkendir.⁴⁷ Dilciler illeti, hükmün belirlenmesinde hükmün şekil veya yönünü belirleyen bir vasıf olarak tanımlar. Başka bir deyişle Arab'ın konuşmada seçtiği şekil veya sigayı belirleyen etken ve gerekçedir.⁴⁸ Nahvi illet, kıyasın dört rüknünden biridir.⁴⁹ Bu yönü ile naḥivdeki illet, kelamcılardan ziyade uşûlcülerdeki tanıma yakın gibi durmaktadır.⁵⁰

İllet ve ta'lîl konusunda dilcilerin, kelâmcılardan etkilendiği bir gerçek olmakla beraber, tamamen kelâmcıların etkisinde kalıp, bu konuda ayrı bir yöntem belirlemediği anlamı da çıkmaz. Bir şeyin varlığı bir sebep veya bir illeti gerektirmesi gerçeğinden hareketle, dilde de kural veya kaidelerin belirlenmesi, bir gerekçeye bağlanması zorunluluğundan hareketle, illet belirtme veya ta'lîl zorunludur. Bu bağlamda kelamcıların uğraş alanı itibariyle bu konuda elde ettiği ilmi birikimden, dilciler de azami mertebede yararlanmışlardır. Dilde herkes tarafından aynı şekilde işletilen bazı kuralların “fâilin ref”, mefûlün nasb olması, ismin harf ile cer edilmesi vb.” ve bu kuralların sürekliliği ve değişmezliği, dilin bir illet veya sebep mantığından geldiğini açıklamaktadır.⁵¹ Bu durum illet kavramının, dilin var oluşundan beri mevcut olduğunu ve dilin tesadüfen oluşmuş bir sistem olmayıp illet veya ta'lîlin, dilin mantığında var olan bir gerçeklik olduğunu bize anlatmaktadır.

Kelâmcıların illet çeşitleri (basit illet, mürekkep illet), illet ve ta'lîlin hükümleri (bir veya iki illet ile ta'lîl) gibi konularda naḥivcileri etkilediği görülmektedir. Örneğin naḥivde “her ma'lûlün sadece bir âmili olabileceği” konusundaki görüşte, kelâmdaki “bir fiilde iki fâil olamayacağı” görüşünün bir etkisi olabilir.⁵² Naḥivciler illeti, basit illet ve mürekkep illet şeklinde ikiye ayırmıştır. Basit illet dedikleri şey; kelimedede

⁴⁷ Âmidî, Seyfeddin, *el-İḥkâm fî uşûli 'l-aḥkâm*, (Beyrut: Mektebetü İslâmî, 1406), 3/254-264.

⁴⁸ Teyfurov, Mansûr, “İbnü'l-Varrâk ve Naḥvin İletlerine Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 22, Sayı:2, (2013), 169-184.

⁴⁹ Bu rükünler: a) Asıl b) Fer' c) Hüküm d) İllet'dir.

⁵⁰ Ebû'l-Bekâ, el-Kefevî, *Külliyat*, thk. Ahmed Derviş ve Muhammed Mısri, (b.y.:1975), 3/22.

⁵¹ Ebû'l Feth, Osman b. Cinnî, *el-Ḥasâis*, thk. Muhammed Ali Neccâr, (Mısır: Dârü'l-Kütübî'l Mısriyye,ts.), 1/243-244.

⁵² Mustafa, Ahmed Abdü'l Alim, *a.g.e*, 222-239.

illetin sadece bir yönde etkili olduğu veya sadece bir gerekçe ile ta'lîlin yapıldığı şekildir. Kelimede istisna, yakınlık veya benzerlik yönü ile yapılan ta'lîl çeşidini bu tarz illete örnek verebiliriz. Mürekkep illet ise; birkaç vasıf ile yapılan ta'lîldir. Mesela; “میزان” kelimesinde “و” harfinin “ي” harfine dönüşmesinde birden fazla illet gösterilmektedir. Biri harfin sakin olması, diğeri ise öncesinde kesra gelmesi, şeklinde iki gerekçe gösterilir.⁵³

Kelamcılar,⁵⁴ Allah'ın kıdem sıfatını kanıtlamak ve oluşum/yaratma zincirinin kadîm bir yaratıcıda sona erdiğini ispatlamak için teselsülü, bir illet delili olarak kullanır.⁵⁵ Endelusî (ö. 853/1450) gibi bazı nahivciler, kelâmda kullanılan bu teselsül delilinin Arap gramerindeki yansımaları bulmaya çalışmıştır. Örneğin; “sıfattaki âmil mukadderdir.” diyen birisi “*Bana akıllı Zeyd geldi* / جاءني زيدُ العاقلُ” cümlesinde “زيدُ” kelimesinde durmaya veya geçmeye cevaz vermiş demektir. Durmaya cevaz verildiği takdîrde yeni cümleye “العاقلُ” kelimesi ile başlamış olmaktadır. Dolayısıyla bu kişinin nazarında cümlenin takdîri “*Bana akıllı (Zeyd) geldi* / جاءني العاقلُ” şeklinde müstakil bir cümledir. Durmak veya cümleye devam etmenin mümkün olduğu bu durum ise teselsüle götüren fasit bir durumdur. Çünkü sıfatın bir mevsufu olması zorunludur. Cümle bu şekilde kurulsa da takdîri yine “*Bana akıllı Zeyd geldi* / جاءني زيدُ العاقلُ” şeklinde olmalıdır. Cümlenin takdîri “*Bana akıllı Zeyd geldi* / جاءني العاقلُ” şeklinde yapılsa da takdîri yine “*Bana akıllı Zeyd geldi* / جاءني زيدُ العاقلُ” şeklinde olur ve teselsüle gider. Burada Endelusî'nin açıklamaya çalıştığı aslında sıfat ve mevsûf gibi konularda teselsülün gramerde kullanımı ve ispatı değil, imkânsızlığına bir işarettir. Başka bir ifade ile “*Bana akıllı Zeyd geldi* / جاءني زيدُ العاقلُ” cümlesinde açıklandığı gibi “sıfata bir âmil takdîrinin zorunluluğu iddiasının” yanlışlığını göz önüne sermektedir. İlet/ta'lîl

⁵³ Süyûtî, Celâlüddîn, *el-İktirah fî ilmi uşûli'n nahv*, thk. Ahmed Muhammed Kasım, (Kâhîre: 1976), 123.

⁵⁴ İslâm âlimleri, Allah'ın varlığını kanıtlamak amacıyla geliştirdikleri hudûs ve imkân delilinde hâdis ve mümkün varlıkların meydana gelebilmesi için öngörülen illet-ma'lûl silsilesinin kadîm ve vâcip bir ilk illette durmasını zorunlu görür. Ayrıntılı bilgi için; bk. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/teselsul>

⁵⁵ Demir, Osman, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40. Cilt, (2011), 536-538.

bağlamında bu şekilde sıfat ve mevsufta işaret edilen teselsül delili, kelâmcılardan alınmış görünmektedir.⁵⁶

Teselsül ile ilgili olarak dilci ve kalamcıların “bir şey, kendisinin illeti olamaz.” şeklinde tekrarlanan ortak tezin, Arap gramerindeki yansımasına baktığımızda şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır: Dilciler, mefûlü leh’in şartlarını sayarken; “âmil, mefûl ile aynı lafızdan gelmemeli” şartını koyar. Mesela; “زرتك زيارة / *Seni ziyaret ettim*” cümlesindeki “زيارة” kelimesi, “mefûlü leh” olamaz. Çünkü buradaki mastar olan kelime, fiil ile aynı kökten gelmektedir. Dolayısıyla bir şey kendi varlığının illeti olamaz. Buradaki “زيارة” kelimesinin kendisi zaten amaç olduğu için, kendi kendine illet olması söz konusu olamaz.⁵⁷ Bu açıklamalardan anlıyoruz ki aslında teselsül illeti, tamamen kelâmcıların kullandığı bir ispat yöntemi olup naḥvi bir kaide olmadığı halde, dilcilerin zaman zaman bu yöntemi bazı gramer kaidelerinin imkânsızlığını göstermek adına bu yöntemi uygulamaya çalıştıkları görülmektedir. İlet ve ta’lîl konusunda kelâm ilminin Arap dil ve gramerine etkisini özetleyecek olursak;

- Bir hususta illet veya sebep arama, ilmî araştırmaların bir özelliğidir.
- İlet, dil ile var olan bir olgu olup, dilde varlığı devam eden değişmez kurallar buna işaret etmektedir.
- Kelâm ilminin illet konusundaki dil ve gramere te’siri daha çok; basit illet, mürekkep illet gibi konularda, dildeki kelimelerin bir veya iki illet ile ta’lîl edilmesi gibi konularda olmuştur.
- Bir ma’lûlde iki illetin olamayacağı, bir şeyin kendi kendinin illeti olamayacağından teselsülün muhal olduğunun bilinmesidir.⁵⁸

İlet, sonuç itibariyle akla dayanarak kelâm, dil veya fıkıhta bir delil ve gerekçe üretme olduğundan, kelâmdaki her illet, kat’i ve zaruri olmadığı gibi, dildeki her illet

⁵⁶ Süyûtî, *a.g.e*, 180.

⁵⁷ Ezherî, Hâlid b. Abdullah, *Şerḥu’t-Taşrîḥ ‘ale’t-Tavzîḥ*, haşiye ve şerh: Yâsin b. Zeyneddin el-‘Âlimî el Humsî, (Tahran: İntişârât Nâsir Hüsrev, ts.),1/335.

⁵⁸ Mustafa, Ahmed Abdü’l Alîm, *Eserü’l akidetî ve’l ilmi’l kelâm fî’naḥvi’l Arabiyyeti*, 255-256.

de hissi değildir. Kelâm ilmi de son tahlilde metafiziksel olmakla zihne dayandığı için bütün illetlerinin kat'î ve zorunlu olamayacağı açıktır. Dolayısıyla kelâm ve dildeki illetlerin de bir derece hisse dayandığı ortaya çıkacaktır. Örneğin, telaffuzu dile ağır gelen bir kelimedeki zorluk illetinden⁵⁹ dolayı ibdal,⁶⁰ i'âl⁶¹ ve kalb⁶² gibi telaffuzda tahfife gidilmesi dile ait hissi bir illettir.⁶³

1.2.3. Âmil ve Ma'mûle Etkisi

Kelamcılar, her hâdisin (sonradan olan) bir muhdisi (yaratıcısı) olduğu şeklindeki kozmolojik delil ile yaratıcının varlığını ispata çalışmıştır. Kelâmcıların kullandığı bu hudûs delili, bir yaratıcının varlığının aklî bir zorunluluk olduğu şeklindeki bir istidlâldir.⁶⁴ Buna göre her fiilin bir fâili, her eserin bir müessiri olması zorunludur. Yaratıcıyı ispatta kelâmın kullandığı bu kaideden, dilciler de etkilenererek; “her ma'mûlün bir âmili, her fiilin bir fâili olması gerekir” hükmünü çıkardığı görülmektedir.

Aslında i'râb⁶⁵ dediğimiz şey de cümle içindeki kelimelerin husûsî bir terkip ve konum itibariyle birbirine etki ederek kelime sonlarının değişmesi veya dönüşmesidir. Dilciler, kelime sonlarındaki bu değişikliğin nedenini araştırırken bu hareke veya harf değişikliğine sebep olan etkene âmil demiştir. Bu yönü ile kelâmcılardaki “fâilin illet olması tasavvuru”, dilcilerdeki âmil mefhumuna denk

⁵⁹ Teyfurov, Mansûr, *a.g.m.*, 169-184.

⁶⁰ Bir harfin yerine başka bir harf getirmektir. Terim olarak, kelimedeki telaffuz kolaylığı ve akıcılık sağlamak amacıyla bir harfin yerine mahreç veya sıfatça ona yakın başka bir harfi getirmeyi ifade eder. Mesela Şarf İlminde, İlk harfi “ط، ظ” harflerinden olan bir fiil iftiâl kalıbına sokulduğunda kalıbın “ت” harfi “ط” ya dönüşür: اصتبر ← ضرب ← اصتبر ← صير. bk. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ibdal--arap-dili>

⁶¹ İlet harfleri denilen elif, vâv, yâ (ي، و، ي) harflerini kaldırmak (الحذف *hazf*), veya harekesini atmak (الإسكان *iskân*) veya başka bir illet harfine çevirmek (القلب *kalb*) suretiyle değiştirmek demektir.

⁶² قال بَيْعَ – قال بَيْعَ kelimelerinde olduğu gibi (و) ve (ي) nın elif'e çevrilmesi.

⁶³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/49.

⁶⁴ Maqdisî, Muṭahhar b. Ṭāhir, *el-Bed' ve't-tārîḥ*, (b.y.:Mektebetü Şekafeti Diniyye ts.), 1/115-135.; <https://archive.org/details/Elbad2wTarikh/Maqdisi.BT.00/mode/1up> ;Ayrıca bk. Kılıç, Muhammet Fatih, “İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler”, *Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, C. 15. Sayı. 28. (2010),115-134.

⁶⁵ İ'râb konusunda, amilin kelime sonunu etkileyerek manada değişiklik yapmasına şu örnekler verilebilir: “رأيت الرجل” - “مرت بالرجل” - “جاء الرجل” cümlelerindeki “الرجل” kelimesinin sonundaki hareke değişikliğini yapan şey aslında farklı amillerdir.

gelmektedir. Ancak dilciler, gerçek âmil lafız mı yoksa natık (konuşan) mıdır? diye, kendi aralarında görüş ayrılığına düşmüştür. Gerçek âmilin lafız mı yoksa konuşan mı olduğu konusunda üç ayrı görüş bulunmaktadır.

Birinci görüşe göre -ki bu görüş aynı zamanda cumhûrun görüşüdür. Kelime sonundaki harekeyi etkileyen gerçek âmil, zahir veya mukadder olan gerçek veya manevi lafızdır. *İkinci görüş ise* çalışmamızın ileriki bölümlerinde ayrıntılı olarak ele alacağımız İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) görüşüdür ki ona göre; gerçek âmil, zahir veya manevi lafız olamaz. Aksine kelime sonunu etkileme veya âmiliyet, mütekellim ve lafzın her ikisinin te'siri ile olmaktadır.⁶⁶ *Üçüncü görüş ise* İbn Madâ (ö. 592/1196)'ya aittir ki âmil konusunda her iki görüşü de kabul etmeyerek lafız ve manaların gerçekte birbirini etkileme gücü olmadığını, İbn Cinnî'nin iddiasında olduğu gibi mütekellimin de bunu yapamayacağını iddia ederek, bütün lafızların Allah'ın fiili olduğunu savunur.⁶⁷

Yukarıda bahsi geçen üç görüşün de kelimcilerin te'siri ile oluşan görüşler olduğu açıktır. Şöyle ki: Birinci görüşteki “sadece lafızların âmil olduğu” şeklindeki iddia, Mu'tezile kelimcilerinin “ insan kendi fiilinin yaratıcısıdır.” şeklindeki görüşünün; Zahirî ekolüne mensup İbn Madâ'nın görüşündeki “lafızlardaki tüm te'sirin Allah'a verilmesi”, Cehmiye'nin “tüm te'sirin Allah'a ait olduğu ve insanın bir etkisinin olmadığı” şeklindeki görüşünün bir yansımasıdır. İbn Cinnî'nin görüşü olan “na'ıvdeki âmil, lafız ve mütekellimdir.” şeklindeki uzlaştırıcı görüşün de son dönem kelimcilerinin “Allah yaratır, insan ise kesp eder” şeklindeki kelâmî görüşüne paralel olduğu görülmektedir.⁶⁸

Dilcilerin, âmil ve ma'mul konusunda kelimcilerden özellikle aşağıda belirtilen alanlarda etkilendikleri ve bu nedenle kendi aralarında farklı görüşler ortaya koyduğu

⁶⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/110.

⁶⁷ Kurtubî, İbn Madâ, *Kitâbü'r-Red 'ale'n-nühât*, 3. Baskı, thk. Şevki Dayf, (Dâru'l Maarif, 1982), 77-78.

⁶⁸ Ebu'l Mekarim, Ali, *el-Hazf ve takdir fi'n na'ıvî'l arabî*, Mektebetu Külliyyeti Dâri'l Ulum, (1964), 337.

görülmektedir. Bu görüş farklılıklarını tetikleyen temel paradigmlar arasında; “âmilin derece ve mertebesi, ma‘muldan önce veya daha öncelikli olup olmadığı, bir ma‘mulde iki âmil etki eder mi etmez mi?, bir kelime aynı anda hem âmil hem de ma‘mul olabilir mi?, âmil ile ma‘mul arasına bir şey girer mi? ve âmilin te’siri bir ma‘mul ile sınırlandırılabilir mi?” gibilerini sayabiliriz.⁶⁹

Dilciler, kelâmdaki illet kavramı ile naḥivdeki âmil arasındaki benzerlikten yola çıkarak âmil ile ma‘mul arasına bir şeyin giremeyeceğine hükmetmiştir. Zira kelâmcılara göre, illet ile ma‘lul her zaman beraberdur ve ikisi arasına bir şey giremez.⁷⁰ Dilciler de âmil ile ma‘mul arasına bir şey girdiğinde; âmilin etkisinin azalacağı veya etkisiz hale geleceğini belirtilmiştir. Ancak bazı ayetlerde⁷¹ i‘râb farklılığından dolayı âmil ile ma‘mul’ün arasına bazı kelimelerin girdiği de görülmektedir.⁷²

Basralı dilciler âmil ile ma‘mul arasına yabancı bir kelimenin girmemesi gerektiğini söylemekle beraber âmil veya ma‘mulün cinsinden veya sebebinden olan kelime olması durumunda, araya kelime girmesinde bir sakınca görmemiştir. Kûfe ekolu mensupları ise Arap şiirlerini örnek göstererek, bunun caiz olduğunu iddia etmiştir.⁷³ Genelde dilciler, âmil ve ma‘mulün arasına başka bir kelimenin girmemesi gerektiğini belirttikleri aşamada birbirini tamlayan sıfat- mevsuf, câr-mecrûr gibi terkip ve tamlamaların arasına da başka bir kelimenin girmemesi gerektiğini söyler.⁷⁴ Aynı şekilde naḥivcilerin “Bir ma‘mulde iki âmil etmeyeceğine dair farklı görüşlerinin; aslında kelâm ilmindeki hakiki te’sir sahibi olan gerçek fâil veya illet ile naḥivdeki

⁶⁹ Mustafa, Ahmed Abdu’l Alîm, *a.g.e*, 285.

⁷⁰ İcî, Adudüddin, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, (Kâhîre: Mektebetü Mütenebbi, ts.), 89.

⁷¹ Meryem 19/46.

⁷² Behaeddin, Abdullah İbn Akîl, *Şerh-i İbn Akîl ‘ala elfiyeti İbn Mâlik*, (Kâhîre: Dâru’t Tûras, 1980), 1/198.

⁷³ Ebû’l-Abbâs, Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberra, *el-Mukteḍab*, 2. Baskı, thk. Muhammed Abdulhalık, (el-Meclisu’l ‘ala lî Şu’ûni’l İslâmîyye, 1399), 4/156. Ayrıntılı bilgi için bk. *Haşiyetü Hadarî ala şerhi İbn Akîl ala elfiyeti İbn Mâlik*, (Mısır: Mektebetü’l Mustafa el-Bâbi’l Halebî, 1940), 1/175.

⁷⁴ Muhammed, Muhammed Fehmî, *Tefsiru’l mesaili’l müşkile fî evveli Mukteḍab*, (Kâhîre: Külliyyeti Luḡati’l Arabiyye, 1980), 8-10.

illetin benzer görülmesinden kaynaklandığı açıktır.⁷⁵ Mesela; “إنك و زيدٌ قائمان” /*Sen ve Zeyd ayakta*.” cümlesindeki “إن” üzerine haber gelip cümle tamamlanmadan atfın yapılamayacağı iddia edilmiştir. Bu durumda “زيد” kelimesinin mübteda olarak gelmesi zorunlu addedilmiş ve “زيد” kelimesini merfu yapan âmilin ise mübteda olması gerekli görülmüştür. “إن” kelimesi ise sadece “ك” harfine etki etmiştir. Eğer “إن” nin etkisi “haber tamamlanmadan atfı caizdir” denilse, o zaman bir âmilin iki ma’mulde etki ettiğini söylemek gerekecektir ki bu imkânsızdır.⁷⁶

Dilcilerin, kelâm ilminden etkilenerak âmil-ma’mul meselesinde farklı görüş ortaya koydukları bir başka konu ise; “bir kelime, kendisinin âmili olabilir mi?” meselesidir. Bu bağlamda “Bir kelimenin cüz’ü o kelimenin kalan cüz’ünde âmil olamaz.” denilmiştir.⁷⁷ Bu görüş kelimcilerin “bir şey kendinin illeti olamaz” sözüne benzemektedir. Teselsülün imkânsızlığı konusunda Taftazanî (ö. 792/1390) şunu söyler: “Mümkinât silsilesinin sonuna gelindiğinde, müstakil ve ayrı bir illete ihtiyaç vardır ki bu illet, mümkünün kendisi veya bir kısmı olamaz. Zira bir şey kendisinin illeti olamaz. Dolayısıyla teselsülün kesildiği bu son noktada Allah’ın varlığı ve zorunluğu ortaya çıkar.”⁷⁸

1.2.4. Kelime ve Kavrama Etkisi

Kelâm ve felsefe ile naḥiv ilminde ortak kullanılan terimlerin anlam ve kullanım alanı da farklılık arz edebilmektedir. Kelâm ve felsefedeki terimin kapsamı

⁷⁵ Radî, el-Esterâbâdî, *Şerhü Rağî li kâfiye İbni’l Hâcib*, thk. Hasan b. Muhammed b. İbrahim el-Hafzî-Yahya Beşîr Mustafa, (İstanbul: Camiatü’l İmam Muhammed b. Suud el-İslâmî,1966), 60-66.

⁷⁶ Enbarî, Ebû’l Berekât, *el-İnsâf fî mesâilî’l-ḥilâf beyne’l-Basriyyin ve’l-Kûfiyyin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrut: Dâru’l Fikr, ts.) 1/187.;Ayrıca bk. Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir fî kavâ’id ve fîrû’i fıkhi’s-Şâfi’iyye*, 1. Baskı,(Beyrut:Dâru’l Kutubi’l İlmiyye, 1984),304.;Kâdî Abdülcebâr, buna benzer bir konuda şöyle demektedir: “Delalet konusunda iki müsebbibin bir sebebin ortaya çıkmasına neden olması muhal olduğu gibi iki kudretten bir fiilin çıkması da muhaldır.”(*el Müğnî*,16/57).

⁷⁷ İbn Ya’iş, *Şerhü’l Mufaşşal*,7/12.

⁷⁸ Sa’düddîn, Mes’ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâ’id-i Neseḫiyye*, 1. Baskı. thk. Ahmed Hicazî es- Şikâ, (Kâhîre: Mektebetü’l-Külliyati’l-Ezheriyye,1987), 27. Ayrıca bk. Mustafa, Ahmed Abdü’l Alîm, Eserü’l akideti ve’l ilmi’l kelâm fi’naḥvi’l Arabiyyeti,a.y.; Kendavî, Suad Keridî, “el-‘Amili en-Nahvî Diraseti Epostemolojiye”, *Mecelletü Külliyyeti Tûrabîyye*, 1-30.; <https://almerja.com/choose4u.php?id=62>; Şalvaî, Ammar, “Kıraat fî Uşuşî’l Kelâmiyye li Binai Fikri’n-Nahvî,” *Camiatü Basker*, Cezair, 2021, <https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/113/13/1/171417>.

ve manası -daha çok aklî veya mantikî çıkarımlarla- geniş ve mutlak iken;⁷⁹ naḥiv ilminde, terimin dil veya gramerdeki manası ve daha çok lafız boyutu ile dar bir anlamda kullanılır. Örneğin “ilim, kudret, hayat vb.” sıfatlar daha çok manevi boyut ile genel bir çerçevede kullanılırken; naḥivci örneğin; sıfat deyince kelimenin lafız-dil boyutu bağlamında iştiḳaḳ ile türetilen manayı kasteder.⁸⁰

Arap gramerinde özellikle kelâm, felsefe ve mantık ilminden gelen terimlerin işaret ettiği mana açısından yapılan tanımlamalarda da farklılıklara rastlanmaktadır. Bununla beraber, her ilmin kendi alanı çerçevesinde aynı terime farklı bir izah getirmesi de mümkündür. Ayet yorumlarındaki farklı görüşler ise terimin farklı anlamlarından ziyade, daha çok hakikat-mecaz, umum-husus ve kelimenin cümle içindeki konumu ile meâni harfleri dediğimiz cer, soru, şart harfleri gibi yapıların cümleye kattığı anlam konusunda yaşanmıştır.⁸¹

Esas itibarıyla kelâmcılar tarafından kullanılan bazı terimler, gramer ve naḥvin sistemleşmesi sürecinde dilciler tarafından da kullanılmıştır. Dilcilerin bu tabirleri bazı dil yapılarını ve kelime ilişkilerini göstermek için kullandıkları görülmektedir.⁸² Örneğin; cevher, araz, mahiyet, mutlak, mukayyet, tasdik, tasavvur vb. terimler, esas manaları ile kelâm ve felsefede kullanılmakla beraber, dilcilerce harici ve zihni hakikatleri tanımlamak için kullanılmıştır.⁸³ Söz gelimi bu terimlerden kıyas dilciler tarafından naḥivde çok kullanılmıştır. Sarf ve naḥivde, tümevarım yoluyla elde edilen ölçüye kıyas denildiği ma‘lûmdur.⁸⁴ Kıyas mefhumu, fıkıh ve kelâm ilminde

⁷⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Celaleddin, Said, *Mu‘cemü’l mustahâlati’l felsefiye*, (Tunus: Dâru’l Cünûd li’n Neşri ve Tevzi’, 1990) Ayrıca bk. Çelebi, İlyas–Topaloğlu, Bekir, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İslâm Araştırmaları Merkezi, 2017.

⁸⁰ Cürcanî, es-Seyyid eş-Şerif, *Kitabu Ta‘rifat*, 21;81-82:85;135:199;214.; Ebû’l Beḳa Eyyûb b. Musa, *Külliyat*, thk: Ahmed Derviş ve Muhammed Mısıri, (Beyrut:Müessesetü er-Risâle, ts.), 545.; Ayrıca bk. Muhammed Semîr Necîb el-Beledî, *Mu‘cemü’l muṣṭalahâtî’n naḥviyye ve’s-şarfiyye*, 1.Baskı, (Beyrut:Dâru’l Furkan,1985). <https://shamela.ws/book/7037> (Erişim 15 Mart 2021).

⁸¹ Mustafa, Ahmed Abdü’l ‘Alîm, *a.g.e.* 457.

⁸² Cürcanî, es-Seyyid eş-Şerif, *a.g.e.* 216;155-156. Ebû’l Mekarim Ali, *Takvimu fikrî’n naḥvî*, (Kâhîre: Dâru’l Garîb, 2005),254.

⁸³ Muḥasseb, Muhyiddîn, *es-Şekafetü’l mantikiyyeti fi fikrî’n naḥvî*, 81.

⁸⁴ Durusoy, Ali, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25. C., 525. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/> (Erişim 09 Nisan 2021).

kullanıldığı gibi dilcilerce de hem bir terim aynı zamanda da bir yöntem olarak kullanmıştır. Fıkıh literatüründe kıyas; “hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek”⁸⁵ şeklinde tarif edilmesine karşın, dilciler kıyası; “aralarında bulunan ortak özellik, benzerlik, sebep gibi ilgiden dolayı bir şeye (kelimeye, kullanıma, cümle ögesine vb.) hükmünü vermek” olarak tanımlamıştır.⁸⁶

Terimlerin farklı ilimlerde kullanılmaları, her ilmin uğraş alanı veya ilgilendiği konunun farklılığından dolayı, bazen bir terimin net olarak tanımı veya delâleti açısından ne anlama geldiği konusunda anlaşmazlıklara neden olduğu görülmektedir. Bu farklı delâlet veya kapalılık, terimin kullanımında bazen kargaşaya da neden olabilmektedir.⁸⁷

1.2.5. Cümle ve Terkiplerin Genel Yapısına Etkisi

Kelâmcıların, dilcileri çok farklı alanlarda etkilediği bilinmektedir. Bu etkinin bir şekli de dilcilerin gramerle ilgili tartışmalarda bazen kelâmcıların kullandığı yöntem veya üsluplara benzer tartışma yöntemine başvurmalarında ortaya çıkar. Dilcilerin, gramer ile ilgili yapılan mantık eksenli tartışmalarda cedel yöntemine başvurmaları ve bazen kelâmcıların kullandığı terkip ve ifadeleri kullanması bu etkinin derecesini göstermektedir. Bu durumun bir örneğini kelâmcıların ispat ve delil için kullandığı “ başka bir şeye muhtaç olmak, kendi başına ayakta durmak, bi’l fiil, bi’l kuvve vb.” tabirlerin dilciler tarafından da kullanılmasında görmemiz mümkündür.

Teolojik kaygılardan dolayı bazı gramer kurallarının i’tikadi yorumlara uğradığı ve dolayısıyla cümledeki bazı ögelere başka adların verildiği görülmektedir. Örneğin; Kur’an’da Allah’a yönelik emir kipindeki fiillere “dua fiili” denilmesi; dilde zaid (fazlalık) olarak gelebilen bazı harflerin, ayette geçmesinden dolayı i’tikadi

⁸⁵ Apaydın, H. Yunus. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25. C., 530.

⁸⁶ Tüccar, Zülfikar. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25.C., 540.

⁸⁷ Şimşek, Şahin, “Arap Gramerinde Terim Sorunu, Cümle-Kelâm Örneği”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:12, Yıl: (2018/2), 273-300.

çekincelerden dolayı fazlalık görülmeyip bir mana yüklenilmesi gibi durumlara rastlanmaktadır. Bu yöndeki etkiyi İbn Cinnî özelinde teolojik eksenli gramer yorumları kısmında ele almaya çalışacağız.

Kelâm literatüründe kullanılan cevher ve araz'ın ne olduğu veya bunların asıl mahiyetleri ile neyin cevher neyin araz olduğu gibi meselelerde âlimler arasında tartışmalar yaşanmıştır. Bu bağlamda cevher için “kendi başına var olan başka bir şeye bağlı olmayan” yahut “kıyâm bi-zâtihî /kendi başına ayakta olan” gibi tanımlar yapılır. Araz için ise “kıyâm bi-ğayrihî/başkası ile ayakta durabilen” gibi isimlendirmeler yapılmıştır.⁸⁸ Kelâmda “kıyâm bi-zâtihî “ ibaresinin, sıfat-ı ilahiye bağlamında Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığı gibi mahalden de müstağni olduğunu belirtmek için kullanıldığı görülmektedir. Dilciler ise isim-fiil tartışmalarında bu tür terkipleri kullanmıştır. Örneğin; Basra dilcilerine “göre isim asıldır ve başka bir şeye muhtaç değildir. Fiil ise böyle değildir. Her zaman bir fâile ihtiyaç duyar. Master da bir isim olduğuna göre tüm kelimelerin doğduğu kaynak ve asıl veya cevherdir.”⁸⁹ Dolayısıyla isim ve master kendi başına varlığı olan ve başka bir kelime veya ibareye ihtiyaç duymadan anlam ifade eden bir kelime olduğundan asıl kabul edilmiş ve isim için; “kendi başına var olan; başka bir şeye bağlı olmayan kelimedir” denilmiştir. Fiil ve harf için ise başka kelime ile varlığı düşünüldüğü için fer' görülmüş ve “başkası ile ayakta durabilen kelime” olarak isimlendirilmiştir. Başka bir deyişle isim ve masterın mahiyeti için “kıyâm bi-zâtihî/kendi başıyla var olabilen” derken, fiil ve harf için “kıyâm bi-ğayrihî/başkası ile ayakta durabilen” gibi tabirler kullanılmıştır.⁹⁰

⁸⁸ Karadeniz, Osman, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25.C, 2002, 515.

⁸⁹ Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-İrşad ila kavati'i'l edilleti fi uşûli'l i'tikad*, (Kâhîre: Mektebetü'l Hancı,1950),33; Enbarî Ebu'l Berekât, *el-İnsaf fi meseleti'l hilaf beyne'l Basriyyin ve'l Kûfiyyin*, 1/249.

⁹⁰ Sabahî, İbrahim Salih, *Dirasetu fi fıkhi luğa*, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'l İlmi li'l Melayin, 1960),334. Ayrıca bk. Zeccâcî Ebü'l-Kâsım, *el-İzâh fi 'ileli'n-naḥv*, 5. Baskı, thk. Mâzin Mübarek, (Beyrut: Dâru'n Nefaz, 1986), 83.

Kelâmcıların kullandığı diğer iki ibare ise “bi’l kuvve”⁹¹ ve “bi’l fiil”⁹² tabirleridir. Haddi zatında Aristo (m.ö. 384-322), varlık ve vücudun mertebelerini belirtmek için bu tabirleri kullanır.⁹³ Kelamcılar da bu tabirleri felsefecilerden alıp kullanır.⁹⁴ Kelâmcılar, varlıkların bi’l kuvve veya bi’l fiil bilinebileceğini savunarak, ilim ve aklın da bu iki mertebede olduğunu iddia etmiştir.⁹⁵ Dilciler ise bu tabirleri genelde gizli veya açık zamir konusunu açıklarken kullanır. Örneğin dilcilerce zamirin gizli veya zahir olması durumu şu şekilde açıklanır: “Zamir gizli ise bi’l kuvve olarak lafzen mevcuttur. Eğer zamir bariz olarak zikredilmiş ise bu durumda zamir; lafzen ve bi’l fiil mevcuttur.”⁹⁶ Bi’l kuvve ve bi’l fiil tabirlerini gizli ve açık bütün lafızlara teşmil eden görüşler de vardır. Buna göre lafzen ve zahir olarak zikredilen kelime; bi’l fiil mevcut iken, zikredilmeyen veya müstetir olan lafız ise bi’l kuvve mevcut olmuş olmaktadır. Konu daha da ileriye taşınarak “bütün varlıklara ait kelimelerin telaffuz edilmeden bi’l kuvve varlıklarının bulunduğu; kelime ise lafzen açığa çıktığında adeta kuvveden fiile geçerek bi’l fiil var olmuş olduğu da iddia edilmiştir.”⁹⁷ Böylesine ileri derece kelâmî konuların dil ve naḥivde kullanılması, kelâm/dil etkileşiminin hangi mertebeye ulaştığının da bir göstergesidir.

1.2.6. Bazı Ortak Terimler

Arap naḥvinin sistemleşmesi sürecince dil kurallarını açıklama ve adlandırma aşamasında bu alanda terim üretme ihtiyacı da doğmuştur. Arap dilinin kendi dinamiği içinde kullandığı terimlerin yanında, özellikle kelâm ilminden aldığı bazı ortak terimlere de rastlanmaktadır.

⁹¹ “Düşünce ve fikir hâlinde, iş hâline geçmeden, fiil durumuna gelmeden” anlamındadır.

⁹² “Fiilen, gerçekten, nazarî değil iş veya eylem olarak” anlamındadır.

⁹³ Kaçar, Erman, “Aristoteles Metafiziğinin Temel İlkeleri ile Aydınlanmada Hakiki Metafizik İddiası Olarak Kant Metafiziği”, *Dört Öge Dergisi*, 10. Sayı, (2016), 101-112.

⁹⁴ İcî, Adudüddin, *el-Mevakıf fi ilmi’l kelâm*, 145.

⁹⁵ Hayyât, Ebû’l-Hüseyn, *el-İntisar ve’r red ‘ala İbn Ravendî el-mülhid*, (Kâhîre: Mektebetü’l Külliyyati’l Ezheriyye, 1982), 891. ; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 56.

⁹⁶ İbn Mâlik, *Haşiyetü Hadarî ala şerhi İbn Akil ‘ala elfiyeti İbn Mâlik*, tsh. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el Bekaî, (Beyrut: Dâru’l Fikr, 2013), 1/18-40.

⁹⁷ İbn Mâlik, *a.g.e.*, a.y.

Sîbeveyhi döneminde kullanılan ve esasen kelâm ilmine ait bazı terimlerin, (cevher, araz, muhal vb.) o dönem için kelâmi veya felsefî kaynaklı oldukları iddia edilemez. Ancak hicri dördüncü asrın sonuna gelindiğinde çok sayıda felsefe ve kelâm terimi, naḥiv literatüründe kullanılmaya başlamıştır. Kelâm ve naḥivde ortak kullanılan bazı terimlerin (sebeb, müsebbeb, illet, ma‘lul, delil medlûl, zaman, mekân, asıl, fer’ vb.) hangi ilme ait olduklarının tespiti ise zordur. Kelâm ilmi ile naḥvin ortak kullandığı terimlerden öne çıkanlar; *şart, hareket, sükûn, sıfat, mahal, takdîr, teâlluk, hayz, cins, te’lif, terkip ve müfret* vb. şeklinde sıralanabilir.⁹⁸ Konunun daha rahat anlaşılabilmesi için bunlardan birkaçını açıklamakta fayda vardır.

1.2.6.1. Hareket ve Sükûn

Kelamcılara göre hareket; “bir cismin bir mekândan başka bir mekâna geçmesi”⁹⁹ veya “bir yerdeki nesnenin bir başka yerde bulunmasıdır.”¹⁰⁰ Sükûn ise “hareket etme özelliği bulunan nesnenin hareket etmemesi”¹⁰¹ veya “bir nesnenin iki zaman arasında nicelik, nitelik, mekân ve konumunun değişmemesi”¹⁰² şeklinde tanımlanır. Hareket ve sükûn, kelamcıların çoğuna göre kevn (oluş) anlamında araz olup,¹⁰³ hareketin değişik tür veya şekillerinden bahsedilir. Bu hareket çeşitlerinden hareketü’l-eyniye (nakliye)¹⁰⁴ dedikleri hareket çeşidi, gramerde harfler için kullanılan harekeli harf veya hareke ile ilgisi bulunmaktadır.¹⁰⁵ Aslında hareke ve sükûn’nun tarihçesine bakıldığında Süryanî ve İbranîlere kadar giden bir tarihi bulunmaktadır. Süryanîler, Hristiyanlığı kabul edip mukaddes kitaplarını dillerine nakledince dil

⁹⁸ Mustafa, Ahmed Abdü’l Alîm, *a.g.e.*, 313.

⁹⁹ el-Kefevî, Ebû’l Beḳa Eyyub b. Musa, *Külliyat*, 2/213.

¹⁰⁰ Düḡaym, Semîh, *Muṣṭalahâtü ‘ilmi’l-keḷâmi’l-İslâmî*, (Beyrut:2001), 373.

¹⁰¹ İbn Sînâ, *en-Necât fî hikmeti’l ilahiyye*, (Mısır: Matbaatü Saâde,1938),114-115.

¹⁰² Abdülemîr, el-A‘sem, *el-Muṣṭalaḥu’l-felsefî ‘inde’l-‘Arab*, (Beyrut: 1997), 255.; bk. Kaya Mahmut, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.38. 50. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/sukun--felsefe>

¹⁰³ İbn Fûrek, *Mücerredü maḳâlâti’ş-şeyḥ ebi’l-Ḥasan el-Eş‘arî*, nşr. D. Gimaret, (Beyrut: 1987), 210. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/hareket>

¹⁰⁴ Bir mekândan başka bir mekâna nakil veya gidiş anlamında kullanılan hareket çeşidi.

¹⁰⁵ a) Kemiyette Hareket, b) Keyfiyette Hareket c) Hareketü’l Eyniye (Nakliyye) d) Hareketü fî’l Vad’) Arizi Hareket e) Zatî Hareket. bk. Cürcanî Seyyid Şerif, *et-Ta’rifat*, (Kâhire: Matbaatü’l Mustafa El Babî’l Halebî, 1938), 75.

hatalarından korumak için harflere i‘râb alâmeti/hareke koymuşlar. Daha sonra İbranîler nokta şeklindeki harekeyi kullandıkları görülür. Bu tarih yaklaşık V/Vİ. asırlardı. Câhiliye döneminde ve İslâm’ın ilk yıllarında bazı hareketler biliniyordu fakat kullanılması pek hoş karşılanmıyordu. İslâm tarihinde mushafların harekelenmesi işinin Irak valisi Ziyâd b. Ebîh (ö. 53/673)’in isteğiyle Ebü’l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) tarafından yapılmış olduğunu biliyoruz.¹⁰⁶ Ebu Esved ed-Düeli’nin Hz. Ali’ye takdim ettiği sahifede kendisinden sonra geleneksel nahvin üzerine kurulduğu âmil teorisi, kıyas teorisi, kuvve teorisi¹⁰⁷ dediğimiz teorilerin temellerini görmek mümkündür.¹⁰⁸

Harfin müteharrik (harekeli) olduğunu belirtmek için harf üzerine konulan damme, kesra ve fetha gibi işaretler, aslından dudak hareketi dediğimiz harfin telaffuzu anında ağzın aldığı şekli göstermek için konulan işaretlerdir. Dudağın bu hareketleri ile adeta dudak bir mekândan başka bir mekâna geçmektedir. Bu yönüyle hareket aslında arızı bir şeydir. Gemide duran bir insanın, haddi zatında hareket etmediği halde, geminin hareketi ile kendisi de hareket etmiş kabul edilmektedir. Harekeli harfi belirtmek için yapılan dudak hareketleri, hakikatte ağza ait bir hareket olduğu halde, mecazen bu hareket harfe verilmekte ve “harekeli harf” denilmektedir.¹⁰⁹ Sükûn ise harekenin zıddı olup, aynı mekânda ortaya çıkar ve hakikatte harfin kendisine ait bir özellik olmayıp, insan uzvunda gerçekleşir. Dolayısıyla hareket ve sükûn, cisim veya cevherde ortaya çıkan bir durum olup, hakikatte harf veya sese nispet edilemez.¹¹⁰

¹⁰⁶ bk.Topuzoğlu, Tefik Rüştü, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt.10. 311- 313; <https://www.arapcadeposu.com/arapca-uzmani-arapca-harekeleme-tarihi/>

¹⁰⁷ Sibeveyhi’ in el-Kitab’ında serpiştirilmiş olan kuvvet teorisi, bir fiilin kendisinden sonraki kelimeleri anlam ve semantik nazara alınmadan etkilemesi şeklinde açıklanabilecek bir teoridir. bk. <https://www.ide.org.tr/TR/listmenu/islmdusuncesindebilimlerinbirligi/detail/dilbilimlerininislamiso> syalvetabiilimlerleiliskisivebutunluksorunuprofrdsonergunduzoz

¹⁰⁸ Gündüzöz, Soner, “Dilbilimlerinin İslami, Sosyal ve Tabii İlimlerle İlişkisi ve Bütünlük Sorunu” a.y.

¹⁰⁹ Hâmid, et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfû ıstulâhâtî ’l-fünûn ve ’l-ulûm*, thk. Lutfi Abdü’l Bedî’, (Kâhire: El Müessesetü’l Mısriyyetü’l ‘Ammetü li’t Ta’rif ve’n Neşr, 1969), 2/92.

¹¹⁰ Süheylî, Abdurrahman b. Abdullah, *er-Ravzü’l-ünüf*, 2. Baskı, thk. Muhammed İbrahim el-Benna, (Riyad: Dâru’r Riyad,1984), 1/135.

1.2.6.2. Sıfat /Vasıf

Kelâm ve naḥvin ortak kullandığı *sıfat* kelimesi sözlükte “bir varlığın nitelik, hal ve özelliklerini belirtmek” veya “bir varlığın tanınmasını sağlayan hal ve nitelik” manasındadır.¹¹¹ Terim olarak kelâmda “Allah’ın zâtına nisbet edilen mâna veya mefhûm” diye tanımlanmaktadır. Mu‘tezile sıfat için şöyle der; “sıfat, na’t veya vasıf, cevherin kendisidir. Sıfat, zatta var olan ve ayrı bir varlığı olan bir özellik değil, aksine zâtın bizzat kendisidir.”¹¹² Mu‘tezile’nin sıfat konusunda yaptığı bu yorum, kelâmî anlayışının bir sonucu olduğu açıktır. Mu‘tezile’ye göre; eğer sıfat, zattan ayrı varlığı kabul edilen bir şey olarak görülürse, ilahi sıfatların Zat-ı İlahide ortak ve bakî varlıklar olduğu anlayışı kabul edilecek ve “teaddüd-i küdema”¹¹³ dediğimiz durum ortaya çıkacaktır. Eş‘ariler ise sıfatı, mevsûf ile kâim bir mâna ve Zat üzerine zait olan ayrı bir varlık olarak görmüştür.¹¹⁴ Naḥivciler de sıfatın umûm ve ḥusûs olması konusunda bu görüşe uygun bir tanımlama yapar. Genel anlamda sıfat, Kûfe ekolünün kullandığı na’ttan “تعت” daha genel bir mânadır. Na’t, daha ḥususî olup gramerde matbu’a uyan ve onu izah eden beş tabiidenden biridir.¹¹⁵

Genel olarak kelâm ve Arap gramerinde kullanılan sıfat veya na’t teriminin anlam açısından şu ortak özelliği vardır: Kelâm ve naḥivde kullanılan sıfat, mevsufuna (nitelediği şeye) tabidir ve onu açıklar. Bu açıdan kelâmdaki manevi sıfatın, naḥivdeki mâna mefhumuna karşılık geldiği söylenebilir. Aradaki temel fark ise kelâmda kullanılan sıfatlar, geniş ve mutlak anlamı ile mâna üzerine kaim iken; gramerde bu terimler daha dar anlamda ve daha çok lafız boyutu ile mânaya işaret ederler. Mesela; Kelâm ilmi “ilim, kudret, hayat vb.” sıfatları manevi boyut ile genel bir çerçevede

¹¹¹ el-İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât*, “vşf” md.; Kâmus Tercümesi, 3/759-760.

¹¹² Şehristânî *a.g.e.* 1/44.

¹¹³ Kadimlerin birden çok olması, birden çok ilahların varlığı anlamına gelir. Bu mesele nazari bir meseledir ve Ehl-i sünnet ve Mu‘tezile arasındaki bir problemdir. Ayrıca bk. İbn Haldûn, *Muḳaddime*, 264.; <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/Mu'tezile>

¹¹⁴ Şevki, Yavuz Yusuf, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11. C., 455.

¹¹⁵ Ebû'l-Kâsım, Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, “el-Mufaşşal fi ilmi'l Arabiyye”, thk. Fahr Sâlih Kadare, (Amman: *Dârü İmâr li'n-Neşri ve't-Tevzî'* 2004), 115-121.

kullanılırken; gramerci sıfat deyince kelimenin lafız-dil boyutu bağlamında iştiḳaḳ ile türetilen manayı esas alır.¹¹⁶ Diğer bir deyişle; kelamcı sıfatları kullanırken “ilim, kudret, hayat” sıfatlarını mastar olarak genel ve geniş manaları ile kullanır. Gramerci ise bu kelimelerden türetilmiş olan “âlim, kadir, hayy” sıfatlarını daha dar ve lafız boyutu ile kullanır. Dolayısıyla dilcinin nazarında sıfat, gramer ve kelâm boyutuyla mevsufu gösterir ve vasıf (nitelik) da vâsıfı (niteleyeni) gösterir. Örneğin; “زید عالم / Zeyd âlimdir.” cümlesindeki *ilim*, Zeyd’in vasfıdır, sıfatı değildir. Yani Zeyd’in ilmi Zeyd ile kaimdir, sıfatı ile değil. Diğer taraftan Kûfe dilcilerinin kullandığı na’t tabirinin sıfat ve vasıf anlamında olduğu ve ikisinin de aslında aynı manada olduğu iddia edilmiştir.¹¹⁷ Bilindiği gibi “na’t” tabiri Kûfe ekolünde kullanılırken, sıfat ve vasıf tabiri ise Basra dilcilerince kullanılmıştır.

Gramer kitaplarına bakıldığında na’t ve sıfat veya vasıf ile ilgili temel iki görüşe rastlanır: Birinci görüşe göre bu ikisi aslında aynı şeydir. İkinci görüşe göre ise bu ikisi ayrı şeylerdir. Burada iki temel neden sayılmaktadır: *Birincisi*; sıfat veya vasıf, değişmeyen ve zıddı olan şeyler için kullanılırken, na’t tabiri sadece değişmeyen şeyler için kullanılır. Dolayısıyla “Allah’ın sıfatları” denilir ama “Allah’ın Na’at’ı” denilmez. *İkincisi*; na’at tabiri, fiziksel özellikler “uzun, kısa, sarı, kırmızı vb.” için kullanılırken, sıfat tabiri ise fiilden müştak özellikler “koşan, çıkan, okuyan, vuran vb.” için kullanılır. Bu bağlamda na’t tabirinin kelâmcılar tarafından Allah’ın sıfatlarının sabitlik ve daimiliğini belirtmek için kullanıldığı görülürken, naḥivcilerin değişebilen özellikler için na’t tabirini hal manasında kullandığını görmekteyiz.¹¹⁸

¹¹⁶ Cürcanî, es-Seyyid eş-Şerif, *a.g.e.*, 21;81-82:85;135:199;214.; Ebû’l Beḳa Eyyûb b. Musa, *a.g.e.*, 545.

¹¹⁷ en-Necdî, Abdurrahman, *Mucîbu’n nîdâ fî şerhi katrû’n nedâ*, (Haydarâbâd: Dâru’l Osmaniye, 1. Baskı, 2008, 496-503.

¹¹⁸ Ebû’l Beḳa, Eyyûb b. Musa, *Külliyat*, 545.; Ayrıca bk. Muhammed Semîr Necîb el-Beledî, *Mu‘cemü’l muştalati’l naḥviye ve şarfiye*, 1. Baskı, (Amman: Dâru’l Furkan, 1985).

1.2.6.3. Cins

Cins kelimesi, başta mantıkçılar olmak üzere kelamcı, fıkıhçı ve dilcilerin kullandığı ortak bir kavramdır. Kavram, mantık literatüründe “asıl, nev’leri ihtiva eden mahiyet” anlamında olup, tümel varlık veya kavramları ve bunlar arasındaki ilişkiyi ifade eden beş küllînin ¹¹⁹ ilki ve en kapsamlısıdır. ¹²⁰ Dilciler *cins* tabirini, kelimedeki genellik ve kapsayıcılığı belirtmek için kullanmıştır. Dilcilerin *cins* isim derken, nev’, *cins*, fasıl veya hasse farkını nazara almadan, ismin genel ve şümulünü kastettiği anlaşılmaktadır. Müfret kelimeyi *cins* kelimedenden kapalı te “ة” veya “ي” harfiyle ayırt ederler. Mesela; “شجر / ağaç” kelimesi bütün ağaç nev’i veya çeşidini ifade ederken, “شجرة / ağaç” kelimesi müfret bir ağaca işaret eder. Tehânevî’ye (ö. 1158/1745) göre Araplarca kullanılan *cins* tabiri, aslında mahiyyet anlamında olup, Arap “*cins* isim” derken o şeyin mahiyetini kastetmektedir. ¹²¹

Diğer bir görüşe göre; dilciler aslında *cins* kelime/isim derken iki manayı kasteder: bir anlamıyla; bütün o nev’in fertlerini kapsayacak şekilde kullanılır. Mesela; “الْإِنْسَانُ لَفِيْ خُسْرٍ” / *İnsan gerçekten ziyandadır...* ¹²² Ayetinde geçen *insan* kelimesi “bütün insanlar/ *insan* nev’inden herkes” anlamındadır. ¹²³ Bu mâna ile dilcilerin kullandığı *cins* tabiri, kelâmcıların kullandığı anlama yakın gibi durmaktadır. Dilcilerin *cins* tabiri ile kastettiği ikinci mâna; bütün nevi veya sınıf anlamında değil, müşahede edilsin veya edilmesin, benzeri görülsün/görülmesin, nefsü’l emirde (özünde) bilinen fertler için kullanılmaktadır. ¹²⁴ Buradaki *cins* tabirinden kasıt; farklı özellikleri olmasına rağmen aynı hakikati paylaşan fertler, bir sınıf *cins*ler anlamındadır.

¹¹⁹ Küllîler “zâtî küllîler” ve” ârızî küllîler” şeklinde iki ana başlığa ayrılmıştır. Zâtî küllîler: *cins*, *nevi* ve *fasıl* Ârızî küllîler: *hassa* ve *araz-ı âm*.

¹²⁰ Bolay, M. Naci, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 5. C, (1992), 545-546.

¹²¹ Tehânevî, Muhammed Ali Farukî, *Keşşafu ıstılahâtı'l funûn*, thk. Lütfi Abdü'l Bedî', (Kâhire: Müessesetü'l Misriyyetü'l Ammetü li't Te'lif ve'n Neşr, 1969), 1/317.

¹²² Asr 103/2-3.

¹²³ İbnü'l-Hâcib, *Şerhü'l Kâfiyeti li'r Radiyuddin el-Esterabazi*, 1/4.

¹²⁴ Secaî, Ahmed b. Muhammed, *Haşiyetü secâi 'ala katrû'n nedâ*, (Kâhire: Matbaatü Mustafa el-Babî'l Halebî, 1939), 34.

Nekire/belirsiz olarak kullanılan “رجل / adam” ve “شمس / güneş” kelimelerinde kastedilen anlam, buna örnek verilebilir.

1.2.7. Kelâm Terimleri ve Gramerdeki Kullanımları

Bu kısımda açıklamaya çalışacağımız örnek terimler, temelde kelâm ilminin zihni ve harici hakikatleri açıklamak için kullandığı terimler olmasına rağmen; dilciler bu tür terimleri gramer kurallarını veya bazı zihni ve harici hakikatleri izah etme ihtiyacından dolayı kullanmıştır. Bu terimlerin dilcilerce de kullanılması bunları gramer terimi yapmaz. Çünkü bu tür terimler özünde kelâm ilmine has olup, mütekellîmlerin kullandığı kelimelerdir. Dilciler ise dilin bazı kurallarını açıklamak veya gramerde lafız-mana ilişkisini ortaya koymak gibi ortaya çıkan bir zaruret veya ihtiyaçtan dolayı kullanmıştır.

1.2.7.1. Cevher-Araç

Cevher ve *araç* kavramları; felsefe, mantık ve daha geniş bir şekilde kelâm terimleri olarak kullanılmaktadır. Bu terimlerin İslâm düşünce tarihinde Aristo'nun eserlerinin tercümesiyle kullanılmaya başladığı görülür. Cevher terimi hukukta mülkiyet anlamında olup, tabiat biliminde “bir şeyin menşei, tabii teşekkülü veya yapısı, nesnelerin hâsıl edildiği madde, tabii cins ve türler” veya “altta duran, bir şeye temel veya destek teşkil eden şey” gibi anlamlarda kullanılmıştır.¹²⁵ Kelâm ilmi cevheri; “basit/cevherü'l ferd” ve “mürekkep/cisim” olarak ikiye ayırır. Basit cevher; bi'l fiil veya bi'l kuvve ayrışma/ayrılma kabul etmeyen en küçük parça iken, mürekkep cevher /cisim denilen şey ise iki veya daha fazla basit cevherden oluşan bir yapıdır.¹²⁶

Cevherin zıddı sayılan araç ise sözlükte, “sonradan ve tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan durum; hastalık, felâket” gibi anlamlardadır.¹²⁷ İslâm filozofları arazi kısaca, “bir konuda bulunan durum” şeklinde

¹²⁵ Kutluer, İlhan, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7. C, (1993), 450-455.

¹²⁶ Cüveynî, *el-İrşad ila kavati'il edille fi uşûl-i i'tikad*, 17.; Cürcanî Seyyid Şerif, *et-Ta'rifat*, 70.

¹²⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3. C, (1991), 337-342.

tarif etmişlerdir.¹²⁸ Kelâm kitaplarında ise araz için; “cevherde ortaya çıkan ve devamlı olmayan şey” “bizzat mevcut olamayan, başkasıyla var olan sıfat”; “boşlukta yer tutan bir varlıkta bulunabilen şey”; “bizzat var olan varlıkta ortaya çıkan durum” gibi tanımlamalar yapılmıştır.¹²⁹

İlk dönem dilcilerinden olan Sîbeveyhi'nin cevher tabirini sadece cisim için kullanmasına karşın, daha sonraki nahivciler bu terimi gramerdeki “zarfın haberi” gibi konularda da kullanmıştır. Buna göre cümledeki zarf, bir mekân ise cevher veya araz olarak ondan bahsetmeyi mümkün görmüşler ancak cümledeki zarf, sadece zamansal ise ondan sadece araz olarak bahsedilir, cevher olarak bahsedilmez.” demişlerdir. Aslında buradaki cevher kelimesinden kastedilen *zat* manasıdır. Başka bir tabirle zarf, eğer bir mekân ise varlığı cisim olarak görünen ve başka bir şeye bağlı olmadan duran bir varlık olduğundan, ondan cevher veya araz olarak bahsedilebilir.¹³⁰ Ancak cümledeki zarf bir mekân değil de herhangi bir zaman ise ondan sadece araz olarak bahsedilebilir denilmiştir. Başka bir görüşe göre ise “cevher, cisim, ayn “ gibi kelimelerin hepsi aslında aynı şeyler olup, buradaki amaç sadece mânadır.¹³¹

Sîbeveyhi, araz tabirini kullanırken,¹³² onu sadece gramer anlamıyla kelimeye bir durum veya değişim isabet etmesi bağlamında ele almıştır. Dolayısıyla Sîbeveyhi araz terimini, kelimenin artık kıyasa mani olacak yeni bir hal veya duruma evrildiğini belirtmek için kullanır ve konuyu “lafza arız olan durumlar” babında ele alır.¹³³ Sonraki dilciler ise araz terimini tamamen kelimelerin kullandığı anlamda kullanmıştır.¹³⁴ Bu bağlamda cümlede “zaman veya fiil” belirten kelimelerin ikisi de araz görülmüştür. Bu

¹²⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, 201.

¹²⁹ <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/araz> Ayrıca bk. Teftâzânî, *Şerhü Sadeddîn et Teftâzânî ala akaidi'n neseîyye li Ömeri'n Neseî*, (Kâhire: Mustafa el-Babî'l Halebî, 2018), 25.

¹³⁰ İbn Hişâm, *Katrü'n nedâ ve bellü sed'a*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrut: Mektebetü'l Asriyye, 1974), 120.

¹³¹ İbn Mâlik, *Haşiyetü'l Hadarî ala şerhi İbn Akîl ala elfiyeti İbn Mâlik*, 1/96.

¹³² Sîbeveyhi, *el-Kitab*, 1/24.

¹³³ Sîrâfî, Ebû Saîd, *Şerhü kitabı Sîbeveyhi*, thk. Ramazan Abdutevvab vd., (Kâhire: El Hey'etü'l Mısıriyye, 1986), 1/24.

¹³⁴ Kendi başına var olamayan, ancak başka bir şey ile var olabilen şey anlamında.

ikisi de son tahlilde bir hareket bildirdiğinden bu sonuca varılmıştır. Zaman; feleğin (gök, yıldız) hareketi, fiil ise fâilin hareketi olduğundan araz olarak nitelendirilmiştir.¹³⁵ Örneğin; “زَيْدٌ قَائِمٌ” cümlesindeki “زَيْدٌ” cevher/cisim olarak sabit görülürken, “قَائِمٌ” fiili değişebilen bir durum olarak araz görülmüştür.¹³⁶ Hatta dilcilerin, bütün fiilleri -fâile bağlı bir durum olmasından dolayı- araz olarak gördükleri de iddia edilmektedir.¹³⁷ Açıkça görüldüğü üzere dilcilerin zaman ve fiili, araz olarak nitelemeleri, onların bu konuda tamamen kelamcılarının etkisinde kaldıklarının bir göstergesidir. Çünkü kelâma göre de zaman ve fiil arazdır.

Dilciler, araz terimini Sîbeveyhi'nin kullandığı lügavi manada -kelimeye arız olan bir durumu belirtmek için-; “arızı sükûn” gibi tabirlerle gramerde kullandıkları gibi tamamen kelamcılarının kullandığı mana ile de kullandıkları görülmektedir. Örneğin; “اضرب الرجل /adamı döv” cümlesinde, *fiil* kesreyi kabul etmediği veya fiile kesrenin gelmesi kabul edilebilir bir durum olmadığı halde, “اضرب” fiilindeki kesre, iki sakin harfin yan yana gelmesinden dolayı fiile arızı olarak gelmiştir.¹³⁸ Dolayısıyla bu geçici/arızı bir durum olduğu için bu kesreye mevcut durumundan hareketle, “fiillere de kesre gelir” şeklinde bir kıyas yapılamaz. Aynı şekilde “ضَرَبْتُ” cümlesindeki “ب” harfine gelen sükûn da dört harekenin art arda gelmesinden dolayı, bunu önlemek adına *arızı* olarak gelmiştir.¹³⁹ Görüldüğü gibi dilciler; dil kuralını açıklamak, kıyasın yapılıp yapılamayacağını belirtmek veya gramerde şaz olan bazı durumları ızah etmek gibi nedenlerle “cevher ve araz” tabirlerini kullanmak zorunda kalmışlardır.

¹³⁵ Ebû Bekr, el-Bâkîllânî, *el-İnsaffî ma yecibu i'tikadühü ve la yecüzü cehlü bihi*, 2. Baskı, thk. Muhammed Zahid El Kevser, (b.y.: ts.) 1/141.

¹³⁶ İbn Hişâm, *a.g.e* 120.; İbn Ya'îş, *Şerhü'l Mufaşşal*, 1/89-90.

¹³⁷ Ezherî, Hâlid b. Abdullah, *Şerhu't-Taşrih 'ale't-Tavzih*, 1/310.

¹³⁸ İbn Ya'îş, *Şerhü'l Mufaşşal*, 3/123.

¹³⁹ İbn Hişâm, *Evdahü'l mesalik ila elfiyeti İbn Mâlik*, (b.y.:Dâru'l Fûruk, 2007), 1/26.

1.2.7.2. Mutlak-Mukayyed

Mutlak ve *mukayyed* terimleri; lafzın delâletinin vasıf, şart, zaman, mekân gibi kayıtlarla sınırlandırılmış olup olmadığını belirten bir kavram çiftidir. Mutlak terimi için; “gayri muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla *kayıtlanmış olmayan* lafız”, mukayyet için de “gayri muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla *kayıtlanmış olan* lafız” şeklinde bir tanım verilmiştir.¹⁴⁰ Mutlak ve mukayyed terimleri Fıkıhta hüküm verirken “mutlakın mukayyede hamli” “sebeup ve hükümde ıtlak ve takyid” gibi başlıklar altında ele alınırken temelde tefsir ilminin konusuna giren bir yönü de vardır.¹⁴¹ Dolayısıyla yukarıda değindiğimiz gibi İslâmî ilimler arasında ilk teşekkül aşamasında görülen bu etkileşimin sarmal bir şekilde gerçekleştiğine şahit olmaktadır.

Kelâm ilminde ise bu iki kavramın, iştiakla türetilen farklı versiyonları kullanılmıştır. Kelamcılar, kâinat, yaratıcı ve varlık gibi kavramları tanımlarken; “vacibü’l mutlak, salahü’l mutlak, vücud-u mutlak, kevnü’l mutlak, kevnü’l mukayyed, ‘ademü’l mukayyed, ‘ademü’l mutlak vb. tabirleri kullanır.¹⁴² Bu yönüyle kelâmda mutlak terimi, belirli veya muayyen olmayan bir şey anlamında iken, mukayyed bunun tam tersidir.¹⁴³

Dilciler ise şibhi cümlelerin mütaallakı konusunda “kevnü’l mutlak, kevnü’l mukayyed, mutlakü’l vücut gibi” tabirleri kullanır. Bu tür tabirler, cümledeki kasem, iştiğal¹⁴⁴ gibi durumlarda mütaallakın manasının takdîri bağlamındadır. Mesela; “زيد / Zeyd evdedir.” cümlesindeki duruma “mutlak kevn/mutlak oluş” denilmiştir. Yani “Zeyd, mutlak anlamda evde kâin (var) ve müstakarrdır.” denilmiştir.¹⁴⁵ Ayrıca

¹⁴⁰ Koca, Ferhat, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31. C, (2006), 402-405.

¹⁴¹ Koca, Ferhat, a.y.

¹⁴² Muhammed, b. Ömer er-Razî, *Muhassal*, 22,44. ; Şehristanî, *Nihayetü’l aqdam fî ilmi’l kelâm*, (ts.) 402.; İcî Adudüddin, *el-Mevakıf fî ilmi’l kelâm*, 112.

¹⁴³ Cürcanî, Seyyid Şerif, *et-Ta’rifat*, 272.

¹⁴⁴ Mef’ûl fiilden önce gelir, fiilin sonunda da bu mef’ûle ait bir zamir bulunursa buna iştiğal denir. Mesela: *شربت / Suyu içtim.*

¹⁴⁵ İbn Hişâm, *Muğnî Lebîb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (b.y.: Matbaatü Muhammad Ali Sabih, ts.) 2/448.

mübtedanın haberinin vücuben hazfı konusunda da bu tabirlere rastlanır. Örneğin; “لَوْلَا” kelimesinden sonra haberin mutlak olarak hazfedilmesi gerektiği söylenmiştir. “... وَلَوْلَا دَفَعَ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ ...” / *Eğer Allah'ın, insanların bir kısmı ile diğer kısmını engellemesi olmasaydı yeryüzünde düzen bozulurdu.*¹⁴⁶ ayeti “Eğer Allah'ın, insanların bir kısmı ile diğer kısmını engellemesi “mutlak mevcut” olmasaydı...” anlamındadır.” denilmiştir. İbn Mâlik (ö. 672/1274) de “لَوْلَا” kelimesinden sonra haberin genelde hazfedildiğini belirtir.¹⁴⁷

Görüldüğü üzere kelâm ilminde kullanılan mutlak ve mukayyed ifadeleri, dilcilerce kelâmdaki anlamlarıyla değil, cümlede haberin hazfının zorunluluğu veya cevazı gibi durumların açıklamalarında kullanılmıştır. Aynı şekilde bu terimler, “hadesu'l-mutlak, hadesu'l-mukayyed, zaman-ı mutlak, zaman-ı mukayyed” gibi adlandırmalarda da ortaya çıkmaktadır. Mesela “كان” nakıs fiilinin zamana ve habere delaleti konusunda şöyle denilmiştir: “Bu fiil, (كان) mutlak gerçekleşen olayın oluşunun haberini belirler ve sınırlar. Haberinin mutlak bir zamanda vukuuna işaret eder. Ancak “كان” fiili, olayın mutlak vücuduna/oluşuna (durum olarak) işareti olduğu gibi aklî olarak da mutlak bir zamanda oluşuna işaret eder.”¹⁴⁸ Dolayısıyla “كان” fiili ile haberi arasında zamansal ve oluşsal bir ilişki kurulmuştur. “كان” nakıs fiilinin ve haberinin delaleti şöyle formüle edilebilir: [“كان” fiilinin delaleti= mutlak olay + mukayyet zaman] ve [“كان” nin haberi=mukayyet olay +mutlak zaman.]

Cümlede ism-i zaman, haber olarak geldiğinde ise mutlak zaman tabiri kullanılmıştır. Böylece “zaman-ı has” ve “zaman-ı mutlak” tabirleri birbirinden ayrılmıştır. Mesela; “القتال اليوم” / *günün savaşı*” denildiğinde, savaşa belirli bir gün tayin

¹⁴⁶ Bakara 2/251.

¹⁴⁷ İbn Mâlik, *Elfiyetü İbn Mâlik fi'n naḥv ve's şarf*, Babü'l İbtida, Kâhire: Matbaatü'l Babi'l Halebi, 1940, 18.

¹⁴⁸ İnbü'l Hâcib, *Şerhü'l kâfiyeti li'r Râdiyuddin el-Esterâbâdî*, 2/290.

etmek/belirlemek, bir anlam ifade etmediğinden, günün savaşı derken ise mutlak bir zamana işaret vardır. Dolayısıyla “her oluş veya fiilin belli bir zaman dilimi vardır.”¹⁴⁹

Dilciler, mutlak- mukayyet tabirlerini atıf konusunu açıklarken de kullanır. Örneğin; “و” harfinin, ma‘tuf ve ma‘tuf aleyhin mutlak birlikteliğine işaret ettiğini, zamanda ve tertipte bir sıralamaya işaret etmediğini belirtir. “جاء زيد وعمرو / Zeyd ve Amr geldi” derken, kimin önce veya sonra geldiği belli olmadan cem‘ ve mutlak birlikteliğe işaret eder.¹⁵⁰ Ayrıca “mefûl-ı mutlak” derken de mutlak terimini kullanırlar. Bu mefûl, diğer mefûllerden (mefûl -ü leh, mefûl -ü fih vb.) farklı olarak herhangi bir harfi-i cer veya zarfa ihtiyaç duymadan amel ettiği için böyle isimlendirildiği görülmektedir.¹⁵¹

1.2.7.3. Tasavvur ve Tasdîk

Tasavvur ve tasdik; kelâm, mantık ve naḥiv gibi birçok bilimde kullanılmaktadır. *Tasavvur*; sözlükte “bir şeyi zihinde canlandırmak, tasarlamak” anlamında iken, *tasdik* “bir durumun, olayın vb. doğru olduğunu bildirme, doğrulama” anlamındadır. Seyfeddin Amidî’ye (ö. 631/1233) göre ise Tasavvur; akılda oluşan ve cevher, araz gibi ferdi bir sûret iken, tasdik; aklın bir hükmü olarak iki şey arasında olumlu veya olumsuz bir yargısıdır.¹⁵² Dolayısıyla tasavvur; akılda bir şeyin izlenimi veya iz düşümü iken, tasdik; söyleneni dil veya kalp ile doğrulamaktır. Dolayısıyla tasavvur akıl ile olurken, tasdik kalp ve dil ile olmaktadır. İslâm’da ise tasdik “inanmak, peygamberi din adına tebliğ ettiği konularda doğrulamak” anlamında bir terimdir.¹⁵³ Kelâm ilminde tasavvur “nefiy veya ispat etmeden bir şeyin mahiyetini

¹⁴⁹ İbni Mâlik, *Haşiyetü Hudarî ala şerhi İbn Akil ala elfiyeti İbn Mâlik*, 1/96.

¹⁵⁰ İbn Hişâm, *Muğnî Lebîb*, 354;357.

¹⁵¹ İbnü’l Hacîb, *a.g.e.*, 2/113. Ayrıca bk.; Muhammed Semir Necîb el-Beledî, *Mu‘cemü’l muştalatü’l naḥviyye ve şarfiyye*, (Beyrut: Müessetü’r Risâle, 1986), 141.

¹⁵² el-Âmidî, Seyfeddin, *el-Mubin fî şerhi meânî elfazi’l hükema ve’l mütekellimin*, 2. Baskı, thk. Hasan Şâfi‘ (Kâhîre: Mektebetü’l Vehbe, 1993), 69.

¹⁵³ Kaya, Mahmut, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40. Cilt, (2011), 126-127.; <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/iman> ; Cürcanî es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitabu Ta’rifat*, 61.

idrak etme, suretini zihinde canlandırmak” iken tasdik “bir şeyi nefiy veya ispat ile hüküm veya karar vermek “anlamındadır.¹⁵⁴

Tasavvur ve tasdik kavramlarının dilde kullanımlarına baktığımızda; genelde soru cümlelerinin farklılığına göre verilen cevaplarda karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği üzere soru şekli veya soru cümlesinde kullanılan edatın farklılığına göre bir cevap verilmektedir. Mesela; “أ / Hemze” edatı ile tasavvurun talebi ve müfret şeyi kavrama isteği vardır. “أَزَيْدٌ قَائِمٌ أَمْ عَمْرُو / Zeyd mi ayakta yoksa Amr mı?” cümlesinde ayakta durma ile ilgili bir şüphe yoktur; ancak kimin ayakta olduğu ile ilgili bir tasavvur sorusu vardır. “هَلْ زَيْدٌ قَائِمٌ / Zeyd mi ayakta?” sorusunda ise Zeyd’in ayakta olduğuna dair bir *tasdik* talebi söz konusudur. Yani Zeyd’in ayakta olduğu tasavvur edilmekte ve bunun tasdiki için soru sorulmaktadır. Dolayısıyla “هَلْ” soru edatı, tasdik talebi olan sorularda kullanılmaktadır. Diğer soru edatları olan “أَيْنَ، كَمْ، مَا، مَنْ vb.” ise *tasavvur* talebine hastır. Mesela; “مَنْ جَاءَكَ، سَنَا كَيْمُ جَاءَكَ?” , “أَيْنَ بَيْتُكَ / evin nerede ?” ve “كَمْ مَالُكَ / malın ne kadar?” gibi sorular, tasdik değil, *tasavvur talebi* içermektedir.¹⁵⁵ Diğer taraftan Arap dilinde “أَجَلٌ، إِي، جَيْرٌ، بَلَى، نَعَمْ” gibi tasdik harfleri denilen kelimeler de vardır. Bunlardan “نَعَمْ”, kendinden öncekini tasdik manası taşıırken “بَلَى”, soyut veya somut olsun nefyin/olumsuzun cevabında kullanılmaktadır. “أَجَلٌ، إِي، جَيْرٌ” gibi tasdik harfleri de “نَعَمْ” kelimesine benzer olup, konuşanı tasdik etmek için kullanılmaktadır.¹⁵⁶

1.2.7.4. Vücûd/‘Adem

Vücûd; kelime olarak “var olmak, bulunmak; varlık” anlamındadır. ‘Adem ise vücûd veya varlık kavramının karşıtı olarak kullanılan terimlerdir. Her iki terim de felsefesi terimler olup kelâmda kullanılmaktadır. Kelâm literatüründe vücûd için “bir şeyin zihinde ve zihnin dışında gerçek varlığa sahip olunması” veya “bir şeyin aklî tahlil yoluyla belirlenen mahiyeti, zatı” şeklinde tanımlanırken ‘adem için ise bunun

¹⁵⁴ Fahreddin, er-Râzî, *Me ‘âlimü uşûli ‘d-dîn*, thk. Abdurrauf Said, Mektebatü Külliyyati’l Ezheriyye, (ts.) 18.; Cürcanî, Seyyid Şerif, *et-Ta ‘rifat*, (Kâhire:Matbaatü’l Mustafa el-Babî’l Halebî,1938) ,2/5.

¹⁵⁵ İbn Hişâm, *Muğnî Lebîb*, 1/10.

¹⁵⁶ İbn Hişâm, *a.g.e.*, 1/20,76,113, 120; İbn Ya‘iş, *Şerhü’l Mufaşşal*, 8/123,124.

tersi anlamlar verilmektedir. Yani “varlığın zıddı, yokluk, hiçlik” veya “varlığın yaratılmasından önceki hal” gibi tanımlamalar yapılmaktadır.¹⁵⁷

İnsan aklının, bir şeyi tanınması veya onun hakkında fikir yürütmesi için öncelikle o şeyin bir vücûdünün olması veya varlık âleminde bulunması gerekir. ‘Adem veya yok olan şey, bilinemez veya onun hakkında bir fikir yürütülemez. Kelâm ve felsefede kullanılan bu terimlerden özellikle vücûd /varlık kavramları, yaratıcının varlık ve ispatına bir delil ve şahit olarak gösterilmektedir. Kelamcılar, kâinatın varlığında bir fâilin zorunluluğu meselesini veya kâinatın asıl illeti konusunu işlerken bu terimleri kullanır.¹⁵⁸ Dilciler ise kelâmıda kullanılan bu terimleri naḥvi illet ile âmil-ma’mul kısmında kullanmıştır. Mesela; naḥivde kelimeyi ref’, nasb, cer veya cezm eden illetler bağlamında; amil, âmilü’l ‘ademî gibi tabirleri, illetin varlığı veya yokluğuna göre cümlede naḥvi tahlillerle yapılmıştır. Bu konuda daha önce kelâmın naḥve etkisini işlerken “ ta’lîl ve illete etkisi” ile “âmil ve ma’mule etkisi” başlıkları altında ayrıntılı olarak değinildiği için burada ayrıntıya girmiyoruz.

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız terimlerin yanında, aslen kelâm ilminde kullanılan veya bu literatürde olup da dilcilerin kullandığı daha başka terimler de vardır. Bu terimlerin de dilciler tarafından bahsi geçen durum ve nedenlerden veya ihtiyaç duyulmasından dolayı kullanıldıkları görülmektedir.

¹⁵⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43. C, 2013, 136-137. ; *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1. C, 1988, 356-357.; Cürcanî, es-Seyyid eş-Şerif, *et-Ta’rifat*, 305.; er- Razi, Muhammed b. Ömer, *Muhaşşal*, 54.; İcî Adudüddin, *el-Mevakıf fi ilmi’l kelâm*, 43.

¹⁵⁸ Abdurrahman, Bedevî, *Mevsuatü’l Felsefe*, 1. Baskı, (Beyrut: Muessetü’l Arabiyyeti Li’d Diraseti ve’n Neşr, 1996), 2/157.; Cemil Saliba, *Mu’cemü’l Felsefî*, (Beyrut: Dürr Kitab-ı Lübnanî, 1982), 2/160.; İbn Rüşd, *Faşlü’l-maḳâl fîmâ beyne’l-ḥikme ve’ş-şerî’a mine’l-ittisâl*, thk. Elbir Nadir, 2. Baskı, (Beyrut Dâru’l Maşriḳ, 1968), 27.

İKİNCİ BÖLÜM
MU‘TEZİLE VE ARAP GRAMERİ

2.1. MU‘TEZİLE EKOLÜ

Arapça lügatte, “ayırarak, uzaklaştırmak” anlamındaki a-z-l “عزل” kök fiilinden sıfat olan Mu‘tezile “معتزلة” kelimesi, “uzaklaşan, ayrılıp bir köşeye çekilen” anlamındadır. Mu‘tezile¹⁵⁹ adının ilk defa ne zaman ve kimler için kullanıldığı tartışmalı bir konu olmakla beraber¹⁶⁰ kabul edilen görüşe göre; Vâsıl b. Atâ, (ö. 131/748) hocası Hasan-ı Basrî’nin (ö. 110/728) ders halkasında iken bir kişi tarafından (Cemel ve Sıffin gibi savaşlarda birbirini katleden ve büyük günah işleyenleri kast ederek bunların ahiretteki durumunun ne olacağı hakkında) sorduğu soruya hocası daha cevap vermeden, “onlar ne müslüman ne kâfirdir” veya “ne cennette ne de cehennemdedir, ikisinin arasındadır” anlamında “el-menzile beyne’l-menzileteyn” tabirini kullanmıştır. O günden sonra Vâsıl b. Atâ, hocasının ders halkasından ayrılarak uzaklaşmıştır. Hocasından farklı bir anlayışa sahip olduğu için Hasan-ı Basrî’den ayrılan Vâsıl’ın, kendilerinden uzaklaştığını (i’tizâl ettiği) söylemesi sebebiyle bu adlandırmanın ortaya çıktığı zikredilir.¹⁶¹ Dolayısıyla Mu‘tezile’nin hicri ikinci asrın başlarında, büyük günah işleyenler hakkında Hâricîler ile Mürcie’nin ileri sürdüğü görüşlere Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd gibi şahısların karşı görüş ortaya koymalarıyla Basra’da ortaya çıktığını söylemek mümkündür.¹⁶²

Mu‘tezile, ilk teşekkül eden kelâmi ekol olmadığı ve ondan önce de Cehmiyye,¹⁶³ Kaderiyye¹⁶⁴ gibi fırkalar oluştuğu halde; Müslüman tarihinde çok etkin

¹⁵⁹ İbn Kuteybe, Abdülkâhir el-Bağdâdî, Şehristânî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi âlimler, Mu‘tezile mensuplarını, kaderi tartışmaya açıp inkâr ettikleri veya kulun kendi fiillerini yaratmaya kadir olduğunu söyledikleri için Kaderiyye, Cehm b. Safvân’dan etkilendikleri için Cehmiyye, “Allah şerri yaratmaz” dedikleri için Seneviyye ve Mecûsiyye, tövbe etmeden ölenlerin bağışlanmayacağını söyledikleri için Vaîdiyye, Allah’a bazı kadîm sıfatları nisbet etmekten kaçındıkları için Muattıla olarak da adlandırmıştır. bk. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/Mu'tezile>; Işık, Kemal, *Mu‘tezilenin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri*, (Ankara: A.Ü.İ.F Yayınları, 1967).

¹⁶⁰ Mu‘tezile tabirinin ilk defa Hz. Ali ve Muaviye arasındaki savaşta, hiçbir tarafı desteklemeyen ve tarafsız olarak bir kenara çekilen bazı sahabeler için kullanıldığı da nakledilir. bk. İbn Cerîr, et-Taberî, *Tarihü’l ümem ve’l müluk*, (Ürdün: Beytü’l-Efkârü’d-Devliyye, 2009). 301.

¹⁶¹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 67.

¹⁶² Alî b. Abdilkâdir, b. Muhammed el-Makrîzî, *Huṭṭatu’l Makrîzî*, (Mısır: Nil Matbası, 1326), 4/183. Ayrıca bk.; Aruçi, Muhammed, *Tükiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42. C, (2012), 539-541.

¹⁶³ Cehmiyye adıyla anılan ekol, hicri ikinci asırda Cehm b. Saffân tarafından kurulan fırkadır.

¹⁶⁴ Kaderiyye, kader meselesine yaklaşımı bakımından Mu‘tezile ile ilişkili olmakla birlikte en azından başlangıçta ondan ayrı bir fırka olarak görülmektedir. Mâtürîdî, Kaderiyye’nin Mecûsiler’le benzeştiği

olan müellifleri sayesinde özellikle kelâm ilminde en önemli literatüre sahip ekoldür. Nerede ise kelâm ile ilgili ne konuşulursa konuşulsun, Mu‘tezile ekolu anılmadan kelâm konusu tam olarak anlaşılamaz ve tartışılmaz.¹⁶⁵ Bu ekolü sadece kelâm ilminde etkin olan veya İslâm tarihinde akli önceleyen bir ekol olarak görmek de yeterli bir bilgi değildir. Çünkü bu oluşum aynı zamanda İslâm düşünce yapısında olumlu veya olumsuz taraflarıyla beraber bir değişim ve dönüşümü temsil eder. Mu‘tezile ekolünü temsil eden Müslüman bilginlerinin büyük bir kısmı, mevâlî denilen Araplar dışındaki topluluklardan oluşması ayrı bir mevzu olarak araştırılması gereken bir konudur. Daha doğrusu İbn Haldun’un dediğine göre; İslâmî ilimlerin gelişmesi ve yayılmasında en önemli pay hiç şüphesiz Arap kavmi dışındaki (Fars, Türk, Rum vb.) topluluklar sayesinde olmuştur.¹⁶⁶ Dolayısıyla Mu‘tezile ve mevâlî arasındaki ilişki veya bağlantının da araştırılması, ekollerin daha iyi tanınması açısından faydalı olabilir.

Mu‘tezile ekolü, çok farklı adlarla anılmaktadır.¹⁶⁷ Tarihte Basra ve Bağdât Mu‘tezilesi ismi altında farklı alt tabakalara ayrılan ekolün farklı görüşlerle beraber ricali zikir edilmektedir. Basra ekolü, Hasan Basrî (ö.110/728) döneminden itibaren sıralanırken, Bağdât ekolu Bişr b. Mu‘temir’den (ö.210/805) itibaren sıralanmaktadır. Kādî Abdülcebbar (ö. 415/1025) kitabında Mu‘tezileyi on tabakaya ayırırken, İbn Murtaza (ö. 840/1437) buna iki tabaka daha ekleyerek sayıyı on ikiye çıkarmıştır.¹⁶⁸

2.2. DİĞER KELÂMÎ EKOLLER

Eş‘arîye Ekolü

İmam el-Eş‘arî el-Basrî’ye (ö. 324/935-36) nispet edilen sünnî bir ekoldür. Mu‘tezile ekolünün hicri 2-3. yüzyıllarda genelde nakli ihmal edip akılcı bir metot

ortak yönlere işaret ettikten sonra Kaderiyye’nin Mu‘tezile, Mu‘tezile’nin de Kaderiyye adıyla anıldığını belirtmiştir (bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 314; 320).

¹⁶⁵ Kanawati, Georges ve Louis Cardy, *Felsefetü fikri’d dinî*, (Beyrut: Dâru’s İlm li’l Melayin, ts.) C.1 91. Ayrıca bk. Kasimî, Cemaleddin, *Tarihü’l Cehemiyye ve’l Mu‘tezile*. (Beyrut: Müessesetü’r Risâle, 1979).

¹⁶⁶ İbn Haldûn, *Mu‘addime*, 401-402.

¹⁶⁷ Çelebi, İlyas, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31. C, (2006), 391-401.). Ayrıca bk. Subhî, Ahmed Mahmud, *fî İlmi’l kelâm*, “Mu‘tezile” 115-118).

¹⁶⁸ Subhî, Ahmed Mahmud, *a.g.e*, 118-121.

takip etmeleri, ümmet içinde tartışmalara neden olmuş ve Abbâsîler döneminde Ahmed b. Hanbel gibi âlimlere eziyete varan ve tarihte *mihne* olarak adlandırılan olaya sebebiyet verilmiştir. Eş'arîyye ekolünün işte bu gibi siyasi ve i'tikadi karışıklıklar içinde hicri dördüncü yüzyılın başlarında Mu'tezile'ye rakip ve alternatif sünnî bir kelâm okulu olarak ortaya çıktığı söylenebilir.¹⁶⁹ Ancak Eş'arîyye ekolünün en net kelâmî görüşleri hicri 4. yüzyıldan itibaren Abdülkahir Bağdadi (ö. 429/1037-38) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi âlimlerce ortaya konduğu söylenebilir.¹⁷⁰ Bu ekolün ilâhî sıfatları ispat etmeye çalışması, kulların fiilleri ve iman-günah konularına dair bazı görüşleri dolayısıyla Mu'tezile gibi bazı muhaliflerce *Müşebbihe*, *Cebriyye* ve *Mürchie* gibi isimlerle de anılmıştır. Aslında Eş'arîyye, selef âlimleri gibi Allah'a ait haberi sıfatları (el, yüz vb.) te'vil etmediği ve Sıfat-ı İlahiyyeyi Kur'an'da geçtiği şekli ile kabul edip ispatlamaya çalıştıkları için bu tür eleştirilere maruz kaldıkları söylenebilir.¹⁷¹

Eş'arîyye'nin İmam Eş'arî'den sonra en önemli şahsiyetleri; Bâkılânî (ö. 403/1013), Abdülkahir Bağdadi (ö. 429/1037-38), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İbn Tûmert (ö. 524/1130) gibi isimlerdir. İmam Ebu Hanife'den itibaren gelişen akıl ve nakli beraber kullanma paradigması, Ehl-i sünnet içinde büyük yankı bulmuş ve hayatının önemli bir kısmını Mu'tezile içinde geçiren İmam Eş'arî'yi de etkilediği bir gerçektir. Kaynaklar Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılışından bahsederken “vücûb ‘alellah”¹⁷² nazariyesinde geçen ihve-i selâse (üç kardeş)¹⁷³ meselesine atıfta bulunur. Eş'arîyye ekolü, Mu'tezile ve Batınîlerle

¹⁶⁹ Yavuz, Yusuf Şevki, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11. C, (1995), 447-455.

¹⁷⁰ Subhî, Ahmed Mahmud, *a.g.e*, 20.

¹⁷¹ Şehristânî, *a.g.e*, 145.

¹⁷² “Kul için iyiyi, hatta en iyi olanı yaratmak Allah'a vâciptir” şeklinde ifade edilen aslah/vücûb görüşüdür.

¹⁷³ Eş'arî, hocası Ebû Ali el-Cübbâî'ye biri mümin, diğeri kâfir, üçüncüsü de henüz çocukken ölen üç kardeş hakkındaki kanaatini sormuştur. Cübbâî'nin birincisinin cennete, ikincisinin cehenneme konulacağı, üçüncüsünün ise azaptan kurtulmakla birlikte cennete giremeyeceği şeklinde cevap vermesi üzerine Eş'arî üçüncü kardeşin şöyle itiraz edebileceğini söylemiştir: “Rabbim! Bana ömür verseydin de sana iman ve itaat ederek yaşasaydım ve cennete girseydim. Benim için en uygun olanı yapman gerekirdi.” Cübbâî, bu itirazı Allah'ın söz konusu çocuk için en uygun olanı yarattığını, zira yaşadığı takdirde âsi olup cehenneme gireceğini söylemek suretiyle cevaplamışsa da Eş'arî bu çözümün kâfir olan kardeş

mücadele ederken Aristo felsefesini zaman zaman eleştirmiş ve Ehl-i sünnet'in görüşleri çerçevesinde vahiy ve nakli ön plana almıştır. Bu ekolün Aristo felsefesinden hiç etkilenmediğini söylemek de doğru bir yaklaşım olmasa gerek. Aslında Eş'arîyye'nin, Mu'tezile gibi her şeyi akılla te'vil etme değil de, Müslüman toplumunda kendine has yöntemler ile yeni bir kelâmî ekol kurmayı amaçladığı görülür. Özellikle Gazzâlî'nin Makâşidü'l-felâsife ve Tehâfütü'l-felâsife adlı eserleriyle Aristocu geleneğe bağlı filozofları eleştirirken, Aristo mantığını İslâmî ilimler arasına alması ve bu alanda eserler yazması bunun açık bir göstergesidir.¹⁷⁴

Eş'arîye kelâm ekolünde metot açısından mütekaddimîn dönemiyle müteahhirîn dönemi farklıdır. İlk Eş'arîye kelimcileri delilde akli kullanırken hiçbir zaman akli, naklin önüne almamıştır. Ancak sonrakiler, akla uygun gelmeyen bazı konularda mantık kurallarını daha fazla işletmiş ve bazı konularda Mu'tezile'ye benzer görüşler ortaya attıkları görülmektedir. Hatta akideyi ispatta izledikleri yöntemin tamamen Mu'tezile'den alındığı söylenebilir. Mu'tezile'nin dil konusunda yaptığı yorumlar eğer akide açısından görüşlerine ters ise buna karşı çıkmışlardır. Ancak gayba veya semi'yata ait meselelerin ispatında Mu'tezile'nin yaptığı açıklama ve yorumları aynen benimsedikleri de görülmektedir. Sırat, mizan vb. konularda Mu'tezile'den farklı görüşleri bulunmaktadır. Mesela Eş'arî âlimi Abdülkahir Cürcanî'nin (ö. 471/1078-79) Esrarü'l Belağa adlı kitabında İlâhi sıfatlar konusunda izlediği yöntem, tamamen Mu'tezile'den alınmış gibidir.¹⁷⁵

Kur'an'daki bazı terkiplerin i'râbında farklılıkların olması ve kıraat farklılıklarının da i'tikadi görüşlerini tam desteklememesi durumunda Eş'arî ekolünün hazf, takdîr, te'hir vb. konularda Mu'tezile'ye yakın durduğu görülür. Aslında kırk

uygun düşmediğini hatırlatmış ve kendisinden bu konuda tatminkâr bir cevap alamadığını ifade etmiştir. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ihve-i-selase/> (Erişim 30 Nisan 2021).

¹⁷⁴ Subhî, Ahmed Mahmud, *a.g.e.*, 42.

¹⁷⁵ Cürcanî, Abdülkahir, *Esrarü'l Belağa*, thk. Mahmud Muhammed Şakir, (Kâhîre: Matbaatü'l Medine, 1412), 358-359; 391-392.

yılını Mu‘tezile içinde geçiren İmam Eş‘arî’nin, bazı konularda hala Mu‘tezile’nin etkisinde olduğunu belirtmek gerekir. Eş‘arî kelâmcılarının yaptığı şey aslında selefin görüşleri ile Mu‘tezile’nin görüşlerini harmanlayarak, i’tikatlarına uygun bir yöntemin seçilmesi olarak görülebilir.¹⁷⁶ Ancak marifetullah, nübüvvet, hüsün-kubh, ru’yetullah, kader ve cüz’î irâde gibi pek çok konuda Mu‘tezile’den farklı görüşe sahip oldukları da bir gerçektir. Eş‘arîye’nin, Mu‘tezile’den etkilendiğine dair bir iki örnek verecek olursak; mesela zahiren ve aklen Allah’a isnadı uygun düşmeyen *gelmek* fiilinin öncesinde mahzuf bir kelimenin takdîrinin yapıldığını kabul eden Eş‘arîye, Mu‘tezile ile aynı görüşü paylaşır. “وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا” / *Rabbin (emri) gelip melekler de saf saf dizildiğinde*.¹⁷⁷ Bu ayette geçen *gelmek* fiilinden önce muzaaf’ın hazf edildiği söylenerek, Mu‘tezile’nin yaptığı gibi bir te’vil yapılmıştır.¹⁷⁸ Hâlbuki Eş‘arîye’nin, sıfatlar konusu gibi pek çok konuda te’vile karşı olduğu bilinmektedir. Ancak Allah’a isnat edilen *yed*, *vech*, *ayn* gibi vasıfların Arap dilinde ifade ettikleri hakiki manalarına alınacak olursa bu bir teşbih veya tecsim olmaktadır ki Eş‘arîye bunu kabul etmemiştir. Yalnız bu sıfatlar, Allah için kullanıldığında hakikat manasında alınmaması gerektiğini söylediği yerde ayrıntı veya te’vile girmemiştir. Bu yaklaşım aslında tafsilî değil de icmâli bir te’vil olduğu açıktır.¹⁷⁹

Kur’an’da geçen bazı kelimelerin i’râb açısından başka bir şekilde okunması mümkün görünmüyorsa, bu durumda Eş‘arîye kelâmcıları Mu‘tezile gibi o kelimeyi mecaza yorumlanmıştır. Hâlbuki Eş‘arîye, zahir manayı esas almakta ve mecaza yanaşmamaktadır.¹⁸⁰ Bu bağlamda Eş‘arîye, zahir manası i’tikadi olarak problem teşkil

¹⁷⁶ en-Neşşâr, Ali Sâmî, *Menâhicü’l-baḥs ‘inde müfekkiri’l-islâm*, (Beyrut: 1984), 132-140.; es- Seyf, Muhammed bin Abdullah, *el-Eserü’l aḳadi fî teaddüdi tevcihi’l İ’râb î, lî ayati’l Kur’an i’l Kerim*, (Suûdi Arabistan: Dâru’t Tedmuriyye, 2008), 1362-1363.

¹⁷⁷ Fecr 79/22.

¹⁷⁸ es-Seyf, Muhammed b. Abdullah, *a.g.e.*, 1367.

¹⁷⁹ Nesefî, Ebü’l-Berekât, *Medariükü tenzil ve hakaikü te’vil*, (Beyrut: Dâru’l Kitabi’l Arabi, ts.), 2/350; 2/34; 3/113; 189. Ayrıca bk. Topaloğlu, Bekir, *Kelâma Giriş*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 2012), 116.; İcî, Adudüddin, *el-Mevâkıf fî ilmi’l kelâm*, 297-298.

¹⁸⁰ İcî, Adudüddin, *Şerhü şerif-i Cürcanî*, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru’l Kutubi’l İlmiyye, 1419), 8/129.; Hüseyin, Ziyab Şahir Faris, *Eserü’l aḳidedi’l eş‘arîyye fî tevcihi’n nûsus*, (Ürdün: Camiatü’l Ürdüniyye, 2001), 20.

eden bazı meâni harflerini, dildeki zahirî manadan başka bir anlamda te'vil edilmesini uygun görür. Dolayısıyla Eş'arîye'nin en önemli âlimleri arasında sayılan Fahreddin Razi'nin (ö. 606/1210) de zahire göre yorumlanması mümkün olmayan Kur'an ayetleri ve hadislerin te'vil edilmesi gerektiğini söylemesi, bu etkinin açık bir göstergesidir.¹⁸¹

Matürîdiyye Ekolü

Matürîdiyye, Eş'arîye ekolü ile beraber sünni kelâmın iki temel ekolünden biri sayılır. Ebu Mansur el-Mâtürîdî'ye (ö.333/944) nispetle bu isimle anılmaktadır.¹⁸² İmam Mâtürîdî, Ebu Hanife'nin çizgisinde ve aklî yönelişi öne çıkan bir Türk/İslâm düşünürüdür. Mâverâünnehir bölgesinde doğmuş ve daha sonra bütün sünnî İslâm camiasında görüşleri taraftar bulmuştur.¹⁸³ Mâtürîdî, Hanefî geleneğe bağlı kendine özgü sistematik bir düşünce geliştirirken Müslüman dünyasında yaşanan siyasi tartışmalardan bir derece uzakta bir bölgede bulunmakta idi. İmam Eş'arî, Mu'tezile'nin Basra ekolüne karşı mücadele verirken, İmam Mâtürîdî de aynı mücadeleyi kendi bölgesinde Mu'tezile'nin Bağdât ekolüne karşı vermekte idi.¹⁸⁴

Mâtürîdî ekolünün önde gelen âlimleri arasında başta Ebû Mansur el-Mâtürîdî olmak üzere; Hâkim es-Semerkindi (ö.342/953), Ebu'l Yüsr el- Pezdevi (ö.493/1100), Ebu'l Muin en-Nesefi (ö.508/1114), Ömer en-Nesefi (ö.537/1142), Nurettin es-Sabunî (ö.580/1184), Ebu'l Berekât en-Nesefi (ö.710/1310), Kemalettin el-Beyazî (ö.1097/1686) ve İbn Hümam es-Sivasî (ö.861/1456) sayılabilir.¹⁸⁵

Mâtürîdî ekolünün, akıl ve nakli birleştirerek temelde Selefiyye ve Mu'tezile arasında orta bir yolu takip ettiği söylenebilir. Mâtürîdî, inançtaki temel konuları aklî olarak temellendirirken, Mu'tezile gibi sadece akli esas almamış akıl ve nakli beraber

¹⁸¹ Razî, Fahreddîn, *Tefsirü'l Kebir*, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, 1421), 17/178.

¹⁸² Raid, b. Sabri b. Alfe, *Mu'cemü'l bid'a*, 1. Baskı, (Memleketu'l-Arabiyyetu's- Suudiye: Dâru'l Asime Li'n Neşri ve't Tevzi', 1996), 474.

¹⁸³ Yavuz, Yusuf Şevki, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28.C.(2003), 165-175.

¹⁸⁴ Düzgün, Şaban Ali, *Maturidi'nin Düşünce Dünyası* (ed.), (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011), 11.

¹⁸⁵ Yeşilyurt, Temel, *Maturidilik: Önemli İsimler ve Temel İlkeler, Kelâm el-Kitabı*, (ed.Şaban Ali Düzgün), 4. Baskı, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 139-143.

kullanmıştır. Bu bağlamda dayandığı temel gerekçe, akıl ve naklin esasta çelişmediği varsayımıdır. Zaman zaman Mu'tezile'nin yöntemini kullanmasından dolayı Mâtürîdî'nin Mu'tezilî olduğu iddiası ise temelsizdir. Çünkü çok yerde Mu'tezile'nin yöntem ve görüşlerini eleştirmiştir.¹⁸⁶ İmam Eş'arî ve İmam Mâtürîdî aynı asırda yaşamalarına rağmen birbiri ile görüştüklerine dair tarihi bir kayıt yoktur. Her iki düşünür de Ehl-i sünnet çizgisinde hareket etmelerine rağmen, farklı bölgelerde olmalarının getirdiği şartlardan olsa gerek, bazen fer'î konularda birbirlerinin görüşünü eleştirdiği de görülmektedir.¹⁸⁷

Mâtürîdiye ekolü, ulûhiyet konusundaki haberi sıfatları te'vil etmiş ve Allah'a bir cihet ve mekân tahsisini ret etmiştir. Ahirette Allah'ın gözle görülemeyeceğini, Hz. Musa'nın da Allah'ın Zat'ı ile değil, yarattığı kelâm vasıtasıyla konuştuğunu iddia etmiştir. Allah'ın sıfatlarından özellikle *hayat, ilim, kudret, irade* sıfatlarını savunmuş ve ispat etmiştir. Fiili sıfatları hakiki sıfat olarak görmemiş ancak buna mukabil Allah'ın *Tekvin* diye bir sıfatının olduğunu söyleyerek bütün fiili sıfatları bu sığata bağlamıştır.¹⁸⁸ Mâtürîdiye, bilgi konusunu ilk defa sistematik bir şekilde ele alıp incelen ve eserlerinde ayrı bölüm açan kelâm ekolü olarak bilinir. Buna göre bilgi kaynağını duyular, doğru haber ve akıl olarak gösterir. İnsanın fiillerinde özgürlüğü savunmakla beraber Allah'ın, insan fiillerini yaratıcısı olduğunu da kabul etmiştir. Nübüvveti hem nakli hem de akli açıdan gerekli gören Mâtürîdiyye, İmanın kalbi bir tasdik olduğunu ve iman ile İslâm'ın aslında aynı şeyler olduğunu savunmuştur. Büyük günah konusunda ise günahı küçük görüp hafife almamak şartıyla büyük veya küçük günahın kişiyi dinden çıkarmadığını iddia etmiştir.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Ak, Ahmet, *Maturidi Kaynaklarda Maturidi ve Maturidilik*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, (2016), 31.

¹⁸⁷ Yeşilyurt, Temel, *a.g.e.*, 161.; Ayrıca bk. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/maturidiyye>.

¹⁸⁸ Sabri, Alfe Raid, *a.g.e.*, 474.

¹⁸⁹ Yeşilyurt, Temel, *a.g.e.*, 143-145.

Şîa Ekolü

Yukarıda değinildiği gibi kelâm ilmi aslında Cehmiyye ve Mu‘tezile ile başlamasına rağmen daha sonra bu ekollere alternatif olarak Sünnî kelâm ekolleri olan Eş‘arîye ve Mâtürîdiyye ortaya çıkmıştır. Şîa kelâmı dediğimiz kelâm ekolü ise aslında İmâmiyye fikrini merkeze alan bir oluşumdur. Şîî âlimler; kelâmı, Ehl-i beyt’e mensup imamlarla başlatır. Şîa’ya nisbet edilen ilk kelamcı Hişâm b. Hakem (ö. 179/795)’dir. Ancak hicri birinci yüzyılın son çeyreğine kadar sistemli bir Şîî düşüncesi ve kelâmından bahsedilmesi mümkün ise de bu durumu sadece Hz. Ali ve Ehl-i beyte olan bir muhabbetten kaynaklanan bir fikir ayrılığı olarak görmek daha doğru olur.¹⁹⁰ Bu ekolün ilk dönem kelamcıları hicri ikinci yüzyıl için; Zürâre b. A‘yen, Hişâm b. Hakem, Îsâ b. Ravza, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî; hicri üçüncü yüzyılda ise Fazl b. Şâzân, Dâvûd b. Esed b. A‘fer, İsmâil b. Muhammed el-Mahzûmî gibi isimler zikredilir.¹⁹¹

İlk dönemlerinde kelâm; ulûhiyyet, kader ve imâmet gibi sınırlı konular ele alınmış ve bu noktada bir fikir birlikteliğinin sağlandığı da iddia edilemez. Dolayısıyla bu ekolün tam olarak sistematik bir kelâm oluşturduğunu söylemek doğru değildir. Bu dönemde akide ekseninde ve dil bazında ayrı bir literatür gelişmemiştir. Vasi, imam, takiyye, gaybet vb. birkaç sınırlı kelime dışında kelime veya terim de üretilmemiştir.¹⁹² Ancak halife Me‘mûn (ö. 218/833) dönemi ve ondan sonraki dönemde Şîa ile Mu‘tezile, bir derece birleşmiş ve bu dönemden sonra artık başta dil ve gramer alanında olmak üzere literatürün gelişmeye başladığı söylenebilir. Bu dönemde öne çıkan isimler; Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî (ö. 322/933),

¹⁹⁰ Alyu, Muhammed Şeyh, *Menahici'l luğaviyyine fî takriri'l akideti ila nihayeti karni er- rabi' el hicri*, (Riyad: Mektebetü Dâru'l Menahic, 1428), 89.

¹⁹¹ es-Sübhânî, Ca‘fer, *Buhûş fî 'l-milel ve 'n-nihâl*, (Kum: 1413), 5. C, 575-586.

¹⁹² Alyu, Muhammed Şeyh, *a.g.e*, 89.; Üzümlü, İlyas, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23.C, 2001, 147-149.

Rummânî el-Bağdâdî (ö. 384/994), Ebü'l-Kāsım İsmâîl b. Abbâd (ö. 385/995), Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) gibi şahıslardır.¹⁹³

Yukarıda bahsi geçen ekol, *Râfiziyye* olarak da isimlendirilmiştir. Bu dönemde tartışılan konular: Allah'ın cismi olup olmadığı, ilâhî sıfatlar, Allah'a bedâ¹⁹⁴ isnadı, Kur'an-ı Kerîm'in mahlûk olup olmadığı, insan fiilleri, Allah'ın iradesi, istiât gibi meselelerdir. Şîa veya İmamiye ekolu bu konularda bile kendi aralarında farklı gruplara ayrılmıştır.¹⁹⁵ On iki imam inancı daha sonraları Şeyh Müfid (ö. 413/1022) ve Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) tarafından bir sisteme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Şerîf el-Murtazâ'nın talebesi Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) ise "el-İktisâd fî mâ yete'allaku bi'l-i'tikâd" adlı kitabı ile bu fırkanın kelâm sistematiğini yazdığı görülür. Daha sonraki dönemlerde ise Nasîrüddîn-i Tûsî (ö. 672/1274), İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) ve tartışmalı olmakla beraber¹⁹⁶ Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365) gibi fırkanın önde gelen kelimcileri de yetişmiştir.¹⁹⁷ Bu ekolde Rafizilik düşüncesinin dil alanına taşınması ve her şeye zahiri ve batını bir mana verilmesiyle, i'tikadi savrulmaların başladığı görülmektedir. Mesela haccın aslında şeyhlerini ziyaret olduğu, Kur'an da geçen *inci* ve *mercanın* aslında Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin olduğu, yine Kur'an'daki hamr ve meysirin ise Ömer ve Ebûbekir olduğu gibi pek çok saçmalığı, Kur'an tefsir ve te'viline taşımakla din ve dilde tahrife gittikleri görülür.¹⁹⁸

¹⁹³ el-Askalânî, İbn Hacer, *Lisânü'l Mizan*, (Beyrut: Dâru İhya-i Türa el- Arabî, 1416), 4/248.; Şchristanî, *Milel ve Nihal*, 1/173.

¹⁹⁴ Şîa fırkalarına göre Allah'ın ilim, irade ve tekvîn sıfatlarında değişmeler meydana gelebileceğini ifade eden kelâm terimi.

¹⁹⁵ Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Mağâlâtü'l-İslâmîyyîn ve ihtilâfü'l-muşallîn*, nşr. H. Ritter, (Wiesbaden: 1963), 31-44.

¹⁹⁶ bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr/razi-kutbuddin>

¹⁹⁷ Muhsin, el-Emîn, *A 'yânü's-Şi'a*, nşr. Hasan el-Emîn, (Beyrut:1983), 135-138.

¹⁹⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü'l muhtelifi'l hadis*, (Beyrut: Dâru'l Kitâbü'l Arabî, ts.), 49. bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l Fetava*, (Medine:1995), 5/327.

2.3 MU‘TEZİLE’NİN BEŞ ESASI

Mu‘tezile ekolu, her ne kadar akıl, mantık ve felsefeyi önceleyip esas alan bir oluşum olmasının yanında, kendi belirlediği esasların dışındaki fikirlere bir derece kapalı, kendi içinde farklı fraksiyonlara ayrılan bir oluşum olduğu söylenebilir. Mezheplerinin temeline aldıkları *uşûl-i hamse* (beş esas) konusunda kendi içlerinde farklı görüşlere sahip olanlar bulunmaktadır. Şehristanî Mu‘tezileyi *on iki* farklı fırkaya ayırırken bu grupların karışımı olan ve birbirinden çok farklı gruplardan da bahsetmektedir.¹⁹⁹ Bununla beraber ekolün bu “beş esası” mezheplerinin temeli kabul ettiği rahatlıkla söylenebilir. Bu esasların hepsini kabul etmeyenlerin tam olarak Mu‘tezilî kabul edilmedikleri görülür.²⁰⁰ Ancak bu esasların Müslümanlık şartı değil, Mu‘tezilî olmanın şartı olduğu unutulmamalıdır.²⁰¹

Mu‘tezile ekolünün içinde bu konuda farklı görüşlerin olmasının nedenlerinden biri, fırkaların birbirinden etkilenmeleri ve bazı konularda fikirlerin birbirine karışması olabilir. Mesela te’vil konusunda Mu‘tezile ve Cehmiyye’nin ²⁰² ittifakı, kader konusunda ise farklı fikre sahip olmaları örnek verilebilir. Hâlbuki Cehmiyye’nin kurucusu olan Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) Mu‘tezilî değildir.²⁰³ Mu‘tezile’nin önemli isimlerinden Kādî Abdülcebbâr ise ekolün temel esaslarını açıklarken; örneğin Muattıla, Mülhîde ve Müşebbihe’nin *adalet*, Mürcie’nin *va’d ve vaîd*, Hâricîler’in *menzile beyne’l-menzileteyn*, İmâmiyye’nin de *emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker’e* muhalefet ettiğini belirtir. Bu esaslardan birine dahi muhalefet etmenin kâfirlik veya fâsıklık olduğunu iddia eder.²⁰⁴

¹⁹⁹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 57-83.

²⁰⁰ Ebû Mansûr, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Tefsiri Maturidî, te’vilatü ehl-i sünne*, thk. Mecdi Baslum, (Beyrut: Dâru’l Kutubi’l İlmiye, 2005), 1/134.

²⁰¹ Hayyât, Ebû’l-Hüseyn, *Kitâbü’l-intişâr ve’r-red ‘alâ İbni’r-Râvendî el-Mülhid*, nşr. H. S. Nyberg, (Beyrut 1957), 126-127.

²⁰² Cehm b. Safvân’ın itikadî görüşlerinden oluşan mezhebe ve bu mezhebi benimseyenlere verilen ad.

²⁰³ Subhî, Ahmed Mahmud, *fî İlmi’l kelâm, dirasetü’l felsefiyye li arai’l firaki’l İslâmîyye fî uşûli’l din (I. Mu‘tezile)*, (Beyrut: Dâru’l Naḥdati’l Arabiyye, 1985), 123-126.

²⁰⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-uşûli’l-ḥamse*, thk. Abdülkerim Osman, (Kâhîre: Mektebetü Vehbiyye li Tiba’ati ve’n Neşr, 2010), 123-126.

Mu'tezile'nin kurucusu olarak görülen Vasıl b. Ata döneminde bu temel kabul edilen beş esas, tam olarak teşekkül etmemiş veya ortaya çıkıp olgunlaşmamıştı. Mu'tezile'nin altıncı tabakasından olan ve ikinci kurucusu olarak görülen Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) döneminde bu beş esasın tam olarak yerleştiği ve olgunlaştığı görülmektedir.²⁰⁵

2.3.1. Tevhîd

Sözlükte *Tevhîd*, bir ve tek olmak anlamında olup v-h-d “وحد” kökünün tef'îl “تفعيل” kalıbından gelen bir mastarıdır. İstilah olarak ise Allah'ın Zatı'yla, isim ve sıfatları ile birliğine inanmak ve mahlûkata ait özellikleri Allah'ın Zat'ından nefiy etmek ile takdîs etmek ve hiçbir şeyi O'na ortak veya şerik yapmamaktır.²⁰⁶ Tevhidin zıddı ise şirk'tir. Bu noktadan Allah'ın bir ve tek olduğu inancı bütün Müslümanların kabul ettiği ortak bir iman esasıdır. Mu'tezile, bu tevhid inancının en iyi savunucusu olduğunu ve i'tikat olarak bu rûkne en iyi şekilde iman ettiğini iddia etmektedir. Yahudi ve Hristiyan ile bazı Müslüman grupların Allah'a bazı sıfat ve isimler vererek mahlûkata benzer bazı vasıflarla vasıflandırılmasını kesinlikle kabul etmemektedir. Aynı şekilde Mücessime,²⁰⁷ Müşebbihe²⁰⁸ ve Haşeviyye²⁰⁹ gibi grupların farklı bir anlayış ile mutlak ilahi tenzih fikrini benimsedikleri görülmektedir.

Mu'tezile, adeta Kur'an'da Allah hakkında geçen ve “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ / O'nun benzeri bir şey yoktur.” anlamındaki ayeti muhkem ve esas kabul ederek, Kur'an da Allah'a atfedilen isim ve sıfatların hepsini bu ayet bağlamında değerlendirir. Allah'ın cisim, et, kan olmadığı gibi araz veya cevher de olmadığını söyler. Diğer taraftan Allah'a atfedilen el, yüz vb. aza isnadını kabul etmez. Hareket, sükûn ve gelmek gibi

²⁰⁵ Subhî, Ahmed Mahmud, *a.g.e.*, 124.

²⁰⁶ Kādî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, 128.

²⁰⁷ Allah'ı cisim olarak düşünenleri veya O'na cismanî özellikler nisbet edenleri ifade eden bir terim.

²⁰⁸ Allah'ı yaratıklara veya yaratıkları Allah'a benzetme sonucunu doğuran inançları benimsemiş gruplara verilen ad.

²⁰⁹ Dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve tecsîme kadar varan telakkileri benimseyenlere verilen ad.

durum ve fiilleri de reddeder. Aynı şekilde Allah'a bir boyut (uzunluk, genişlik, derinlik vb.) verilmesi ile renk, koku vb. sıfatların isnadını da kesinlikle kabul etmez. Mahlûkatın kayıtlı olduğu zaman, mekân tahayyuz gibi şeylerden Allah'ın müstağni olduğunu, hadis veya sonradan olduğuna işaret eden bütün isim ve vasıflandırmalardan da uzak olduğunu söyler. Gözlerin O'nu görüp ihata edemeyeceğini, kulakların da O'nu duyamayacağını söyler.²¹⁰

Mu'tezile'nin tevhid anlayışı özet olarak mutlak bir ilahi tenzihtir. Mu'tezile'nin tevhid konusundaki i'tikadının çoğunu aslında tüm Müslümanlar da savunmaktadır. Mu'tezileyi diğer mezheplerin görüşlerinden ayıran temel ayırım çok keskin ve mutlak tenzih anlayışı olduğu açıktır. Mu'tezile tevhid konusu altında İlahî isim ve sıfatlar, Kur'an'ın mahlûkiyeti, cevher ve araz gibi konularda Ehl-i sünnet ve diğer bazı ekollerle tartışmalara girmiştir. Bu bağlamda Kur'an'ın mahlûk olduğu ve Allah'ın isim ve sıfatlarının ayrı bir mevcudiyeti olmadığı, isim ve zatın bir olduğunu ve isim ve sıfatlara kıdem verilemeyeceğini söyler. Başka bir anlatımla Allah'ın sıfatlarının zatının kendisi olduğu ve dolayısıyla ilmiyle âlim, zatıyla kadir olduğunu iddia eder.²¹¹

İlk Müslüman toplum olan sahabe dönemine baktığımızda Allah'ın Zatı ve Sıfatları ile ilgili bir tartışma olmadığı görülmektedir. Kur'an da geçen ve Allah'a atfedilen ilim, irade ve kudret sıfatlar hakkında sahabenin Resulullah'a bu isim ve sıfatların mahiyeti hakkında bir soru sorduğuna dair bir rivayete de rastlanmadığından, aslında sahabenin Allah'a atfedilen isim ve sıfatlara olduğu gibi iman ettiği ve *zat-isim-sıfat* mahiyetini sorgulamadığı anlaşılmaktadır.²¹² Tarihte Allah'ın isim ve sıfatları

²¹⁰ bk. Subhî, Ahmed Mahmud, *a.g.e*, 121. ; Işık, Kemal, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, 67-69. Ayrıca bk. Aydınlı Osman, "Mu'tezile Eklü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Marife* 3/3 (2003): 27-54.; el-Hayyat, *el-İntisar ve'r red ala İbn Ravendî el-Mülhid*, 13-14,17.; Abdullatif b. Miryad b. Abdüllatif, *Menhecü'l Mu'tezile fi tevhidî'l esma ve's sıfat -a'rad ve'n naks-* (Gazze: Camiatü'l İslâmîye, 2011).

²¹¹ Şehristânî, *Milel ve'n-Nihal*, 1/ 44.; Subhî, Ahmed Mahmud, *a.g.e*, 121.

²¹² Alî, b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *Huṭṭatu'l Makrîzî*, 4/181.

hakkında ilk iddianın Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) tarafından *ḥalkü'l Kur'an* tezi ve Allah'ın kelâm sıfatının mahlûkiyeti ile ortaya attığı görülmektedir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin de bu fikri Cehmiye'den ve tercüme faaliyetleri ile Yunan ve Aristo felsefesinden etkilenecek aldığı iddia edilmektedir.²¹³

2.3.2. Adalet

Tevhid, Zat-ı Zülcelâl'in en önemli vasfı olmasından dolayı İslâm dini ve akidesinin en belirleyici bir temel inanç esası iken, Zat- İlâhi'nin Esma-i Hüsna'sından ve mahlûkata müteallik fiili bir sıfatı da *Adalet*'tir. Yani Allah, mutlak anlamda *Adil* olup yarattığı mahlûkata asla zulüm veya haksızlık yapmaz. İslâm'ın Tevhid inancını tamamlayan bu isim veya sıfat, Mu'tezile mezhebi tarafından beş esas içinde zikir edilmektedir.²¹⁴

Mu'tezile mezhebinde Allah'ın fiili bir sıfatı olarak benimsenen Adalet anlayışı, Allah'tan insana karşı şer ve çirkinliğin zuhur etmemesi temeli üzerine bina edilmiştir. Zira Mu'tezile anlayışından şer ve kötülüğün Allah tarafından yaratılmadığı düşüncesi vardır. Adalet kelimesi mastar olarak bir fiili gösterdiğinden, kâinatın yaratılması fiili de bu çerçevede ele alınmıştır. Dolayısıyla fiilin fâil ile ilişkisi bağlamında Allah'ın fiilinde mutlak adil olması anlayışı benimsenmiş; kötü fiil ve durumların -mutlak tenzih anlayışı doğrultusunda- Allah'a isnat edilmemesi prensibi esas tutulmuştur.²¹⁵ Allah'ın mahlûkata müteallik bütün fiillerinin adalet anlayışı çerçevesinde değerlendirildiği görülmektedir.²¹⁶ Tanrı-kul ilişkisi, insan fiillerinin mahiyeti ve yaratılması, şer ve kötülük meselesi, lütuf, şalah-aşlah münakaşaları gibi pek çok konunun bu bağlamda tartışmaya açıldığı görülmektedir. Örneğin; insan

²¹³ Alî, b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *a.g.e.*, 181-183. Ayrıca bk. Gazzâlî, *el-Münkiz mine'd dâlal*, (Beyrut: Dâru'l Endelüs li't Tab'ati ve'n Neşr ve't Tevzi', 1980), 107.; Şehristanî, *Nihâyetü'l-iḥdâm fî 'ilmi'l-keḷâm*, (Bağdâd:Mektebetü Müsenna, ts.),100.

²¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-ḥamse*, 301. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muḡnî fî ebvab-i tevhid ve'l adl*, thk. İbrahim Medkûr, (ts.), 6. C., 49.

²¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-ḥamse*, a.y.

²¹⁶ Çelebi, İlyas, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42. C., (2012), 211.

fiillerinin yaratılmadığı ve insanın kendi fiilinin yaratıcısı olduğu anlayışı, Mu'tezile'nin benimsediği temel bir anlayıştır.²¹⁷

Adalet esası, Mu'tezile'nin Tevhitten sonra en önemli esası olarak göze çarpmaktadır. Allah-insan ilişkisi bağlamındaki bütün konuların bu esas altında irdelendiği görülür. Dolayısıyla Va'd ve Va'id, Menzile beyne'l-menzileteyn ve Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker konuları da *Adalet* esası altından değerlendirilebilir. Mu'tezile'nin kendisini ehl-i adl olarak tanımlaması da bu tezi desteklemektedir.²¹⁸

2.3.3. Va'd ve Va'id

Va'd ve *Va'id* kelimeleri; mastar olarak ileride gerçekleşecek bir şeye söz vermek anlamındadır. *Va'd*, iyilik içeren bir menfaatin verilmesi veya ileride vukû bulacak zararın uzaklaştırılması anlamında kullanılırken; *va'id* kelimesi ise ileride ceza vermek veya iyiliğin ulaşmasını engellemek noktasından kötülük ve tehdit içeren bir haberdur.²¹⁹

Kur'an'da geçen müjdeleyici ve tehdit içeren ayetler ışığında, Cenab-ı hakkı'nın verdiği söz veya va'dinden dönmeyeceği ve iyilik yapanların cennete, kötülük işleyenlerin ise cehenneme atılacağı ve bunun hiçbir şekilde değişmeyeceği inancı üzerinde ekoller arasında bazı tartışmalar yaşanmıştır. Birbirini katleden ve büyük günah işleyen Müslümanların da²²⁰ bu kapsamda cehenneme girip girmeyeceği konusunda ilk etapta Mürcie ile Mu'tezile arasında başlayan tartışmalar, daha sonra Hâricîler'in "büyük günah işleyen kâfirdir" tezi veya inancı çerçevesinde daha da genişlemiştir.²²¹ Bu tartışmaların içerik ve sebeplerine bakıldığında şunu söyleyebiliriz:

²¹⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Muğnî fî ebvab-i tevhid ve'l adl*, 6/9-18.

²¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Subhî Ahmed Mahmud, *fî İlmi'l Kelâm*, 141-156.; Mu'tak Avvad b. Abdullah, *Mu'tezile ve uşûlühümü'l hamse ve mevkîf-i Ehl-i sünneti minhâ*, (Riyad: Mektebetü'r Rüşd, 1414), 151-162.

²¹⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l uşûli'l hamse*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 218.

²²⁰ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 1/114, 115, 121, 122, 131.

²²¹ Râzî, Ebû'l Abbas Bedreddin, *Hucecü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Ömer el-Mahmesânî, Beyrut:1986, 44-53.

Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen mümin, imanla küfür arasında bir yerdedir. Dolayısıyla Mu'tezile için konuya yaklaşım "menzile beyne'l-menzileteyn" inancı çerçevesinde şekillenir. Va'd ve va'id meselesi, Mu'tezile kaynaklarına bakıldığında ilk defa Ebü'l-Hüze'yl el-Allâf (ö. 235/849-50) ile gündeme geldiği görülür. Mu'tezile'nin bu konudaki görüşlerinin özeti şudur: Allah'ın verdiği sözden dönmesi muhaldir. Verilen sözden dönmek bir nevi yalancılıktır. Dolayısıyla azap ve sevap sözü kesinlikle gerçekleşecektir. İnsanın kesbi ile yaptığı iyilik ve kötülüğün karşılığı, Allah'ın adaleti gereği vuku bulması zorunludur. Ehl-i sünnette ise, Allah'ın lütuf ve rahmetiyle Müslümanlara muamele edeceği ve cennetin kazanılması kesp ve çalışmadan ziyade bir lütuf olduğu inancı vardır. Azap veya cezanın da -küfür veya şirk dışında- af ve lütuf ile bağışlanabileceği, Allah'ın mutlak hâkimiyetiyle, dilediğini cezalandırabileceği, dilediğini de affedip bağışlamasının mümkün olduğu görüşü hâkimdir.²²²

2.3.4. Menzile Beyne'l-Menzileteyn

İki mekân veya derece arasında *üçüncü* bir konum anlamındaki bu tabir, Mu'tezile'nin oluşumunu başlatan olayın temelini teşkil etmekle beraber bu ekolü diğer oluşumlardan ayıran en belirgin vasıftır. Ekolün ilk teşekkülü kısmında belirtildiği üzere; Vasıl b. Ata'nın, hocası Hasan-ı Basri'den ayrılıp farklı bir düşünce geliştirip yayması ile bu terkip meşhur olmuş ve Mu'tezilî düşünce anlayışını adeta özetleyen en temel cümle olmuştur.²²³

Mu'tezile'nin bu esas veya anlayışına göre; büyük günah işleyen müslüman, iman esaslarını inkâr etmediğinden kâfir sayılmamakla beraber, mü'min de kalmamaktadır. Ancak bu ikisinin arası olan (el-menzile beyne'l-menzileteyn) *fasıklık* konumu gibi bir derece ve mekânda bulunmaktadır. Tövbe etmeyip öldüğünde ise

²²² Mu'tak, Avvad b. Abdullah, *a.g.e*, 209-217.

²²³ İsferyânî, Ebû İshak, *el-Firak beyne'l-firak*, 3. Baskı, (Kâhîre: Mektebetü Muhammed Sabîh, , ts.), 7; Ayrıca bk. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 1/60.

ebedi olarak cehennemde kalacağına inanılmaktadır.²²⁴ Mu‘tezile’nin bu görüşü, Hâricîler ile Mürcie’nin aksine, farklı bir görüş ve anlayışı temsil etmektedir. Zira Hâricîlere göre büyük günah işleyen kişi kâfir olup imandan çıktığı halde, Mürcie anlayışında ise imanlı kalmaktadır. Mu‘tezile bu ilke ile ifrat ve tefritten uzak durmak ve vasat bir yol tutmayı amaçladığı için seçtiği görülmektedir. Mu‘tezile’nin bu esası hakkında “Menzile beyne’l-menzileteyn” başlığıyla birkaç kitabın te’lif edildiği de nakil edilmektedir.²²⁵

2.3.5. Emir Bi’l-Ma’rûf Nehiy Ani’l-Münker

İki ayrı terkipten oluşan bu cümlede; ilk terkip olan *emr-i ma'ruf*, hayrı ve iyiliği gösterip irşad etmek anlamında iken, ikinci terkip olan *nehy-i münker* ise şer ve kötülüğü engellemek ve menetmek anlamındadır. Başka bir anlayışa göre emr-i ma'ruf, kulların fiil ve sözlerinden Allah'ın razı olduğu şeyler olarak görülürken, nehy-i münker, şeriatın kabul etmediği şeyleri beğenmemek/engellemek olarak tanımlanmıştır.²²⁶ İslâmî kaynaklarda genel olarak iyi ve doğru kabul edilen inanç, düşünce ve davranışların karşılığı olarak ismi mef'ûl kalıbından gelen ma'rûf kelimesi kullanılırken; İslâm dinine yabancı, yanlış inanç, düşünce ve davranışlar için nükır veya nekâret kökünden gelen münker kelimesinin kullanıldığı görülür.²²⁷ Aslında emir bi'l-ma'ruf ve nehy ani'l-munker'in vücubuna işaret eden pek çok ayet²²⁸ ve hadis²²⁹ bulunduğundan bu esas tüm Müslümanların icma ile kabul ettiği dini bir emir ve hakikattir.

Bir şey emir edildiğinde “şunu yap”; nehy ve yasaklandığında ise “şunu yapma” denilmektedir.²³⁰ İslâm'ın vacip kategorisinde emir edip yasakladığı fiil ve

²²⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l uşûli'l hamse*, 137-138.

²²⁵ Çelebi, İlyas, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29. C., (2004), 161-162.

²²⁶ Cürcanî, Seyyid eş-Şerif, *et-Ta'rifat*, 29.

²²⁷ Çağrı, Mustafa, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11. C, (1995), 138-141.

²²⁸ Âl-i İmrân 3/104, 110.

²²⁹ Nesâî, “Edeb”, 108, “Zekât”, 72; *Müsned*, 2/ 68.; *Müsned*, 4/274.; *Tarihu'l-firak*, 1/363.

²³⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l uşûli'l hamse*, 230.

davranışların neler olduğu ve emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker'in şartları, kısımları ve kimlerin bu emir ve nehyi nasıl ve ne şekilde yerine getirmesi gerektiğine dair pek çok yaklaşım bulunmaktadır. Bu konuda Mu'tezilî âlim Kādî Abdülcebbâr da kitabında meseleyi ayrıntılı şekilde ele alır.²³¹ Kādî Abdülcebbâr ayet ve hadis ışığında emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker'in herkese vacip olduğunu iddia ederken Zemahşeri (ö. 538/1144) bu rûknün farz-ı kifaye olduğu düşüncesindedir.²³² Ehl-i sünnet âlimleri ise Kur'an ışığında²³³ emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker'in Zemahşeri'nin görüşüne muvafık olarak farz-ı kifaye olduğu kanaatindedir.²³⁴ Mu'tezile'nin bu rûknü vacip ve mendup olarak iki kısma ayırması ve emir ile nehiyleri kategorize etmesine karşın, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi bazı şahıslar, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker'in kendi içinde bir derecesi olmadığını ve aslında hepsine genel manada uymak gerektiği görüşündedir.²³⁵

2.4. MU'TEZİLE'NİN DİL VE GRAMERE ETKİ, KATKI VE YAKLAŞIM

Hicri ikinci asırdan sonra Müslüman toplumunda etkisi her alanda görülen Mu'tezile ekolünün, Abbasi halifelerinin bir kısmından tam destek bulmaları ile ekolün etkisinin kelâm başta olmak üzere her alanda hissedilmeye başlandığı görülmektedir. Hicri dördüncü asırda Buveyhiye devleti²³⁶ zamanında ise en yüksek etki derecesine ulaştığı görülür. Ekolün bu süreç içerisinde mezhep görüşlerinin te'yid veya takviyesi için dil ve gramer alanına da girdikleri, dil ve gramer yorumlarında mantık ve akıl merkezli ve bazen de teolojik kaygılarla dil ve gramer etkileri olduğu görülmektedir. Genel olarak dilin evrensel boyutta ızahı noktasından lafız -mana, hakikat-mecaz, delalet, belagat, dilin kökeni vb. birçok alanda etki ve katkıları yadsınamaz.

²³¹ Kādî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, 230-243..

²³² Zemahşeri, *Keşşaf*, (Beyrut: Dâru'l Kitabu'l Arabi, 1407), 1/452.

²³³ Âl-i İmrân 3/110.

²³⁴ Mu'tak, 'Avvad Abdullah, *Mu'tezile ve uşûlühümü'l hamse ve mevkîf-i Ehl-i sünneti minhâ*, 270.

²³⁵ İbn Teymiyye, *Emri bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker*, (Beyrut: Dâr'ül Kitabu'l Cedid, 1976), 22.

²³⁶ 932-1062 yılları arasında İran ve Irak'ta hüküm süren Deylem asıllı bir hânedan.

Arap dışı kavimlerin İslâm'a girmesi gibi nedenlerden ötürü dinin bütün insanlığa hitap eden emirlerinin evrensellik kapsamında izahı zorunlu hale gelmiş ve Kur'an'ın daha iyi anlaşılması adına tefsir ve te'vile daha fazla ihtiyaç duyulmuştur. Akıl ve mantığı önceleyen Mu'tezile mensupları, dil ve gramer alanına da bu yöntemle yaklaşmıştır. Bu bakımdan Arap toplumunda tevarüs ile gelen ve dilde belirli bir anlamda kullanılan kelime veya kavramı bazen farklı şekilde yorumlayarak te'vil etmiş veya mecaz kategorisine alarak yorumlamıştır. Mesela; Kur'an'da geçen "istiva"²³⁷ kelimesine dildeki kullanımı "kurulmak, yükseklik veya yücelik" manasında iken "istila ve iktidar" manası yüklemiştir. Bu kısımda Mu'tezile'nin kelâm ilmi bağlamında dil ve gramere etki, katkı, görüş ve eleştirileri ile dile ait teorilerini ele almaya çalışacağız.

2.4.1. Genel Te'vil Yaklaşımları

Te'vil, sözlük manasıyla "geri dönmek, dönüp varmak, dönüp gelmek, geri çevirme" anlamlarındadır. Genel terim manasıyla "bir söz veya davranışa bilinen anlamından başka bir anlam verme, başka bir mana ile yorumlamadır." Dinî literatürde -Kur'an ve Hadis özelinde olmak üzere- " naslarda geçen bir lafzı, bir delile dayanarak aslî manasından alıp, taşıdığı muhtemel manalardan birine nakletmek" şeklinde tanımlanmaktadır.²³⁸ Tefsir ve te'vil, erken devirlerde aynı manada kullanılmasına rağmen daha sonra bu iki kavramı birbirinden ayıran değişik tanımlar yapılmıştır.²³⁹ Erken dönemde tefsir kitaplarına Kur'an te'vili isminin verildiği de görülmektedir. İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*'ı ile Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*'ı buna örnek gösterilebilir.²⁴⁰ Müfessirlerin tefsirle te'vil arasında yaptığı ayırımı bu kısımda girmeyeceğiz. Konumuz gereği

²³⁷ Tâhâ 20/5.

²³⁸ Cürcanî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rîfat*, 56.; İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât*, "evl" maddesi.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut, ts. 1299-1308.; Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'an*, 2/148.; bk. <http://www.lugatim.com/s/te'vile> ; <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/te'vile>

²³⁹ Mâtürîdî tefsirle te'vil arasında ayırım yapmış, tefsirin "İlâhî kelâmın mâna ve maksadı hakkında kesin ifade kullanma" anlamına geldiğini, bunun nüzûl sebeplerini bilen ve hadiselerle vâkıf olan ashap tarafından yapılabileceğini belirtmiştir. Te'vil ise sözün varabileceği muhtemel mânalara yorulmasıdır. Mâtürîdî'ye göre tefsir tek ihtimalli, te'vil çok ihtimallidir. (*Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/ 3-4; 3/ 269-273).

²⁴⁰ Yavuz, Yusuf Şevki, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 41. C, (2012), 27-28.

Mu'tezile'nin genel manada ve dil bağlamında te'vile yaklaşımı; özelde ayet yorumlarında benimsediği yöntem ve stratejilerine değineceğiz.

Te'vil, zahir ve ilk bakışta fark edilebilen bir anlamı açıklama değildir. Belki gizli ve ilk bakışta fark edilemeyen anlamı, bir delil ile yorumlama yöntemi olup, bu bağlamda kelâmın neye işaret veya delalet ettiği konusunda mana katmanlarını fark etmek ve bir yorum getirmektir.²⁴¹ Te'vil, bir açıdan dilin genişliği ve sahip olduğu mana ihtimallerine de bir işareti vardır.²⁴² Bu yönü ile özellikle Kur'an'daki müteşabih²⁴³ ayetlerin te'vilinde çok farklı görüşler ortaya çıkabilmektedir. Zira *muhkem ayet* dediğimiz ayetlerin zahir manasının başka bir şekilde anlaşılması veya te'vili mümkün gözükmemektedir. Kişinin benimsediği inanç esasları, ilmi kapasitesi ve ayete yaklaşım yöntem ve stratejisi, farklı te'villeri ortaya çıkarmıştır. Mesela; “ *وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ تَقُصُّهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا* / Bir kısım peygamberleri sana daha önce anlattık, bir kısmını ise sana anlatmadık. Ve Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu.”²⁴⁴ ayetinde geçen “ *تَكْلِيمًا* ” kelimesinin aslının “ *الْكَلَمُ* ” /yaralama, kökünden geldiğini iddia eden Zemahşerî'nin, teolojik bir te'vil yaptığı görülmektedir. Zira Mu'tezile inancında kelâm, mahlûktur ve Allah, Hz. Musa ile konuşmamış, ayette geçen kelime ise mecaz olarak gelmiştir. Buna göre ayetin te'vili bağlamında takdîri şöyledir: “ *Allah, Musa'yı imtihan ve belalar pençesiyle yaralamıştır.*”²⁴⁵ Görüldüğü üzere Mu'tezile'nin te'vil yöntemi ve stratejisi, genelde benimsediği beş esas çerçevesinde şekillenmekte ve buna göre belirlenmektedir.

Her farklı dil ve kültürün, gelenek bağlamında sahip olduğu değişik tabirler, ölçüler, işaretlerin vb. çeşitli olmasından dolayı kelimenin anlam farklılıkları o derece

²⁴¹ Serhan, Haysem, *Kitabü Tûras, (Stratejiyetü te'vil'id delâlî inde'l Mu'tezile)*, 1. Baskı (İmârât: Nadi Tûraşî'l İmârât, 2021), 114-115.

²⁴² Serhan, Haysem, *a.g.e.*, 117-118.

²⁴³ Mâna yönünden birden fazla ihtimal taşıdığı için anlaşılmasında güçlük bulunan lafız veya ifade.

²⁴⁴ Nisâ 4/164.

²⁴⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/45.

çoğalabilmektedir.²⁴⁶ Kur'an-ı Kerim'in Arap dil ve kültürüne uygun olarak nazil olan kelâmını anlamak ve yorumlamak, Arap dil ve kültürünün genişliği dikkate alındığında çok da kolay bir şey olmadığı malumdur.

Ayet te'vili yapılırken, kelimenin tek başına manasının yanında naḥvî kural ve ölçüler ile kelimenin cümle içindeki sığa veya pozisyonunun (fâil, meful, sıfat, hal vb.) tespiti de önemlidir. Bu bakış açısı veya ölçülere göre kelime ve cümlenin anlamı değişebilmekte; farklı te'vil ve yorumlara açık hale gelebilmektedir. Te'vil ile mana istihracında dâl ile medlûl'ün²⁴⁷ tespiti önemli olmakla beraber lafzî ve gayri lafzî delalet²⁴⁸ konusunda zihinsel-mantıkî yaklaşım farklılıkları da te'vili etkileyebilmektedir.²⁴⁹

Bu açıklamalar bağlamında Mu'tezile, Kur'an'daki kelime veya kelâmının delaleti noktasında yaptığı te'vilede şu esaslara göre hareket ettiği görünmektedir:

- Kelimenin durumu, cümlede bulunduğu konum ve aldığı hareke sürekli değişebileceğinden, tek bir anlama yorumlanamaz.
- Kelime, kesin olarak belirlenmiş delil ve yöntemler üzerinde durmamakta, zira mantık kuralları çerçevesinde kelimenin cümle içindeki hareke ve konumu değişebilmektedir. Dolayısıyla her kıraat/okuyuş tarzında farklı manalar elde edilebilmektedir.

Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre te'vil, delaletle göre şekillenmektedir. Delalet ise olmuş veya olacak olayın durumuna göre şekillendiğinden, delalet çeşitleri ise olay ile paralel olarak sayısız olmaktadır.²⁵⁰ Aslında delalet meselesi dilin üzerinde döndüğü

²⁴⁶ Pierre, Jiro, *İlmü'd Delale*, trc. Münzir Ayyaş, (Dimeşk: Dâru't Telas li'd Diraseti ve't Tercüme li'n Neşr, 1992), 18;75.

²⁴⁷ Klasik mantık kitaplarında delâlet terimi genellikle “bir şeyin öyle bir hal ve keyfiyette olmasıdır ki onu bilmekle başka bir şeyin de bilinmesi lâzım gelir” şeklinde tarif edilir. Bu iki şeyden ilkinde dâl, ikincisine de medlûl denir. bk. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/delalet>

²⁴⁸ Meselâ “kitap” lafzının iki kapak arasındaki yazılı metne delâleti lafzî, dumanın ateşe delâleti ise gayri lafzî delâlettir. Delâlet'in üç çeşidinden bahsedilir: a) Aklî Delâlet, b) Vaz'î Delâlet. c) Tabii Delâlet.

²⁴⁹ Pierre, Jiro, *a.g.e*, 75.

²⁵⁰ Ayyaşî, Münzir, *Kıraatü zati li'l Kur'an*, (Kitabın Giriş Kısmı), Jack Burke, *el-Kur'an ve'l ilmü'l kırae*, trc. Münzir Ayyaşî, (Beyrut: Dâru't Tenvîr, 1996), 24.

ve lafız -mana çerçevesinde dilin özünü oluşturan temel bir kavramdır.²⁵¹ Genel olarak bakıldığında ise Mu‘tezile, delaletin oluşması ve böylelikle te’vilin yapılması için delilin iyice bilinmesi ile beraber getirilen delilin sağlam ve açık olması gerektiğine de işaret eder. Getirilen delil, böylelikle belli uşûllere bağlı olacak ve yapılan te’vil de hatadan bir derece uzak olmuş olacaktır.

Mu‘tezile’nin müteşabih ayetlerin te’vili bağlamında, mana ile delaletinin tespiti konusunda izlediği genel yönteme bakıldığında ise şu esaslara riayet ettiği görülmektedir:

- Te’vil ve mana delaleti, akli delillere dayanmalıdır.
- Kelimenin asıl manası bağlamında yapılacak te’vilde, kelime için “ ilk vaz‘î mana” esas alınarak yapılmalıdır.
- Kelimenin cümle içindeki nahvi konumu (fâil, mefûl, sıfat, atıf, te’kid vb.) ile beraber lügat manası büyük önem arz etmektedir.
- Te’vilde kast edilen manayı bulmak için olay, muhatap ve hitap şekli gibi durumlar çok önemlidir.²⁵²

2.4.2. Genel Görüş ve Yöntemi

Mu‘tezile ekolü genel anlamda, İslâm dininin temel hükümlerinin hemen hepsine dair görüşlere sahiptir. Dolayısıyla İslâmî literatürün sistemleşmesi, temellendirilmesi ve sistematik hale getirilmesinde önemli bir paya sahip olduğu, dini hükümlerin özellikle tevhid, iman, ahiret, nübüvvet vb. konularda ızhahlar yaparak ispat edilmesi konusunda da pekçok etki ve katkıları olduğu söylenebilir. Temel düşüncelerini yukarıda ızhah ettiğimiz beş esas üzerine bina etmelerine rağmen ilgi alanları; siyasetten, felsefeye, tabiattan bilgi teorilerine kadar pek çok alan olmuştur.

²⁵¹ Rummanî, *el-Hudûd fi’n nahv*, thk. Mustafa Cevvad-Yusuf Yakub Meskûnî, (Bağdât: Dâru’l Cumhuriyye, 1969), 38. Ayrıca bk. Bolay M. Naci, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9. C, (1994), 119.; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/12.

²⁵² Serhan, Haysem, *a.g.e*, 144-191. Ayrıca bk. Somanî Halid, *Te’vilü’l Qur’an inde’l Mu‘tezile min hilal tefsiri’l keşşaf li Zamehşeri*, (Y. Lisâns Tezi), Cezaire, (2011), 95-114.

Mu‘tezile, özellikle Kur’an’ın akıl ve mantık ile dirayet tefsiri bağlamında; mecazü’l Kur’an, te’vilü’l Kur’an, dil, belagat, naḥiv vb. alanlarda önemli yetkinliklere sahiptir. Eski bir Mu‘tezilî olan İmam Eş’arî vasıtasıyla Ehl-i sünnet üzerindeki etkileri de açık bir şekilde görülmektedir. Ehl-i sünnet; ilâhî sıfatlar, kesb, cüz-i lâ yetecezzâ, te’vil ve hudûs gibi birçok konuda Mu‘tezile’nin etkisinde kaldığı gibi, hüsün-kubuh, akıl-nakil ilişkisi gibi hususlarda da Mu‘tezile ile sünni bir ekol olan Mâtürîdiyye arasında benzerliklere rastlanmaktadır.²⁵³

Mu‘tezile ekolünde en bariz görünen yöntem, akıl ve mantığı öncelemesi ve nerede ise tüm görüş ve fikirlerini bu çerçevede ızhah etmeye çalışmalarıdır. Kur’an’ın lügavî ve dirayet tefsirinden tut; tevhid, ilahi sıfatlar, ahiret, nübüvvet vb. tüm i‘tikadî konuların ızhahında akıl ve mantık, esas kabul edilmektedir. Mu‘tezile, insanın hür ve seçimlerinde muḥayyer olmasını savunması noktasından, Cebriyye’nin²⁵⁴ tam aksi istikamette bir yaklaşım sergilemiştir.²⁵⁵ Bu kapsamda mesela bilginin elde edilmesinde akıl, duyular ve doğru haber olmak üzere temel üç kaynağı esas almıştır.²⁵⁶

2.4.3. Teori Bazında Dile Etkileri

Mu‘tezilî kelimcilerin kelâm ilmi kapsamında ürettikleri veya ortaya attıkları bazı teorilerin, dildileri bir derece etkilediğini söylemek yanlış olmaz. Mesela; Mu‘tezile’nin önemli bir kelimcisi olan Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin (ö. 321/933) ortaya attığı “ahval teorisi”²⁵⁷ nin kelâm ilmi içinde önemli bir yeri ve etkisi bulunmakla beraber bu teorinin aynı zamanda dildeki lafız -mana, isim- müsemma veya sıfat-

²⁵³ Celebi, İlyas, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31. C, (2006), 391-401.

²⁵⁴ İnsanlara ait ihtiyarî fiillerin ilâhî irade ve kudretin zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunan grupların ortak adı olarak tanımlanmaktadır.

²⁵⁵ Haysem, Serhan, *Stratejiyetü’l te’vili’l delâli*, 1. Baskı, (Ebudabi: Nadî Türaşî’l İmarat, 2012), 30-44.

²⁵⁶ Cârullah, Zühdî, *el-Mu‘tezile*, (Beyrut: Dârü’l Fâris, 1990), 115-118.

²⁵⁷ Ahval Teorisinin temel iddiası, Allah’ın zatı ile O’na isnat edilen sıfatların ilişkisi veya alakası meselesi üzerinde durur. Bu teoriye göre; Allah’ın zatına atfedilen ve başta Eşarî gelenekte savunulan Allah’ın isim ve sıfatların ayrı bir varlığı olmadığını, ancak bunların zata bağlı olarak tasavvur edilen ve kendi başlarına varlığı olmayan haller olduğu iddiasıdır. Bu teori veya yaklaşım, Ebû Hâşim’in kendi zamanına kadar kelâm düşüncesinde baskın olan Mu‘tezilîlerin nominalist ve Eş’arîlerin realist sıfat anlayışlarını bir uzlaştırma çabası olarak görülebilir. Daha fazla bilgi için: Koloğlu Orhan Ş.“Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: 16, Sayı: 2, (2007),195-214.

mevsuf konusuna da bir tesiri olduğu söylenebilir. Cübbâî'den önce Müberred'in (ö. 286/900) el-Muktedab adlı eserinde ortaya attığı hal teorisinin, ahval teorisine zemin teşkil ettiği rahatlıkla söylenebilir.²⁵⁸ Diğer taraftan Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Cüveynî (ö. 478/1085) gibi Ehl-i sünnet imamı, teorisinin bazı kısımlarını eleştirmekle beraber bir açıdan kabul ettiklerini söylemek gerekir.²⁵⁹ Teori ilk önce Müberred ile naḥiv temelli olarak başlarken; el-Cübbâî'de teolojiye dönüşmüş, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin "nazım teorisinin" temelinde kullanıldığı görülmektedir. Bu şekilde islâmi disiplinler arası gerçekleşen *kavram-teori-kelime* geçişkenliği, bu sarmal ve spiral etkileşimi açıkça göstermektedir.²⁶⁰

Teorinin, dilciler tarafından yapılan mezkûr tartışmalarda bir nevi yansıması veya etkisini de göz ardı etmemek gerekir. Şöyle ki ismin (ad) müsemmanın (adlandırılan) aynısı mı gayrısı mı olduğu tartışmalarında²⁶¹ dilcilerce şu iddia edilmiştir: İsim ile müsemma arasında bir irtibat vardır ve bu irtibatı sağlayan mefhuma "tesmiye" denilir.²⁶² Bu yönü ile bakıldığında Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ortaya attığı teori ile dilcilerin isim- müsemma bağlamında söylediklerinde bir bağlantı ve benzerlik olduğu rahatlıkla söylenebilir. Dilcilerin zihninde oluşan mana (tesmiye edilen), Cübbâî'nin Allah'ın isimleri konusunda söylediği ahval mefhumuna denk gelmektedir. Dolayısıyla teorideki iddia ile dilcilerin iddiası arasında bir bağıntı ve benzerlikten söz edilebilir. Yaklaşım şu şekilde formüle edilebilir: Ahval teorisine göre; Zat+ Sıfat=Ahval; Dilcilere göre; İsim+ Müsemma=Tesmiye.

Dilcilerin lafız-mana-delalet konusundaki tartışmalarında yukarıdaki teoriye yöntemsel açıdan benzer bir yaklaşım sergiledikleri de söylenebilir. Şöyle ki dil ve

²⁵⁸ Zira eserinde "hal" kavramını açıklarken şunu der: "Sen Zeyd bana yürüyerek geldi dediğinde, onun yürüyen olarak bilindiğini değil, onun gelişinin bu hâl üzere gerçekleştiğini haber veriyorsun." bk. el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî, *el-Muktedab*, thk. Mühelhil b. Ahmed, ts. IV. 300.

²⁵⁹ bk. Demir, Osman, "Cüveynî'de Ahval Teorisi" *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 20, 2008, 59-78.

²⁶⁰ bk. Ebû Zeyd, Nasr Hamid, (Çev. Numan Konaklı), "Abdülkahir Cürcânî'nin "Nazım" (Sözdizim) Anlayışı -Üslupbilim Işığında Bir Okuma-", *M.Ü. İ. F Dergisi* 38 (2010/1), 231-262.

²⁶¹ Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (İstanbul: Dâiretü't-Tıbbâti'l-Âmire, ts.), 2/403.

²⁶² Ebû'l-Bekâ, el-Kefevî, *el-Külliyât*, 56.

belagatin üzerinde döndüğü en önemli amaç ve temel olan delalet kavramının nasıl veya ne şekilde oluştuğu konusu önemlidir. Buna göre dilde lafız için; “İnsan ağzından çıkan anlamlı-anlamsız ses ve ses grupları ile onları ifade eden harf ve harf gruplarının oluşturduğu remizlerdir.” denilirken, naḥiv ilminde mana için; “denilmek veya söylenmek istenen, kastedilen şey veya medlûl” denilmiştir. Mantıkta ise “vaz”²⁶³ yoluyla lafızdan zihne yansıyan tasavvur” olarak tanımlanmıştır.²⁶⁴ Buna göre “lafız ile kastedilmek istenen şey, nasıl zihinde oluşuyor veya nasıl o manaya delalet ediyor” konusu dilcileri meşgul etmiştir. Konu hakkında farklı yaklaşımlar olmakla beraber Arap naḥvinde Sîbeveyhi’den beri kabul edilen “زِيَادَةُ الْمَعْنَى يَدُلُّ عَلَى زِيَادَةِ الْمَعْنَى / kelime yapısında harf artması, mana artışına işaret eder” hükmünde, lafız ile mananın aynı ve eşit olduğu görüşü hâkim olmuştur.²⁶⁵

Câhiz (ö. 255/869), “mânalar Arap olan ve olmayan, köylü-şehirli herkesin bildiği şeylerdir. Bu konuda önem taşıyan husus vezni oturtmak, lafızların telaffuzu kolay ve akıcı, yapısı sağlam ve kalıbı iyi olanını seçmektir.”²⁶⁶ der. Bu sözleri ile Câhiz’in manayı hiç önemsemediği söylenemez. Ancak lafız ile mananın bir derece eşitliği fikrini benimsemekle beraber lafızdan yana bir yaklaşım sergilediği söylenebilir.²⁶⁷ Bu anlayışın Kādî Abdülcebbâr ile beraber mana lehine bir derece değişmesiyle ilk kırılmasını yaşadığı söylenebilir. Zira Kādî, “lafızlar artar ama mana artmaz” demektedir. Ancak yine de tam anlamıyla mana ile lafzın eşit olmadığını açık olarak söylememiş veya gösterememiş olması noktasından lafız ağırlıklı bir tercih yaptığı söylenebilir.²⁶⁸ Çünkü lafız-mana denklemi veya kıyasını, kelime bazında

²⁶³ Lafzın mâna için vazedilmesi küllî olanın cüz’î olarak tahakkuku şeklinde kabul edilir. Dil alanında “ilmü’l-vaz” adıyla müstakil bir disiplin oluşmuştur. Konu hakkında Adudüddin el-İcî’nin *er-Risâletü l-vaz’iyye’si* ve bu risâleye yazılan şerh ve hâşiyeler mevcuttur.

²⁶⁴ Şensoy, Sedat, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27. C, (2003), 42-44.

²⁶⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitab*, 217-218.

²⁶⁶ Güler, İsmail, “Arap Belagatinde Biçim ve Anlam Tartışmaları”, *Uludağ Üniversitesi/ İlahiyat Fakültesi*, C: 10, Sayı: 2, 2001, 135-144.

²⁶⁷ Rızakıyye, Mahmud, “Kadiyetü lafz ve’l ma’na inde Câhiz kıraatün fi ru’ye’n nakdî el-muhaddisin”, *Mecelletü İşkalat fî Luğati ve’l Edeb*, (2019) C. 8, 383-396.

²⁶⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvabi tevḥîd ve’l adl*, (ts.), 199.; Ayrıca bk. <https://archive.org/details/almoghny-kady-abdelgabar/16/page/n103/mode/2up>

bırakmıştır. Bu kırılma hicri beşinci yy. da Abdülkahir el-Cürcânî (ö. 471/1078) tarafından “nazım teorisi” ²⁶⁹ ile bariz bir şekilde ortaya çıkmış ve mana esaslı bir anlayış öncelenmiştir. Dolayısıyla Abdülkahir el-Cürcani, ahval teorisini doğrudan doğruya lafız ve mananın birbirleri ile olan ilişkisinde üçüncü bir kavram alanı yani *ahval* denilen şeyin yerine *suret* kavramını yerleştirmiştir.²⁷⁰

Cürcânî’nin lafız-mana kapsamında ortaya koyduğu ve lafız veya kelimenin cümle içindeki durumuna göre kelimeye değer yüklediği teorisinde, el-Cübbâî’nin ahval teorisinden etkilendiği söylenebilir. Çünkü ahval teorisindeki zat-sıfat-ahval yaklaşımı, Cürcânî’nin lafız - mana- sûret dizimine çok benzemektedir. Dolayısıyla “nazım teorisi temelde ahval teorisidir.” dersek yanlış olmaz.²⁷¹ Teoride Cürcânî’nin *suret* ²⁷² dediği mefhum, aslında Cübbâî’nin teorisindeki ahval tanımına bir derece benzemektedir. Bu durum ise dil ve belagatçilerin, Mu‘tezilî kelamcılardan teori bazında etkilendiğinin bir delili olarak görülebilir. Bu etkileşimi formüle edip gösterirsek;

Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin ahval teorisi; zat+sıfat=ahval.

Abdülkahir el-Cürcânî’nin nazım teorisi; lafız + mana= suret.

2.4.4. Belagate Etki ve Katkıları

Kelâm ilmi- Arap dil ve grameri etkileşimini anlatmaya çalıştığımız birinci bölümde değinmediğimiz belagat konusuna bu kısımda yer vermeye çalışalım. Öncelikli olarak dilcilerin alanına giren belagat konularından *meanî*, *beyan* ve *bedi*’ sahasına kelamcılarının önemli etkisi ve katkıları olmuştur. Özellikle Mu‘tezilî kelamcılar bu alanda başı çekmektedir. Uğraş alanı itibariyle İslâm dini ve tevhid

²⁶⁹ Ebû Zeyd, Nasr Hamîd, “Abdülkahir Cürcani’nin "Nazım" (Sözdizim) Anlayışı -Üslupbilim Işığında Bir Okuma-” çev. Numan Konaklı, *M.Ü.İ.F Dergisi*, 38. Sayı, (2010/1), 231-262.

²⁷⁰ <http://www.ide.org.tr/TR/listmenu/islmdusuncesindebilimlerinbirligi/detail/dilbilimlerininislamisosyalvetabiilimlerleiliskisivebutunluksurunupofdrsonergunduzoz>

²⁷¹ Şensoy, Sedat, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27. C, 2003, 42-44.

²⁷² Abbud, Halife, “Kadiyetü lafzî ve’l ma’na fi’l mizâni Cürcanî”, *Mecelletü Hüvelliyat Külliyyatü’l Âdab ve Luğatü’l Camiyyeti Tahiri Muhammed Beşşar*, (2018), 151-162. Ayrıca bk. Şensoy, Sedat, *Abdülkahir Cürcani’de Anlam Problemi*, (Doktora Tezi), İstanbul, 2001, 280. (Değerlendiren: M. Taha Boyalık).

akidesini savunmak amacıyla mantık ve felsefî birikimleri ile aklı en iyi şekilde işleyen; uşûl ve yöntemlerinde esas yapan Mu‘tezilî kelimcilerin belagat ilmine etki ve katkıları hakkında şunlar söylenebilir:

Kelâmcılar, dildiler gibi sadece Arap şiiri veya nesrinden istifade etmemiştir. Belki Arap kültürü ile beraber yeni bakış açıları getirerek Kur’an’ın i‘caz ve fesahatini ortaya çıkarmak adına aklî birikimlerinin yanında; Arap olmayanların ilmî birikimlerinden de faydalanmışlardır. Bu çok yönlülük ve geniş perspektif, onları bu alanda öne çıkaran önemli bir avantaj olarak görülmektedir.²⁷³

Mu‘tezilî kelimcilerin belagattaki bu tefavvukları, bazı tarih ve edebiyatçılar tarafından onların belagat ilminin esaslarını ilk kuran kişiler olduğu tezini ortaya atmalarına sebep olmuştur. Hatta ilk olarak Bîşr b. el-Mu‘temir el-Hilâlî el-Bağdâdî’ye (ö. 210/825) atfedilen sahifelerde, ekolün bu alanda öncü olduğu ve daha sonra ise Nazzâm’ın (ö. 231/845) belagatin konularından mananın kısımları, haberi inşai, haberi talebi, sıdk ve kizb gibi konulara değindiği nakledilir. Sonraki dönemde Nazzâm’ın talebesi olan Câhız’ın da hocasını bu konuda takip ettiği iddia edilir.²⁷⁴ Zaten Câhız, eserinde kelâm ilmi ve belagatta etki veya katkısı olan müellifleri sayarken ilk olarak belagatin tanımını yapan Amr b. Ubeyd ‘in (ö. 144/761) belagat tanımını aktarır.²⁷⁵

Mu‘tezilî eğilimleri ile bilinen kelâm ve dil âlimi Ferrâ’nın (ö. 207/822)²⁷⁶ yanısıra Mu‘tezilî kelimci Rummânî (ö. 384/994), Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916), Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) gibi pekçok Mu‘tezilî kelimcisinin belagata katkıları malumdur. Özellikle Câhız’ın eserlerinde Fars, Yunan ve Arap kültüründen istinbat

²⁷³ Dayf, Şevkî, *en-Nakd*, 2. Baskı, (Dâru’l Maarif, ts.) 45.; Ahmed Emin, *Fecri’l İslâm*, trc. Ahmed Serdaroğlu, (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976), 204-2012.; Muhammed Hüseyin Zihnî, *et-Tefsir ve’l müfessirün*, (Kâhîre: Mektebetü’l Vehbe, ts.), 1/262-272.

²⁷⁴ Emin, Ahmed, *en-Nakd’l edebî*, 3. Baskı, (Lecnetü Te’lif ve Tercüme, ts.), 438.; Ayrıca bk. Abdulkadir Hüseyin, *en-Nühatt fî bahsi’l belâğî*, (Kâhîre: Dâru’l Ğarib, 1998), 31-32.; Ahmed Emin, *Duħa İslâm*, 3/142.; Dayf Şevkî, *a.g.e*, 48.; Emin Ahmed, *en-Nakd’l edebî*, 1/254.

²⁷⁵ Eserde aktarılan tanıma göre Belagat; *anlatımın güzelliğine göre güzel lafzı seçme sanatıdır*. bk. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Beyan ve’t tebyin*, (Kâhîre: Mektebetü Hancî, 1960), 1/114.

²⁷⁶ Süyûtî, Celâlüddîn, *Buğyetü’l via’ fî tabakai luğaviyyin ve’n nuħat*, thk. Muhammed Ebû’l Fadıl İbrahim İsa , (Kâhîre: Matbaatü Babi’l Halebî, 1964), 2/333.

edilen belagat konularını çok işlediği ve bu minvalde i'caz ve îcazın kısımları, kelimenin garabeti, kelimenin te'lifi, nazım, seci, istiare ve teşbih gibi pekçok konuda malumât bulmak mümkündür.²⁷⁷

Belagatın en yüksek seviyesinde bulunan ve Kur'andaki îcaz ve i'cazın ortaya çıkmasında katkısı inkâr edilemeyen Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi pekçok Mu'tezilî kelimcının bu alandaki başarısı iddiamızı güçlendirmektedir. Bunun yanında Kur'andaki belagatin incelikleri konusunda mahir olan edip, şair ve münekkit İbnü'l-Mu'tez'in (ö. 296/908) kelâm ilmini ve belagatini, Câhız ve Nazzâm'dan aldığını itiraf etmesi; Mu'tezilî kelimcilerin belagat konusundaki etkilerini açıklar niteliktedir.²⁷⁸

Mu'tezilî kelimcilerin belagate yaptığı katkılardan birisi de bu ilimde kullanılan bazı terim ve ibarelerin ilk defa bu ekol mensuplarınca kullanılmasıdır. Mesala kelime taksiminde hakikat- mecaz ayırımı, belagatin bölümlerinden beyan ve bedi' gibi terimler, ilk defa bu ekol mensuplarınca kullanıldığı nakledilir.²⁷⁹

2.4.5. Mu'tezilî Müelliflerin Sunduğu Katkılar

Mu'tezile ekolü mensubu müelliflerin ortaya koyduğu görüş ve te'lif ettiği eserlerle İslâmi literatür birikime önemli katkıları olduğu inkar edilemez. Kelâm ilmi başta olmak üzere birçok ilmin gelişmesinde rolleri ve etkileri ilgili literatürde nakil edilmiştir. Dil-gramer alanındaki etki ve katkısını ele alacağımız İbn Cinnî gibi bir şahsiyetin ise dil konusundaki yetkinliği, tartışma götürmez bir gerçektir. Mu'tezilî müelliflerin, yaşadıkları tarihi dönemin ilim ve kültürüne sahip olmakla beraber, dil

²⁷⁷Ebû Osmân, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Heyevan*, thk. Abdüsselam Harun, Mutafta, (Kâhîre: Babü'l Halebî, 1938), 1/91; 3/131;268.; 5/25;33.;Cahîz, *el-Beyan ve't tebyin*, 1/93; 148; 153; 240; 263; 288; 378; 384; 2/116.

²⁷⁸Hafâcî, Muhammed Abdülmün'im, *İbnü'l Mu'tez ve türaşühu fi'l edebi ve'n nakdi ve'l belâğa*, 2. Baskı, (Beyrut: Dâru'l Ahdi'l Cedîde, ts.), 581.; Ayrıca bk. Mendûr Muhammed, *en-Nakdû'l menheci inde'l Arab*, (Kâhîre: Dâru'l Nahdeti'l Mısır,1996), 60-61.; Selâm, Muhammed Zağlûl, *Eserü'l Qur'an i fî ta'vîri'l nakdi'l Arabî*, 1. Baskı. (Mektebetü Sebâb, ts.), 81;109.

²⁷⁹Abdulkadir, Hüseyin. *a.g.e*, 33-34.

konusunda yetkin, zeki, hitabeti güçlü, tartışma ve cedel gücü yüksek kişiler olduğu da görülmektedir.²⁸⁰

Mu'tezile mensubu şahsiyetlerin özellikle Yunan ve batı kökenli felsefeden gelen ve İslâm'a i'tikadî noktadan yapılan eleştirilere aklî melekeleri en iyi şekilde kullanarak mantikî ve felsefî delillerle karşı durdukları nakil edilir. Bu müelliflerden örneğin Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50) altmışa yakın eser te'lif ettiği ve başta Yahudi ve inkârcılar olmak üzere, İslâm karşıtı kişileri delil ile ilzâm ettiği söylenmektedir.²⁸¹

Mu'tezile'nin önde gelen şahsiyetlerinden Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), Nazzâm (ö. 231/845), Câhiz (ö. 255/869), Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi pek çok âlimin İslâm'ın i'tikadî anlayışına katkıları göz ardı edilemez. Bir derece kelâm ilmi alanı dışında görülmekle beraber Mu'tezile ulemasından olduğu zikir edilen Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) ve çalışmamızın konusunu oluşturan İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi dilcilerin Arap dil ve gramerine eserleri ile yaptığı etkileri ortadadır. Mu'tezile içinde kırk yıl kaldıktan sonra onlardan ayrılan İmam Eş'arî (324/935-936) de bile bazı konularda Mu'tezilî tesirin görülmesi, bu ekolün İslâm düşüncesindeki etkisini açıkça ortaya koymaktadır.

2.4.5.1 Bazı Önemli Mu'tezilî Dilciler

Müslüman tarihi içinde Mu'tezile'nin kurmuş olduğu ekolün etkisi İslâmî düşüncenin her alanında hissedilmekle beraber bu etkinin en çok görüldüğü alanlardan birisi de kuşkusuz dil bilimleri alanıdır. Mu'tezile'nin Arap diline bu derecede etkisinin önemli sebeplerinden birisi; bu düşünceyi savunan veya taraftar olan müelliflerin büyük kısmının dilci olması veya bu alanla ilgilenmesidir.²⁸² Hatta Kur'an tefsiri

²⁸⁰ Çelebi, İlyas, "Mu'tezile'nin Klasik İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri", *M.Ü.İ.F. Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2:2 ,(2004), 3-24.

²⁸¹ Murtaða, Ahmed İbn Yahya, *Kitabu'l meniyyeti ve'l emel fi şerhi kitabi milel ve'n nihâl*, (b.y.:1316), 25.

²⁸² bk. Kâssab Velîd, *et-Tûrasü'n nakdî ve'l belâğî lil Mu'tezile hetta nihayeti karnî's sadisi li'l hicrî*, (Katar: Dâru's Sekâfe, 1985).

bağlamından bazı kelimelerin i'râbı yapılırken Mu'tezilî dilcilerin görüşlerine yer verilerek "Mu'tezile'nin i'râbı şu şekildedir." denilerek ayrı bir açıklama yapmak zorunda kalındığı da görülmektedir.²⁸³ Bu noktadan hareketle, Arap dili ve edebiyatına ve dolayısıyla Kur'an tefsir ve te'vilinde etkisi bariz bir şekilde görülen bazı Mu'tezilî dil âlimlerini vefat tarihlerine göre kısaca tanıtip eserlerine değinmeye çalışalım.

Kutrub (ö. 210/825)

Tam adı; "Ebû Alî Kutrub Muhammed b. el-Müstenîr b. Ahmed" olan Kutrub, Sîbeveyhi'nin öğrencisi olup Basra'da doğmuştur. Önemli bir dil ve naḥiv âlimidir. Tefsir ve meani'l Kur'an alanında eserler vermiş ve az sayıda da olsa bazı güzel şiirler yazdığı bilinmektedir. Hocası Nazzâm'ın etkisiyle Mu'tezile görüşünü benimsemesinden ötürü eleştirildiği nakil edilmektedir.²⁸⁴

Kutrub'un naḥiv konusunda kendine has bazı görüşlerinden bahsedilmektedir. Mesela i'râb olarak isimlerin sonuna konulan ve fâil, mefûl vb. rollerini belirtmek için konulan harekelerin, aslında kelimeyi sükûndan kurtarmak ve kelimenin okunuşta akışını sağlamak için geldiğini iddia eder.²⁸⁵ Eserleri; Kitâbü'l-Ezmine, Kitâbü'l-Ezdâd, Kitâbü'l-Fark (el-Furûk) ve el-Müşelles başta olmak üzere çoğu günümüze ulaşmayan yaklaşık 20- 25 eserinden bahsedilir.²⁸⁶

Câhiz (ö. 255/869)

İkinci Abbasi döneminin en ünlü Arap edebiyat ve nesir yazarlarından olan Câhiz, hicri 150-160 yılları arasında Basra'da doğduğu tahmin edilmektedir. Tam adı; Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî olan Mu'tezilî âlim, muhtemelen bir Arap-zenci melezi olduğu ve kendisine *câhiz* lakabı verilmesinin nedeni de patlak gözlü olmasından dolayı olduğu nakil edilir. Halîl b. Ahmed (ö.

²⁸³ Ebû Hayyân, el-Endelûsî, *Bahri'l muḥîṭ fî t tefsir*, (Beyrut: Dâru'l Fikr, 2010), 203-230.

²⁸⁴ Enbârî, Kemâleddin, *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl, (Kâhîre:1967), 76; 91-92.

²⁸⁵ Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım, *el-İzâḥ fî 'ileli'n-naḥv*, nşr. Mâzin el-Mübârek, (Beyrut:1986),70-71.

²⁸⁶ bk. Çelebi, Muharrem, *Kutrub Hayatı, Eserleri ve Kitab el-Azmina*, (Doktora Tezi), 1981, Ayrıca bk. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26. C., (2002), 494-495.

175/791), Sîbeveyhi (ö. 180/796), Ahfeş el-Ekber (ö. 177/793), Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824 [?]), Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830) ve Asmaî (ö. 216/831) gibi birçok âlimden gramer, şiir, tarih ve edebiyat öğrendiği ve geçimini ticaret ile yaptığı belirtilmektedir.²⁸⁷

Câhiz, yazdığı kitaplar ve Arap edebiyatındaki yeteneği dolayısıyla İslâm tarihinde önemli bir üne sahiptir.²⁸⁸ İbnü'l-Mukaffa'(ö. 142/759), Sehl b. Hârûn (ö. 215/830) ile birlikte Arap nesrinin gelişmesinde büyük etkisinin olduğu kabul edilmektedir. Eserlerinin sayısı tam olarak bilinmemesine rağmen en çok eser veren Arap edebiyatçıları arasında sayılmaktadır. el-Beyân ve't-tebyîn, Kitâbü âyi'l-Kur'ân, Risâle fi'l-belâğa ve'l-i'câz, el-'Osmâniyye, Kitâbü halkı'l-Kur'ân, Kitâbü cemhereti'l-mülûk, et-Tâc fî ahlâki'l-mülûk, Kitâbü'l-Mu'allimîn, Kitâbü'l-Hayevân gibi çok sayıda meşhur eserlerinin yanında, çoğu günümüze ulaşmayan (dil ve edebiyat- kelâm- tarih-siyaset- ahlak- sanat ve ticaret gibi) pek çok alanda 360 eseri olduğu rivayet edilmektedir.²⁸⁹

Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933)

Mu'tezile imamlarından Ebû Ali el-Cübbâî'nin oğludur. Babasından ve zamanının önemli âlimlerinden ders almış ve kelâm alanında öne çıkan bilgisi dolayısıyla, Mu'tezile'nin önemli bilginleri arasında zikir edilmektedir.²⁹⁰ İmam Eş'arî'den yaşça küçük olmasına rağmen onunla kelâmî konularda münazaralar yaptığı ve ekoldeki etkisinden dolayı Mu'tezile'nin 9.'uncu tabakasından sayılmaktadır. Kelâm ve felsefede yetkin olmasının yanında dil alanında da donanımlı idi.²⁹¹ Bazı noktalarda babasının görüşlerine karşı olduğu ve özellikle ilâhî sıfatlar konusunda Ehl-

²⁸⁷ bk. Köse, Mustafa, *Câhiz ve Mu'tezile Mezhebindeki Yeri*, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, (2016).

²⁸⁸ Bağdâdî, Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 12. (Kâhîre: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1931), 2013-2019. Ayrıca bk. Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ', irşâdü'l-erîb*, (Kâhîre:1936), 16/ 95-98.

²⁸⁹ Şeşen, Ramazan, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7. C.(1993), 7/24-26.; bk. Hacızi, Taha, *Câhiz hayatühü ve Aşarühü*, (Kâhîre:Dâru'l Muarif, 1969).

²⁹⁰ İlhan, Avni, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10. C., (1994), 146-147.

²⁹¹ Ebû'l-Abbâs, İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'ü z-zamân mimma şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev eşbetehü'l-'ayân*, (Beyrut: Dâru's Sâdır, 1972), 3/183.

i sünnet anlayışına yaklaştığı belirtilir. Câmi‘u’l-kebîr, el-Câmi‘u’s-şagîr, el-Ebvâbü’l-kebîr, el-Ebvâbü’s-şagîr, el-‘Askeriyyât, Kitâbü’l-İnsân isimli kitapları başta olmak üzere 160’a yakın eser te’lif etmiş, ancak hiçbirisi günümüze ulaşmamıştır.²⁹² Mu‘tezile’nin beş temel esasını kabul etmiş, felsefe ve kelâm başta olmak üzere görüşleri ile Basra Mu‘tezilesini etkilediği kaydedilir.²⁹³

Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025)

Kādî Abdülcebbâr’ın, doğum tarihi kesin bilinmemekle beraber, hicri 415 yılında İran’ın Rey şehrinde yaklaşık doksan yaşında vefat ettiği göz önüne alındığında; doğum yılının hicri 320-25 tarihleri arasında İran’daki Hemedan bölgesinin Esedâbâd şehri olduğu söylenir.²⁹⁴ Ancak bazı kaynaklar doğum yerini Afganistan’ın Esterâbâd şehri olarak aktarır.²⁹⁵ İsnadı tartışmalı olmakla beraber Mu‘tezile ekolünün temel esaslarını ızhah ve ispat ettiği Şerhu’l-uşûli’l-hamse adlı eseri²⁹⁶ ile günümüze ulaşan on altı ciltlik *el-Muğnî* adlı eserleri ekolün görüşlerinin amaç ve kapsamı açısından önemlidir. Kendisi ve öğrencilerinin neredeyse tamamı Mu‘tezile’nin on ikinci tabakasını oluşturması, ekoldeki görüş ve fikirlerinin etkisini gösterir. Eserlerinin içerikleri kelâm ilminin konuları başta olmak üzere; *tefsir*, *hadis*, *fıkıh uşûlü* gibi alanlardır.²⁹⁷

Zemahşeri (ö. 538/1144)

Türkmenistan’ın Taşavuz ili Koroğlu ilçesindeki *Zemahşer*’de hicri 467 yılında doğan Zemahşerî, 538 yılında bugün Özbekistan sınırları içinde yer alan Cürcâniye’de vefat etmiştir.²⁹⁸ Mu‘tezile içinde hangi fırkaya tabi olduğu

²⁹² bk.<http://hadithtransmitters.hawramani.com/?p=157402#1e567d>

²⁹³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî bi’t-teklîf*, nşr. Ömer Seyyid Azmî-Ahmed Fuâd el-Ehvânî, (Kâhîre: Şeriketü’l-Misriyye, ts.), 67.

²⁹⁴ Sinanoğlu, Mustafa, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24. C., (2001), 103-105.

²⁹⁵ Ahmed, b. Osmân ez-Zehbî, *el-İber fi haberî men gaber* 3., (Kuveyt: 1961), 119. Ayrıca bk. Yurdağür, Metin, “Son Dönem Mu‘tezilesinin En Meşhur Kelâmcısı Kādî Abdülcebbâr, Hayatı ve Eserleri”, *M.Ü.İ.F.Dergisi*, Sayı 4, (İstanbul: 1986), 117-136.

²⁹⁶ Eymen, Fuâd Seyyid, *Târîhu’l-mezâhibi’d-dîniyye fi bilâdi’l-Yemen*, (Kâhîre: 1988), 226.

²⁹⁷ Subhî, Ahmed Mahmud, *fi İlmi’l Kelâm*, 336-348.

²⁹⁸ Rahman, İlmamedov, “Zemahşerî’nin Mukaddimetü’l-Edeb’inde Kur’ân’la İlgili Terimler”, *Uludağ Üniversitesi/ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/2, (Bursa: 2011), 191-207.

bilinmemekle beraber i'tikat açısından kendisini Mu'tezilî olarak gösterir. Hatta kendisine Mu'tezile'nin son temsilcisi anlamında “hâtemü'l-Mu'tezile” denilmesi bunun ispatıdır. Kelâm ilmi alanında el-Minhâc adlı kitabı dışında eseri bulunmaz. Eserde Mu'tezilî kelimciler olan Ebû Hâşim el-Cübbâî ve babası Ebû Ali el-Cübbâî'ye (ö. 303/916) birçok yerde atıfta bulunur.²⁹⁹

Diğer taraftan özellikle tefsir, dil ve belagat alanlarında Ehl-i sünnet içinde etkisi hissedilen ve görüşleri kabul gören muhteşem eserler te'lif etmiştir.³⁰⁰ En önemli eseri olan el-Keşşâf tefsiri, ağırlıklı olarak dirâyet metoduyla yazılmış olup, bir yönüyle el-Cürcânî'nin nazım teorisini tefsir alanına taşıyarak uyarladığı söylenebilir.³⁰¹ Arap dili ve edebiyatına dair çalışmaları ile meşhur ve çok yönlü Mu'tezilî bir şahsiyet olan Zemahşerî, İslâm tarihinde özellikle Arap dil ve edebiyatı ile belagati alanında ilmi üstünlüğü kabul edilen biridir.³⁰²

2.4.6. İ'câz Kavramına Yaklaşımları

Lügatte “إعجاز / i'câz” kelimesi a-c-z “عجز” kökünden türetilen ve “gücü yetmemek, yapamamak” anlamında bir kelimedir. İ'câz, daha çok Kur'an'ın erişilmez üstünlüğünü ve peygamberlerin mucizeleri bağlamında, Resûlullah'ın peygamberliğini tastik için Allah tarafından verilen işaret veya mesajlar olarak görülmektedir. Mu'tezile, dini ve özelde tevhidi savunmada öne çıkan bir ekol olmasından dolayı, dil ve metin açısından i'câzın en üst seviyesinde bulunan Kur'an'a yaklaşımları ile i'câz ve mu'cizeye bakışı ayrı bir öneme sahiptir.

Mu'tezile, öncelikle Hz. Peygamberin din tebliği sürecinde gösterdiği ve anlık müşahade ile görülen hissi mucizeler ile Kur'an'ın i'câzı bağlamındaki mucizeliğini

²⁹⁹ Öztürk, Mustafa-Mertoğlu, M. Suat, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44. C., (2013), 235-238.

³⁰⁰ Önemli bazı eserleri: *el-Keşşâf, Nüketü'l-i'râb fî garîbi'l-i'râb; el-Keşf fî'l-kırâ'ât, el-Fâ'ik fî garîbi'l-hadis, el-Muhtaşar min Kitâbi'l-Muvâfaka beyne ehli'l-beyt ve's-şahâbe, Ru'ûsü'l-mesâ'ilel-Minhâc fî uşûli'd-dîn, el-Mufaşşal fî şinâ'ati'l-i'râb, el-müfred ve'l-mü'ellef, Esâsü'l-belâga, Mukaddimetü'l-edeb*, gibi çoğu dil, edebiyat, tefsir, hadis, fıkıh vb. alanlarda 30-65 arasında eser kendisine nispet edilmektedir.

³⁰¹ bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdukhahir-el-curcani>; <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-kessaf>

³⁰² <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/> (Erişim 26.Temmuz 2021).

birbirinden ayırmıştır. Peygamberliğin tek delili veya mucizesi olarak Kur'an'ı kabul etmiştir. Mu'tezile'nin kurucusu kabul edilen Vasil b. Ata'dan beri bu ekolün temsilcileri temelde Kur'an i'câzını konu alan "Meâni'l Kur'an, İ'câz'ül Kur'an, Nazmü'l Kur'an, Müteşabihi'l Kur'an vb." adlarla kitaplar te'lif etmiştir.³⁰³ Te'lif edilen bu kitaplarla Kur'an i'câzını ispata çalışmışlardır. Mu'tezile'nin i'cazı ispatta bazı temel yöntemler kullandıkları görülür. Bu bağlamda özellikle şu konular üzerinde durulmuştur:

- Öncelikle Kur'an aleyhine üretilen yalan haberleri delillerle çürütmekle beraber Peygamberin sıdkını ve getirdiği kitabın i'cazının hissi mucizeler ile değil de Kur'an'ın lafız ve metnini temel alarak yapmışlardır.
- Kelâm ilminden istifade ile Kur'an'ın retoriği açısından mucizelik yönünü öne çıkarıp dilsel (sarf, naḥiv, belagat vb.) açıdan güzel tahliller yaptıkları görülür.

Mu'tezile, Kur'an'ın nazmı ve te'lifi noktasından mucize olduğunu kabul etmiştir. Dolayısıyla bütün himmetlerini, Kur'an'ın söz ve metninin mucizeliğinin ispatı üzerinde sarf ettikleri görülür. Özellikle Nazzâm (ö. 231/845), Câhız (ö. 255/869), Ebû Hâşim el-Cübbâî, (ö. 321/933) Rummânî (ö. 384/994), Kâdî Abdülcebbar (ö.415/1025) gibi şahsiyetler, hicri 3-4. asırlarda yoğunluklu olmak üzere özellikle Kur'an'daki mecazî ifadeler üzerinde durarak; dirayet tefsiri, icaz, belagat ve te'vil gibi alanlarda edebi zevkin üst perdesinden eserler te'lif etmişlerdir.³⁰⁴

Kur'an icazına bakış ve yorum bağlamında Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki temel farklara bakıldığında ise şunlar söylenebilir:

- Mu'tezile, Kur'an tefsiri/te'vilinde -Kur'an'ın mahlûk olduğu prensibinden hareketle- manadan ziyade metnindeki lafızların mantık ve akıl çerçevesinde tahlilini yapar.

³⁰³Şehrîstânî, *Milel ve Nihal*, 1/29, 72; İbn Nedim, *Fihrist*, (Beyrut: Dâru'l Ma'rife, ts.), 140. ; Eş'arî Ebü'l-Hasan, *Makalatü'l İslâmîyye ve ihtilafü'l muşallin*,1/28; 282.; Münîr Sultan, *el-Kur'an beyne'l Mu'tezile ve'l Eşaire*, (Kâhire: Münşeatü'l Maarif, ts.),50-51.

³⁰⁴ Münîr, Sultan, *a.g.e*, 52-96. bk.https://books.rafed.net/view.php?type=c_fbook&b_id=3292

- Ehl-i Sünnet ise rivayet ağırlıklı ve hadis/sünnet çerçevesinde; mana merkezli ve hikmet açısından selefe uygun bir tefsir ve te'vil metodunu seçer.

Kur'an, Mu'tezile için ses ve kelimelerden oluşan bir metin olmasından, hermenötik tahlil ve yoruma açıktır. Ehl-i sünnete göre ise Kur'an'daki kelime veya ayetlerin esas manaları ilahi olduğundan; aklın her istediği şekilde üzerinde tasarrufta bulunması, başka manalara çekilmesi uygun değildir. Zira Ehl-i sünnete göre kelimeler İlahî isim ve sıfatlarla ilintilidir. Nazzâm'ın (ö. 231/845) ortaya attığı *sarfe teorisi*'nin³⁰⁵ de temel savına göre; Kur'an, aslında diğer kitaplar gibi insanlar tarafından benzeri getirilebilecek bir kitap iken, Allah'ın bu yeteneği insanlardan kaldırması ile benzeri getirilemeyecek bir konuma gelmiştir. Bu anlayışa göre aslında Nazzâm, "Kur'an, içerdiği edebî özellikler bakımından Hz. Peygamber'in nübüvvetini kanıtlayan bir mûcize olmayıp, geçmiş ilâhî kitaplar gibi Allah'ın insanlara bildirdiği emirleri ve gayba dair haberleri ihtiva eden bir kitaptır"³⁰⁶ demek istemiştir. Hicri dördüncü asrın önemli sünnî âlimlerinden olan Hattâbî'nin (ö. 388/998) "Beyânü i'câzi'l-Kur'ân" adlı eserinde i'câz kavramına yaklaşımı önemlidir. Eserde Kur'an'ın lafız ve mânasının i'câzını ele almış, sarfe meselesiyle Kur'ân-ı Kerîm'in geleceğe dair haberler ihtiva eden yönü üzerinde durmuştur.³⁰⁷ Bu bağlamda Hattabî'nin Ehl-i sünnet itikadını Müşebbihe ve Mu'tezile gibi bazı akımlara karşı korumak ve ithamlarını te'sirsiz kılmak adına, itikadî konularda selefın anlayışı çerçevesinde ancak kendine has farklı te'vil ve yorumları da vardır.³⁰⁸ Hattabî'nin Kur'an'ın i'câzına olan bu yaklaşımı

³⁰⁵ <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/sarfe> (Erişim 27 Temmuz 2021).

³⁰⁶ Bâhâzık, M. Ömer, *Şerhu risâleti beyâni i'câzi'l-Kur'ân li'l-imâm el-Hattâbî*, (Beyrut: 1995), 20;31-33. Ayrıca bk. Ahmed, Ebû Zeyd, *el-Menhi'l i'tizâlî fi'l beyân ve i'câzi'l Kur'an*, (Riyad: Mektebetü'l Maarif, ts.), 293.

³⁰⁷ <https://islamansiklopedisi.org.tr/hattabi>

³⁰⁸ bk. Karacabey, Salih, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16. C, (1997), 489-491.

kendisinden sonra gelen Kādî Abdülcebbâr ve Abdülkâhir el-Cürcânî gibi şahsiyetleri etkilemiştir.³⁰⁹

2.4.7. Nazım Kavramına Yaklaşımları

Nazım kavramının özellikle hicri ikinci yüzyıldan sonra gelişim göstermeye başladığını ve lafız-mana tartışmaları çerçevesinde Kur'an'ın naḥvi veya cümle ile kelimelerinin dizimi hakkında farklı fikir ve görüşlerin ortaya atıldığı görülmektedir. Bu durum Arap edebiyatında dilsel, felsefî ve ıstılahî bazı yeni kavram ve yaklaşımları ortaya çıkarmış, aynı zamanda ekolleşme sürecini de hızlandırmıştır.

Mu'tezile'nin temel savına göre nazım; insanın kendisinden sudûr eden ses ve harflerden oluşan zihinsel bir yapıdır. Dolayısıyla nazım, konuşan kişinin bir fiilidir. Bu anlayışın Kur'an için benimsenmesiyle O'nun (Kur'an) mahlûkiyetine hüküm edilmiştir.³¹⁰

Arap-İslâm toplumunun başka milletlerle kültürel ve sosyolojik olarak karışmasının, nazım veya cümle kuruluşunda lafız -mana tartışmalarını hızlandırdığını söylemiştik. Kādî Abdülcebbâr ile birlikte lafız aleyhine lafız-mana dengesinin bozulduğu söylenebilir. Kadî ile başlayan bu kırılma sonucu oluşan görüşlerin tam bir teori sayılmamasına rağmen, önemli bir kırılmayı beraberinde getirdiği bir gerçektir. Buna göre aslında mananın esas veya daha önemli olduğu şeklindeki görüşler ağır basmış ve durum artık lafız aleyhine işlemeye başlamıştır. Süreç sonunda -zahir olarak görünmese bile- başta Kādî Abdülcebbâr olmak üzere; Mu'tezile'den etkilendiği anlaşılan sünnî âlim Abdülkahir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078) nazım teorisiyle, nazım ilmi kemal noktaya ulaşmıştır.

Nazzâm'ın ortaya attığı sarfe teorisinin de aslında bir açıdan Mu'tezile'nin nazım olgusuna yaklaşımını şekillendirdiği söylenebilir. Zira Kur'an özelinde görülen

³⁰⁹ bk. Kayapınar, Mustafa, *Belagatte Talebî İnşa*, İksad Yayınevi, Ankara, 2021.; Divlekci, Celalettin, "Hattâbî'nin (ö. 388) İ'câz Anlayışı ve Kur'an'ın İfade Biçimine Yönelik Tenkitlere Yaklaşımı", *Ekev Akademi Dergisi* (2014), Sayı: 60.; <https://islamansiklopedisi.org.tr/icazul-kuran>

³¹⁰bk. https://pmb.univ-saida.dz/bullaopac/doc_num.php?explnum_id=448

ve taklit edilemeyen Kur'an nazmı, bir mucize olarak İlahi irade sonucu ulaşılmaz olmuştur. Yoksa Mu'tezile anlayışında insan zekâsı, pekâlâ Kur'an benzeri bir nazmı getirme potansiyeline sahiptir. Aslında sarfe teorisinin akıl ve mantık açısından savunulur bir tarafı olmadığı gibi, sağlam bir delile de sahip olmadığı görülmektedir. Zira kişiden yapabilme gücü alındıktan sonra ona "haydi bunu yap, bakalım yapabilir misin." şeklinde bir meydan okuma, saçma ve mantıkla uyuşmayan bir durumdur.³¹¹ Öyle de Allah'ın insanlardan Kur'an'a karşı muaraza yetisi veya gücünü alıp da sonra "haydi Kur'an'ın bir benzerini getirin"³¹² demesi, akıl ve mantıkla uyuşmayan bir durum olduğu açıktır.

Mu'tezile düşüncesini benimseyen başta Rummanî olmak üzere Câhiz, İbn Sinan el-Hafaci (ö. 466/1073), İbn Hazm (ö. 456/1064), Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) gibi âlimler, Kur'an'ın sarfe cihetiyle nazımının mu'ciz olduğu fikrini benimsedikleri görülür. Bunların aksine Hattâbî (ö. 388/998) Bâkılânî (ö. 403/1013), Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078) İbn Teymiyye (ö. 622/1225) gibi çoğu âlim de bu teoriyi şiddetle reddeder.³¹³

Nazım ile ortaya çıkan Kur'an'ın muhteşem ve erişilmez beyanı ve kullanılan lafızların manaya işareti noktasında erişilmez olması da Kur'an'ın başka bir mucizesidir. Kur'an'daki bu erişilmez beyanın nereden geldiği veya neye dayadığı da tartışma konusu olmuştur. Câhiz'a göre lafzın açık ve anlaşılır olması, sözün doğru ve özlü olması gibi unsurlar, mananın derinliği ve kapsamı açısından önemlidir. Dolayısıyla lafız-mana kıyaslamasında lafızcı bir görüntü veren Câhiz, bazen bunun tersi açıklamalar yapar. Bu noktadan fesahati sadece lafzın bir özelliği sayarken, belagatte ise nazma bağlı olarak "mananın manası" diye bir ibare ortaya atar.³¹⁴ Nazım

³¹¹ Zerkeşî, Bedreddin, *el-Bürhan fî ulumi'l-Kur'an*, 1.Baskı, (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1988), 2/105.

³¹² Yunus 10/38. ; Bakara 2/23. vb.

³¹³ Arpa, Enver, "İ'cazî'l-Kur'an Konusuna Farklı Bir Yaklaşım", *AÜİFD C XL/LL*, Sayı 1. (2002), 81-107. Ayrıca bk. Rummânî, *en-Nüket fî i'cazi 'l-Kur'an* (Selasü resail fi'l-i'caz içinde) thk. Ahmed Halefullah - Muhammed Zeglul Selam, 1.Baskı, (Kâhire: Darü'l-Maarif, ts.),101.

³¹⁴ Câhiz, *el-Beyân ve 't-tebyîn*, 175-76.

ile kurulan belîğ bir sözde murad edilen mananın iki çeşidinden bahseden Câhîz; birinci manayı, avamın anladığı yüzeysel mana olarak görürken, ikinci mana (mananın manası) dediği manayı ise seçkinlerin anlayabileceği mana olarak tanımlar.³¹⁵ Diğer taraftan kelimeleri sıralama ile belli bir nazmı oluşturma ve mananın en iyi şekilde beyanında lafzın fesahatini önceleyen Câhîz, beyanın en iyi şekilde olmasının başka unsurları olduğuna da dikkati çeker.³¹⁶

2.4.8. Lafız -Mana ve Delalet Yaklaşımları

İnsandaki aklın bir vazifesi de lafız veya ses ile gelen mesajı anlayıp neye işaret ettiğini bilmek ve ona göre hareket etmektir. Bu açıdan mana, dil dediğimiz mefhum ile zihne aktarılmaktadır. Lafzın neye işaret veya delalet ettiği meselesi ile lafzın manaya delaleti ve bu yöntem ile ortaya çıkan tefsir/te’vile yaklaşım, dilde önemli bir konu olduğu açıktır.³¹⁷ Dolayısıyla akıl- dil- delalet arasında kuvvetli bir bağlantı ve ilişki vardır. Mu‘tezile ekolünde akıl, nakilden öncelikli olmasından dolayı mana ve delaletin ancak akıl ile bilinebileceği düşüncesi hâkimdir. Kādî Abdülcebbar, dilde muhkem ile mecazı anlayacak tek şeyin akıl olduğunu ve dolayısıyla dilde kullanılan ve bir mana için vaz‘ edilen kelimenin, hakikat-mecaz olarak kullanılması durumunun ancak akıl ile bilinebileceğini belirtir.³¹⁸ Kadı’ya göre kelime (lafız) kendi manasını göstermek için değil, başka bir şeye delalet etmek için vaz‘ edilmiştir. Çünkü kelime, sigâ (biçim, usul kalıp vb.) ve te’vile göre bir mana kazanmaktadır. Bu bağlamda mesela “لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ” / *Sizin dininiz size, benim dinim banadır.*³¹⁹ ayetindeki zahir

³¹⁵ bk. https://pmb.univ-saida.dz/bullaopac/doc_num.php?explnum_id=448

³¹⁶ Bu unsurları “lafız” ve “lafız dışı yöntemler” olarak beş kısım altında inceler: Bunlar: 1- Lafız 2- İşaret 3-Akd, 4- Hat 5-Hâl (Bu beş unsur, birbirlerinden farklı olmalarına rağmen, ortak noktalara da sahiptir. Her bir yöntemin kendisine has şekli ve güzelliği vardır. Fakat hepsi de aynı gayeye hizmet etmektedir. Hepsi de kastedilen mananın en güzel, anlaşılır bir şekilde ortaya konmasını sağlamaktadır.); bk. Semira Karuko, *el- Câhîz ve Belâgattaki Yeri*, (Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, (Konya: 2013), 83-84.; Câhîz, *el-Hayevan*, 1. C., 45.

³¹⁷ Sami, Ethem, *Tefkiki'l akli Luğavî, bahsi'l epistemoloji- antoloji*, 1. Baskı, (Beyrut: El Müessesetü'l Camiiyetü li'd-Diraseti ve'n Neşr ve't Tevzi', 1993), 79.

³¹⁸ Kadî Abdülcebbar, *Mütesabihi'l Qur'an, thk.* Adnan Muhammed Zerzûr, I. Baskı, (Beyrut: Mektebetü Dâru't Tûras, ts.), 8.

³¹⁹ Kâfirûn 109/ 6.

anlam, izin vermek, cevaz ve helal kılmak manasında olduğu halde; akıl ile Kur'an'ın bütünlüğü göz önünde bulundurularak ve aklı bir muhakeme ile bunun bir tehdit ve azarlama olduğu bilinebilir. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre dil, şeriattan önce olduğundan nassın anlaşılması için dilde bir kelime için ortak bir muvazaa ile konulan (vaz' edilen) mana öncelikli olup, "akıl ve zihin ile o kelimededen anlaşılan mana" esas ve önceliklidir.³²⁰

Mu'tezile ekolünde lafız - mana yaklaşımı bağlamında delaletin üç esas üzere şekillendiği görülmektedir. Bunlar: 1- *Akıllık* 2- *Dil* 3- *Muvazaa* (vaz') olarak sıralanabilir. Te'vil ile kelimedeki mananın delaleti konusunda bu üç esas önemli ve gereklidir. Bununla beraber örfi lisân dediğimiz halk içinde kelime için kabul edilen mana, başka mana ihtimallerinin de önünü kesmektedir. Çünkü Mu'tezile'ye göre örf ve gelenek, dili şekillendirip manasını belirlediğinden, dilden daha kuvvetli bir yapıya sahiptir.³²¹

Mu'tezile, Kur'an ayetlerindeki lafızlar ile zihinde oluşan manalar için şu notu düşer: manalar, ancak gerçekleşmesi nassın zahiri veya akıl ile izah edilmesi mümkün olduğu durumda kabul edilebilir. Aksi halde lafızların o şeye delalet veya işareti kabul edilemez. Çünkü gerçekleşmesi akıl ve mantıkça imkânsız olan şeyin varlığından söz edilemez. Zira bir işaret veya delile dayanmayan zihni tasavvurların gerçek varlığından söz edilemez. Mu'tezile bu bağlamda bir delil veya nassın zahir manasına dayanmadan bazı iddialar ortaya atan Mürcie gibi bazı ekolleri eleştirir. Allah'ın, zahir hükmün dışında olmak üzere gizemli, muğlak/kapalı manada bir şeyi emir etmesini uygun görmez. Çünkü bu durum O'nun hikmetine ve adaletine ters olup kapalı ve zahirde akıl ile anlaşılmayan bir hükmü emir etmesi, hikmetini zedeler ve tahkire sebep olur.³²²

³²⁰ Ebu'l Hasan, el-Basri, *el-Mu'temed fi usûli'l fıkıh*, thk. Muhammed Hamidullah, (Dimeşk: el-Ma'hadi'l İlmi el-Fransî li Diraseti'l Arabiyye, 1965), 2. C., 808. Ayrıca bk. Muhammed Ahmed, *el-Mazhar fi ulumi'l lûga ve enva'uha*, (ts.), 1/368.

³²¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 16. C., 99.

³²² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhi usûli'l hâmiye*, 605. Ayrıca bk. Süyûtî Celâlüddîn, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'n-naḥv*, (Haydarabad :Tab'atü Haydarabad, 1317), 3. C., 313.

Mu‘tezile, dilin kökeni konusunda muvazaayı kabul ettiğinden, toplum tarafından üzerinde ortak bir muvazaa ile ittifak edilen mananın önemine, delalet konusundaki genişliğine, kapsayıcılığına ve gücüne dikkati çeker. Bu yönü ile kelâm/lafız veya söz dediğimiz şey aslında toplumun ortak bir ittifakla üzerinde anlaştığı mananın bir ifadesi olup, çeşitli yan manaların ise te’vil veya yorum olarak değerlendirilmesi gerekir.³²³ Te’vil ve yorumda ise çok farklılıklar olabilmektedir. Bu yönü ile bir mana ifadesi için kullanılan isimler çoğalabilmektedir. Örneğin ağaç manası için her toplum kendi diline göre ona bir isim koyabilmektedir. Dolayısıyla bir mana için farklı isim veya lafızlar türetilenmektedir.³²⁴

Kādî Abdülcebbâr’a göre muvazaa ile kabul edilen kelimenin delalet tesiri önemli olmakla beraber kelimeyi konuşan mütekellimin de durumu önemlidir. Bu bakımdan bir mana için vaz‘ edilen kelimeyi bilerek yerinde kullanan mütekellim ile beraber delalet ortaya çıkmaktadır. Eğer mütekellim, söylediği kelimenin asıl vaz‘î manasını bilmede (manayı bilmeden Kur’an okuyan kişi gibi) veya maksadı bilmeden konuşsa; o zaman kelime hiçbir şeye delalet ve işaret etmez. Dolayısıyla tam delaletin olması için konuşanın vaz‘î manayı bilmesi ve bilerek belli bir maksat için konuşması durumunda işte o zaman delalet/işaret tam olarak ortaya çıkar.³²⁵

Söz veya kelâmdan asıl maksat bir mananın iletilmesi ve insanlar arası iletişimin sağlanması olduğundan; söylenen sözün neye işaret/delalet ettiğinin, hem konuşan hem de dinleyen tarafından bilinmesi tabiki önemlidir.³²⁶ Konuşulan kelimenin ne için söylendiği veya ne amaçla vaz‘ edildiği bilinmeden, amaçsız ve iradesiz olarak söylenmesinin bir şeye delalet etmediği açıktır. Dolayısıyla Mu‘tezile;

³²³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 5. C., 164.

³²⁴ Kādî Abdülcebbâr, *a.g.e.* 165.

³²⁵ Kādî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, 17. C., 14-15.

³²⁶ Cāhiz, *el-Heyevan*, 7. C., 57.; Ebû Hilâl el-Askerî, *es-Şinaateyn (el-Kitabetü ve ş şî’r)*, thk. Ali Muhammed el-Bacevî-Muhammed Ebu Fadl İbrahim, (Kâhîre: Dâru İhyâi’l Kütübi’l Arabiyye, 1952), 96.

lafız ile belli bir manaya kast ile delaletin oluşması için muvazaa'nın gerekliliğine ve mütekellimin amaç ve iradesinin önemine özellikle değinir.³²⁷

Kur'an özelinde düşünüldüğünde ayetlerin asıl delalet veya işaretini anlamak için vaz' ile beraber nazımdaki siyak- sibaka dikkat edip, toplumun kültürel ve sosyal yaşantısı ile Kur'an'ın temel amaç ve hedeflerini göz önünde bulundurup ayeti açıklamak gerektiği açıktır. Kur'an'ın kendine has üslubu ile Arap dil ve gramerinin kaidelerinin göz önünde bulundurulması da önemlidir. Kur'an'ın cümle terkipleri ve birbiri içinde farklı tabakalardan oluşan gizli ve sırlı manaları, bazen mecaz ve teşbih şeklinde gelebilen çok yönlü manalarını herkes tarafından kolayca anlaşılacak şekilde izah etmek ve neye işaret veya delalet ettiğini açıklamak kolay bir iş değildir. Örneğin: “كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ / يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ” / *Yeryüzünde bulunanların hepsi fânidir. Azamet ve kerem sahibi rabbinin yüzü (zâtı) ise bâki kalır.*³²⁸ ayetinde geçen “وَجْهٌ/ yüz” kelimesi, Allah'ın yüzünün varlığı veya ispatı değildir. Çünkü Arapçada “وَجْهٌ” kelimesi bazen zat'a işaret eder. Dolayısıyla burada makam, hal ve duruma göre bu kelimenin “Allah'ın Zat'ına” delaleti şeklinde te'vili, bir derece zorunludur.³²⁹

Yukarıda ülema arasında isim-müsemma-tesmiye³³⁰ denilen kavramlar üzerinde çok tartışmaların yaşandığına değinmiştik. Bu konuda Ehl-i sünnet ile farklı görüşe sahip olan Mu'tezile'ye göre; isim ve tesmiye aynı manada iken, isim ile müsemma ise farklı şeylerdir. Onların anlayışında; isim, müsemmanın gayrı, tesmiyenin ise aynıdır. Bu görüşü Mu'tezile ile beraber Cehmiyye ve Şîa mensupları da savunmaktadır.³³¹ Mu'tezile'nin “ismin, müsemmadan ayrı olduğu” konusundaki

³²⁷Kādî Abdülcebbâr, *Müteşabihi'l Kur'an*, 2. Kısım, 488.

³²⁸Rahman 55/26-27.

³²⁹Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l uşûli'l hamse*, 606. Ayrıca bk.Bahadî Ahmed Kâzım, “el-Mu'tezile ve i'tikadatühüm fî sıfatillah”, Mecelletü Külliyyati'l Fıkıh, el-Cemaatü Müstansariye, 2. Kısım, (1984), 79.

³³⁰“İsim, zihinde oluşan kavram; müsemma, ismin namına konulduğu hariçteki varlık; tesmiye de zirindeki isimle hariçteki varlığı birbirine bağlama, isimlendirme işlemidir. Başka bir ifade ile isim bir hakikate delalet eden "mutlak lafız", müsemma bu hakikatin kendisini oluşturan "şey" ve tesmiye de isim ile müsemma arasındaki irtibatı sağlayan "mana" demektir.” Çelebi, İlyas, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi”, *İlam Araştırma Dergisi*, C. 3, Sayı 1 (1998),105.

³³¹Dârimî, Osman b. Saîd, *Reddül-İmam ed-Dârimî Osman b. Said 'alâ Bişr el-Merîsî el-Anîd*, (Beyrut: 1358), 7-13.

ısrarı, aslında tevhit konusunda kendi i'tikatlarına göre şirke düşme çekincelerinden kaynaklanmaktadır. Şöyle ki; eğer isim ile müsemmanın aynı olduğu kabul edilirse, birden fazla kadim varlığın bulunduğunu kabul etme durumuyla karşı karşıya kalınacaktır.³³²

2.4.9. Kur'an' Te'vili ve Mana İstihracı

Kur'an te'vilinde veya mana istihracında farklılıkların oluşmasında çok gerekçe ve nedenler sıralanabilir. Bunlardan en önemli sebep olarak kıraat farklılığı gerekçe olarak ileri sürülebilir. Değişik kaynaklardan ve farklı rivayetlerle gelen ve bir kısmı şaz olmakla bereber, Kur'an'ın işaret ettiği esas manayı bulma gayreti önemli bir gerekçedir. Bu te'vil farklılığında temel gerekçe; zamana göre işaret edilen anlamları çıkarma gayreti ile bazı manaların kapalı kalması veya yok olması endişesinden kaynaklanan korku ve tereddütlerdir.³³³

Örneğin: “قَالُوا إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرٌ أَدْبَرٌ”/ Onlar şöyle dediler, " Bu ikisi (Musa ve kardeşi) kesinlikle büyüçüdürler.”³³⁴ ayeti hakkında birbirinde farklı te'villere sebep olan on üç farklı kıraat/okuyuş rivayet edilmektedir.³³⁵ Mezkûr ayetde geçen “إِنَّ” harfi “نعم/evet” manasındadır.³³⁶ Diğer bir görüşe göre “إِنَّ” nin ismi, zamirü şe'n olan gizli zamirdir. vb. çok farklı nahvi yaklaşımlar çerçevesinde te'viller vardır.³³⁷

Bilindiği üzere; Arap dünyasında Kur'an'ın indiği dönemde yazı çok gelişmemiş olup pek az kullanılmaktaydı. Başta şiir olmak üzere; tarihi olaylar, savaşlar, neseb vb. tüm tarihi kaynakların çoğu ezberlenmekte ve bu şekilde nesilden nesile aktarılmaktaydı. Kur'an'ın nüzulü zamanında Peygambere vahyedilen ayetler, sahabe tarafından ezberlenmekte ve okunmakta idi. Dolayısıyla farklı lehçelere sahip

³³² Çelebi, İlyas, a.g.m, 113.

³³³ Humûz, Abdülfettah, *Te'vil-i nahvî fî Kur'an -i Kerim*, 1. Baskı, (Riyad: Mektebetü'r Rüşd, 1984), 32.

³³⁴ Tahâ 20/63.

³³⁵ Hatîb, Abdullatif, *Mu'cemü'l Kıraat*, 1. Baskı, (Dimeşk: Dâru's Saadeddin, 2002), 5/453-488.

³³⁶ Tanâhî, Mahmûd Muhammed, *Emali İbni Şecerî*, 1. Baskı, (Kâhîre: Mektebetü Hancî, 1992), 2/42;65.

³³⁷ Ebû İshâk, İbrâhîm b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcélil Şelbî, 1. Baskı, (Beyrut: 'Alemü'l Kutub, 1988), 3/362.

Arap toplumunda bazı ayetlerin okunuşlarında dil ve lehçeden kaynaklı bazı farklılıklar oluşabilmekteydi. Özellikle daha sonraki dönemlerde Kur'an kıraatine delil getirtilen şiir örneklerinin de farklı rivayetleri olduğundan, Kur'an naḥvinde farklı görüşlerin ortaya atılmasına ve bazen anlamı da etkileyecek şekilde okunuşa farklılıklara sebep olmaktadır.³³⁸

Şiir Zarureti

Dilcilerin, Kur'an ayetlerinde geçen bazı ifade veya terkiplerin görünüşte Arap naḥvine uymadığından hareketle bu ifadeleri şiirde kullanılan zaruretlere bağladığı görülmektedir. Şiirlerdeki bu zaruri ve şaz kullanım, okunuşa delil getirilerek, bazı ayetlerin te'vilinde farklı görüşler ortaya atılmıştır.³³⁹ Şiirde görülen bu zaruret, bazı naḥvi kuralları da etkilediği muhakkaktır. Şiirde vezni tutturmak veya kafiye düzenini korumak için yapılan bu tasarruflar, sabit bir kuralı göstermemekle beraber bu zaruret bazen güzel, bazen de çirkin görülmüştür. Şiir zarureti konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Mesela İbn Fâris ve Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009) gibi âlimler şiirde zarureti hata kabul edip, şairin yeteneksizliğine işaret ettiğini belirtirken,³⁴⁰ İbn Cinnî'ye göre şiirdeki zaruret, şairin zayıflığının ve yeteneksizliğinin değil, aksine kendisine son derece güvendiğinin belirtisidir.³⁴¹

Zemahşerî'ye göre Arap şiirinde kullanılan ve Arap naḥvine uymayan şaz kullanım ve zaruretlar on tanedir: "Vasıl hemzesini kat', kat' hemzesini vasletmek; şeddeli harfî sâkin, sâkini şeddeli yapmak; maksûru memdûd, memdûdu maksûr okumak; harekeliyi sâkin, sâkini harekeli yapmak, munşarifi gayri munşarîf, gayri munşarifi munşarîf kılmak."³⁴² Âlûsî (1857-1924) ise eḍ-Ḍarâ'ir ve mâ yesûgu li'ş-

³³⁸ İsam, el-Kusî, *Eşerü şahidi's şî'ri fî takyidi'n naḥvi'l Arabî*, (Doktora Tezi), Suriye Dimeşk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, (2002), 119.

³³⁹ bk. Abdullatif Muhammed Hamase, *Zarurati şî'riye fî naḥvi'l Arabî*, (Kâhîre: Dâru'l Ulum, 1979).

³⁴⁰ Celâlüddîn, es-Süyûtî, *Hem 'u'l-Hevâmi' fî şerh-i cem'il cevami'*, thk. Abdül'al Salîm Mukrem, 2. Baskı, (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1987), 2/156.

³⁴¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2//392-393.

³⁴² bk. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/zarurat-i-siriyye>

şâ'ir adlı eserinde hazif, ziyâde ve tağyîr kategorilerinde 162 adet şiir zarureti saymış ve Kur'an'da bunlarla ilgili yaklaşık yirmi konu incelemiştir.³⁴³

İ'tikadi Anlayışlar

Akidenin Arap naḥvi üzerindeki etkisi de önemli bir etkidir. Kur'an te'vilinde özellikle Mu'tezile'nin bu bağlamda yaptığı te'villere³⁴⁴ bazı örnekler vermiştik. Ayrıntıya girmeden bu kısmın açıklamasını ilgili yere havale ederiz.

Kur'an te'vili konusunda âlimler arasında farklı görüşlerin oluşmasının diğer bazı sebepleri ise şunlardır:

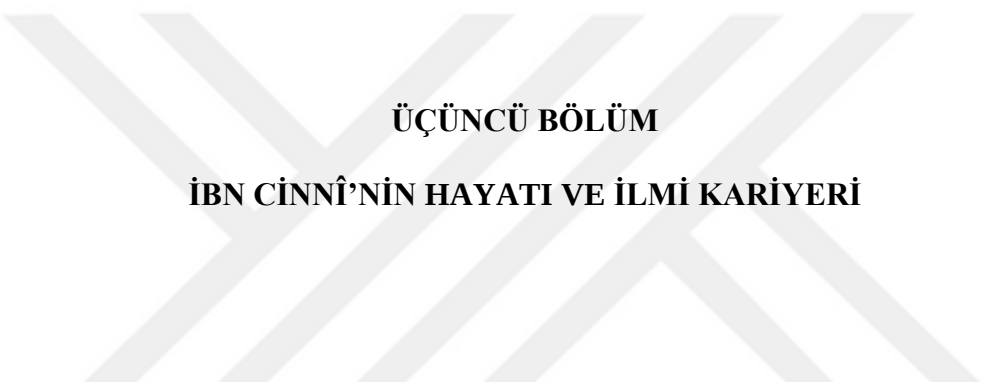
- Âmilin ne olduğu konusunda farklı görüşler³⁴⁵
- Mananın bozulacağı endişesi (bazı ayetlerde geçen ibareleri zahir manaya haml edilirse başka ayetlere ters gelebileceği endişesi)³⁴⁶vb.

³⁴³ Âlûsî, Mahmûd Şükrî, *ed-Darâ'ir*, nşr. M. Behcet el-Eserî, (Kâhîre:1998), 5-38, 234-240.

³⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 6/337.

³⁴⁵ Râzî, Fahreddîn, *Tefsiriü'l kebîr ve mefatihü'l gayb*, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1981), 27/241.

³⁴⁶ Mesela “وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ”/Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir.” Cümlesi ile “ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ”/sonra arşa istivâ eden O'dur.” Cümlesi ile “وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ”/Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir.” Cümlesi arasında, eğer zahir anlama bakılırsa bir tezat görülmektedir. Bu yanlış anlamaya engel olmak için hazif edilmiş bir mudaafın takdiri gerekmektedir. “عِلْمُهُ مَعَكُمْ”/ilmiyle yanınızdadır.” şeklinde nahiv açısından takdiri bir tasarruf gerekir. bk. Humûz Abdülfettah, *a.g.e*, 23.; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, 1993), 8/217.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN CİNNÎ'NİN HAYATI VE İLMİ KARIYERİ

3.1. HAYATI

3.1.1. Doğumu, Künyesi ve Nesebi

Tam adı “Ebü’l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsîlî el-Bağdâdî” olan İbn Cinnî’nin doğum yılı hakkında kaynaklarda (hicri/300-321-322-330) gibi farklı tarihler verilmesine rağmen,³⁴⁷ 322/934 tarihinde Hamdânî ³⁴⁸ hâkimiyetinde bulunan *Muşûl*’da doğduğu görüşü kabul edilmektedir.³⁴⁹ el-Hasâis adlı kitabının mukaddemesinde 70 yaşında vefat ettiği belirtildiğine göre ve kesin ölüm tarihi olan 392/1002 göz önüne alındığında, doğum tarihinin 322/934 olarak kabul edilmesi mantıklı durmaktadır.³⁵⁰

Arap olmayan İbn Cinnî’nin aslen Yunan asıllı bir aileden geldiği belirtilmektedir. Babasının ise Süleyman b. Fahd b. Ahmed el-Ezdi (ö. 411/1020) ’nin kölesi olduğu rivayet edilmektedir.³⁵¹ Babasına nispetle “İbn Cinnî” lakabıyla anılmaktadır.³⁵² Bunun yanında kendisi için en-Nahvî,³⁵³ el-Mevsîlî,³⁵⁴ Lüğavî ³⁵⁵ gibi lakaplar da kullanılmaktadır. Rum olduğu veya Arap asıllı bir aileye mensup olmadığından dolayı zaman zaman kendisine nesep açısından yöneltilen eleştirilere yazdığı bir şiirle cevap verdiği aktarılır. Şiirinde “Eğer sizce ben nesepsizsem, halk içinde benim nesebim ilmimdir” ³⁵⁶ diyerek, kişiyi değerli ve itibarlı kılanın ilim

³⁴⁷ Hamevî, Yâkût, *Mu’cemü’l Üdeba*, (Beyrut: Dâru’l Fikr, 1980), 12. C., 83; Taşköprüzâde, *Miftâhu’s-sa’âde ve mişbâhu’s-siyâde fî mevzû’âtî’l-’ulûm*, (Beyrut: 1985 1. C, 130.; İbnü’l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü’z-zehab fî ahbar men zeheb*, (Mısır: Dâru İbni Kesîr, 1931), 141.

³⁴⁸ 905-1004 yılları arasında Muşûl ve çevresiyle Kuzey Suriye’de hüküm süren bir Arap hanedanıdır.

³⁴⁹ Yavuz, Mehmet, *İbn Cinnî Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri*, (Doktora Tezi), İstanbul, (1996), 47.

³⁵⁰ Yavuz, *a.g.e*, 40.

³⁵¹ Bağdâdî, Hatîb, *Târîhu Bağdâd ev târîhu medîneti’s-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l İslâmî, 2001), 13/205.

³⁵² İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâ’ü ebnâ’i’z-zamân*, (Beyrut: Dâru’s Şekafe, ts.),3/246.

³⁵³ Hamevî, Yâkût, *a.g.e*, 12/81.; Seâlibî Ebû Mansûr, *Yetîmetü’d-dehr fî mehâsini ehli’l-’aşr*, thk. Müfid Kumeyha, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983), 1/137.

³⁵⁴ İbnü’l İmâd, *a.g.e*, 3/140.; İbn Hallikân, *a.g.e*, 3/246.

³⁵⁵ Hatîb, el-Bağdâdî, *Tarihü’l Bağdad*, (Mısır: 1931), 11/411.; İbnü’l-Cevzî Ebü’l-Ferec, *el-Muntazam fî târîhi l-mülûk ve l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1995), 15/33.

³⁵⁶ Hamevî, Yâkût, *a.g.e*, 12/83.; Ayrıca bk. <http://ar.lib.eshia.ir/10476/1/6>

olduğunu vurgulayarak ırkçılık veya kavmiyetçilik fikrinin karşısında olduğunu açıkça göstermiştir.

3.1.2. Yetiştirdiği Aile Ortamı, Ahlak ve Karakteri

İbn Cinnî'nin Yunan asıllı bir aileden geldiğini zikir etmiştik. Babasına verilen ve Yunancada “cömert, asilzâde, saygın kişi”³⁵⁷ anlamına gelen *gennaius*³⁵⁸ lakabından hareketle, kendisinin asil ve saygın bir aileye mensup olduğu rahatlıkla söylenebilir. Babasının daha önce köle olduğuna dair bilgiyi kabul etmekle beraber toplumda insan için yapılan bu tür nesep veya statü ayırımını kesin bir dille eleştirir ve bunun bir eksiklik veya kusur olmadığını savunur.³⁵⁹

Ailesi hakkında kaynaklarda detaylı bir bilgi bulunmamakla beraber birbirine benzer isimleri taşıyan “Alî, Âl ve Alâ” adlarında üç tane oğlu olduğu aktarılır. Hatta oğullarının isimlerinden hareketle Şii olduğu bile iddia edilmektedir.³⁶⁰ Ancak o'nun Şii olduğuna dair iddialarının mesnetsiz olduğuna ileride değinilecektir. Künyesi “Ebü'l-Feth” olarak geçtiği halde Feth isminde bir evladı olduğuna dair tabakat kitaplarında bir bilgi bulunmamaktadır. Muhtemeldir ki bu künye kendisine önceden verilmiş olmalıdır. İbn Cinnî, çocuklarını bizzat yetiştirdiği ve onlara hat dersi gibi çeşitli dersler verdiği aktarılır. Âl ve Alâ ismindeki çocuklarının hadis alanındaki bilgi ve yetkinliğinden bahsedilir.³⁶¹

İbn Cinnî'nin, söz ve davranışlarında doğru, güvenilir olmasının yanında, şakayı pek sevmeyen ağır başlı bir kişiliğe sahip olduğu aktarılır. Yaşadığı dönemde emsallerine göre daha etkili bir hitap tarzına sahip olan İbn Cinnî, söz ve yazılarında çirkin veya yüz kızartıcı kelime kullanmaktan kaçınan iffetli ve edepli bir şahsiyet olarak karşımıza

³⁵⁷ Yavuz, *a.g.e.*, 39.

³⁵⁸ Brockelmann da İbn Cinnî'nin babasının ismi için Yunanca ‘Γενναίος’ olduğunu zikreder. (Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Weimar, 1898). 2/244. Yunanca > Türkçe çeviri: γενναίος ne demek, γενναίος anlamı (cevirsozluk.com) (Erişim 25 Ağustos 2021).

³⁵⁹ Yavuz, *a.g.e.*, 39.

³⁶⁰ Hamevî, Yâkût, *a.g.e.*, 4/1589.

³⁶¹ İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif fî'l-esmâ' ve'l-künâ ve'l-ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî ve Nâyif el-Abbâs. (Kâhîre: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/585.; Yavuz, *a.g.e.*, 41.

çıkarak. Bunun yanında içki ve eğlence âleminde uzak bir yaşantı süren müellifimizin, güzel ve temiz ahlakından ve ihlasından bahsedilir.³⁶² Yaşadığı dönemde hem yöneticiler hem de bulunduğu çevresiyle hiçbir olumsuz olay ve tartışma yaşamamış ve çevresi ile uyumlu bir hayat sürmüştür. Ayrıca bilgi ve öğrenmeye karşı hırslı ama aynı zamanda mütevazı kişiliği ile öne çıkmaktadır. Kendisi şaka yapmaması ve bundan hoşlanmamasına rağmen, o'na karşı yapılan şakalara olumlu tepki vermiştir. Yavuz'un Yâkût el-Hamevî'den naklettiği şu rivayette o'nun bu özelliğini görmek mümkündür.³⁶³

“İbn Cinnî bir gün divana gelir ve burada görevli memurlarla sohbet eder. Bu esnada onun konuşma sırasında yaptığı mimik ve hareketler kâtiplerden birinin dikkatini çeker ve İbn Cinnî'yi maymuna benzetir. Bunun üzerine İbn Cinnî bu benzetmeye kızar ve muhatabına çıkarır. Daha sonra kâtip yaptığı bu şakadan dolayı özür diler ve durumu düzeltmek için "Ey üstad. Haşa maksadım seni maymuna benzetmek değil, bilakis maymunu sana benzetmektir" der. Bu nükteden hoşlanan İbn Cinnî, mazereti kabul eder ve bu hadiseyi daha sonraları bizzat kendisi başkalarına da anlatır.” bk Yâkût. 12/ 84.

İbn Cinnî'nin fiziksel olarak uzun veya kısa olduğu konusunda bir bilgi olmadığı gibi şişman veya zayıf olduğu ile ilgili de bir malumâta rastlanmamaktadır.³⁶⁴ Ancak bir gözünün biraz şaşmış olduğundan bahsedilir. Arkadaşı için yazmış olduğu ve ona olan hasretini dile getiren aşağıdaki şiirinde bunu görüyoruz:

*“Suçum olmadığı halde benden yüz çevirmen, kötü bir niyetin işaretidir. Hayatına yemin ederim ki ağlamaktan dolayı kalan tek gözümü kaybetmekten korkuyorum. Seni bir daha görememe endişesi olmasaydı, onu da terk etmekte bir beis görmezdim.”*³⁶⁵

İbn Cinnî'nin ten rengi konusunda kesin bir bilgi olmamakla beraber Rum asıllı bir babadan olması göz önüne alındığında; açık ve beyaz tenli olduğu konusundaki

³⁶² es-Sâmerrâ'î, Fâdıl Sâlih, *İbn Cinnî en-naḥvî*, (Bağdâd: Dâru'n Nezâr, 1969), 26.; İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, (Mukaddime), 14.

³⁶³ Yavuz, *a.g.e.*, 58.

³⁶⁴ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, (Mukaddime), 11.

³⁶⁵ Yavuz, *a.g.e.*, 59.; Hamevî Yâkût, *a.g.e.*, 12/ 90. ; Ayrıca bk. es-Sâmerrâ'î, Fâdıl Sâlih, *a.g.e.*, 26-27.

görüşün isabetli olduğu söylenebilir. Ancak yaşadığı coğrafyaya kıyasla esmer olması ihtimali olabileceğini de göz ardı etmemek gerekir.³⁶⁶ Konuşurken dudaklarını sağa sola hareket ettirdiği ve el-kol hareketini çokça yaptığı aktarılır. Hatta bu yüzden arkadaşının şaka yolu ile onu maymuna benzettiğini aktarmıştık.³⁶⁷ Bu şekilde konuşması, dilindeki pelteklik ve tutuklulukdan veya acem olmasından ileri gelebileceği gibi konuşurken el ve kollarını çok kullanması da izah edip açıkladığı meseleyi, beden dili ile daha iyi anlatma isteğinden de kaynaklanabilir. Günümüzde de konuşurken beden dilini çokça kullanan kişilerde bu özelliği görmek mümkündür.³⁶⁸

3.1.3 Yaşadığı Dönemdeki Siyasi ve Sosyolojik Durum

İbn Cinnî'nin yaşadığı dönem olan hicrî dördüncü asır, İslâm tarihinde siyasi ve sosyal çalkantıların yaşandığı dönem olmakla beraber bu döneme İslâmî literatürün temelini atıldığı ve muhteva açısından zengin eserlerin yazıldığı dönem dersek abartı olmaz. Diğer taraftan Müslüman coğrafyasında yaşanan bu siyasi çalkantılar sonucu oluşan birbirinden farklı düşünceye sahip irili ufaklı devlet ve yönetimler, bir açıdan fikir ayrışmalarını temsil etmekte idiler. Bir taraftan Büveyhiler³⁶⁹ hilafet merkezi olan Irak ve civarı ile İran'daki birçok şehre hâkim olurken,³⁷⁰ bugünkü Tunus, Cezayir, Fas ve Suriye bölgesi ile Afrika'nın büyük kısmı Fatimilerin³⁷¹ kontrolünde bulunuyordu.³⁷²

Horasan, Basra, Yemame, Bahreyn, Mısır, Şam gibi bölgeler de farklı kabileler tarafından yönetilmeye başlanmıştı. Müellifimizin doğup on beş yaşına kadar yaşadığı yer olan Muşul ise Hamdânîlerin hâkimiyeti altında bulunuyordu. İslâm dünyasında yaşanan bu karışıklık ve çalkantılardan etkilenen her bölge gibi Muşul da bundan

³⁶⁶ bk. el-Ezdî, Ebu Zekerriyya b. Kasım, *Tarihü Bağdâd*, thk. Ali Habîbe, (Kâhîre: 1967), 1/334.

³⁶⁷ Hamevî, Yâkût, *a.g.e.*, 12/84.

³⁶⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, (Mukaddime), 13.

³⁶⁹ 932-1062 yılları arasında İran ve Irak'ta hüküm süren Deylem asıllı bir hânedan.

³⁷⁰ Merçil, Erdoğan, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6. C., (1992), 496-500.

³⁷¹ 909-1171 yılları arasında Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'de hüküm süren bir Şii devleti.

³⁷² Fuâd, Seyyid Eymen, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12. C., (1995), 228-237.

nasibini almıştı.³⁷³ Bu karışık dönemde İslâm beldelerinde Abbasi halifesinin etkinliği pek kalmamıştı. Halifenin ismi hutbelerde şeklen okunmakta ancak hakikatte bu bölgelere hükmü geçmemekte idi. Abbasi yöneticilerinin elinde siyasi otorite olarak sadece Bağdât yönetimi kalmıştı.³⁷⁴

Hicri dördüncü asırda Müslüman topraklarında yaşanan bu derece karışık ve çalkantılı siyasi/içtimai duruma rağmen, İslâmî ilimler cihetiyle bunun tam tersi yaşanmakta idi. Örneğin müellifimizin yaşadığı Muşûl'a hâkim olan Hamdânîlerin meşhur meliki Seyfüddevle el-Hamdânî (ö. 356/967), ilim ve âlimlere son derece önem veriyordu. Etrafında devrin en meşhur ilim adamlarını topluyor ve onları maddi-manevi destekliyordu. Bunun gibi ilim ve âlimi destekleyici hareketler sonucu özellikle 3-4. asırda yetişen âlimler ve ortaya koydukları eserler, temel İslâmî ilimler alanında yüksek bir seviyeye ulaşmış ve adeta İslâm ilimleri tarihinde bir zirveye ulaşmıştı.³⁷⁵

Yaşanan fetihler ve yapılan seyahatler sonucunda İslâm dinine giren Arap dışı toplumlar ile Araplar birbiriyle tanışıp kültür alış-verişi yapmış ve bu sayede birbirlerinin birikimlerinden istifade yolu da açılmıştı. Araplar ise yapılan kitap çevirileri ve seyahatler sonucu Fars, Rum, Hint, Süryani gibi toplumların gelenek ve kültürlerinden şu veya bu şekilde etkilenmiş ve artık İslâm şehirlerinde çok yönlü kozmopolit bir zemin ve yaşantının oluştuğu söylenebilir. Yunanlılardan alınan felsefe ile başta dil ilimleri (sarf, nahiv, belagat vb.) olmak üzere pek çok alanda bu etkileşimin izlerini görmek mümkündür.³⁷⁶ Bu atmosferde farklı alanlarda pek çok önemli âlim yetişmiş ve her biri günümüze kadar etkisi devam eden eserler ortaya çıkmıştır. İbn Cinnî'den başka bu asırda öne çıkan bir kısım önemli şahıslar şunlardır:

³⁷³ Hamdânîler, Araplar'ın en büyük kabilelerinden Rebia'nın Tağlib koluna mensup olup 905-1004 yılları arasında Muşûl ve çevresiyle Kuzey Suriye'de hüküm sürmüştür.;Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâ'i, *a.g.e.*, 20. Ayrıca bk. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/hamdaniler>

³⁷⁴ Adam Smith, *el-Hadarati'l İslâmîyye fî karni'r rabi' el-hicrî*, çev. Muhammed Abdülhadi Ebu Ride, 2. Baskı, (1947), 1-2; Muhammed Hadari Beg, *Muhadaratü tarih-i ümumi'l İslâmîyye*, 9. Baskı, (1959), 357.

³⁷⁵ Ahmed, Emin, *Zahrü'l İslâm*, (Kâhire: Müessetü Hindavî, 2013), 2/2.; Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâ'i, *a.g.e.*, 13-14.<https://www.hindawi.org/books/92963020/>

³⁷⁶ Ahmed, Emin, *a.g.e.*, 2/11.

Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Fârâbî et-Türkî (ö. 339/950), Mütenebbî (ö. 354/965), Yahyâ el-Âmidî (ö. 371/981), İshâk en-Nedîm (ö. 385/995), Kazvînî el-Hemedânî (ö. 395/1004), Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009'dan önce), Muhammed b. Ziyâd el-İsfahânî (ö. 418/1027) vb. birçok âlim sayılabilir.³⁷⁷

Yaşanan siyasi değişimler ile ilmi ve felsefi oluşumlar, değişik ekollerin de önünü açtığı gibi Mu'tezile fikrinin özellikle Abbasilerin ilk dönemlerinde devlet adamları tarafından desteklenmesiyle gelişip yayılmasına zemin hazırladığı söylenebilir.³⁷⁸ Yaşanan tüm bu siyasi ve sosyolojik karışıklıklar, hicri birinci asırdan başlayarak dilde hata ve yanlışlıkları da (lahn) doğurmuş; bu durum dolayısıyla gramer ve nahvin ortaya çıkışına te'sir etmiştir. Arap dışı kavimlerin İslâm'a girmesi ile başlayan dildeki bozulma veya lahn meselesinin³⁷⁹ Dördüncü yüzyılda daha da fazlalaştığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Hatta müellifimiz, kendi asrında fasih ve hatasız konuşan bir bedeviyi görmenin neredeyse imkânsız olduğundan bahsetmekte ve bundan yakınmaktadır.³⁸⁰

3.1.4. Yaptığı Seyahatler

Müellifimiz, Muşûl'da doğduktan sonra çocukluk dönemindeki ilk tahsilini kendi dönemindeki mescit veya câmilerdeki hocalardan alır. Nahiv dersini Muşûl'da Ahfeş adında Ahmed b. Muhammed el Musilî eş-Şafi'den alır.³⁸¹ Daha sonraları ise ilim tahsili için Muşûl dışındaki Şam, Irak, Bağdât gibi farklı yerlere seyahatler yapar. Bu seyahatlerinde özellikle sarf, nahiv, edebiyat ve kıraat gibi alanlarda dersler alır.³⁸² Yaptığı bu seyahatlerin süreleri ile ilgili ayrıntılı bilgiye ulaşılmamakla beraber yapılan

³⁷⁷es-Sâmerrâ'î, Fâdıl Sâlih, *a.g.e*, 16.; bk. *Atlas-ı Tarih-i İslâmî, el-Karn-ı er- Rabi' el-Hicrî* (tasnif ve düzenleme: Harry ve Hazzard), trc. İbrahim Zeki Horşid, (ts.), 12.; Paransiska Toni, *İbn Cinnî ve cuhuduhü el luğaviyyeti fi'l Hasâis (dirasetün vasfiyetün tahliliye)* Jurnal Ilmiah Islam Futura, Vol. 17. No. 1, (Ağustus 2017), 150-168.

³⁷⁸ İbn Hallikân, *a.g.e*, 2/447.

³⁷⁹ Ahmed, Emin, *a.g.e*, 2/17.

³⁸⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/5.; 1/78.

³⁸¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, (Mukaddime), 1/10.

³⁸² Hamevî, Yâkut, *a.g.e*, 12/111.

bu seyahatlerin ilim tahsili için olduğu söylenebilir. Hocalık yaptığı Muşûl'un dışına ilim için çıkmasına da vesile olan ve hoca iken talebe olmaya karar verdiği olay, Ebu Ali el- Fârisî ile bir mescitte tanışması olarak nakledilir.³⁸³

İbn Cinnî, hocası Ebu Ali el-Fârisî ile tanıştıktan sonra yaklaşık kırk yıl onunla beraber kaldığı ve hocasının ölümünden sonra onun yerine geçerek ilmi çalışmalarını devam ettiği rivayet edilir.³⁸⁴ Kırk yıl hocası ile beraber olduğu konusunda farklı görüşler de bulunmaktadır. İbn Cinnî'nin yaşadığı süre ve hocası ile yaklaşık yirmi yaşında tanışması ve ondan sonra da en fazla onbeş yıl yaşadığı gibi gerekçeler göz önüne alındığında, bu kırk yıl meselesinin mantıklı olmadığını söyleyenler de vardır.³⁸⁵

3.1.5. Vefatı

İbn Cinnî'nin vefat yeri ve tarihi konusunda ittifak bulunmakla beraber vefat yılı konusunda İbnü'l Esîr (ö. 630/1233) farklı düşünmektedir. İbnü'l Esîr, kitabında İbn Cinnî'nin hicri 393 yılında vefat ettiğini nakleder.³⁸⁶ Bu cüzî fark bir derece kabul edilebilir. Ancak diğer tüm kaynaklarda ittifakla müellifimiz hicri 392 yılı Şafer ayının 28'inde Cuma günü Bağdâta vefat etmiş ve hocası Ebu Ali el-Fârisî'nin yanına defnedilmiştir.³⁸⁷ İbnü'l Kiftî (ö. 646/1248) ise müellifimizin vefat yılını hicri 372 olarak verir.³⁸⁸ Ancak Yavuz'un da belirttiği gibi kaynaklarda İbn Cinnî'nin hocası Ebu Ali el- Fârisî' den sonra yıllarca o'nun yerine ders verdiği aktarılmaktadır. Buna göre bu tarihin bir imla hatası olabileceğinin belirtilmesi doğru bir tespittir.³⁸⁹

³⁸³ Rivayete göre Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî'nin ders verdiği camiye gelmiş ve ona şarfta “vav” harfinin “elif” harfine çevrilmesi ile ilgili bir soru sormuş, beklediği cevabı alamayınca da bu alanda kendisinin ham olduğunu ve henüz pişmediğini anlatan şu cümleyi söylemiş; “تَزَيِّتْ وَأَنْتَ خُصْرَمُ” bununla kendisinin dilde yeterli seviyeye gelmediğini ima etmiştir. (Hamevî, Yâkut, *a.g.e*, 12/90-91).

³⁸⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/6.; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan 2. Baskı. (Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1997), 115.; Yavuz, *a.g.e*, 52.; El Hamevî Yâkût, *a.g.e*, 5/15.: el-Enbârî Kemâleddin, *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 229.

³⁸⁵ es-Sâmerrâ'î, Fâdıl Sâlih, *a.g.e*, 36-42.

³⁸⁶ İbnü'l-Esîr, İzzeddin, *el-Kamil fi't tarih*, (Beyrut: Dâru Sadır li't Tabaati ve'n Neşr, 1966), 9/179.

³⁸⁷ Hamevî, Yâkut, *a.g.e*, 4/1588; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*. 13/205; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yan*. 3/248; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbar men zeheb*. 4/495; Yavuz, *a.g.e*, 56.; Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâ'î, *a.g.e*, 25.

³⁸⁸ İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, nşr. M. Ebû'l-Fazl, İbrahim, (Kâhîre: 1986), 2/336.

³⁸⁹ Yavuz, *a.g.e*, 56.

3.2. İLMİ KARİYERİ

İbn Cinnî'nin yazmış olduğu eserlerinin şهادetiyle özellikle dil alanındaki ilmi üstünlüğü, geçmişte olduğu gibi günümüzde de pek çok kişi tarafından kabul edilen bir gerçekliktir. Dil (sarf-naḥiv-gramer- lügat) ve edebiyat başta olmak üzere Kur'anî ilimler ve daha pek çok alanda yazmış olduğu eserler, o'nun ilimdeki yetkinliğini ve üstünlüğünü kanıtlamaktadır. Neredeyse Arap dil ve gramerinde onun gibi bir şahsiyete rastlamak zor gibi görünmektedir. Bu düşünce, kitaplarını incelen veya tercüme eden birçok kişi tarafından beyan edilmiştir.³⁹⁰ O'nun ilmi üstünlüğünü gözler önüne seren geçmişte ve günümüzdeki pek çok kişinin sözlerine bakacak olursak; mesela bunlardan Yâkût el- Hamevî, İbn Cinnî hakkında şöyle der:

*“Bu şahıs, sarf ve naḥivde edebiyatçıların en kabiliyetlisi ve bilginidir. Öyle eserler yazmıştır ki geçmiştekileri hayrette düşürmüş, gelecektekileri de acizde bırakmıştır. Sarf hakkında O'nun kadar ince ve dakik açıklamalar yapacak kişi bulunamaz.”*³⁹¹

Halil b. Ahmed ve Sîbeveyhi den sonra Arap dil ve gramerinde O'nun gibi bir şahsiyetin gelmediği yönünde bazı zatların iddiası olduğunu aktarmıştık.³⁹² İbn Hallikân ise İbn Cinnî' nin Arap dil ve gramerinde bir önder ve kutup olduğunu itiraf etmektedir.³⁹³ Ünlü şair Mütenebbî (ö. 354/965) ise -şiir alanındaki üstünlüğüne rağmen-, şiirleri ile ilgili kendisine iletilen sorulara cevap verebilecek ve bu konuda kendisinden yetkin ve bilgili kişinin İbn Cinnî olduğunu itiraf eder.³⁹⁴

Aslında İbn Cinnî'nin, dil ve naḥivde sahip olduğu ilmi üstünlüğün kendisi de farkındadır. Kitaplarındaki bazı ifadelerinden kendisini ilmi olarak övdüğünü gösteren cümlelere rastlamak mümkündür. Mesela eserinde bir konuyu açıklarken görüşünü söyler ve “bu daha önce söylenmemiş bir şeydir.” Veya bazen bir konuyu açıklarken

³⁹⁰ Bahurzî, Ali b. Hasan, *Dümyetü'l kasr ve usratü ehli'l asr*, (Halep: Matbaatü İlmiyye, ts.), 297.

³⁹¹ Hamevî, Yâkût, *Mu 'cemü'l-üdebâ' irşâdü'l-Erîb*, 12/81.

³⁹² İbni Mada, Kurtubî, *er-Redd 'ale'n-nüḥât*, thk. Şevki Dayf , (Kâhîre: Dâru'l Fikri'l Arabi,1947), 86.

³⁹³ İbn Hallikân, *Vefiyatü'l a'yan*, 2/410.

³⁹⁴ İbnü'l-İmâd, el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbar men zeheb*, 3/141.

“bu mesele, insanların benden alıntılادıkları görüştür. İnsanlar sürekli benden alıntılar yapmaktadır.” gibi ilmini yücelten ifadeleri kullanır.³⁹⁵

İbn Cinnî, Halep ve Şiraz gibi yerlerde Mütenebbi ile bir araya gelmiş ve sohbetler yapmıştır. Her ikisi de birbirlerini öven ifadeler kullanır. İbn Cinnî, eserlerinde Mütenebbi’den bahseder ve şairliğini över. Mütenebbi de aynı şekilde müellifimizi çok yerde över ve “bu adamın kıymetini çok insanlar bilmiyor.” diyerek bir bakıma ilimdeki derinliğine vurgu yapar.³⁹⁶ Hatta Mütenebbi’nin şiirinde geçen “لم تصبرا” ibaresindeki “لم تصبرا” kelimesininin, gramer açısından “لم” ile meczum olduğu halde neden “elif/ ل” harfinin geldiği sorulduğunda; “eğer İbn Cinnî burada olsa idi buna cevap verirdi.” demiştir. Daha sonra İbn Cinnî, buradaki elif harfinin hazf edilen “te’kid nun’u” yerine geldiğini ve kelimenin aslının “لم تصبرن” olduğunu, kelime üzerinde durulduğunda ise “لم تصبرا” şeklinde okunduğunu ızah eder.³⁹⁷ Bunun gibi tarih ve tabakat kitaplarında pek çok kişinin itirafıyla İbn Cinnî’nin özellikle dil ve gramerdeki mahareti ve ilmi üstünlüğünü belirten pek çok cümlelere rastlamak mümkündür.³⁹⁸ Yavuz, bazı önemli şahsiyetlerin İbn Cinnî ve ilmi seviyesi hakkındaki sözlerini nakleder. Müellimiz hakkında sarf edilen bu sözlerden birkaç tanesine yer verecek olursak:

“Onun eserleri birer derleme olmayıp okuma ve araştırma mahsulüdürler.”

(Abdülmecid Haşim.)

“O, naḥiv ve luḡat ilminde çok raḡbet gören, benzersiz eserlerin sahibidir.”

(İbni Kesir.)

³⁹⁵ İbn Cinnî, *el-Muḥteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzi’l-kırâ’ât ve’l-îzâh anḥâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsıf vd. (Beyrut: Dâru’ş-Şarkî’l-Arabi, 1986), 1/225-229.

³⁹⁶ Hamevî, Yâkût, , *a.g.e.*, 12/89, 102.

³⁹⁷ İbn Hallikân, *a.g.e.*, 2/412.; es-Sâmerrâ’î, Fâdıl Sâlih, *a.g.e.*, 48-49.

³⁹⁸ Bağdadî, Hatib, , *Tarihü Bağdâd*, thk. Beşşar İvad Ma’rûf, (Beyrut: Dâru’l Ğarbi’l İslâmî, 2001), 11/311. Taşköprüzade, *Miftâhu’s-sa’âde ve mişbâhu’s-siyâde fî mevzû’âtî’l-’ulûm*, (Beyrut: Dâru’l Kutubü’l İlmiyye, 1985), 1/14.; Yusuf b. Tağri Cemaleddin Ebu’l Muḥasin, *en-Nücum zahîre fî müluk-i Mısır ve’l Kâhire*, (Mısır: Vizaretü’s Şekâfe, 1963), 4/205.; bk.<https://waqfeya.net/book.php?bid=11171>; <https://archive.org/details/WAQtaba>

“İbn Cinnî, dil ve edebiyat sahasında yazdığı eserlerle kendinden öncekilere üstünlük sağlamış ve kendinden sonrakiler de bu hususta onu aşamamışlardır.” (Yâkût el-Hamevî.)

399

Geçmişte olduğu gibi⁴⁰⁰ günümüzde de Arap dili ve naḥvi ile ilgili yazılan hemen hemen her kitapta İbn Cinnî adının ve görüşlerinin anılmadığı bir eser neredeyse yok gibidir. Çünkü onun özellikle meanî-i naḥv, sarf, iştîkâk, fikhî lûḡa vb. dil ve dilin yapısı ile ilgili isabetli ve farklı yorumlarına değinilmeden geçilmesi zor gibi görünmektedir.⁴⁰¹

3.2.1. Şiir ve Nesirdeki Kabiliyeti

İbn Cinnî'nin ilmi yeteneğini ortaya koyan dil ve gramer kitaplarının yanında şiirleri ve yazmış olduğu bazı eserler, o'nun bu alandaki yeteneğini da açıkça göstermektedir. Ancak şiir ilmindeki derin bilgisine ve Mütenebbî'nin divanını şerh etmesine rağmen çok az şiir yazdığı görülür.⁴⁰² İbni Hallikân (ö. 681/1282) İbn Cinnî'nin çok güzel şiirlerinin olduğunu nakleder.⁴⁰³ Seâlibî (ö. 429/1038) ise İbn Cinnî'nin ilmi derinliği ve mertebesinin yanında şiirin eksik kaldığını belirterek, ilmi gayretini daha çok dil ilimlerine verdiğini vurgular.⁴⁰⁴

Kaynaklarda çokça zikredilen iki şiirini örnek olarak verelim: 1) Aşağıdaki şiirinde soy veya nesebin değil de ilmin üstün olduğunu dile getirir:

فإن أصبح بلا نسب فعلمي في الورى نسبي

Şayet nesebsizsem, insanların nezdinde nesebim ilimdir.

قروم سادة نجب على أني أعول إلى

Soyum asil ve soylu krallara dayanır.

³⁹⁹Yavuz, a.g.e, 77-78.

⁴⁰⁰Seâlibî, Ebû Mansûr, *Yetîmetü'd-dehr fî meḥâsini ehli'l-'aşr*, 1/137.

⁴⁰¹es-Sâmerrâ'î, Fâdıl Sâlih, a.g.e, 64-65.; Ayrıca bk. Dâru'l Kutubi'l Mısriyye tarafından basılan İbn Cinnî'ye ait “Sırru şınâ'ati'l-i'râb” adlı eserinin Muḫaddimesinin 6. sayfası. (eser no: 8516).

⁴⁰²Bağdadî, Hatib, , a.g.e, 11/311.; İbn Hallikân, a.g.e, 2/410.; İbnü'l Esîr, *el-Kamil fî't tarih*, thk. Muhammed Yusuf ed Dekkak, (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, 1987), 22-28. bk. روائع مختارة | روضة (al-eman.net) (Erişim 20 Temmuz 2021).

⁴⁰³İbn Hallikân, *Vefiyatü'l a'yan*, 3/210.

⁴⁰⁴Seâlibî, Ebû Mansûr, a.g.e, 1/137-138.

قياصرة إذا نطقوا أرّم الدهر ذو الخطب

Krallar ki hatiptirler, konuştuklarında zaman susmuştur.

أولاك دعا النبي لهم كفى شرفاً دعاء نبي

*Öyle kimseler ki Hz. Peygamber onlara dua etmiştir. Şeref olarak bir peygamberin duası yeter.*⁴⁰⁵

2) Bir başka şiirinde ise arkadaşına olan hasret ve özlemini şöyle dile getirir:

صدودك عني ولا ذنب لي

Suçum olmadığı halde benden yüz çevirmen,

دليل على نية فاسده

Kötü bir niyetin işaretidir.

خشيت على عيني الواحده*فقد وحياتك مما بكيت

Hayatına yemin ederim ki ağlamaktan dolayı kalan tek gözüümü kaybetmekten korkuyorum.

لما كان في تركها فائده ولولا مخافة ألا أراك

*Seni bir daha görememe endişesi olmasaydı, onu da terk etmekte bir beis görmezdim.*⁴⁰⁶

Şiir alanındaki yeteneğinin yanında kitaplarının incelenmesi ile açık bir şekilde görünür ki nesir olarak yazdığı cümle veya ibareleri de çok düzgün ve fasihtir. Kullandığı ibareler güçlü, sağlam, kusursuz ve dakiktir. Asrımızın önemli araştırmacılarından Muhammed Esad Talas (ö. 1959), İbn Cinnî'nin sarf ve gramere ait eserlerinin önemine işaret ederken, bu yönüyle eserlerinin birer hazine olduğunu ifade eder.⁴⁰⁷ Kitaplarında kullandığı ibareler açık ve anlaşılır olmakla beraber, kelime

⁴⁰⁵ Enbârî, Kemâleddin, *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ*, 287- 288; el-Hamevî, *a.g.e.* 4/ 1586; İbn Hallikân, *a.g.e.* 3/246; Ayrıca bk. Temiz İsmail, "Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî: Hayatı ve Eserleri", *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, (Samsun: 2020), Sayı: 10, 24-60.

⁴⁰⁶ el-Hamevî, Yâkût, *Mu'cemü'l üdeba*, 12/90. Ayrıca bk.mohamedrabee.net.

⁴⁰⁷ es-Sâmerrâ'î, Fâdıl Sâlih, *a.g.e.*70. Ayrıca bk. Talas Muhammed Esad, "Ebû'l-Feth İbn Cinnî", *Mecelle Mecma' el-İlm el-Arabi*, (Dimeşk: 1956), 32. C, 338-352, 615, 658-664.; *Mecelle Mecma' el-İlm el-Arabi*, 30. C, 4/613.; Yavuz, *a.g.e.*, 78.

ve cümleler birbirine bağlı ve uyumlu olduğunu, açıkladığı konuyu tam ve düzgün olarak izah edip açıklamadan başka konuya geçmediğini belirtir.⁴⁰⁸

3.2.2. Eserleri

İbn Cinnî, başta dil alanında olmak üzere pek çok farklı alanlarda eserler vermiştir. Dil ve dilin sistematığı konusundaki özgün fikir ve görüşleri, Arap dili alanında çalışan her araştırmacı gibi genel dil kaideleri konusunda da bilgi edinmek isteyenlerin vaz geçemeyeceği bir dildir. Özellikle Arap dili alanında yazdığı eserler, yüzyıllardır dilcilerin temel kaynakları arasındadır.

Müellifimizin yazmış olduğu eserlerin isimleri ve içerikleri, hayatını anlatan kitaplarda bulunabilir. İrili ufaklı, bir kısmı basılı olan ve bir kısmı günümüze ulaşmayan yaklaşık doksan yedi eserinden bahsedilir.⁴⁰⁹ Günümüze ulaşmayan eserlerin tanıtılmasında büyük emeği olan şüphesiz Yâkût el-Hamevî dir. Bu zat, İbn Cinnî'nin bizzat talebesine⁴¹⁰ verdiği icazette zikrettiği 19 eserin yanı sıra yirmiye yakın kitabında kendisi aktarmaktadır.⁴¹¹

Yirminci asırda Carl Brockelmann (1868-1956), İbn Cinnî'nin yazma eserlerinden tespit edebildiklerini liste halinde yazarak kaydetmiştir.⁴¹² Daha sonra farklı araştırmacılar tarafından daha titiz çalışmaların yapıldığını görüyoruz. İbn Cinnî'nin eserlerinin isimlerini; kimisi alfabetik, kimisi karışık verirken, bazen de konularına göre sıralandığı görülmektedir. Yavuz da konu uşûlünü benimseyerek İbn Cinnî'nin eserlerini buna göre sıralamış ve muhtevasına kısaca değinmiştir. Biz de bundan hareketle eserlerin içeriklerine girmeden konu itibariye yapılan tasnife sadık kalarak bir kısmı günümüze ulaşmayan eserlerden sadece eser isimlerini zikir etmekle

⁴⁰⁸ İbn Cinnî, *Sırru şinâ'ati'l-i'râb*, (Muqaddime) 2. Baskı, (Dimeşk: Dâru'l Kalem, 1993), 1-70.

⁴⁰⁹ Sâlim, Ali Süleyman, *İbn Cinnî ve cihûduhü el-Luğaviyeti ve'n nahviyeti*, Camiati Ulumi Teknolojiye/ Külliyyeti Ulumi'l İdariyeti ve'l İnsaniyye, (Yemen, 2009), 32.

⁴¹⁰ Bu talebesinin; Ebu Abdullah Hüseyin b. Ahmed b. Nasr (ö.?) olduğu aktarılır.

⁴¹¹ Hamevî, Yâkût, *a.g.e.*, 12/109-113.; Yavuz, *a.g.e.*, 78.

⁴¹² Brockelmann, Carl, (*Suppl.*), *Geschichte der Arabischen Iitteratur, Supplementband*, (Leiden: 1937-1939), 1/192-193.

yetineceğiz. Müellifimiz nerede ise hayatının tümünü te'life adanmış ve bu süre zarfında yaklaşık altmış'a yakın eser kaleme almıştır. Eserlerinin içinde nahiv ilminin amacını, kapsamını ve tam tahlilini yaparak bu alanda bir metodoloji sunan özgün eseri el-Hasâis, en önemli eseri olarak karşımıza çıkar. Yazmış olduğu diğer eserleri de; nahiv, sarf, lügat, lehçe, fonetik, arûz tefsir, kıraat, sıfât-ı mehâric-i hurûf, Kur'ân ilimleri gibi pek çok alanla ilgilidir. Biz de kaynaklarda müellimizin eser tasnifini konu itibariyle veren sıralamaya dikkat ederek eser adlarını vermeyi seçtik. Zira bu şekilde bir tasnifin, eserlerden istifade etme açısından daha sağlıklı ve faydalı olduğu fikrini biz de paylaşıyoruz.

Nahiv ile ilgili Eserleri

- 1) *el-Hasâis*
- 2) *İlelü't-teşniye*
- 3) *el-Lüma' fî'l- 'Arabiyye*
- 4) *Mes' eletân min kitâbi'l-eymân li-Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî*
- 5) *el-Mufîd fî'n-Nahv*
- 6) *Şerhu'l-Îzâh li-Ebî 'Alî el-Fârisî*
- 7) *Te'yîdu't-Tezkire*
- 8) *Kitâbu't-Telkîn*
- 9) *Ukûdu'l-Luma'*
- 10) *Kitâbu zi'l-kadd fî'n-nahv*

Sarfa Dair Eserleri

- 1) *Muhtasaru't-Tasrîf*
- 2) *Mukaddimâtu ebvâbi't-tasrif*
- 3) *el-Muktedâb min kelâmi'l- 'Arab*
- 4) *el-Münşif*
- 5) *Risâle fî meddi'l-eşvât ve mekâdiri'l-meddât*

6) *Te'âkubu'l-Arabiyye*

7) *Sırru şınâ'ati'l-i'râb*

Lügat Alanındaki Eserleri

1) *el-Elfâzü'l-mehmûze*

2) *el-Mübhic fî tefsîri esmâ'i şu'arâ'i'l-Ḥamâse*

3) *el-Müzekker ve'l-mü'ennes*

4) *en-Nevâdiru'l-Mumti'a*

5) *Şerhu'l-Fasîh*

6) *Şerhu Kitâbi'l-kalb ve'l-ibdâl li İbni's-Sikkât*

7) *Tefsîru'l-müzekker ve'l-müennes li İbni's-Sikkât*

8) *Şerhu'l-maksûr ve'l-memdûd li İbni's-Sikkât*

9) *Şerhu kitabi'l-maksûr ve'l-Memdûd li Ebî Alî el-Fârîsi*

10) *Tefsîru'l-Luğa min Kitâbi't-Tasrîf li'l-Mâzini*

11) *Ukûdu'l-Hemz*

12) *ez-Zecr*

Edebiyat Alanındaki Eserleri

1) *el-Büşrâ ve'z-Zafer*

2) *el-Fasl beyne'l-keîmi'l-âmm ve'l-keîmi'l-ḥâss*

3) *Tefsîru dîvâni'l-Mutenebbî'l-Kebîr*

4) *Kitâbu meânî ebyâti'l-Mutenebbî*

5) *Kitâbu'l-me'âni'l-mucerrede*

6) *Muhtaru'l-Erâcîz*

7) *Muhtasaru'l-'arûz ve'l-kavâfi*

8) *el-Mu'rib (Şerhu Kavâfi Ebi'l-Ḥasan el-Aḥfeş)*

9) *Şerhu'l-kâfi fi'l-kavâfi*

10) *en-Nakd alâ İbn Vekî' fi ş-şi'ri'l-Mutenebbî*

11) *eş-Şi'r*

12) *Tefsîru'l-Aleviyyâ*

13) *Tefsîru urcûzeti Ebî Nuvâs*

14) *et-Temâmu fî tefsîri Eş'âri Hûzeyl mimmâ ağfelehû Ebû Sa'îd el-Hasen b. el-Huseyn es-Sükkerî*

15) *et-Tenbîh (Şerhu mustağlak ebyâti'l-hamâse)*

Kur'anî İlimlere Dair Eserleri

1) *el-Muhteseb fî 'ileli şevâzzi'l-kıraat*

2) *el-Mühezzeb*

3) *Şevâzzu'l-Kur'ân*

4) *el-Vakf ve'l-İbtidâ*

Çeşitli Konuları İhtiva Eden Eserleri

1) *el-Hâturiyyât*

2) *el-Mesâi'lu'l-dimaşkiyyât*

3) *el-Mesâi'lu'l-vâsitiyyât*

4) *Men Nusibe ilâ ummihî mine's-şu'arâ*

Konusu Tam Olarak Tespit Edilemeyen Eserleri

1) *el-Fâ'ik*

2) *el-Firak*

3) *el-Hatîb*

4) *el-Mehâsinu fî'l-Arabiyye*

5) *Sırru's-Surûr*

6) *et-Tezkiretü'l-Esbahâniyye*

7) *et-Ṭabsıra*⁴¹³

⁴¹³ Yavuz, Mehmet, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19. C, (1999), 397-400. bk. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/İbn-Cinnî>; Yavuz, a.g.e, 80-110.; Temiz, İsmail, “*Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî: Hayatı ve Eserleri*”, 24-60.

Müellifimize isnat edilen ve yukarıda adlarını zikrettiğimiz kitapların bir kısmı, eserleri hakkında ilk defa ayrıntılı bilgi veren Yâkût el-Hamevî tarafından İbn Cinnî'ye ait olduğu zikredilmemiştir. Daha sonra ise özellikle Carl Brockelmann ve İbn Hallikân gibi araştırmacılar tarafından yapılan ayrıntılı literatür taramalarında İbn Cinnî'ye isnat edilmişlerdir. Söz konusu eserler ise şunlardır:

1) Kitâbu't-Telkîn⁴¹⁴ 2) et-Tezkiretü'l-Esbahâniyye⁴¹⁵ 3) el-Mühezzebe⁴¹⁶ 4) et-Tabşıra⁴¹⁷ 5) Kitâbü'z-Zecr 6) Mes'eletân min kitâbi'l-eymân li-Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî 7) İlelü't-teşniye 8) el-Mesâi'lu'l-Vâsıtiyyât 9) Şerhu kitâbi'l-kalb ve'l-ibdâl li İbni's-Sikkât⁴¹⁸

3.2.3. Hocaları ve Öğrencileri

İbn Cinnî, doğum yeri olan Muşûl'da ve daha sonra Bağdâta bazı hocalardan ders aldığı rivayet edilmektedir.⁴¹⁹ İlk naḥiv derslerini Muşûl'da Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Mevsılî en-Naḥvî el-Ahfeş'ten (ö.?)⁴²⁰ aldığını daha önce belirtmiştik. İbn Mâkûlâ (ö. 475/1082), İbn Cinnî'nin tahsil hayatında Bağdât ve Muşûl'daki bazı hocalardan ders aldığını belirtmesine rağmen el-Ahfeş dışında kimsenin ismini zikiretmemiştir.⁴²¹

Müellifimizin, ders aldığı hocalarının içinde bir nevi hayatında dönüm noktasını teşkil eden ve yaklaşık kırk yıl boyunca hem arkadaşlık ettiği ve hem de kendisinden çok istifade ettiği birinci ve en önemli hocası Ebu Ali el-Fârisî dir. Fârisî'nin, İbn Cinnî üzerindeki etkisi büyüktür. Dil ilimleri veya özelde naḥiv alanında yetişmesinde ve i'tikadi açıdan Mu'tezilî fikrini benimsemesinde de etkisi inkâr

⁴¹⁴ el-Bağdadî, Hatib, *Tarihü Bağdâd*, 11/311.

⁴¹⁵ İbn Hallikân, *Vefiyatü'l a'yan*, 3/216.

⁴¹⁶ İbn Hallikân tarafından İbn Cinnî'ye isnat edilmiştir. İbn Hallikân, *a.g.e.*, a.y.

⁴¹⁷ Aynı şekilde İbn Hallikân tarafından İbn Cinnî'ye isnat edilmiştir.

⁴¹⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/90.

⁴¹⁹ Yavuz, *a.g.e.*, 42.; es-Sâmerrâ'î, Fâdıl Sâlih, *Meâni'n-Naḥv*, (Amman: Dâru'l-Fikr, 2000), 29.

⁴²⁰ Vefat tarihi kesin bilinmemekle birlikte hicrî 370 yılında vefat ettiği ifade edilmektedir. Süleyman Mahmut Kayagil, "Arap Dili Tarihinde 'el-Ahfeş' Lakabıyla Bilinen Âlimler", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2016), 21-36. 26.

⁴²¹ İbn Mâkûlâ, *a.g.e.*, 2/585.

edilemeyen kişi; şüphesiz el-Fârisî'dir. Fârisî'den başka ders aldığı veya bir şekilde istifade ettiği kaydedilen bir kısım hocalarının isimleri ise şunlardır:

1) *Ebu Bekr Muhammed b. Hasan b. Miksem* (ö. 354/965)

Muşul'dan çıktıktan sonra bu zattan özellikle kıraat ve mecâlis ilmi alanında istifade etmiştir. Ebu'l Abbas Sa'leb 'in (ö. 291/904) Mecâlisini de bu zattan okumuştur.⁴²²

2) *Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî* (ö. 356/967)

Özellikle Bağdâtta kendisinden istifade ettiği hocasıdır.⁴²³ Bu zatın en önemli eseri olan el-Eğânî, Arap edebiyat ve kültür tarihinin en önemli kaynaklarından biri sayılmaktadır.⁴²⁴ Bir kısmı kesin olmamakla birlikte İbn Cinnî'ye şu veya bu şekilde hocalık yaptığı, bir kısmının da müellifin eserlerinde kendilerinden rivayette bulunduğu diğer isimler ise şunlardır:

3) *Ebü Bekr Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî* (ö. 307/919-920)⁴²⁵

4) *Muhammed b. Seleme* ⁴²⁶

5) *Ebü Sehl Ahmed b. Muhammed el-Kattân* (ö. 359/970)⁴²⁷

6) *Ebü İşhâk İbrâhim b. Ahmed el-Kırmîsinî* ⁴²⁸

7) *Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Amr* ⁴²⁹

Kaynaklarda İbn Cinnî'nin yaşadığı dönemde Arapça'nın bozulmadan konuşulduğu yerlerin azlığına rağmen; çöllerde seyahatler yaptığı ve buradaki

⁴²² İbn Cinnî, *el-Hasâis*. 1/38.

⁴²³ bk.<https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ebul-ferec-el-isfahani>; Yavuz, *a.g.e*, 48.; İbn Cinnî, *Sırru şınâ'ati'l-i'râb*. 1/74, 202.; Temiz, İsmail, *a.g.m.*, 34.

⁴²⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 166.

⁴²⁵ İbn Cinnî, *Sırru şınâ'ati'l-i'râb*. 2/604, 801.

⁴²⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*. 1/315.

⁴²⁷ İbn Cinnî, *el-Mübhic fî tefsîri esmâ'i şu'arâ'i'l-ĥamâse*, 110; İbn Cinnî, *Sırru şınâ'ati'l-i'râb*. 1/ 339; 2: 564; Hatîb el-Bağdâdî, *Târiĥu Bağdâd*, 6/194-195; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 1/70; Temiz İsmail, *a.g.m*, 35.

⁴²⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*. 1/76; *el-Muĥteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâ'ât ve'l-îzâh anĥâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsıf- Abdülfettah İsmail Şiblî, 2. C. (b.y: Dâru Serkîn, 1986). 1/35; 2/17.

⁴²⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*. 1/76.; İbn Cinnî, *el-Muĥteseb*. 1/35,36,189.; 2/17.

bedevilerden dil malzemesi topladığı da nakledilir. Dolayısıyla bu süreçte kendilerinden bu açıdan istifade ettiği bazı bedevileri de hocaları arasında zikir etmek uygundur. Bu isimler arasında: Mulhammed b. el-Assaf e-Ukayli et-Temmaî, Ebû Salih es-Selil b. Ahmed b. İsa eş- Şecerî ve Ebu'I-Vefa el-Arabî gibi zatları anmak gerekir.⁴³⁰

Bir şekilde müellimize hocalık yaptığı nakledilen bazı şahsiyetler ise şunlardır:

- *Ebû Sâlih es-Selîl b. Ahmed b. İsa b. eş-Şeyh;*
- *Muhammed b. Muhammed; Ebû Bekr Muhammed b. Hasen;*
- *Bundâr b. Abdulhamîd el-Kerhî; Ebû Bekr Ca'fer b. el-Haccâc;*
- *Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred (ö. 286/900),*
- *Ebû'l-Hasen 'Ali b. Vekî'Vekî' (ö. 393/1003);*
- *Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981)*⁴³¹

İbn Cinnî gibi özellikle dil alanında yetkin ve birçok eser te'lif etmiş bir şahsiyeten istifade etmek ve ona talebe olmayı arzulayan birçok kişi olacaktır. Gençliğinden beri Muşûl'da başlayan hocalık payesi; Bağdât, Şam ve diğer ilim merkezlerinde devam etmiştir. Bu süreçte birçok kişiye ders verdiği muhakkaktır. Ancak bu gerçekliğe rağmen tarihi kaynaklarda İbn Cinnî'nin kendilerine hocalık yaptığı kişilerden çok azının isimleri zikredilir. Ancak özellikle hocası Ebû Ali el-Fârisî'nin vefatından sonra yerine geçip hocalık yaptığı dönemde de birçok kişiye ders verdiği bilinmektedir.

Kaynaklarda İbn Cinnî'nin kendilerine hocalık yaptığı aktarılan talebelerinden bir kısmı şunlardır:

⁴³⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis* 1/ 76, 78, 240 250 360, 365,387, 392; 3/ 283,298.; *el-Muhteseb*, 2/166 ;209.

⁴³¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/98,243, 332,360,386, 387;2/255, 3/ 283, 298, 299,302,305,361.; İbn Cinnî, *el-Mübhic fî tefsîri esmâ'i şu 'arâ'i'l-Hamâse*, 91,130.; İbn Cinnî, *Sırru şinâ'ati'l-i'râb*. 1/110,II/ 536.; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*. 2/188.;Yavuz, *a.g.e*, 41-50.

1) ***Ebû'l Hasan Muhammed b. Hüseyin b. Musa (ö.406/1015)*** Şerîf er-Radî lakabı ile meşhur olan bu zat, şair ve edebiyatçı özelliği ile tanınır. Dil ilimlerini İbn Cinnî'den tahsil ettikten sonra özellikle fıkıh, edebiyat ve şiir alanında yetkin biri olmuştur.⁴³²

2) ***Ebû Ahmed Abdusselam b. Hüseyin b. Muhammed el Basri el-Luğavi (ö.405/1014)***

Özellikle luğat alanındaki bilgisi ile öne çıkan bu zat, kıraat alanındaki bilgisi ve sesinin güzel olmasıyla tanınmıştır.⁴³³

3) ***Ömer b. Sabit Semaninî (ö.442/1050)***

Gözleri görmeyen bu zat, Muşûl'a bağlı Semanin (seksenler) adındaki köye nispetle anılmaktadır. Bu köyün Nuh (a.s) zamanında gemiden kurtulan seksen kişi tarafından kurulduğu rivayet edilir.⁴³⁴ Arap Edebiyatındaki yeteneği ile öne çıkan Semaninî, İbn Cinnî'den ders almış ve aynı zamanda Ukûdu'l-Luma', et-Taşrifu'l Mülukî ile el-Mufid fi'n-Nahv adlı eserlerini de şerh etmiştir.⁴³⁵

4) ***Sabit b. Muhammed el-Cürcanî el-Endelusî (ö.431/1040)***

İbn Cinnî gibi pek çok âlimden dersler alan Endelusî, mantık alanındaki bilgisi ile öne çıkar. Dil ve edebiyat alanında da çalışmalar yapmış olup Arap diline çok vakıftır. İbn Beşkûvâl'ın (ö. 578/1183) naklettiğine göre hicri 431 yılında katledilmiştir. Kaynaklarda aktarılan tek eseri ez-Zeccacî'nin el-Cümel adlı eserine yazdığı şerhtir.⁴³⁶

Bahsi geçen öğrencilerin dışında bir kısmı açık bir şekilde zikredilmezse bile yaşadığı bölge ve asır göz önünde bulundurularak şu veya bu şekilde İbn Cinnî ile görüşüp ondan ders alan talebeleri olduğu muhakkaktır. Bu isimlerden meşhur olan

⁴³² İbnü'l Esîr, *el-Kamil fi't tarih*, 7/280.; bk. 494115 (dergipark.org.tr).

⁴³³ Enbârî, Kemâleddin, *Nüzhetü'l-elibbâ fi tabakâti'l-üdebâ*, 232.; Yâkût, Hamevî, *a.g.e*, 14/58.

⁴³⁴ Süyûtî, Celâlüddin, *Buğyetü'l via' fi tabakai luğaviyyin ve'n nuhat*, 371.; Ayrıca bk. <https://waqfeya.net/book.php?bid=9300>

⁴³⁵ Enbârî, Kemâleddin, *a.g.e*, 240.; Hamevî, Yâkût, *Mu'cemü'l üdeba*, 16/57; Süyûtî, *a.g.e*, 371.

⁴³⁶ Hamevî, Yâkût, *a.g.e*, 7/145.; Süyûtî Celâlüddin, *a.g.e*, 210.; Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâ'î, *a.g.e*, 81.

Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Hafacî (ö.466/1073)⁴³⁷ ve Muhammed b. Abdullah b. Şaheveyh⁴³⁸ gibi âlimlerin yanında aşağıda sadece isimlerini zikredeğimiz şahsiyetler de İbn Cinnî'nin öğrencileri arasındadır:

- *Ebû'l-Hasan Ali b. Hilâl* (ö. 413/1022)⁴³⁹
- *Ebû'l Hasan 'Ali b. Ubeydullah es-Simsimi el-Luğavî* (ö.415/1024)
- *Ebû'l Kasım 'Ali b. Hüseyin el-Murtaza* (ö. 436/1044)
- *Ez Zakir en-Nahvî* (ö. 440/1048)
- *Muhammed b. Ahmed b. Sehl el-Vaşıtı* (ö. 462/1070)
- *Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed Nasr* (ö. ?)⁴⁴⁰

3.2.4. Dönemindeki Meşhur Dilciler

3.2.4.1. Sirafi (ö.368/979)

Tam adı; Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân es-Sîrâfî dir. İranlı Mecûsî bir aileye mensup iken Müslüman olmuştur. Hicri 284 yılında Basra körfezindeki Sîrâf'ta doğmuş ve 368'de Bağdâta vefat etmiştir.⁴⁴¹ Mu'tezile'nin Basra dil ekolüne mensup Arap dili ve edebiyatında önemli bir şahsiyet olarak anılmaktadır.⁴⁴²

İbn Mücâhid (ö. 324/936), İbnü's-Serrâc (ö. 316/929), Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), İbn Düreyd (ö. 321/933) gibi zamanının önemli şahsiyetlerinden dersler almıştır.⁴⁴³ Kur'an, hadis ve fıkıh alanında yetkin olmakla beraber kelâm, dil (nahiv) ve şiir alanında da yeteneğe sahipti. Sibeveyhi'nin görüşlerini iyi bilip, kendisinden çok nakiller yapmasına rağmen bazı görüşlerini de eleştirdiği görülür. Mu'tezilî görüşü

⁴³⁷ Osmân, ez-Zehbî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyer a'lam en-nübelâ*, nşr. Şu'ayb el-Arnavut-M.Nu'aym el-Arkasvarî, (Beyrut: 1990), 4/203; 1/20.; Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cem el-mu'ellifin*, (Beyrut: 1957), 6/120.; İbn Hallikân, *Vefiyatü'l A'yan*, 1/489.; Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâ'î, *a.g.e.*, 82.

⁴³⁸ Süyûtî, Celâlüddîn, *a.g.e.*, 52-53.

⁴³⁹ Hamevî, Yâkût, *a.g.e.*, 15/120-125.; İbn Kesîr Ebû'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Mısır: 1932), 12/14.; Süyûtî, Celâlüddîn, *a.g.e.*, 52-53.

⁴⁴⁰ bk. Yavuz, *a.g.e.*, 52-56.; es-Sâmerrâ'î, Fâdıl Sâlih, *a.g.e.*, 78-82.

⁴⁴¹ Tüccar, Zülfikar, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37. C, (2009), 264-265.

⁴⁴² bk. <http://hadithtransmitters.hawramani.com/?p=132574#00802f>

⁴⁴³ Bağdadî, Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, (Beyrut: Dâru'l Garbû'l İslâmî, 2001), 341-342.

benimsemesine rağmen ilmi nakil ve görüşler hususunda taassup sahibi olmayan bir kişiliğe sahip olduğu bilinmektedir.⁴⁴⁴

Vezir Ebû'l-Feth İbnü'l-Amîd'in (ö. 366/976) meclisinde Mettâ b. Yûnus (ö.328/940) ile lafız -mâna bağlamında naḥiv ve mantık bilimlerinden hangisinin daha belirleyici olduğu meselesinde yaptığı tartışma ile ilmi üstünlüğünü gösterdiği rivayet edilir.⁴⁴⁵ Ahbârü'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn, idgāmü'l-kurrâ', Mâ zekerehü'l-Kûfiyyûn mine'l-idgām, San'atü's-şî'r ve'l-belâğa, Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi, Şerhu şevâhidi'l-kitâb vb. değişik alanlarda yazdığı eserler, İslâm literatüründe -özellikle dil ilimleri açısından- önemli görülmektedir.⁴⁴⁶ Sahip olduğu ilmi birikimle pek çok önemli şahsiyete hocalık yapmıştır. Yetiştirdiği talebeler arasında; İbn Hâleveyh (ö. 370/980), Cevherî (ö. 400/1009'dan önce) ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023) gibi meşhur şahsiyetler de bulunmaktadır.⁴⁴⁷

3.2.4.2. Rummânî (ö.384/994)

Hicri dördüncü yüzyılın en önemli Mu'tezilî dil âlimlerinden olan Rummanî, mantığı dilde en etkili kullanan kişi olarak bilinir.⁴⁴⁸ Hicri 296 yılında Bağdatta doğan Rummânî, 384 yılında yine aynı yerde vefat etmiştir. Zeccâc, İbnü's-Serrâc (ö. 316/929) ve İbn Düreyd gibi dil âlimleri, hocaları arasında sayılırken; Şeyh Müfid (ö. 413/1022), Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023), Ali b. Muhassin et-Tenûhî (ö. 447/1055) gibi şahsiyetler de talebeleri arasında zikir edilir.⁴⁴⁹

Yüz kadar eseri olduğu belirtilmekle beraber çok azı günümüze ulaşmıştır. Eserleri arasında el-Hudûd fi'n-naḥv, Kitâbü'l-Hurûf, en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân, Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi, el-Câmi' fi 'ilmi'l-Kur'ân gibi öne çıkan eserleri sıralanabilir.

⁴⁴⁴Ebu Bekir, Muhammed b. Hasan, *Tabakatü naḥviyyin ve'l lügaviyyin*, thk. Muhammed Ebû Fadl İbrahim, (Basra: Dâru'l Maarif, 1984), 185.

⁴⁴⁵Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-İmtâ' ve'l-muâne*, nşr. Ahmed Emîn-Ahmed ez-Zeyn vd. (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 1/104.; Ayrıca bk. Çıkar, Mehmet Sirin, *Naḥivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İSAM, Doktora Tezleri Dizisi, (İstanbul: 2009).

⁴⁴⁶ bk. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/sirafi-ebu-said>

⁴⁴⁷ Hamevî, Yâkût, *a.g.e.*, 2/266; 4/4; es-Sâmerrâ'î, Fâdıl Sâlih, *a.g.e.*, 103.

⁴⁴⁸ bk. İbrahim, Talal Yahya, "Nuḥatü'l Mu'tezile" *Adab-ı Rafideyn*, 2007.

⁴⁴⁹ Şensoy, Sedat, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35. C, (2008), 242-244.

Naḥiv konusunda Basra ekolü taraftarı görülürken, mantık terminolojisini dil ve naḥivde çok kullanmasından dolayı, çağdaşı olup aynı ekolü benimseyen bazı dilciler tarafından eleştirildiği görülür. Mesela Ebû Ali el-Fârisî'nin, "Eğer naḥiv Rummânî'nin söylediği şey ise bizim ondan bir payımız yoktur, eğer bizim söylediğimiz ise bu takdîrde onun bundan hiçbir nasibi yoktur" sözü kaynaklarda zikredilir.⁴⁵⁰

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Rummânî için "sâlih şeyh" lakabını kullanır ve onun naḥiv, dil, aruz ve kelâm ilminde üstün bir yeteneğe sahip olmasının yanında üstün bir zekâ ve kabiliyete malik olduğunun altını çizer.⁴⁵¹

3.2.4.3. Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987)

Mu'tezilî kelâm- dil ilişkisini ele aldığımız çalışmada örnek olarak incelediğimiz İbn Cinnî'nin kırk yıllık arkadaşı ve hocasıdır. Ebû Ali el-Fârisî, İran asıllı baba ve Arap asıllı anneden, hicri 288 yılında İran'ın Şîraz şehrinin Fesâ kasabasında doğmuş, hicri 377 yılında ise Bağdâтта vefat etmiştir.⁴⁵² Hocaları arasında Ebû İshak ez-Zeccâc (ö. 311/923), Ebû Bekir İbnü's-Serrâc, İbn Düreyd gibi önemli şahsiyeler bulunmaktadır.⁴⁵³

Ebû Ali el-Fârisî; el-İzâh fi'n-naḥv, et-Tekmile ve el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a eserleri başta olmak üzere; çoğu dil ve gramere ait otuzdan fazla eser kaleme almış ancak bunlardan çoğu günümüze ulaşmamıştır.⁴⁵⁴

⁴⁵⁰ Hamevî, Yâkut, *a.g.e.*, 14/75; es-Sâmerrâ'î, Fâdıl Sâlih, *a.g.e.*, 105; bk. Durusoy, Ali – Güler, Aliye, "Vav'ın Hikâyesi, Dilbilimciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmaların Mantık ve Dilbilimin Gelişimine Etkisi", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, Sayı 2, (2015), 754. Ayrıca bk. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/rummani>; <https://www.almothaqaf.com/a/memoir02/938239>

⁴⁵¹ Tevhîdî, Ebû Hayyan, *el-İmta' ve'l muane*, 2. Baskı, (Kâhîre: Matbaatü Lecne, ts.), 1/107, 133.; 3/130.

⁴⁵² Bağdâdî, Hatîb, *Târîhu medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001), 8/217; https://www.alukah.net/culture/0/52652/#_ftn2. Ayrıca bk. el-Bağdâdî, Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 274-275.

⁴⁵³ bk. <https://al-maktaba.org/author/2319>

⁴⁵⁴ Kırıcı, Recep, "Ebû Ali el-Fârisî'nin Hayatı ve et-Tekmile İsimli Eserinde Metodolojisi", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, C. 6, (2001), 335-354.; Özbalkıç, Mehmet Reşit, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10. C, (1994), 88-90.

Fârisî, küçük yaşlarda başladığı ilmi hayatında Şam, Bağdât, Trablus, Muşûl ve Halep gibi değişik beldelelere seyahatler yapmış ve bu süreçte pek çok talebeye dersler vermiştir. Bu seyahatlerinin birinde de İbn Cinnî ile tanıştığını ve çok uzun bir süre ona hocalık yaptığını aktarmıştık.⁴⁵⁵ Zeccâc (ö. 311/923), İbnü's-Serrâc (ö. 316/929), İbn Düreyd (ö.321/933) ve İbn Hayyât (ö.320/932) gibi pek çok meşhur âlimden dersler aldığı gibi başta İbn Cinnî, Cevherî (ö. 400/1009), el-Ezherî (ö. 370/980) ve Cessas (370/981) gibi pekçok kişiye de dersler vermiş ve yetişmelerinde katkısı olmuştur.⁴⁵⁶

Ebû Ali, kıyas konusuna son derece önem vermiş ve birçok meseleyi bu şekilde halletmiştir. Kıyas konusundaki üstünlüğünü ve yetkinliğini zaman zaman dile getirmiş ve bu alanda bilgisine son derece güvendiğini belirtmiştir.⁴⁵⁷ Rivayetten çok dirayet alanındaki meseleleri çözme kabiliyeti ve mantık ilmindeki üstünlüğü de tartışma götürmez bir gerçektir.⁴⁵⁸ Kıyas konusundaki mahareti ve bu konuda kendisine güvenini gösteren sarf ettiği şu söz, bunu açıklar niteliktedir. “ Dil meselelerinde yüz konuda hata yapsam bile, kıyas meselesinin bir konusunda dahi hata yapmam.”⁴⁵⁹

3.2.5. Arap Dil ve Gramerine Dair Bazı Çalışmaları

İbn Cinnî'nin, Arap dil ve gramerinde temayüz ettiğine ve bu alanda emsalsiz eserler bıraktığına daha önce değinmiştik. İbn Cinnî'nin ilmi çalışmalarına bakıldığında dil ve gramerin neredeyse tüm alanlarında eser te'lif etmesinin yanında; hadis, kıraat, şiir gibi ilimlerle beraber Kur'anî ilimler alanında da eserleri olduğu görülmektedir. Özellikle dil alanında yazdığı el-Hasâis ve Sırrı şınaati'l i'rab gibi eserleri incelendiğinde onun bu alandaki üstün bilgisi ve yeteneğini görmek mümkündür. Dilin tanımı, oluşumu ile dil mantığı ve uşûlü konusunda ortaya attığı

⁴⁵⁵ Kırıcı, *a.g.m*, 341-342.

⁴⁵⁶ bk. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ebu-ali-el-farisi>

⁴⁵⁷ Özdemir, Sevim, “Ebû Alî el-Fârisî İle İbn Hâleveyh Arasında Geçen İlmî Münazaralar”, *Şarkiyat Mecmuası*, Sayı 27, (2015), 1-15; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/278.

⁴⁵⁸ Ahmed, Emin, *Zahrü'l İslâm*, 2/91.

⁴⁵⁹ Süyûtî, Celâlüddîn, *a.g.e*, 1/497; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 2/819.; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/88.

teori ve görüşler, çoğu dilciye rehber olmuş ve bu alana adeta farklı bir bakış açısı getirmiştir.⁴⁶⁰

Dil ve gramer başta olmak üzere değişik ilim alanlarındaki çalışmalarını başlıklar altında vermeye çalışalım:

3.2.5.1. Sarf

İbn Cinnî'nin Arap dili alanında yaptığı çalışmalardan birisi, dil bilimlerinden *sarf* veya *tasrif*⁴⁶¹ dediğimiz alandır. Sarf ilminin kapsamı ve uygulaması kelime üzerinde icra edildiğine göre bir açıdan naḥiv ilminden öncelikli olduğu söylenebilir. Bu açıdan müellifimiz de naḥiv ilminden önce sarf veya tasrif üzerinde durmaktadır. Onun bu alanda öne çıkan eserlerinden Muḥtasaru't-Taṣrîf ve Mukaddimâtu ebvâbi't-tasrif gibi kitaplarının yanında, bir naḥiv kitabı olmasına rağmen Ukûdu'l-Luma' adlı eserinin sonunda sarf konularını özetlediği görülür.⁴⁶²

İbn Cinnî, sarf ilmini dil ve naḥiv arasında önemli bir vasita olarak görür. Sarf ilminin iştiḳak ilmine göre naḥve daha yakın olduğunu belirtir. Zira sarf ilminin sabit kelime üzerindeki anlam değişmelerini incelediğini, buna karşın naḥvin ise cümledeki kelimelerin değişen anlamları üzerinde durduğunu söyler. Bu noktadan naḥvi öğrenmek isteyen kişinin ilk önce sabit kelime üzerindeki anlam değişmelerini ele alan sarf ilmine öncelik vermesi gerektiğini iddia eder.⁴⁶³ Arap dil biliminin birçok alanında yeteneği ve üstün bilgisi kabul edilen İbn Cinnî'nin özellikle sarf ilmindeki kemal derecesindeki üstünlüğü, birçok kişi tarafından kabul edilmektedir.⁴⁶⁴

⁴⁶⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/33; 40-47.; 2/28.; es-Sâmerrâ'î, Fâdıl Sâlih, *a.g.e*, 109-118.

⁴⁶¹ Arap dil biliminde terim olarak şarf şu şekilde tanımlanmaktadır: "asıl kabul edilen kelimeyi lafız veya anlamla ilgili bir maksat için değişik fiil ve isim vezinlerine dönüştürmek veya i'râb ve binâ dışında kelime durumlarının kurallarını inceleyen bir ilimdir." bk. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/sarf--arap-dili>

⁴⁶² Kitabın sonunda işlediği şarf konuları; cem' (çoğul), nun çeşitleri, tasğir, vasıl ve kat' elifi, hemze ve farklı yazılışları vb. konulardır.

⁴⁶³ İbn Cinnî, (*el-Munşif*) *Şerhü imam ebî'l Feth Osman b. Cinnî en Naḥvî li kitabi "Taṣrîf" li Mâzinî el Basrî*, 1. Baskı, thk. İbrahim Mustafa ve Abdullah Emin, (Basra: Dâru'l Maarif, 1954), 1/4.

⁴⁶⁴ Hamevî, Yâkût, *a.g.e*, 12/81;91.; Enbârî, Kemâleddin, *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ*, 221.

İbn Cinnî'nin sarf ilmindeki bu bilgisi yanı sıra diğer dilcilere nazaran onu bir derece öne çıkaran temel özelliklerinden birisi, Arapçanın yanında Samî dilleri ve diğer dillere olan vukufiyetidir. Kelimenin anlamı ve veznini açıklarken etimolojik tahlilini yapar ve hangi dil veya kökenden geldiği; asıl anlamının ne olduğu gibi açıklamalarla kelimeyi iyice pekiştirir. Diğer Arap dilcilerinde ise başka dillere bu derece bir vukufiyet pek olmadığından, bazen gereksiz izah ve açıklamalarla kelimeyi açıklamaya çalıştıkları görülmektedir.⁴⁶⁵

İbn Cinnî “المسك” kelimesini tahlil ederken şu açıklamaları yapar: “المسك” kelimesi, “فعل” kalıbından gelmektedir. Bir şeyi tutma manasındadır. Sanki bir şeyin kokusunun güzelliği ve çekiciliğinden dolayı insanı tutup ondan ayrılmayan şey anlamına gelmektedir.⁴⁶⁶ Bu kelimenin Farsçadan Arapçaya geçtiğini aktarır.⁴⁶⁷ Başka bir yerde ise “الرطل / bir ağırlık birimi” kelimesini açıklarken şu ifadeleri kullanır; “Arapların kullandığı “غلام رطل / *kilolu çocuk*” ve “جارية رطل / *kilolu cariye*” tabirleri ile okunan şiirin uzadığını ve bıkkınlık yaptığını anlatmak için de kullanılan “رطل شعره” ibarelerinden anlıyoruzki vezinde amaç, vezne alınan kelimeyi vezne uydurmak ve eşitliği sağlamaktır.”⁴⁶⁸ der. Bu kelimenin Aramice'den geldiği malûmdur.⁴⁶⁹ Bunun gibi çoğu kelimenin vezni ile beraber etimolojik kökenine inerek anlam-vezin karşılaştırmasını yaparak, muarreb olan kelimenin aslına inerek dakik tahliller yaptığını görüyoruz. Şüphesiz kelime bilgisine ve etimolojisine bu derece vukufiyet, onun Arapça dışındaki diğer dillere olan bilgisinden ileri gelmektedir.

⁴⁶⁵ es-Sâmerrâ'î, Fâdıl Sâlih, *a.g.e.*, 120.

⁴⁶⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/118.

⁴⁶⁷ Hafâcî, Şehâbeddin, *Şifâ'ü'l-galîl fî kelâmi'l-'Arab mine'd-daḥîl*, 1. Baskı. (Kâhire:1325), 182.; Cevâlîkî Mevḥûb b. Ahmed, *el-Mu'arreb mine'l-kelâmi'l-a'cemî 'alâ ḥurûfî'l-mu'cem*, 1. Baskı. (ts.),325.

⁴⁶⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/120.

⁴⁶⁹ es-Sâmerrâ'î, Fâdıl Sâlih, *a.g.e.*, 121.; bk. <https://İslâmic-content.com/dictionary/word/5239>

Sarf ilmi ile ilgili olarak yazmış olduğu kitapların adlarını yukarıda vermiştik.

Bu eserlerde bu bağlamda işlediğı konulara bakacak olursak, şu konular özetle yazılabilir:

- Mücerred ve mezîd kelimelerin binası (sûlasi- ruba‘î vb.).
- Mastarların binası (kıyasî ve semâ‘î).
- Müştak kelimelerin binası
- İştikaku’s- sağîr- iřtikaķu’l kebîr.
- Sığa şeşitleri (mübalağa, cemi ve tasğir sigaları vb.) ile ism-i fâil, ism-i alet vb.
- Fiillerin (mücerred- mezîd) binası.
- Müşterek sarf konuları (ibdal- i‘lal- idğam- teşdid).⁴⁷⁰

3.2.5.2. Naķiv

Müellifimizin dilde mâhir olduğu alanlardan biri de naķiv ilmidir. Hatta bu alandaki başarısından dolayı bir lakabı da en-Naķvî dir. Sarf ilmindeki başarısının yanında onun naķivdeki bilgisi ve üstünlüğü de kabul edilmiştir.⁴⁷¹

Ebü’l-Esved ed-Düelî’den (ö. 69/688) bu yana başlayan naķvi çalışmalar İbn Cinnî’ye gelene kadar belli bir seviye ve yöntemi yakalamıştı. Kendisinden önce Sîbeveyhi ve Halil b. Ahmed gibi dilcilerin eserlerini tetkik ederek şerh ve ızahlar yaptığı gibi başta hocası Ebû Ali el-Fârisî olmak üzere birçok naķiv bilgininin görüşlerini özümseyerek naķiv ilmini daha derinlikli bir şekilde incelediğini görüyoruz.

Bilindiğı gibi naķiv ilmi, kadim dilciler tarafından geniş manası ile gramer olarak algılanmıştır. Naķvin kendisi semantik bir teori olmamakla beraber amil temelinde döner. İbnü’s-Serrâc ve İbn Usfûr (ö. 669/1270) gibi dilciler, naķvi “ilmü’l-

⁴⁷⁰ Abdülkerim, Ğânîm Ğâim, *Cuhûdû İbn Cinnî fî’s şarf ve takvimuha fî đav‘i ilmi el luğa el hedîş*, (Doktora Tezi), Camiatü Ümmü’l Kura, (Mekke:Mektebetü Lisânü’l-Arab, 1991), 174-363.; Esma Abdülkerim Halefe Abdulkadir, “ed-Dersü şarfi inde İbn Cinnî min hilali kitabihî el-luma’”, *Camiatü Bingazi, Mecelletü ‘Ulum ve Diraseti’l İslâmîye*, (2016), 1-21.

⁴⁷¹ Enbârî, Kemâleddin, *Nüzhetü’l-elibbâ fî tabakâti’l-üdebâ*, 228.; el-Hamevî, Yâkût, *a.g.e.*, 12/81.; Taşköprüzâde, *Miftahü’s saâde ve misbahü’s siyade*,1/114.; Bahurzî, Ali b. Hasan, *Dümyetü’l kasr ve usratü ehli’l asr*, 297.

Arabiyye” ile eş anlamlı kabul etmiştir. Bu tanımlamaya göre naḥiv derken; günümüzde anlaşılan naḥiv ile beraber; sarf, luḡat, aruz, kafiye, iştiḡaḡ, şiir yazma uşûlü, inşâ, meânî, beyân, hat gibi dilin bütün yönlerini kapsayan bir ilim şeklinde algılanmıştır.⁴⁷²

Müellifimizin naḥiv konularını ele aldığı eserlerinden öne çıkanlar; el-Ḥasâis, el-Lüma‘ fi’l-‘Arabiyye, el-Mufid fi’n-Naḥv, Kitâbu zi’l-kadd fi’n-naḥv, Ukûdu’l-Luma‘ gibi eserlerdir. Bu eserlerden Arap dilinin uşûl ve felsefesine dair yazdığı el-Ḥasâis adlı eseri, dil alanında üzerinde çokça şerh ve akademik çalışmaların yapıldığı en önemli eseri olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁷³ Çalışmamızın ileriki kısımlarında İbn Cinnî’nin dil alanındaki bazı görüşleri ile izlediği yöntemi ele alacağımız bölümde; naḥiv uşûlü, semâ‘, kıyas, icma‘, illet vb. yaklaşımlarını açıklayarak, Arap dilinde izlediği yöntem ile görüşlerine değinirken, müellifimizin Arap naḥvi/Aristo mantığı kıyaslamasında nerede durduğuna bakmaya çalışacağız.

3.2.5.3. Fonetik

İbn Cinnî’nin Arap dili ve grameri konusunda ortaya koyduğu eserlere bakıldığında onun bu alanda bir köşe taşı olduğu söylenebilir. Çalışmalarının çoğu dil ve gramer üzerine yoğunlaştığından eserlerinde dil ile ilgili hemen her konuyu ele almış veya görüş bildirmiştir. Öncelikle dilin seslerden oluştuğu varsayımından hareketle fonetiğin dildeki konumu veya etkisi noktasında; ses alanı üzerinde de durmuş ve bu konuda bazı görüşler ortaya atmıştır. Fonetik konusunu detaylı bir şekilde “Sırru şinâ‘ati’l-i‘râb” adlı eserinde ele alır.⁴⁷⁴ Öncelikle dilin ne olduğu konusunda kısa bir cümle ile dil için ilk defa bir tanımlama yaptığını görüyoruz. Onun tanımına göre dil;

⁴⁷² Mekârim, Ali Ebû’l, *Ḥavle’l-müşkilâti’l-menheciyye fi mü’ellefâti’n-naḥvi’t-ta’limi*, (Mekke: Buḥûsü Külliyyeti’l-luḡati’l-‘Arabiyye, 1404-1405), 371-398; Durmuş İsmail, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32. C, (2006), 300-306.; bk. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/naḥiv>

⁴⁷³ Muhammed Ali en-Neccâr, eseri tahkik ederek üç cilt halinde yayımlamıştır. Söz konusu eser halen Ezher ve Kâhîre Üniversitelerinin dil fakültelerinde okutulmaktadır.

⁴⁷⁴ Muhammed Hüseyin, Ali Sağır, *es-Şavtü’l luḡavî fi’l Qur’an*, (Beyrut: Dâru’l Muarrihi’l Arabî, 2013), 56.

“her toplumun amaç veya maksatlarını kendileri ile ifade ettiği seslerdir.”⁴⁷⁵

Günümüzde kullandığımız ses bilimi veya fonetik terimlerini ilk defa dil biliminde kullanan kişinin de İbn Cinnî olduğu ifade edilir. Zaten eserinde kendisinden önce bu alanda hiçbir kimsenin detaylı bir çalışma yapmadığını da ifade eder.⁴⁷⁶

Sırru şınâ‘ati’l-i‘râb adlı eserinde öncelikle ses olayında rol oynayan Arap harflerinin mahreçlerini, hallerini, derecelerini ve sıfatlarını vb. detaylı bir şekilde açıklar. Kendisinde önce Sibeveyhi ve Halil b. Ahmed’in yaptığı çalışmalar ile yetinmez. Harf ve ses konusunda çok daha detaylı çalışmalar yapar. Örneğin “harf ve hareke arasındaki fark, müstahsen ve kabih harfler, harflerin birbiri ile kıyası, harfin sükûnu ve harekeli durumu, harflerin mana ile ilişkisi ve kullanıldığı yere göre değişimi, harflerin asli ve fer’i oluşu, sahîh ve illetli harfler” gibi pekçok yönlerden ses-lafız-mana üçgeninde detaylı çalışmalar yapar.⁴⁷⁷ Sırru şınâ‘ati’l-i‘râb ve el-Hasâis adlı eseri incelendiğinde; Arap dilinde ses ve filoloji bağlamında ele aldığı konu içeriklerini maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

- Ses ve harf arasındaki farklar ile harften alınan zevk.
- Harf ve ses türetimi (iştiqâk) ve ses uzatma çeşitleri.
- Harf çeşitleri ve özellikleri ile ses-lafız -mana ilişkisi.
- Ses bilimi ve terimleri ile kelime oluşturmada yöntem.
- Alfabe harfleri ile ses arasındaki bağıntı.
- Lehçe- ses ilişkisi ve i‘râb-ses ilişkisi.
- Kelimedeki harflerin öncelik ve sonralığının ses olayına etkisi.
- Fiillerin ses ile ilişkisi.
- İ‘lal-ibdal-idgâmın sese etkisi.
- Harf ziyadesinin manaya yaptığı etki vb.

⁴⁷⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/33.

⁴⁷⁶ İbn Cinnî, *Sırru şınâ‘ati’l-i‘râb*, 1/63.

⁴⁷⁷ İbn Cinnî, *Sırrı Şmaati’l İ‘rab*, 1/3-4.

3.2.5.4. Kıraat

Kıraat ilmi derken Kur'an kıraati özelinde rivayet edilen okuma şekillerini kastediyoruz. Hz. Peygamber'den nakledilen Kur'an okuyuşları, günümüze kadar nakledilmiştir. İslâmın yayılma sürecinde başka ülkelere tebliğ amaçlı giden sahabelerden nakledilen kıraat çeşitleri ilk dönemlerde otuzu aştığı halde, daha sonra üzerinde ittifak edilen kıraatlerin sayısı düşürülmüş ve bu alanda İbn Mücâhid'in (ö. 324/936), Kitâbü's-Seb'a adlı eseriyle sahîh kıraat çeşitleri yedi ile sınırlandırılmıştır. Daha sonra ise İbn Mihrân en-Nîsâbü'rî (ö. 381/992), el-Ğaye fî'l-kırâ'âti'l-'aşr adlı eseriyle on kıraat çeşidini ortaya koymuştur.⁴⁷⁸

İbn Cinnî, rivayet edilen Kur'an kıraatleri hakkında yazdığı "el-Muhtesab fî 'ileli şevâzzi'l-kıraat" adlı eserinde Basra nahivcilerinin yaklaşımlarına uygun eleştiri ve öneriler getirerek karşılaştırmalar yapmıştır. Bazen zayıf veya şaz olan bir kıraati akıl, mantık ölçülerine göre daha uygun bularak bu okunuş lehinde görüş bildirmiştir.⁴⁷⁹ Bu noktadan rivayet edilen yedi sahîh kıraate bazen eleştiri getirdiği görülmektedir. Rivayetle gelen ahad veya mütevatir kıraati genelde zayıf veya yanlış addederken, başta Arap şiiri ve edebî kültürünü delil olarak kullanmıştır. Ancak eleştiri yönü ile birçok açıdan hocası Ebû Ali el-Fârisî ve diğer bazı Basra dilcilerinden daha insafli davrandığını söyleyebiliriz.⁴⁸⁰

3.2.5.5. İştikâk

Müellifimizin dil biliminde uğraştığı alanlardan biri de kelime türetimi olarak bilinen *iştikâk*⁴⁸¹ konusudur. Bu alanda bilinen ilk eser Asmaî'ye (ö. 216/831) ait olan

⁴⁷⁸ bk: Birişik, Abdülhamit, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25. C, 2002, 426-433.; Çetin, Abdurrahman, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 41. C. 2012, 115-157.; Ayrıca bk. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/kıraat--ilim>; <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/tilavet>

⁴⁷⁹ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 32-34;300.; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/143.

⁴⁸⁰ İbn Cinnî, *a.g.e*, 3.; Yavuz, *a.g.e*, 105.; es-Sâmerrâ'î, Fâdıl Sâlih, *a.g.e*, 127.; Ayrıca bk.Semiye Belul – Sâfiye Bele Bâsî, *el-Ğıraati'l Kur'an fî kitabî Muhtesab li İbn Cinnî*, (Y. Lisâns Tezi), Hama Lakhdar Üniversitesi, (Kuvvet: 2017-2018).; Theses-Cezayir (theses-algerie.com) (Erişim 20 Temmuz 2021).

⁴⁸¹ Lügate "bir şeyin yarısını almak" anlamına gelen iştikâk kelimesi, terim olarak "aralarında mâna ilişkisi bulunan iki kelimedenden birinin diğerinden alınması ve türetilmesi" ; "terkip ve mana olarak birbirine yakın, siga olarak ise bir veya iki harf veya hareketi birbirinden farklı olan kelimelerin çoğaltılması"; gibi anlamlara gelmektedir. bk. Ali b. Abdülkâfi es-Subkî, *el-İbhâc fî şerhi minhâc*, 1. Baskı, (Beyrut: Dârul

“el-İştikâk ” adlı eserdir. İlk dilcilerin iştikâktan anladıkları, iştikâk-ı sağir veya asğar olan bildiğimiz tasrîf ile kelime çoğaltma işlemidir.⁴⁸² Diğer taraftan İslâm kültür dünyasındaki mantık çalışmalarına Aristo eserlerinin Arapça’ya çevrilmesiyle başladığını biliyoruz. Aristo’nun Organon’una⁴⁸³ karşı Arap dünyasında oluşan tepkilere süreç içerisinde rastlanmaktadır. Bu bağlamda iştikâk teorileri bir açıdan Organon’un kategorilerine karşı bir refleks olarak değerlendirilebilir. Arap naḥiv mantığı ile Aristo mantığı üstünlüğü tartışmasında örnek bir olay olarak nakledilen Mettâ b. Yûnus ile Ebû Saîd es-Sîrâfî arasındaki tartışma, bunun açık tezahürü olarak görülmektedir.⁴⁸⁴

İslâm dünyasında dil alanında geliştirilen iştikâk teorisi temelde kelime kökü üzerine harf ilavesi veya eksilmesi ile yeni kelime oluşturulmaktadır. Buna göre kelimeler asıl - fer’ veya müştak - mebnî denilen iki kısımdan oluşmaktadır. Basralı dilciler tüm kelimelerin mastardan çoğaldığı ve asıl olanın master olduğu iddiasıyla mastarı asıl/kök, diğer kelimelerin ise bundan türediğini iddia etmiştir. İbn Cinnî de bu görüştedir. Buna karşı Kûfe dilcilerinin kelime kökü olarak mazi fiili kabul ettiğini biliyoruz. Daha sonraki dönemde gelen dilciler, iştikâk mefhumunu genişletmiş ve çeşitlerini çoğaltılmıştır.⁴⁸⁵ İştikâk’ın ilk temeli olarak Halil b. Ahmed’in teḳalüb şeklinde sözlüğünde *mühmel-müsta’mel* şeklinde ele aldığı kelime çeşitlerini sıralarken, mühmel vezinleri potansiyel semantik bir birim olarak ele alır.

Kutubi’l İlmiye, 1992), 222.; Abdülkâhir Cürcanî, *Miftah fi’s şarf*, 1. Baskı, (Beyrut: Müessesetü Risâle, 1987), 62. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/istikak>; https://www.alukah.net/literature_language/0/109788/ (wikipedia.org) (Erişim 21 Temmuz 2021).

⁴⁸² “Kipleri ayrı olmakla birlikte asıl harfleriyle sıralanışları aynı olan ve aralarında anlam ilişkisi bulunan kelimeler arasındaki türemedir.” bk. Kılıç, Hulusî, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23. C, (2001), 439-440.

⁴⁸³ *Organon*, şu altı kitaptan oluşmaktadır: *Kategoriler (Categories)*, *Önermeler (Peri Hermeneias)*, *I. Analitikler (Analytica Priora [Kıyas])*, *II. Analitikler (Analytica Posteriora [Burhan])*, *Topika (Cedel)*, *Sofistik Deliller (De Sophisticis Elenchis [Safsata])*. ; <https://islamansiklopedisi.org.tr/mantik>

⁴⁸⁴ bk. Ebû Hayyân, et-Tevhîdî, *el-İmtâ’ ve’l-mü’ânese*, 104-129.

⁴⁸⁵ Kelime çoğaltma olarak iştikâkın dört çeşidinden bahsedilir: 1) el-İştikâku’s-sağir. 2) el-İştikâku’l-kebir. 3) el-İştikâku’l-ekber. 4) el-İştikâku’l-kübbâr (en-naḥt). bk. Sâlim, Ali Süleyman a.g.e, 64 <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/istikak> ; تعريفه وأنواعه (alukah.net). (Erişim 25 Temmuz 2021).

İbn Cinnî ise tekalüb teorisini daha da geliştirerek semantik açısından geliştirdiği görülmektedir. iştiḳakı saḡir ve kebir diye ikiye ayırır.⁴⁸⁶ İştiḳak -ı saḡir dediği şey kelime türetimi için; kök harflerden oluşan kelimeye harf veya harfler ilave ederek yeni bir kelime oluşturmaktır. Mesela; sülasi “س ل م” kök harflerinden oluşan bir kelimeden “سلمان; سلمى; السليم; السلامة” kelimelerin oluşturulması gibi. İştikak -ı kebir/ekber dediği şey ise kök harflerden oluşan kelimedeki harfleri taklib sistemi dediğimiz bir kombinasyon ile (sülasiler için) altı şekilde sıralamaktır. Bu şekilde oluşan farklı altı kalıptan mühmel ve müsta‘mel olanlar sıralanmaktadır. Örneğin; “ك ل م” kök harflerini daha başka manalar elde etmek için yerlerini değiştirerek farklı altı dizimde şu şekilde sıralanmaktadır: “« ك ل م » « م ل ك » « ل م ك » « م ك ل » « ل ك م » « ك م ل »” gibi. Bu çeşit iştiḳakın ilk defa İbn Cinnî tarafından isimlendirildiği aktarılır. Cinnî, bu şekil kelime türetiminin en az üç ve daha fazla harften oluşan kelimeler için olabileceğinin de altını çizer.⁴⁸⁷

3.2.5.6. Uşûl-ı Naḥv

İbn Cinnî’ nin dil ve naḥivde öne çıktığı alanlardan birisi de naḥvin yöntem ve sistematüğini ortaya koyan uşûl-ı naḥiv dediğimiz yöntem bilimdir. Bu alanda çok derinlikli çalışmaları bulunan müellifimizin el-Ḥasâis adlı eseri, dil ve naḥvin esas ve usûllerini belirleyen en kapsamlı eseri olduğunu belirtmiştik. Gerçi daha önce el-Ahfeş el-Evsat’ın (ö. 215/830) bazı küçük risaleleri ile İbnü’s Serrâc’ın (ö. 316/929) Uşûl-ı Naḥiv adlı eseri naḥiv uşûlü hakkında bazı bilgileri barındırmasına rağmen, kendisinin ortaya koyduğu çalışmaya nispeten bu tür çalışmalar çok kısıtlı kalmaktadır. Arap dil biliminde temel kaynaklardan biri olarak kabul edilen ve üzerinde çok çalışmalar yapılan el-Ḥasâis ve el-Lüma‘ adlı eserlerin bu alandaki te’sirleri halen devam etmektedir.⁴⁸⁸

⁴⁸⁶ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 2/135.

⁴⁸⁷ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 2/132-133.; İbn Cinnî, *Sırru şınâ‘ati ‘l-i ‘râb*, 2/807.

⁴⁸⁸ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/1-3; 32; 67; es-Sâmerrâ‘î, Fâdıl Sâlih, *a.g.e.*, 141-142.

İbn Cinnî'nin el-Hasâis adlı eserini kelâm, mantık ve fıkıh kaidelerine göre yazmış olması, gramere yaklaşımda adeta yeni bir bakış getirdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Dilde kaynak sayılan kıyas, semâ ve illet konularını da bu perspektifte ele aldığını görüyoruz.⁴⁸⁹ İbn Cinnî'nin dil ve naḥve bakışı ile izlediği yöntem ve fikirlerine ileride daha ayrıntılı olarak değinmeye çalışacağız.



⁴⁸⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/1-3; Ayrıntılı bilgi için; bk. Talha İsa Ahmed, *Uşûl-ı naḥvî beyne İbn Cinnî ve İbni'l Enbarî (dirasetün mukarene)*, Yüksek İlim ve Eğitim Bakanlığı, /Kur'an -ı Kerim ve İslâmî İlimler Fakültesi, (Doktora Tezi), (Sudan: 2006), 140-174.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
İBN CİNNÎ'NİN MEZHEBİ VE MUTEZİLÎ KELÂMININ ETKİSİ

4.1. MEZHEBİ

4.1.1. Şii Düşüncesi

İbn Cinnî'nin kitaplarındaki düşüncelerine ve tarih ile tabakat kitaplarında aktarılan bilgilere bakıldığında, kendisinin Mu'tezilî veya Şii olduğu yolunda çeşitli bilgi/bulgulara rastlanır. Şii düşünceyi benimsediği iddiası ile ilgili şunlar söylenebilir: Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki bu konuda farklı görüş ve rivayetler bulunmaktadır. Bir kısım kitaplarda İbn Cinnî'nin adının Şii önderler arasında sayılması⁴⁹⁰ ve bir kısım Şii kaynaklı kitaplarda onun eserlerine yer vermesi ve bazı açıklamalar getirilmesi⁴⁹¹ Şiiliğine delil olarak sunulmaktadır. Şöyleki İbn Cinnî'nin yaşadığı coğrafyaya hükmeden ve mezhep olarak Şiiliği benimseyen Büveyhi hanedanı ile iyi münasebetler kurduğu ve saraydaki yöneticilerle zaman zaman sohbetler yaptığı nakledilir. Diğer taraftan bazı alevi reislerin evlerini ziyaret etmesi ve Şiilerin yaptığı gibi Hz. Peygamber'e salat-selam getirirken sahabeyi anmaması, ancak Hz. Ali'yi anarken ise salavat getirmesi gibi birkaç durumdan ötürü onun Şii olduğu iddia edilse de bu tür iddiaların sağlam bir temele dayandığı söylenemez.

İçinde yaşadığı devletin yöneticileri ile iyi ilişkilerde bulunmak ve onların fikir ve görüşlerine saygı ve müsamaha ile karşılamak, onun Şii düşünceyi benimsediğine dair bir kanıt olamaz. Çağdaş araştırmacılardan Mustafa Seka ve Muhammed b. Alî en-Neccâr (1895-1965), İbn Cinnî'nin Şii olamayacağı görüşündedir. Sadece Büveyhilerin içinde yaşaması ve bazı adetlerini taklit etmesi ile onlara karşı iyi muamelede bulunmasından ötürü onun Şii düşünceyi benimsediği anlamına gelemeyeceğini söyler.⁴⁹² Onun Şii olduğu fikrine karşı çıkan başka rivayetlerde ise

⁴⁹⁰ Seyyid, Muhsin Emin, *A 'yân-ı Şia*, (Beyrut: Matba'atü'l İnsaf, 1956), C. 39, 209.

⁴⁹¹ Tahranî, Ağabozorg, *Zeriatü ila tesanîf-i şia*, (1948), 7. C, 163. Ayrıca bk. Haşim Abdülmecid, *Mevsuâtü tütrasü'l insanîyye*, (Kâhîre: 1971), 8/232.

⁴⁹² İbn Cinnî, *Sırru şinâ'ati'l-i'râb*, 17.; Ayrıca bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, (Mukaddime), 37.

İbn Cinnî'nin farklı mekânda Hz. Peygamber'e salat-selamdan sonra sahabeyi zikrettiği ve salat ve selam getirdiği aktarılır.⁴⁹³

Yukarıdaki açıklamalar ve görüşler çerçevesinde anladığımız kadarıyla İbn Cinnî'nin yaşadığı bölge, aldığı eğitim ve hükmü altında yaşadığı yönetim ile iyi geçinmesi gibi sebeplere bakıldığında; onun tüm bunlardan etkilenmemesi veya bazı düşüncelerini benimsememesi tabiki mümkün görünmemektedir. Ancak biz de Abdülmecid Haşim'in dediği gibi onun belki Şii düşünceyi benimsediğini ancak diğer bazı radikal Şiiler gibi ifrata kaçmadığını; mu'tedil/vasat bir yöntem tercih ettiğini söyleyebiliriz. Diğer taraftan Mu'tezilî düşüncesini eserlerinde açık bir şekilde belirttiğine göre Şîa ile Mu'tezile arasındaki organik bağa veya ortak düşüncelere bakıldığında Şii düşünceye taraftar olmasının yadsınacak bir yanı olmadığı da söylenebilir.⁴⁹⁴

4.1.2. Mu'tezilî Düşüncesi

Müellifimizin i'tikadi mezhep açısından Mu'tezilî olduğu konusunda tartışma bulunmamaktadır. Çünkü eserlerinde kelâm ilmi ile ilgili bazı meselelere değinirken bu düşüncesini açıkça belirtir. Örneğin insan fiillerinin yaratılması konusunda Mu'tezile'nin iddia ve söylemini aynen savunur ve “kul, kendi fiillerinin yaratıcısıdır.”⁴⁹⁵ der. Diğer taraftan Allah'ın sıfatları konusunda da Mu'tezile'nin görüşünü benimser. Hasâis'in başında “الحمد لله الواحد العدل القديم” ibaresini kullanır. Malumdur ki Mu'tezile, ilahi sıfatlar konusunda “Vahdaniyet, el-Adl ve el-Kadîm” sıfatlarını ön plana çıkarır.⁴⁹⁶

Mu'tezile'nin beş esasından biri olan “el-menzile beyne'l-menizileteyn” tabirini bir kısım kelimelerin harflerindeki durumu izah ederken kullanması gibi pek çok delil,

⁴⁹³ Sâmerî'î, Fâdıl Sâlih, a.g.e, 59.; Ayrıca bk. İbn Cinnî, *el-Muḩṩadab min kelâmi'l Arab*, (Mısır: Matbaatu'l Arabiyye, ts.), 35.

⁴⁹⁴ es-Sâmerî'î, Fâdıl Sâlih, a.g.e, 59.; Ayrıca bk. Adam Smith, a.g.e, 80,81,97.

⁴⁹⁵ İbn Cinnî, *el-ḩasâis*, 2/213;449.

⁴⁹⁶ İbn Cinnî, *el-ḩasâis*, 2/213;449.; 1/1.; 3/251; 2/447.

onun Mu‘tezilî düşüncayı benimsediğine dair yeterli kanıtı sunmaktadır. Kitabında Mu‘tezilî düşüncayı benimsediğine ve savunduğuna dair birçok delil de bulunmaktadır. Bunlarda birkaç tanesini zikrederim:

Hasâis’de “ال” takısının cins ve istiğrak anlamında olduğu konusunu açıklarken şöyle der: “Mesela sen, *اخرجت فإذا الاسد* / *Dışarı çıktım ki bir de ne göreyim; Aslan*” dediğinde, bütün aslanları değil, aslan sıfatı olan bir aslanı kastedersin. Bununla çoğul tabirini de fert için kullanırsın. Yani bütün aslanlar dışarıda değil, yalnız aslan cinsinden olan tek bir aslanın dışarıda olduğunu belirtmek istersin. Yani çoğul tabirini mecazen fert için kullanırsın... Öylede kadim olan Allah “yeri ve göğü yarattı” derken, “fiillerimizi de yarattı” denilmez. Eğer öyle olsa “Cenab-ı Allah’ın küfür ve isyan olan kötü fiillerimizi de yarattı” denilmesi gerekir.”⁴⁹⁷ Malum olduğu gibi Mu‘tezilî i’tikadında şer ve kötülüklerin yaratıcısı Allah değildir.

Başka bir misalde ise der: “Mesela sen “Zeyd’e vurdum” dediğinde onun her tarafını dövmedin ancak eli, kolu veya başka bir yerine vurdun. Diğer misal de ise: örneğin “Emir, hırsızın elini kesti” dediğinde; Emir kendisi bizzat bunu yapmadı, emrederek kestirdi. Ancak “bizzat kendisi kesti” dersin bu şüpheyi ortadan kaldırırsın.”⁴⁹⁸

İbn Cinnî, “*اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ* / *Allah herşeyin yaratıcısıdır.*”⁴⁹⁹ ayetinin işareti ile hayır ve şerrin yaratıcısının Allah olduğu yönündeki Ehl-i sünnet anlayışına muhalif olan Mu‘tezilî düşüncesini açıkça dışa vurmuştur. Müellifimizin eserlerinde bu Mu‘tezilî i’tikat veya düşüncesinin Arap dil ve nahvi bağlamında ne derece etki ettiğini misallerle ilerde daha ayrıntılı biçimde açıklamaya çalışacağız.

Yukarıdaki misaller ve açıklamalardan anlaşıldığı gibi İbn Cinnî’nin Mu‘tezilî olduğuna dair pek çok delil gösterilebilir. Suyûtî’ nin dediği gibi “İbn Cinnî,

⁴⁹⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/449.

⁴⁹⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/450-451.

⁴⁹⁹ Zümer 39/62.

hocası Ebû Ali el-Fârisî gibi Mü'tezilîdir."⁵⁰⁰ Hocası gibi Mü'tezilî fikri benimsediğini söyleyen daha başka kimseler de vardır.⁵⁰¹ Ancak bunun yanında onun Mu'tezilî olmadığını savunanlar da bulunmaktadır.⁵⁰² Bu görüşte olanların temel varsayımları şunlar olabilir:

- İbn Cinnî'nin kelâm alanı veya konularında pek az fikir beyan etmesi.
- Çoğu eserinin dil ve gramere ait olması
- Uyumlu bir kişiliğe sahip olması.
- İ'tikadi tartışmalara pek girmemesi.
- Bazı konularda Mu'tezilî düşüncenin aksi yönünde fikir beyan etmesi; gibi nedenler olabilir.

Bu ve buna benzer nedenlerden dolayı bazı çevrelerce İbn Cinnî'nin Mu'tezilî olmadığı savunulmuş veya Mu'tezilî olsa da mu'tedil bir Mu'tezilî olduğu söylenmiştir.

Sahip olduğu ilmi birikim, hak ve hakikati aramada objektif davranması, kendi bilgi ve tecrübesi ile vardığı bazı hakikatleri savunması ve kendine has bazı görüşlere sahip olması gibi karakter özelliklerinden dolayı da mezhep taassubu göstermediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Mesela Mu'tezile'nin fıkıh illetleri konusundaki düşünceleri⁵⁰³ ile dilin nasıl ortaya çıktığı hakkındaki görüşlerine muhalif fikir beyan ettiği görülür.⁵⁰⁴

⁵⁰⁰ Süyûtî, *a.g.e.*, 1/338.

⁵⁰¹ İbnü'l-Kıftî, *Enbahü'r Rûvvat*, thk. Muhammed Ebû'l Fadl İbrahim, I. Baskı, (Kâhire: Dâru'l Kutubî'l Misriyye, 1952), 1/274.

⁵⁰² Yavuz, *a.g.e.*, 72.; Mesela; 20. yy dil âlimlerinden Mısırlı Muhammed Ali Neccar (1895- 1965), İbn Cinnî'nin *el-Hasâis* de dilin kökeni konusunda Ehl-i Sünnet ile aynı görüşü paylaşarak, dilin tevkifi olduğunu söylemesi gibi gerekçelerle, O'nun Mu'tezilî olmadığını savunmaktadır. bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/142.; Ayrıca bk. Menal, Muhammed Mustafa Ahmed, *eş-şevahidu'n nahviyyeti fi'l Hasâis li İbn Cinnî*, (Y.Lisâns Tezi), Camiatü Ümmü Dermanî el İslâmîyye, (2008), 32.

⁵⁰³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/48.

⁵⁰⁴ Bedr, Seyyid Yâkub, *Nuşûş fi fikhî'l lûğa el-Arabiyye*, (Beyrut: 1984), 1/56.; Yavuz, *a.g.e.*, 144.

İmam Ebu Hanife'ye (ö. 150/767) saygı duyması⁵⁰⁵ ve Hanefî mezhebine bağlı âlimlerden bahsederken de “arkadaşlarımız”⁵⁰⁶ diye bahsetmesi önemli bir ayrıntıdır. Onun, sünni âlim Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'nin (ö. 189/805) eserlerini tetkik ederek buradaki kıyas uşûlünü sarf ilmine uygulaması ve yaşadığı dönemde Bağdât'ta Hanefî mezhebine mensup önemli bir âlim olan Ali el-Cessâs (ö. 370/981) gibi şahıslarla olan dostluğundan⁵⁰⁷ hareketle denilebilir ki İbn Cinnî, Mu'tezilî olmakla beraber, körü körüne mezhep taassubu göstermeyen bir şahsiyettir. Hatta fıkıh ve amelî açılardan onun Hanefî mezhebini benimsediği ve Hanefî olduğu da iddialar arasındadır.⁵⁰⁸ Mezhep taassubu olmamasının yanında ırkçılık fikrine de yanaşmadığını belirtmiştik. Yaşadığı dönemde Arap ile mevâlî arasında cereyan eden şuûbîlik hareketindeki her iki tarafın üstünlük tartışmalarında da aynı tarafsızlık ve i'tidalini görüyoruz.⁵⁰⁹

Arap soyundan gelmemesine rağmen hiçbir zaman kavmiyetçilik yapmadığını, Araplara ve Arap diline olan yaklaşımından anlayabiliriz. Şöyle ki; eserlerinde Araplara ve Arapçaya olan muhabbetini her defasında dile getirmesi, -kendisi soylu bir aileden gelmesine rağmen- hayatında ırkçılık veya bir kavmi diğerinden üstün tutma gibi bir tutumu da olmadığından denilebilir ki İbn Cinnî, kavmiyetçilik yapmamış ve buna taraftar da olmamıştır. Eğer bir üstünlük iddiası olacaksa her zaman ilmin ve âlimin üstün görülmesi gerektiği kanaatini taşıdığını anlayabiliyoruz.⁵¹⁰

İbn Cinnî'yi Mu'tezile düşüncesini kabul etmeye götüren sebeplere baktığımızda şu gerekçeler söylenebilir: Öncelikle İbn Cinnî'nin yaşadığı dönemde Mu'tezilî düşünce veya bir açıdan Şii akım, yaşadığı coğrafyaya hâkim idi ve dolayısıyla her insan gibi İbn Cinnî'nin inanç ve düşüncede bu akımlardan

⁵⁰⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/208.

⁵⁰⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/163.

⁵⁰⁷ İbn Cinnî, *Sırru şinâ'ati'l-i'râb*, 2.633.

⁵⁰⁸ İbn Cinnî, *Sırru şinâ'ati'l-i'râb* 2/ 633. Ayrıca bk. Yavuz, *a.g.e*, 72.

⁵⁰⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, (Mukaddime), 35-36.; Ayrıca bk. Yavuz, *a.g.e*, 73-74.

⁵¹⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/17,47,72, 205, 238-239, 242; Ayrıca bk. Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâ'î, *a.g.e*, 59-64.

etkilenmemesi mümkün görünmemektedir. Diğer taraftan hocası olan Ebû Ali el-Fârisî'den bu açıdan etkilenmesi ve yaşadığı çağda meşhur dilcilerin çoğunun Mu'tezilî düşünceye sahip olmaları gibi birçok neden veya faktör sayılabilir.⁵¹¹

4.1.3. Naḥiv Açısından Mezhebi

İbn Cinnî'nin Naḥiv konusunda hangi ekol ve veya görüşü benimsediği meselesine bakarsak şunları görürüz: Öncelikle müellifimiz, en önemli hocası olan Ebu Ali el-Fârisî dışında çok farklı âlimlerden ders almasına rağmen, i'tikadî anlayışın yanında, naḥiv açısından da hocasından etkilenmesi doğaldır. Eserleri incelendiğinde bu etkinin izlerini görmek mümkündür. Bu etkileşime dayanılarak İbn Cinnî'nin naḥiv yöntemi açısından ilk naḥiv ekolü olarak kabul edilen Basra ekolü taraftarı olduğu söylenebilir.⁵¹² Ancak her iki ekolü birleştirici bir rol üstlenerek, gerektiğinde Kûfe ve Basra dilcilerine muhalet etmesi ve farklı bir görüşü benimsemesinde ötürü Bağdât ekolü taraftarı olduğu izlenimini de vermektedir.⁵¹³

Dolayısıyla bazı naḥvî görüşlerinde Basra ekolü dilcilerine karşı Kûfe dilcilerinin görüşlerini benimsemesi⁵¹⁴ ve Kûfe dilcilerinden Kisâî (ö. 189/805), Yahyâ b. Ziyâd el- Ferrâ (ö. 207/822), İbnü's-Sikkît (ö. 244/858) ve Sa'leb (ö. 291/904) gibi meşhur dilcilerden nakillerde bulunması⁵¹⁵ gibi hususlar göz önüne alınırsa; İbn Cinnî'de bilgiye ulaşma ve hakikati araştırıp bulma isteğinde ekol taassubunun olmadığı görülecektir.⁵¹⁶ Yavuz'un da belirttiği gibi onu dil veya naḥiv perspektifinden

⁵¹¹ Abdü'l Mün'im, Ebûbekir, "Eserü'l i'tizal fi cânibi'l kelâmî inde İbn Cinnî", Camiatü Ezher Külliyesi Uşûl'i Din ve Da'veti'l İslâmîyye, *Mecelleti Külliyesi'l Benâti'l İslâmîyye*, 16. C, 3. Kısım, (2019), 1944-1945.

⁵¹² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, (Mukaddime), 1/21.

⁵¹³ Kılıç, Hulusi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 5. C, (1992), 117-118.

⁵¹⁴ Bu görüşlerden bazılarını Yavuz şu şekilde sıralamıştır: a) Atıf edatı olan “لَ” mutlaka tereddüt içindir. b) Masdara raci bir zamir, zarfta amil olabilir. c) İstisna edatı olan “لَا”dan önce gelen “ما”lar, zaid olabilir. d) Emir fiillerinin tesniye ve cemi müenneslerinde, hafifletilmiş tekit nun'unun gelmesi caizdir. vb. bk. İbni Hişâm, *Muğni'l-lebib 'an kutub el-'e'arib*, 1/64, 121-122, 134; İbn Cinnî, *el-Hasâis*. 2/19-20.; Yavuz, *a.g.e.*, 62.

⁵¹⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*. 1/369: 2/ 65, 67, 97, 312, 395; 3/254.

⁵¹⁶ Hatta kendi eserinde Kûfe ekolünün kurucusu sayılan Kisâî'yi Basralılara karşı savunmuş ve överek şöyle der:” Bu adam görüşlerinde çok isabetli olup arkadaşlarımızın yanında güvenilir biridir.” bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis* 2/89; 3/311; es-Sâmerrâ'î, Fâdıl Sâlih, *a.g.e.*, 222-223.

bir ekole mutlak manada dâhil etmek zor görünmektedir.⁵¹⁷ Bununla beraber genel bir bakış ile özellikle dil veya edebiyat konusundaki görüşlerinin çoğunda Basra dil ekolü yanlısı olduğu görülmektedir. Basralılardan “arkadaşlarımız”⁵¹⁸ diye bahsetmesi, dil ve naḥivdeki birçok konuda Basra dilcileri ile aynı görüşü paylaşmasının⁵¹⁹ yanısıra hocasının fikirlerine birkaç istisna dışında⁵²⁰ katılması ve savunması, Basra ekolü taraftarı olduğunu gösteren kuvvetli delillerdir. Ancak dilde kendine özgün fikirlere sahip olması, yanlış gördüğü görüşleri eleştirip farklı rey beyan etmesi, ilim konusundaki objektifliği ile beraber doğru bilgiye ulaşmayı hedeflediğinin de bir göstergesidir.⁵²¹ Bu özgünlüğü nedeniyle çoğu kez Basra ekolü, bazen de Bağdât ekolü taraftarı olduğu iddia edilmiştir. Ancak zaman zaman Basra dilcilerine karşı Kûfe ekolü dilcilerinin görüşlerini tercih etmesi ve onlardan nakiller yapmasına rağmen, hiç kimse tarafından Kûfe ekolüne mensup olduğu iddia edilmemiştir.⁵²²

4.1.4. Naḥiv Ekolleri

İslâm tarihine bakıldığında; genel olarak İslâmî ilimlerin gelişim süreçleri ve ekolleşme ile yayıldığı şehir veya merkezlerin, mevcut siyasi iktidar ile doğrudan bir ilişkisi olduğu görülmektedir. Hz. Ali den sonra yönetim Emevilere geçince siyasi yönetim, Basra şehrine önem vermiş ve Hz. Ali’nin daha önce yaşadığı Kûfe şehri mevcut yönetimce bir derece geri bırakılmıştı. Dolayısıyla her alanda olduğu gibi dil ve naḥiv çalışmalarında da Basra şehri öne çıkmış ve bir ilim merkezi halini almıştı. Emevilerin yönetimden uzaklaştırılması ile hicri ikinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren yönetime gelen Abbasi hanedanı,⁵²³ bu sefer kendilerine siyaseten yardım eden Kûfe şehrine önem vermiş ve bu sayede Kûfe şehri her açıdan gelişim göstermiştir. Bu

⁵¹⁷ Yavuz, *a.g.e.*, 59-60.

⁵¹⁸ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis* 1/166; *Sırru şinâ’ati’l-i’râb*, 2/435; *el-Muḥteseb*. 1/349.

⁵¹⁹ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/63,113,166;2/209, 3/266.; *el-Luma’ fi’l Arabiyye*, nşr. Hamid el-Mu'min, (Beyrut: 1985), 25, 27, 91, 72, 102.; *Sırru şinâ’ati’l-i’râb* 2/435,

⁵²⁰ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 2/387.; *Sırru şinâ’ati’l-i’râb* 2/568.

⁵²¹ İbn Cinnî, *Sırru şinâ’ati’l-i’râb*, 2/568; *el-Muḥteseb*. 1/166.

⁵²² Yavuz, *a.g.e.*, 65.

⁵²³ bk. Abbâsîler - Vikipedi (wikipedia.org) (Erişim 11 Ekim 2021).

arada Basra şehri ise eski cazibesini yavaş yavaş yitirmeye başlamıştı.⁵²⁴ Her iki şehirde gelişme gösteren ilmî çalışmalarda- perde arkasında bir kısmı siyasi sebeplerden olmak üzere- çok alanda rekabet oluşmuştur.

Siyasi görüş farklılıkları bir tarafa bırakılacak olursa; bu iki temel nahiv ekolünün görüş ayrılıklarının temel bazı gerekçe veya sebepleri sıralanmaktadır. Bunların bir kısmını kısaca maddeler halinde yazarsak:

- Basra’da yaşayan Arap halkı, başka kavim veya ırklarla karışmamış ve fasih dili konuşan *Kays* ve *Temîm* gibi Arap kabilelerinden oluşmakta iken; Kûfe şehri farklı kavimleri barındıran bir konumda idi.
- Arapların alışveriş ve diğer amaçlarla bir araya geldiği pazar yerleri ve çarşılar Kûfe’den ziyade Basra şehrinde bulunmakta idi.
- Basra şehri, coğrafi açıdan Kûfe’ye göre çölden gelen ve dilleri bozulmamış Araplara yakın ve geçiş güzergâhları üzerinde bulunmakta idi.⁵²⁵
- Kûfeli dilciler, dil malzemesini coğrafi açıdan kendilerine yakın olan ve dilleri bir derece Hintli ve Habeşlilerle karışmış olan Yemenlilerden almak zorunda kalmıştır.
- Kûfe dilcileri bedevi kültüre veya asıl Arapçayı konuşan yerlere uzak olmalarından dolayı dil malzemesi için çöllere seyahat edememişlerdir. İlk tabakada dil malzemesi için çöllere hiç seyahat yapılmamıştır. Ancak Kisaî’nin kısıtlı bazı seyahatleri olmuştur.

Yukarıda sayılan bazı sebep veya durumlardan dolayı her iki ekolde çeşitli görüş ayrılıkları oluşmuştur. İlk ihtilaf, Kûfe’nin temsilcisi olan Ebû Ca’fer er-Ruâsî (ö. 187/803) ile Basra’nın temsilcisi sayılan Halil b. Ahmed arasında başlamış ve daha sonra diğer tabakadaki dilciler arasında devam etmiştir.⁵²⁶ Mesela Kûfeliler, dil

⁵²⁴ Tāntavî, Muhammed, *Neş’etü nahiv ve tarihü eşherü’n nühât*, (Dimeşk: Dâru İbnü Zeydûn, ts.), 106.

⁵²⁵ Tāntavî, Muhammed, *a.g.e*, 101;111.

⁵²⁶ bk. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/basriyyun--arap-dili>

malzemesine kolayca ulaşamadıkları için Araptan -özellikle şiir aracılığı ile gelen-⁵²⁷ her rivayeti dilde hüccet kabul ederken, Basra dilcileri bu konuda daha hassas ve seçici davranmıştır.⁵²⁸

Semâ ve kıyasa yaklaşımları da farklılık göstermektedir. Basralılar kıyasta biraz seçici olup her duydukları rivavete kıyas yapmadıkları halde Kûfeliler, -dil malzemesine uzaklıklarından olsa gerek- duydukları hemen her rivayeti değerlendirip semâ ve kıyasta uygulama yoluna gitmiştir. Bunun gibi daha birçok konuda yöntem ve uşûl açısından farklı görüş ayrılıkları rivayet edilmekle beraber Arap dil geleneğinde ilk ve en eski ekol olması noktasından Basra ekolü en çok tercih edilen ve esas alınan görüş olarak günümüze kadar etkisini devam ettirmektedir.⁵²⁹ Şimdi bu ekolleri daha yakından tanımaya çalışalım.

4.1.4.1. Basra Ekolü

Basra şehri, Bağdâtın yaklaşık 420 km güneydoğusunda ve Araplar'ın Hureybe dediği harabeler üzerine Müslümanlarca hicri 15-17 yılları arasında kurulmuş bir şehirdir. Dicle ile Fırat'ın birleştiği noktanın 50 km. güneybatısında yer almaktadır. O zamanda Basra'da ikamet edenlerin çoğunluğu, orijinalliğini muhafaza eden Arapların Kays ve Temim kabilelerine mensup olduğunu aktarmıştık. Siyasi fikir ayrılıklarında dolayı Hz. Aişe, Talha ve Zübeyr gibi sahabelerin önderliğinde Basra şehri siyasi bir karargâh iken, bunun karşısında Hz. Ali de Kûfe'yi karargâh olarak kullanmaktaydı. Emeviler döneminde her açıdan etkinliğini koruyan Basra şehrinin, Emevilerin zayıflaması ve siyaseten yok olması ile yönetimi Abbasilere bırakması sonucunda Kûfe şehrinin daha fazla şöhret kazanıp her açıdan gelişmeye başladığını belirtmiştik.⁵³⁰

⁵²⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/387.

⁵²⁸ Tântavî, Muhammed, *a.g.e.*, 127-129.; Ahmed Emin, *Duha İslâm*, 2/295.

⁵²⁹ Kılıç, Hulusi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 5. C, (1992), 117-118.; Ayrıca bk. Mahfuz, Geylanî, *Basra ve Kûfe Dil Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları*, (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018), ; <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/basriyyun--arap-dili>

⁵³⁰ Tântavî, Muhammed, *a.g.e.*, a.y. ; Ayrıca bk. Said Afganî, *Tarihü'n nahv*, (Beyrut: Dâru'l Fikr, ts.), 64.

Dolayısıyla Emeviler döneminde başlayan İslâmî alandaki tüm ilmî çalışmalar gibi Arap dil ve naḥvi alanında da Basra şehri, öncelikli olarak ilk naḥivcilerin toplandığı tek merkez halini almış bulunmakta idi. Bu noktadan ilk üç tabaka naḥivcilerin hemen hepsi Basra ekolüne mensup dilcilerden oluşmaktadır. Basra dilcilerinin dördüncü tabakası Kûfe dilcilerinin ilk tabakasını oluşturur.⁵³¹ Kûfe ekolü er-Ruâsî'nin naḥiv alanında bir eser yazmasıyla bu ekolün dil ve naḥivde başlangıcını oluşturur. Daha sonra ise ekol, Ruâsî'nin öğrencisi Kisâî (ö. 189/805) tarafından devam ettirilmiştir. Kûfe ekolü Kisâî'nin, Basra ekolü ise Sîbeveyhi'nin görüşleri etrafında ve merkezinde gelişmiş; dil ve naḥivde rekabetle beraber görüş farklılıkları oluşmaya başlamıştır.⁵³²

4.1.4.2. Kûfe Ekolü

Kûfe şehri, Bâbil harabelerinin güneyinde Fırat'ın batı kenarında kurulmuş olup Necef ile Kerbelâ arasında ve Hîre'nin 5 km. kuzeyindedir. Bağdâttan uzaklığı 170 km. civarındadır.⁵³³ Şehir, Basra şehri gibi yaklaşık hicri 14-19 tarihleri arasında daha çok askeri bir karargâh olmak amacıyla kurulmuş iken daha sonraları özellikle siyasi düşünce farklılıkları sebebiyle farklı kesimlerin yaşadığı bir şehir halini almıştır.⁵³⁴

İslâm tarihinde hicri birinci asrın ilk yarısında başlayan naḥiv çalışmalarında Ebü'l-Esved ed-Düelî'den Halîl b. Ahmed dönemine kadar geçen devre, naḥiv ilmi açısından ilk veya temel aşama olarak görülmektedir. Basra merkezli başlayan ilk naḥvi çalışmalarından sonra yaklaşık bir asır sonra da ⁵³⁵ Kûfe'de Ruâsî ve öğrencisi Kisâî ile farklı bir şehir olan Kûfe'de bağımsız bir ekolle dil ve gramer çalışmaları devam

⁵³¹ Ahmed Emin, *a.g.e.*, 2/285.

⁵³² Ahmed Emin, *a.g.e.*, a.y.; Ayrıca bk. Muhammed Duveys, *Fikretü'n naḥvi'l Arabî üsusuḥu ve mefahimuhu*, (Doktora Tezi), Külliyyati Adab ve'l Luğa ve'l Fünûn, D'oran Üniversitesi, (Cezair: 2008-2009), 35.

⁵³³ Avcı, Casım, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26. C., (2002), 339-342.

⁵³⁴ Ahmed, b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütûḥu'l-buldân*, nşr. Rıdvân Muhammed Rıdvân, (Kâhîre: 1932), 274-276.

⁵³⁵ bk. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/kufiyyun>

etmiştir. Her iki ekolün temsilcilerine *Kûfiyyûn* ve *Basriyyûn* denilmeye başlanmış ve bu tarihten sonra mezkûr ekol sahipleri arasında fıkıh, kıraat, naḥiv gibi pekçok alanda rekabet yaşanmıştır.⁵³⁶ Yaklaşık üç asır süren bu ihtilaf Bağdât'ın siyasi bir merkez haline gelmesi ve her iki ekolün temsilcilerinin Bağdât'a taşınmasıyla bu rekabet dönemi kısmen sona emiştir.⁵³⁷

4.1.4.3. Diğer Ekoller

Naḥivde temel iki ekol olarak kabul edilen Basra ve Kûfe dilcilerinin devri, peşpeşe ortaya çıkan Zenc, Zutlar ve Karmatî saldırıları sonucunda bu iki şehirde karışıklıklara sebebiyet vermiş ve birçoğu siyasi sebeplerden dolayı her iki ekol mensuplarının Bağdât'a yönelmesiyle bu devre hicri üçüncü yüzyılın sonlarına doğru kapanmıştır. Bağdât'ta bir süre devam eden dil ihtilafları zamanla azalmış ve yok olmaya yüz tutmuştur.⁵³⁸

Müslüman tarihinde Bağdât ekolu olarak bilinen ekole; aslında Basra ve Kûfe ekolü dilcilerinin beraber oluşturduğu uzlaşmacı bir ekol denilse yanlış olmaz. Bağdât ekolü ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bazısı bu ekolün Kûfe ekolu'nün bir devamı olarak görürken bazısı aslında böyle bir oluşumun olmadığı yönünde fikir beyan etmektedir. Tercih edilen görüş ise yukarıda dediğimiz gibi her iki temel ekolü uzlaştıran ve bir nevi ortak paydada birleştirmeye çalışan görüştür.⁵³⁹

Bağdât dil ekolü'nün ilk imamı olarak Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Keysan (ö. 299/912) kabul edilmektedir.⁵⁴⁰ Ayrıca bu ekolün önde gelen naḥivcileri arasında Kûfe ekolünün önemli isimlerinden Sa'leb'e (ö. 291/904)⁵⁴¹ muhalif olan Müberred'in (ö. 286/900) yetiştirdiği veya talebelerinden sayılan Zeccâc (ö. 311/923),

⁵³⁶ Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım, *Mecâlisü'l- 'ulemâ'*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, (Kâhîre:1983), 9-10.

⁵³⁷ Dayf, Şevkî, , *el-Medârisü'n-naḥviyye*, (Kâhîre: 1968), 155-156.,245.; Tantâvî, Muhammed, *a.g.e*,184.

⁵³⁸ Durmuş, İsmail, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32. C, (2006), 300-306.

⁵³⁹ es-Sâmerrâ'î, Fâdıl Sâlih, *a.g.e*, 247-248.: bk. Mehdi, Mahzûmî, *Medresetü Kûfe*, 2. Baskı, (b.y.:1958, 70; er-Ravî, Taha, *Nazarîyatü fi Luğati'n naḥv*, (Beyrut: Mektebetü'l Ehliye,1962), 9.

⁵⁴⁰ Tantâvî, *a.g.e*, 176.; Dayf, Şevkî, *a.g.e*, 248.

⁵⁴¹ bk. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/saleb>

İbnü's-Serrâc (ö. 316/929), Ebu Ali el-Fârisî, Sirafî, Rummanî, İbn Haleveyh (ö. 370/980) gibi şahsiyetler sıralanabilir.⁵⁴²

Endülüste kurulan ve 711-1492 yılları arasında farklı dönemler geçiren Endülüs İslâm Devleti⁵⁴³ içinde doğudan getirtilen naḥiv kitapları ile *Endülüs ekolü* diye bir ekolün ortaya çıktığı söylene de bu ekolü diğerlerinden ayıran çok keskin veya farklı görüşlerin olmadığı görülmektedir. Cûdî b. Osman el-Mevrurî (ö. 198/813) ve Ebü'l-Yüsr İbrahim b. Ahmed eş-Şeybanî (ö. 298/910) bu ekolün ilk temsilcileri olarak görülmektedir. Ayrıca bu ekolde öne çıkan isimlerden Ebu Ali el-Kâlî, (ö. 356/967) Endülüs dil ve naḥivinde önemli bir şahsiyettir.⁵⁴⁴

Ayrıca İbnü'l-Hacib (ö. 646/1249), İbn Hişam (ö. 761/1360) ve Suyûtî (ö.911/1505) gibi bilginler tarafından temsil edilen ve *Mısır ekolü* olarak bilinen gramer ekolünü de anmak gerekir. Arap gramerinde Basra ve Kûfe dilcilerinin görüşlerini tahlil ve tanzim ederek dil ve gramerde sistemli kurallar oluşturan bu ekolün Endülüs ekolü dilcilerinin yetişmesinde etkisi göz ardı edilemez. Arap grameri açısından olgunluk dönemi olarak anılması gereken bu dönemde yazılan kitaplarla⁵⁴⁵ Arap gramerinin sistemli hale geldiği ve belli bir düzen ve kaideye oturduğu söylenebilir.⁵⁴⁶

4.2. MU‘TEZİLÎ KELÂMIN ETKİSİ

Yukarıda vermeye çalıştığımız bilgiler ve yapılan yorumlar çerçevesinde İbn Cinnî'nin i'tikat açısından Mu'tezilî düşüncüyü benimsediği açıklığa kavuşunca, bu düşüncesinin dil ve gramer alanındaki etki ve yansımalarına bakmak gerekir. Çalışma

⁵⁴² es-Sâmerrâ'î, Fâdıl Sâlih, *a.g.e*, 99.

⁵⁴³ Endülüs - Vikipedi (wikipedia.org) (Erişim 7 Ekim 2021).

⁵⁴⁴ Tantâvî, Muhammed, *a.g.e*, 218-220; Dayf, Şevkî, *a.g.e*, 288; Özdemir, Mehmet, "Endülüs" (ilim ve kültür hayatı-dil ve edebiyat), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11. C, (1995), 219-220.

⁵⁴⁵ Mesela İbnü'l-Hacib'in "*el-Kafiye, el-Vafiye*", İbn Hişâm'ın "*Mugni'l-lebib 'an kutubi'l-e 'arib, katrû'n neda, el-kavaidü kübra*" ve Suyûtî'nin "*el İktiran fî ilmi'l usûli'n naḥv, cem'ül cevami'*" vb." eserler bunlardan bazılarıdır.

⁵⁴⁶ Kızıklı, Zafer, "Mısır Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış", *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı 35, (2008), 197-212.

konumuzun bir açıdan önemli bölüm olan ve cevaplandırılmaya çalışılacak temel sorular da burada netlik kazanacaktır. İbn Cinnî, Mu'tezilî düşüncesini açıklayan müstakil kitaplar te'lif etmemiştir. Bu düşüncesini zaman zaman yazdığı dil ve gramer kitapları ile değişik alanlarda yazdığı eserlerinde görmek mümkündür.

Mu'tezilî düşünce veya i'tikadın en önemli yansıması, temelde inancı konu edinen kelâm ilminde açığa çıktığına göre; “Mu'tezilî kelâm” diyebileceğimiz kelâm ekolünün Arap dil ve gramerine ne derece etki veya katkısı olduğu konusu, öncelikli bakılması gereken bir alandır. Kelâm/dil-gramer etkileşimi bağlamında örneklem olarak ele aldığımız müellifimizin, bu çerçevede görüş ve düşünceleri bu kısımda incelenecek ve Mu'tezile kelâmının dil ve gramere etki veya katkısı belirlenmeye çalışılacaktır.

Genel bir çerçevede bakıldığında; İbn Cinnî'nin dil ve gramerdeki kaideleri açıklarken genelde kelâm ilminin, özelde ise Mu'tezile'nin esas kabul ettiği ve hükümlerini bina ettiği akıl ve mantık eksenli bir yöntem takip ettiği görülmektedir.⁵⁴⁷ Bu durumun bazen dilin doğal akışına ters düştüğü görüldüğünden, bu açıdan dilciler arasında dil ve gramer kuralları ile ilgili tartışma ve görüş ayrılıklarının yaşandığı da bir gerçektir. Mu'tezilî düşünce veya kelâmı özelinde müellifimizde görülen etkiler ile bu bağlamdaki yöntem ve yaklaşımına bakmaya çalışalım:

Bu kısımda, genelde Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında yaşanan ve daha çok i'tikat eksenli olan tartışmalarda görülen bu tür fikir ayrılıklarına bakmaktan ziyade, konumuzun çerçevesi açısından müellifimizin Mu'tezilî düşüncesinin dil ve gramer yorumundaki yansımasına bakmaya çalışacağız.

4.2.1. Akıl ve Mantık Kullanması

Mu'tezile'nin en belirgin özelliklerinde biri olan akıl ve mantığa öncelik vermesi ve aklı, naklin önüne alması tutumunu İbni Cinnî' de açıkça görmekteyiz. Dil

⁵⁴⁷ Süyûtî, Celâlüddîn, *el-Muzhir fî 'ulumi Luğa ve enva'ihâ*, thk. Fuad Ali Mansûr, (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiye, 1998), 1/14.

ve gramerde akıl ve mantık eksenli kelâm ve fıkıh uşûlünün geçerliliğini ve üstünlüğünü şu sözleri ile açıklar: “ Ben her iki şehrin (Basra ve Kûfe) âlimlerinden hiç birinin naḥiv yönteminde, kelâm ve fıkıh usûllerinin esas alınmasına karşı çıktığını görmüyorum.”⁵⁴⁸

Öncelikle İbn Cinnî’nin dil teorisini kelâm ilmi merkezinde araştırdığını ve gramer kurallarını bu perspektifte değerlendirdiğini görüyoruz. Özellikle el-Ḥasâis adlı kitabında, temelde kelâm ilmi ile ilgili olup, gramerle doğrudan bir ilişkisi kurulamayan inanç konularını da işlediği görülmektedir. Mesela bir yerde şunu söyler: “ Bilin ki bu bölüm kitabın en önemli kısmıdır. Bu bölümden yararlanmanın bir sınırı yoktur. Bu dinden sapanların ve dalalete düşenlerin temel sebebi akli hafife almaları ve çok onurlu ve kıymetli olan bu dili hakkıyla bilmemeleridir. Çünkü bu dil ki bütün insanlığa hitap etmiştir...”⁵⁴⁹

İbn Cinnî’nin Mu‘tezile kelimcileri gibi din konusunda verilen hükümlerde akıl ve mantığın belirleyici olduğu prensibine bağlı kaldığını da şu misalden rahatlıkla anlayabiliriz. el-Muhteseb fî ‘ileli şevâzzi’l-kıraat adlı kitabında farklı kıraatleri tahlil ederken *şaz kıraat* olarak rivayet edilen şu ayette; “ وَكَتُبْنَا لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُنَا إِلَيْكَ قَالِ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءَ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَاكُنْهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ / Bize, bu dünyada da iyilik yaz ahirette de. Şüphesiz biz sana döndük.» Allah buyurdu ki: Kimi dilersem onu azabıma uğrattırım; rahmetim ise her şeyi kuşatır. Onu, sakınanlara, zekâtı verenlere ve âyetlerimize inananlara yazacağım.”⁵⁵⁰ geçen “مَنْ أَشَاءَ” /Dilediğime” kelimesinin “مَنْ أَشَاءَ” /günah işleyen; asi olana” şeklinde okunmasının doğru olduğunu ve başka şekilde okunmasının yanlış olduğunu iddia eder.⁵⁵¹

⁵⁴⁸ Ebûbekir, Abdû’l Mün‘im, a.g.e, 1927.

⁵⁴⁹ İbn Cinnî, el-Ḥasâis, 1/2.

⁵⁵⁰ A‘raf, 7/156.

⁵⁵¹ İbn Cinnî, el-Muhteseb, 261.

İbn Cinnî, Mu‘tezile’nin beş esasından birisi olan adalet anlayışına göre Allah’ın ceza ve mükâfatı kişinin istihkakına göre vereceği ve mutlak adalet gereği, kişinin hak ettiğine göre muamale göreceğinden bahisle, kelimenin bu şekilde okunması gerektiği savunur. Dolayısıyla İbn Cinnî burada Mu‘tezile’ye göre bir ızhah yapmıştır. Ayetteki kelimenin; “عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ / *azabım istediğime dokunur*” şeklinde okunması durumunda “Allah’ın mutlak adaletine ters düşeceğini” söyler.” Çünkü bu şekilde okunursa Allah’ın günah işleyip işlemediğine bakmadan (iyi olsun kötü olsun) istediğini cezalandırdığına hüküm etmemiz gerekir ki bu hiçbir şekilde zulmetmeyen ve mutlak Adil olan Allah’ın şanına terstir.” diyerek ayette geçen kelimenin kıraatinin saḥîḥ ve sağlam bir nakille gelen şekline muhalif bir rey kullanır. Böyle bir görüş beyan etmesinde mutlak anlamda Allah’ın el-Adl ismini savunan Mu‘tezile’nin bir etkisi olduğu çok açıktır. Hâlbuki Ehl-i sünnet inancında ve kabul edilen saḥîḥ kıraate göre mezkûr ayetteki kelime “أَشَاءُ” şeklinde okunmaktadır.⁵⁵²

İbn Cinnî, dil ve naḥiv kurallarının belirlenmesinde illet olarak öne sürülen şeylerin zihinsel ve akli bir muhakeme olmadan sadece kuralla açıklanmasının yeterli olmadığı kanısındadır.⁵⁵³ Herşeyde olduğu gibi akıl melekesinin dil ve naḥivde kural oluştururken kullanımı bir derece zorunludur. Çünkü bazen böyle durumlarda i‘tibari illet birden fazla olabilmektedir.⁵⁵⁴ İşte bu durumda akıl, bunlardan birini seçmek zorundadır. Diğer taraftan dil ve gramerde oluşturulan kurallar, o dili konuşan kişilerin kendi çıkarımları ile ortaya çıkan sonuçlardır ki bunlar da aklın ürünü olmaktadır. İşte

⁵⁵² Râciḥî, Abduḥ Alî İbrâhîm, *Fıkhü’l-luġa fi’l-kütübi’l-‘Arabiyye*, (Beyrut: Dâru’l Naḥdati’l Arabiyye, ts.), 52.; Ebûbekir Abdû’l Mün‘im, *a.g.e.*, 20-21.

⁵⁵³ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/100-109.

⁵⁵⁴ Gramerde belirlenen bir kural veya lafız, bazı durumlarda birbirinden ters olan iki hükme işaret edebilmektedir. Örneğin; “مررت بزيد و رغبت في عمرو / *Zeyde Uğradım ve Amr’ı istedim*.” Fiil cümlesinde fiilin bir parçası ve ta’diye hemzesi (geçiş hemzesi) görevinde bulunan *harf-i cer* (ب), fiili geçişli yapmıştır. (“مررت بزيداً / *Zeyd’e uğrattım*” cümlesindeki *ta’diye hemzesi* gibi.) Dolayısıyla buradaki “ب” harfi “ta’diye hemzesi” görevini görmüştür ve “ب” harfi, fiilin bir parçası durumundadır. Aynı şekilde “مررت بزيد و عمرو” cümlesinde olduğu gibi buradaki *cer harfi*, ismi *cer* ettiği için, *cer* makamında, diğer taraftan ise atıf harfi ile “عمراً” kelimesini nasp etmiş olduğundan *nasp* makamındadır. (Dolayısıyla *harf-i cer*, birbirinden farklı iki hüküm almıştır.) bk. İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/48; Emel, Ahmed Ali Miftah, *Ta’lil zevahir el-luġavî inde İbn Cinnî*, (Y. Lisâns Tezi), Trablus Üniversitesi/Edebiyat Fakültesi, (2010-2011).

İbn Cinnî, bu nedenden olsa gerek, naḥvî kaidelerin, akıllı önceleyen kelâm ilmine (özelde Mu'tezilî kelâm) daha yakın olduğundan bahsetmektedir.⁵⁵⁵

Dolayısıyla İbn Cinnî'nin dilin verdiği imkânlar ölçüsünde akıl ve mantığın dilde istihdamında çok başarı gösterdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Zaten İbn Cinnî'den önce dil ve gramerde illet ve kural bağlamında fıkıh, kelâm ve felsefenin yaptığı etki zaten ortadadır. Cinnî'nin ise nitel olarak bu etkileşim ve bağlantıyı, yaptığı açıklayıcı yorumlarla akıl-dil-gramer arasındaki bağlantıyı en iyi şekilde ortaya koyduğu kanaatindeyiz.⁵⁵⁶ Diğer taraftan Müellifimiz, Aristo mantığı ile Arap naḥiv mantığı kıyaslamasında nerede durduğuna baktığımızda şunu görmekteyiz. Dil ve gramere yaklaşımda her ne kadar akıl öncelikli bir tavır almasına rağmen sema konusundaki görüşleri ve sema/kıyas çatışması durumunda sema'a öncelik vermesi; saf bir rasyonel mantığı savunmadığının bir delilidir. Dolayısıyla klasik naḥiv- mantık tartışmalarında onu uzlaştırıcı ve vasat bir yerde konumlandırmak uygun olacaktır. İleride eserlerinde izlediği yönetime değindiğimiz kısımda bunu daha da iyi görebiliriz.

4.2.2. Gramerde Kelâmî Terim ve Usûlleri Kullanması

İbn Cinnî'nin kitapları incelendiğinde; başka dilciler tarafından kullanılan ve alışık olunan yöntemin yanında, önceden dilcilerin değinmediği dil ve gramer konularını da ele aldığı, dile daha geniş bir perspektiften bakarak farklı tahliller yaptığı görülür. Dilde böyle kelâmî bir yöntemin kullanılması, onun kelâm ilminden ne derece etkilendiğinin ve kelâmî usûllerle dili açıkladığının da bir göstergesidir. Mesela el-Ḥasâis'e baktığımızda kendisinden önce yazılmış dil ve gramer kitaplarında olmayan aşağıdaki mevzuları işlediğini görürüz:

- Genel olarak dilin doğuşu ve gelişimi ile dilin tanımı ve dildeki lehçeler ile dilin yapısı, bölümleri gibi pekçok değişik alana dair bilgiler.

⁵⁵⁵ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/48;51;53.

⁵⁵⁶ Râciḥî, Abduh Alî İbrâhîm, *a.g.e*, 182.

- Dilin neden bir ihtiyaç olduğu ve dil malzemesinin nasıl toplandığı ve niçin bu malzemelerin farklılık gösterdiği meseleleri ile dilin zahir ve batını gibi konulardaki izahatlar.

Böyle bir yöntemi seçmesi ve yaklaşık bin asır evvelinden bu tür tahliller yapması, onun müthiş zekâ ve kabiliyete sahip olduğunu, akıl ve mantık ile beraber dil sistematığını en iyi şekilde kullandığını gösterir. Özellikle fonetik, filoloji, sarf, naḥiv, delalet gibi konularda dil adına ortaya attığı fikirler ve yaptığı tahliller, günümüz dilcilerine de rehber olmuş, bu alandaki gelişmelere bir nevi öncülük etmiştir. Bu bakımdan İbn Cinnî'nin kitaplarını sadece sarf /naḥiv kitabı olarak görmek doğru değildir.⁵⁵⁷

4.2.3. Mu‘tezilî İ‘tikadını Gramere Taşınması

İbn Cinnî, kelâm ve mantık ilminden istifade ile gramer konularını eşsiz bir şekilde açıklarken bazen, naḥvi tahlillerle ortaya koyduğu farklı görüş ve hükümlerin, Mu‘tezilî inancının bir yansıması olduğu görülür. Yukarıda nispeten izah ettiğimiz gibi yine el-Ḥasâis adlı kitabında “iki hüküm arasındaki bir hüküm” başlığı ile ele aldığı bir gramer bölümünde mütekellim “ya” sından önce kesra gelmesi konusunu açıklarken şu izahları yapar: “Bu tür harekeler kelimenin bir binası veya i‘râbı olamaz. Şöyle ki; örneğin “غلامي” ve “صاحبي” kelimelerinde bulunan *kesra*, kelimenin i‘râbı olamaz. Çünkü buradaki isim ya merfu veya mansup gelmesi gerekir. Hâlbuki bu kelimelerde gelen kesra ile merfuluk/mansupluk arasında bir bağ yoktur. Aynı şekilde bu kelimeler mebnî kelimeler de değildir. Muarreb veya mütemekkin kelimelerdir. Dolayısıyla bu kelimelerdeki *hareke* bir bina alameti de değildir.” der. Bu konuda yaptığı yorumlarını bazı kelimelerle paylaşmış ve bundan memnun olduklarını dile getirmektedir.⁵⁵⁸

⁵⁵⁷ Râcihi, Abduh Alî İbrâhîm, *a.g.e.*, 52-53.

⁵⁵⁸ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 2/264-266; 356-359.

Görüldüğü üzere “iki hüküm arasındaki bir hüküm” gibi bir tanımlama veya yöntem ile kelimedeki harekeyi izah etmek; dilciler tarafından bilinen ve kabul edilebilen bir yaklaşım değildir. Böyle bir görüş ve açıklamanın, Mu‘tezilî düşüncenin bir sonucu olduğu açıktır. Çünkü grameri açıklarken “iki hüküm arasındaki bir hüküm” adıyla gramere yeni bir konu idhalinin teolojik bir yaklaşım olduğu açıktır. Bu şekilde bir yorum ve yaklaşımın Mu‘tezile ekolünün esaslarından olan “el-menzile beyne’l-menzileteyn” esasına benzer ve bu i’tikada uygun bir açıklama olduğu görülebilmektedir.

4.2.4. Hakikat ve Mecaz Yaklaşımına Etkisi

Dilde hakikat ve mecaz tartışmaları ile Mu‘tezile’nin dile yaklaşımına ve özelde Kur’an tefsiri ve te’vili bağlamındaki düşüncelerine daha önce kısmen değinmiştik. Başta İbn Teymiyye (ö. 728/1328) olmak üzere dil ve gramerde kelimenin hakikat ve mecaz olarak taksiminin ilk defa Mu‘tezile tarafından yapıldığı nakledilir. Hatta mecaz tabirini ilk defa kullanan kişinin Mu‘tezilî dilci Ma‘mer b. Müsennâ (ö. 209/824) olduğu belirtilir.⁵⁵⁹ Ancak bu görüşe karşı çıkanlar da bulunmakta olup bu kelimelerin daha önce Câhiz tarafından kullanıldığını iddia edenler de vardır.⁵⁶⁰ Mu‘tezile kelamcılarının dil ve naḥivdeki mecaz anlayışının, dilcileri bu noktadan etkilediğini söyleyebiliriz.

Hicri üçüncü asırdan sonra dilde özellikle tefsir, belagat ve naḥivde olmak üzere kelimenin delaleti bağlamında hakikat-mecaz ibareleri sıkça kullanılmaya başlanır. İbn Cinnî de eserlerinde hakikat ve mecaz konusuna değinir, hatta “hakikat ve mecaz arasındaki farklar” ve “mecaz çoğalırsa hakikate döner” gibi başlıklarda konuyu detaylıca inceler.⁵⁶¹ Dilin geneline bakıldığında çoğunun (özellikle fiiller bağlamında) mecaz olduğunu iddia eder.⁵⁶²

⁵⁵⁹ Süyûtî, Celâlüddîn, *Buğyetü’l via*, 2/294.

⁵⁶⁰ Câhiz, *el-Heyevan*, 5/25;28;133.

⁵⁶¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/444;449.

⁵⁶² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/447-457.

Diğer taraftan Allah'a atfedilen esma ve fiili sıfatlar konusunda da Mu'tezile'nin benimsediği esaslara göre bu sıfatları mecaz olarak görür ve yorumlar.⁵⁶³ Mesela Allah'ın ilmiyle Âlim, kudretiyle Kadir olduğunu, bu sıfatların zatından ayrı olarak ispat edilemeyeceğini söyler.⁵⁶⁴ İbn Cinnî el-Hasâis'te tüm fiillerin mecaz olduğuna dair birkaç örnek verir ve şu açıklamaları yapar:

Mesela “قام زيد/Zeyd kalktı” , “قعد عمرو/Amr oturdu” ve “جاء الصيف/Yaz geldi” gibi cümlelerde Zeyd'in kalktığından, Amr'ın oturduğundan ve yaz'ın geldiğinden (yaz mevsimi) bahsedilir. Ancak bütün kalkma eylemleri Zeyd'e ait olmadığı gibi bütün oturmalar da Amr'a ait değildir. Burada fiil, mecazen kişiye isnat edilmiştir. Çünkü bu tür cümlelerde amaç bütün oturma veya kalkma fiilinin tüm cinslerini kişiye isnat etmek değildir. Tüm o fiil cinsinden olanlardan bir kısmını ona isnat etmektir ki hakikat anlamında o kişi bütün oturmaları veya kalkmaları yapmamış, ancak mecazen kendisine isnat edilmiştir. Öylede “Allah yeri ve göğü yarattı” cümlesinden, Allah'ın irade ve fiillerimizi de yarattığı anlamı çıkmaz.⁵⁶⁵ der.

İbn Cinnî'nin dile fiiller yönünden isnat ettiği bu mecaz yaklaşımı ve yorumunun teolojik kaygılarla yapıldığı ve benimsenen i'tikadın bir yansıması olduğu açıkça görülmektedir.⁵⁶⁶ Bilindiği gibi Mu'tezilî anlayışta insan irade ve fiilleri yaratılmamış ve her insan kendi fiil ve iradesinin yaratıcısıdır. İbn Cinnî'nin i'tikat eksenli dil ve gramere bu şekil yaklaşımı, zaman zaman eleştirilmiş ve reddiyeler ile cevaplar verilmiştir.⁵⁶⁷

Allah'a atf edilen sıfat ve esmâ hakkında yapılan yorumlarda Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında isim- müsemma bağlamında da tartışmalar yaşanmıştır. Bu

⁵⁶³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/451-452.;3/251.

⁵⁶⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/401.;2/459.

⁵⁶⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/442-447.

⁵⁶⁶ bk. Arpacık, Mehmet Emin, "Teolojik Yaklaşımların Arap Gramerine Etkisi". *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi* 7 / 1 (Temmuz 2022): 36-53 . <https://doi.org/10.46628/itbhssj.1126722>

⁵⁶⁷ bk. Alyu, Muhammed Şeyh *a.g.e.*, 619-632.

tartışmalarda İbn Cinnî, Mu‘tezile’nin savunduğu fikre yakın durduğu gibi⁵⁶⁸ insan iradesi ve fiilleri konusunda da bazen Mu‘tezilî anlayışına uygun gramer ve kıraat yorumları yaptığını görürüz. Örneğin; el-Hasâis’de insan hürriyeti bağlamında şu açıklamaları yapar: “فَلَا يَصُدُّكَ عَنْهَا مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَى /Buna inanmayan ve nefsinin arzusuna uyan kimseler, seni ondan (ona hazırlanmaktan) sakın alıkoymasın, sonra helak olursun”⁵⁶⁹ ayetinde geçen “وَاتَّبَعَ هَوَاهُ” ibaresinde “ف/fe” harfi değil de “و/vav” harfi geldiği için dil kuralına göre ikinci cümle, birincinin sebebi olamaz.” der. (Yani kişinin Allah’a iman etmemesi, hevasına uyduğu için değildir.) Eğer ikinci cümle, birincinin sebebi olsaydı “vav” yerine “fe” harfinin gelmesi gerekirdi. Mesela; “أَعْطَيْتَهُ فَأَخَذَ /Ona verdim o da aldı.” veya “جَذَبْتَهُ فِانْجَذَبَ /Onu çektim o da çekildi” cümlelerinde olduğu gibi iki cümle arasında “fe” harfi kullanılmıştır.⁵⁷⁰ der.

İbn Cinnî, yukarıdaki açıklamalarda da ızah etmeye çalıştığımız gibi zaman zaman eserlerinde dil açısından teolojik yorumlar yapmakta ve bazen ayetleri yorumlayıp nahiv açısından tahlil ederken çoğu yerde Mu‘tezilî kelâm anlayışı doğrultusunda açıklamalar getirmektedir.

4.2.5. Dilin Kökeni Fikrine Etkisi

Dilin kökeni ve dilin ilk oluşumu hakkında yapılan yorumları daha önceden aktarmıştık. Daha çok felsefe, kelâm ve dil bilimi olmak üzere farklı alanlardaki bilginlerin konu hakkında serd edilen görüşlerine bu kısımda girmeyeceğiz. Sadece

⁵⁶⁸ İbn Cinnî, *isim- müsemma* meselesinde hocası Ali Ebû el-Fârisî gibi düşünür. Yani isim ile müsemmanın bir olmadığını savunur. Bu bağlamda Mu‘tezile, Allah’ın isimleri ile bir olmadığını, hatta bu isimlerin mahlûk olduğunu savunur. Buna delil olarak ise isme izafe getirilmesini gösterir. Şöyle ki eğer isim ile müsemma bir olsa idi sahiplik manasında “اسم زيد/Zeyd’in adı” denilemezdi. İzafede amaç tarif ve tahsisidir. Kişi kendisine izafe edilemediği için isim ile müsemma aynı şey olamazlar. Kişi kendisi ile kendisini tanıtamaz bu mantıksız olmakla beraber manayı bozar. Çünkü kişi kendisinin arkadaşı veya kardeşi olamaz. bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/24-32. (Bu görüşe karşı yapılan reddiyelerde şu iddia edilir: ismin bazen müsemma ile bir olmadığını ancak her zaman bunun böyle olmadığını ve bazen isim ile müsemmanın bir olduğunun görüldüğüdür. “Zeyd Arapça bir isimdir.” veya “جاء زيد/Zeyd geldi” cümlelerinde isim ile müsemma birdir. Çünkü Zeyd ismi ile Zeyd’in zatını veya şahsını kast ediyoruz. Başka şekilde düşünmek mantıksızdır.

⁵⁶⁹ Tâhâ/20/135.

⁵⁷⁰ Burada İbn Cinnî insan iradesine vurgu yaparak Mu‘tezile anlayışına uygun bir îzâh getirmiştir. Zira Mu‘tezile anlayışında insan, iradesinde mutlak hürdür ve insan fiilleri yaratılmamıştır, dolayısıyla Allah’ın yaratma fiili insan iradesine şamil değildir. bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis* 2/201.;3/256-257.;*el-Muhtesab*, 1/140.

müellifimizin Mu‘tezile kelâmı etkisi bağlamında konu hakkında savunduğu görüşü ele almaya ve değerlendirmeye çalışacağız. Dilin kökeni hakkında yapılan yorumlar veya ortaya atılan farklı görüşlerin kendi içinde bir delili ve savunulabilir bir tarafı bulunmasına rağmen, dil gibi çok geniş bir olguya yine dil aracılığı ile belli bir sınır çizmek veya kökenine inmek şuana kadar mümkün olmamıştır. Zaten ilim camiasında da bu konuda tevaşşuf edilmiş ve konunun tartışılmaması önerilmiştir.⁵⁷¹

Biliyoruz ki konu hakkında yapılan tartışma veya ortaya atılan farklı görüşlerde, benimsenen düşünce veya i‘tikadın etkisi vardır. Bu bağlamda dilin kökeni hakkında Mu‘tezile’nin savunduğu görüşün, bir dilci olarak İbn Cinnî’ yi de bir açıdan etkilediğini düşünüyoruz. Bu etkiye baktığımızda şunları söyleyebiliriz:

Dilin ilk var oluşu hakkında 4-5 farklı görüş olduğu söylenmesine rağmen temelde iki görüşten bahsedilebilir:

- Dillerin kaynağının tevkîfî (İlâhî menşe’li) olduğu görüşü,
- İstılâhî (mevzû’î/insan kaynaklı) olduğu görüşü.⁵⁷²

Bu görüşlerden Mu‘tezile, dilin istılâhî olduğunu savunmuştur. Birinci gerekçe olarak; dilin ilahi menşe’li olması durumunda bunun “vahiy ile olması gerektiğini”, hâlbuki “ her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik...”⁵⁷³ ayetinin işaretiyle peygamberlerin, dilden daha sonra geldiğini iddia etmişlerdir. İkincisi ise “ dilin yaratma ile olması gerekir ki bu da Allah’ın akılda zorunlu bir ilmi ve manayı yaratması anlamına gelir ki bu dahi teklifi ortadan kaldırır ve bu açıdan da batıldır.” demişlerdir.⁵⁷⁴

Aslında dilin kökeninin ne olduğu konusunda Mu‘tezile’nin savunduğu görüşün temel sebebinin “Allah’ın kelâmı olan Kur’an’ın mahlukiyetini” ispat

⁵⁷¹ Abdüttetvab, Ramazan, *el-Medhal ila ilmi’l luğa ve menâhici’l bahşi’l luğavî*, 2. Baskı, (Kâhîre: Mektebetü Hancî, 1985), 109.

⁵⁷² Sönmez, Mustafa, “Kelâmcılara Göre ‘Dillerin Kaynağı’ Problemi İle İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme”, *Kelâm Araştırmaları*, (2010), 183-210.

⁵⁷³ İbrahim 14/4.

⁵⁷⁴ Ahmed Abdü’l Alîm, Mustafa, *a.g.e*, 80.

çabalarından geldiğini anlayabiliyoruz. Dolayısıyla bu görüş, Allah'a atfedilen sıfatların kadim olmadığının da bir iddiası ve çabasıdır.

İbn Cinnî de ilk etapta Mu'tezile'den etkilenerek dilin ilahî olamayacağını iddia eder. Delil olarak ise dilin; işaret, ses, ima vb. şeyleri barındırdığını ve bunların bir alet veya aza ile olduğunu, cisim ve cismaniyet ile aza ve cevahihten müstağni olan yaratıcı için bunların düşünölemeyeceğini belirtir ve dilin ilahi olamayacağını iddia eder. Ayrıca savunduğı bu görüşün çoğı kelamcı tarafından desteklendiğini ve dilin çoğunun vaz'î (ıstılahi) olduğı konusunda çoğı kelamcının hemfikir olduklarını aktarır.⁵⁷⁵

İbn Cinnî daha sonra dilin aslı konusunda ortaya atılan farklı yaklaşımlardan ve dilin bu derinliğinden ve bir derece bilinemezliği konusunda hayrette kaldığını ve bazen dilin ilahî kaynaklı olabileceğini düşündüğünü itiraf eder. Bazen bu tarafın, bazen de öbür tarafın baskın geldiğini söyler.⁵⁷⁶ Öyle anlaşıyor ki İbn Cinnî de dilin kökeni konusunda kararsız kalmış ve her iki görüşün de doğru olabileceğini itiraf etmiş ve bu mevzuda bir açıdan tevaakkuf etmiştir. Bu görüş değişimi veya kararsızlığından şunu anlıyoruz ki; müellifimiz bir açıdan Mu'tezilî olmakla beraber koyu bir Mu'tezilî değildir; hakkı arayan ve doğru olduğuna inandığı fikri, mezhep taassubuna düşmeden savunabilen bir bilgindir.⁵⁷⁷

4.2.6. Kıraat Yorumuna Etkisi

Kur'an'da farklı okunuşlar ile rivayet edilen bazı ayetlerin, dil ve nahivciler tarafından mezheplerinin haklılığının bir ispatı için kullanıldığı görölmektedir. Bu ekollerden Mu'tezile, özellikle inançla ilgili meseleleri içeren konularda farklı görüşler ortaya atmış ve bazen de gramer destekli şaz kıraatleri delil göstererek Ehl-i sünnet ile tartışmalara girmiştir.⁵⁷⁸ Kıraat farklılıklarının, okunan kelimenin harekesi ile bazen

⁵⁷⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/43.;Kādî Abdölcebbâr, *el-Muğnî*,5/164.;Mustafa Ahmed Abdu'l Alîm, *a.g.e*, 82.

⁵⁷⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/48.

⁵⁷⁷ Süyûtî, Celâlüddîn, *el-İktirah*, 2. Baskı, (Haydarabad: 1359), 7.

⁵⁷⁸ Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, (Kâhîre: Mektebetü'l Vehbe, ts.), 268-269.

değişebilen fâil-meful, malûm-meçhûl, müfred-cemi ve muhâtab-ğâib gibi farklı sığa ve okuma keyfiyetlerinin, Arap dil ve yazısı, bazen de lehçelerin özelliğinden kaynaklandığı bir gerçektir.⁵⁷⁹ Gerçi bu kelimelerin siyak-sibak, cümle yapısı veya başka bir gramer kuralı nedeniyle farklı okunması, Kur'an'a bir anlam zenginliği katmasına rağmen; bazen inancı etkileyen anlam ve yorum farklılıklarını da beraberinde getirmektedir. İşte tam bu noktada ekoller arasında ihtilaf yaşanmakta ve bazen birbirlerini küfür ile itham edecek derecede aralarında sert tartışmalar yaşanabilmektedir.

Müellifimizin farklı kıraatlerle ilgili kaleme aldığı el-Muhtesab fî 'ileli şevâzzi'l-kıraat adlı eserinde, ayetlerin okunuş farklılıklarından bahsederken bazı yerlerde tercih ettiği ve savunduğu kıraatin Mu'tezilî düşüncesinin bir yansıması olduğu görülmektedir.

Şöyle ki; Mesela herşeyin Allah tarafından yaratıldığı kaziyesi çerçevesinde şer veya kötülüğün ve bu bağlamda insan fiil ve iradesinin de yaratıldığını savunan Ehl-i sünnet ile bu fikrin aksini savunan Mu'tezile arasında hayır-şer, kader, insan iradesi ve fiilleri ekseninde öteden beri gelen tartışmalar vardır.⁵⁸⁰ Bu tür tartışmaların kaynağında birkaç ayetin⁵⁸¹ yanında Kamer sûresindeki şu ayetin i'râbı ve farklı kıraati yer almaktadır.⁵⁸² “إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ” / *Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık...*⁵⁸³

Tartışmanın odak noktası, kıraat farklılığı ile ayette geçen “كُلَّ شَيْءٍ” ibaresindeki “كُلَّ” kelimesinin mansub veya ref' okunması meselesidir. Mütevâtir kıraatlerin

⁵⁷⁹ bk. Altundağ, Mustafa, “Sahih Kıraatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine”, *M.Ü.İ.F Dergisi*, Sayı 20, (2001), 47-48.

⁵⁸⁰ bk. Arpacık, Mehmet Emin, *Hayr ve Şerrin Allah'a Nispeti Meselesi*, (Y. Lisâns Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü /Temel İslâm Bilimleri (Kelâm Ana Bilim Dalı), Ankara, (2018). Ayrıca bk. Süyûtî, Celâlüddîn, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Şuayb Arnavut, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 163-176.

⁵⁸¹ A'râf 7/143.; Nisâ 4/164.; Alî İmran 3/178.

⁵⁸² el-Mekkî, b. Ebi Talib el-Kaysî, *Müşkilü'l i'râbi'l Kır'an*, thk. Yasin Muhammed Sûsî, 2. Baskı, (Dimeşk: Dâru'l Me'mûn, ts.), 2/340.

⁵⁸³ Kamer 54/49.

hepsinde âyetteki “كُلُّ” kelimesi, mansub olarak geçer. Bu okuyuşa göre “كُلُّ /her” ifadesi, “خَلَقْنَا” fiilinin mahzûf fâilinin mef’ûlü olarak i’râb edilmekte ve anlam: “Allah, herşeyin yaratıcısıdır.” şeklinde olmaktadır. Bu okuyuş şekli ve anlamı Ehl-i sünnetçe benimsenen i’tikada uyar. Aslında her iki okunuşta da Allah’ın herşeyin yaratıcısı olduğu iddiasına ters düşmediği de söylenmiştir. Buna göre “كُلُّ /her” kelimesinin “خَلَقْنَا” kelimesinin sıfatı veya haberi olmasının bu anlamı değiştirmedeği söylenir.⁵⁸⁴

“كُلُّ” kelimesinin mansûb okunması, şerrin ve insan fiillerinin yaratılmadığı tezini savunan Mu’tezilî anlayışa uymamaktadır. Dolayısıyla Mu’tezile, Ebu’s-Semmâl’e (?) nisbet edilen şâz bir okuyuşa itibar ederek, ayetteki mezkûr ibareyi merfu‘ kabul etmiş ve buna uygun bir anlam vermiştir. Buna göre âyetteki “خَلَقْنَا” fiili, “كُلُّ شَيْءٍ” ifadesinin *sıfatı* olmaktadır. Dolayısıyla âyet, her şeyin Allah tarafından yaratıldığı değil, Allah’ın yarattığı şeylerin bir takdîr üzere olduğunu göstermektedir.⁵⁸⁵

Müellifimiz de eserinde şâz olmakla beraber Mu’tezile’nin benimsediği okuyuşun daha doğru olduğunu savunur şu açıklamaları yapar: “Her ne kadar ilim adamlarının çoğunluğu “كُلُّ” ifadesinin mansûb okuyuş şeklini tercih etse de bu kelimenin merfu‘ okunması mansûb okunmasından daha kuvvetlidir. Merfu okuyuş biçimine göre ilgili kelime, mübtedâ konumunda yer almaktadır. Böylece âyet “زَيْدٌ صَرَبْتُهٗ” Zeyd, benim dövdüğüm kimsedir.” ifadesine de benzerlik göstermektedir. Bu gibi ifadelerde ref’in seçimi, el-Kitâb sahibinin (Sibeveyhi) yanı sıra birçok dilcinin görüşüdür.”⁵⁸⁶ der.

Görüldüğü üzere İbn Cinnî’nin mütevâtir kıraati değil şâz kıraati benimsemesi ve i’tizâlî görüşlerini zaman zaman dil ve nahve taşıması, Ehl-i sünnet başta olmak

⁵⁸⁴ Ebû Hayyân, el-Endelûsî, *Bahri’l muhît fî t tefsîr*, 3/173.; İbnü’l-Hâcib, *Şerhu’l-Kâfiye*, 1/175.

⁵⁸⁵ el-Halebî, Semîn, *ed-Dürri’l-mesûn fî ‘ulûmi’l- kitâbi’l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, ts.), 146-147; Marulcu Hasan, “Ehl-i Sünnet ve Mu’tezile Kelâmı Bağlamında Kelâm – Belâgat İlişkisi”, (Isparta: Dilara Yayınları, 2012), 133; Adıgüzel Mehmet, “Kıraat Farklılıklarından Kaynaklanan Bazı Kelâmî İhtilaflar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 28, (2007), 188-191.

⁵⁸⁶ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 300. Ayrıca bk. Bahşi, Turan, “*Mezhebî Aidiyetler Bağlamında Mu’tezile’nin Arap Dilini Kullanımı*”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, C.6, Sayı 1, (2021), 253-292.

üzere bazı dilliler tarafından eleştirilmesine sebep olmuştur.⁵⁸⁷ Ancak yapılan bu eleştirilerin bir kısmında müellifimize yöneltilen ithamlardan bazılarının haksız olduğu görüşündeyiz. Şöyleki; Rivayet edilen Kur'an kıraatlerinde seçici olmak ve yanlış anlamalara meydan vermemek ve dolayısıyla Resullulah döneminde okunduğu gibi kıraati muhafaza etmek her müslümanın amacıdır. Arap dünyasında da o gün için mevcut olan lehçelerin farklılığından dolayı her mü'min, Resullullah'a inen ayetleri ya ezberliyor veya kendisi yazıyordu. Arap lehçelerinin farklılığından dolayı inen ayetlerin tek bir okuyuşla okunmaları zaten mümkün olmadığından, Resullullah'tan gelen hadisin de şehadeti ile ilahi irade tarafından bir hafifletme babından yedi harf (yedi vecih, tarz, şekil) üzere okunması caiz görülmüştür.⁵⁸⁸

Sahabe veya tabiine isnat edilen bu kıraatler hadiste geçtiği gibi yedi ile sınırlı değildi. Bu kıraat çeşitleri bazen onbeş, bazen yirmi ve daha fazla idi. Hatta Yusuf b. Ali Cebbar'a (465/1072) isnat edilen Kâmil adlı kitapta bu kıraatler elliye kadar çıkar.⁵⁸⁹ İşte bu noktada İbn Mücâhid (ö. 324/936), Kitâbü's-Seb'a adlı eseriyle -kendi zamanında da yaşanan bu farklı kıraat ihtilaflarını sonlandırmak adına- üzerinde ittifak sağlanan yedi kıraati kitabına almıştır.⁵⁹⁰

Rivayet edilen kıraatlerin hiçbirisi direkt Resullullah'a isnadı sabit olmamakla beraber, *Resmi Osmaniye*'ye⁵⁹¹ ve Arap diline uygundur. Diğer taraftan İbn Mücâhid'in kitabında bahsettiği yedi kıraat sahipleri ise Hicaz, Irak ve Şam Bölgesi âlimiydiler.

⁵⁸⁷ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, thk. Abdurrahmân es-Seyyid Muhammed Bedevî el-Mahtûn, (Dâru'l Hicr, ts.), C. 2, 142; Alûsî, Ebû'l Fadl Şehabeddin, *Ruhü'l Meanî*, 5. Baskı, (Beyrut: Dâru'l İhya-i Türaşi'l Arabî, 1985), 28;81-82; Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh, *Netâicü'l-fiker fi'n-na'iv*, thk. Ali Muhammed Muavvaz- Âdil Ahmed Abdulmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 336.; Enbârî, Kemâleddin, *el-Beyan fi'l-râbi garibi'l Kur'an*, thk. Taha Abdülhamid ve Mustafa Sekâ, (Kâhîre: el-Hey'etü'l Mısıriyyeti'l Amme, 1980), 2/406.

⁵⁸⁸ Buhari, *Fedailu'l Kur'an*, 5, 27; Müslim, *Salatü'l-Müsafirîn*, 270; Ebu Davûd, *Vitr*, 22, Tirmizî, *Kıraat*, 11; Mâlik b. Enes, *Kur'an*, 5.; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/30; Taberi, *Camiu'l Beyan*, 1/27.

⁵⁸⁹ Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, (Beyrut: İhyau't Türaş el-Arabî, 1952), 42; Ayrıca bk. Muhallef, Cayid Zeydan, "el-Kıraati'l Kur'aniyye inde İbn Cinnî", (Medine: Mecelleti Bahsiyyeti'l İlmiyyeti Şer'iyeti es-Sekafiyeti, ts.).

⁵⁹⁰ ez-Zehabî, Ahmed b. Osmân, *Ma'rifeti'l kurra ala tabakati'l e'sar*, thk. Tayyar Altıkulaç, (İstanbul: Merkezü'l Buhûsü'l İslâmiyye, 1995), 1/217. ; bk. <https://waqfeya.net/book.php?bid=3376>

⁵⁹¹ bk.: <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/mushaf> (Erişim 18 Kasım 2021).

İbn Mücâhid'in zamanında bu yedi kıraat dışındaki bazı kıraatlar şaz sayılmamakla beraber, Arap dünyasında bu kıraatlerle de Kur'an okunmakta idi. İbn Cinnî'nin döneminde ise bunlar şaz addediliyordu. Zaten İbn Cinnî kendi kitabının başında bu duruma ızhah getirmektedir.⁵⁹²

Kendi döneminde şaz olarak adlandırılan kıraatlerin aslında zayıf oldukları manasına gelmediğini, aksine yedi kıraate göre daha az okunduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla İbn Mücâhid ile İbn Cinnî arasında oluşan şaz konusundaki yaklaşım, farklı olabilmektedir. İbn Cinnî, Araplardan rivayet edilen ancak az bilinen veya rivayet açısından bazı noksanlıkları bulunan kıraatları da bir dil âlimi olarak değerlendirmeye almış ve bazı ızhahatlar yaparak görüşünü bildirmiştir. Bu yönü ile kıraat çeşitleri hakkında yaptığı bazı tahlilleri tartışmaya açık olmakla beraber, gerekçesiz ve haksız bir şekilde de eleştirilmemesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu şekil insaflı bir yaklaşımın sergilenmesinin, Kur'an'ın çok anlamlılığı ve geniş manasının daha iyi anlaşılması noktasından da önemli olduğu fikrini taşıyoruz.⁵⁹³

4.2.7. Lügavi Tefsir ve Yorumuna Etkisi

Mu'tezilî anlayışı benimseyen Zemahşerî vb. tefsirciler gibi İbn Cinnî'nin Kur'an-ı Kerimi baştan sona tefsir eden bir eseri bulunmamaktadır. Bu açıdan İbn Cinnî'yi bir müfessir olarak görmek uygun değildir. Ancak dilci olması hasebiyle naḥvi ızhah ederken istiḥşad babında eserlerinde zaman zaman bazı ayetleri şahit göstermiş ve luğavi olarak yorumlamıştır. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'nın bir nevi dilsel tefsirini yaptığından dolayı bir yönü ile müfessir olarak kabul edilebilir.⁵⁹⁴ Kur'an kıraati ile

⁵⁹² İbn Cinnî, *el-Muḥteşeb fî 'ileli şevâzî'l-kıraat*, 32-33.

⁵⁹³ Cayid Zeydan, Muhallef, *a.g.e.*, 7.; İbn Nedîm, *Fihrist*, 28-31.; Abdülhadi, el-Fadlî, *el-Kıraat'l Kur'aniyye; tarih ve ta'rif*, (Beyrut: Dâru'l Kalem, ts.) 109-110.; bk.219677 (dergipark.org.tr); Kıraatler ve Kıraatlerin Kur'an'ı Anlamaya Etkisi | Kur'an -i Kerim (kuran-ikerim.org) (Erişim 18 Kasım 2021).

⁵⁹⁴ Tayyar, Süleyman, *Tefsirü'l Luğavî li'l Kur'an i'l Kerîm*, 2. Baskı, (Bağdâd: Dâru İbnü'l-Cevzi, 1427), 441.; Ayrıca bk. Halef, Ahmed Muhsin, *et-Tefsirü'l luğavî li'l Kur'an i'l Kerîm 'inde İbn Cinnî*, (Y. Lisâns Tezi), Müstansiriyye Üniversitesi, (Irak: 2014); Muhammed İbrahim Abdülfettah Haccâc, *Cuhudü İbn Cinnî fî't tefsir ve ulumi'l Kur'an (cem'an ve diraseten)*, Külliyyeti Uşûlî'd Dîn ve'd De'va, (Tanta: 2007).

ilgili yorumlarına yukarıda bir derece değinmiştik. Bu kısımda ise Kur'an'daki bazı ayetleri lügavi olarak yorumlarken, i'tikadi düşüncesi çerçevesinde tefsir yaptığını göstermeye çalışacağız. Diğer taraftan kitaplarında istişhad için getirdiği örnekler daha çok Arap şiiri ve kelâmü'l Arab olduğundan Kur'an ve Hadis örnekleri buna nispeten daha az bulunmaktadır. Eserlerinde Kur'an'ı dilsel olarak tefsir ederken iki temel yöntem seçtiği görülür.

- *Birincisi*; Kur'an lafızlarını leksikografik (sözlük bilimsel) olarak açıklayıp yorumlar.
- *İkincisi* ise; genel dil kuralları ve gramer çerçevesinde (sarf, nahiv, delalet, fonetik vb.) bir tefsir veya ızah yapar.

Dilsel açıdan Kur'an tefsirine getirmiş olduğu delillerin, diğer tefsircilere de bu açıdan önemli bir kaynak teşkil ettiği muhakkaktır. Dil ve gramerdeki üstün bilgisi ve dile olan vukufiyeti onu bu alanda yetkin kıldığından; ekser müfessir ve dilci tarafından görüşleri kabul edilmekte veya ona karşı muarazaya çok azı güç yetirebilmektedir. Ancak yukarıda geçtiği gibi bazı yerlerde i'tikadi düşüncesinin etkisi, yaptığı yorumlarda kendini hissettirmektedir. Mesela; “... وَأَعْفَلْنَا قُلُوبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ ... Bizi anmaktan kalbini gafil kıldığımız, kötü arzularına uymuş ve işi gücü aşırılık olan kimseye boyun eğme!”⁵⁹⁵ ayetinde geçen ve “أَفْعَلْ” vezninden gelen “أَعْفَلْنَا / kalbini gafil kıldığımız” ibaresindeki vezni açıklarken şunları aktarır:

Bir görüşe göre buradaki vezin “أَفْعَلْتَ ” vezninden gelmektedir. Yani “أَفْعَلْتَ / bir şey ile karşılaştım/uygun buldum.” manasındadır. Buna göre buradaki anlam; karşılaşma veya vicdan manasına gelir. Bu kalıba göre ayetin anlamı: “أَعْفَلْنَا قُلُوبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا: /Onu gafletle karşı karşıya getirdik/karşılaştırdık.” demektir. Dolayısıyla Allah'ı anmaktan gafil olan ve bununla karşı karşıya getirilen, ister istemez gaflete girmiş olur.

⁵⁹⁵ Kehf 18/28.

Başka bir deyişle ayetin anlamı şu olur: “*Bizi anmaktan kalbi gafil olan, kötü arzularına uymuş ve işi gücü aşırılık olan kimseye boyun eğme.*”⁵⁹⁶

Diğer görüşe göre ise “أَغْفُلْنَا” fiili, teaddi manasında olup, engelledik, men ettik anlamındadır. Ehl-i sünnetin kabul ettiği bu görüşün yanlış olduğunu iddia eden İbn Cinnî, bu şekilde mana verilmesini uygun görmez ve şöyle izah eder: “Eğer bu şekilde olursa iki cümle arasında atfın “و” harfi ile değil “ف” harfi ile yapılması gerekir. Yani birinci cümle, ikinci cümlenin sebebi ise atıf “ف” harfi ile olur “و” ile değil. Mesela; “أَعْطَيْتُهُ فَأَخَذَ” /Ona verdim o da aldı.” cümlesinde olduğu gibi almak, vermenin sonucu olduğunda veya vermek, almanın sebebi olduğunda atıf olarak “ف” harfi kullanılır. Dolayısıyla ayetin manası teaddi şeklinde verilse -ki bu durumda haşa! - Allah’ın kişiyi gaflete atmasından dolayı kişi hevasına uymuş olur ki böyle bir fiilden Allah müstağnidir.”⁵⁹⁷ der.

İbn Cinnî’nin birinci görüşü kabul ederek bu şekilde bir luğavi tefsir yapması Mu‘tezilî anlayışının bir sonucudur. Çünkü i‘tizal anlayışında kötülük veya şer olarak görülen; Cenabı Hakki’nin kulunu yoldan saptırması, kalbini mühürlemesi veya gaflete atması gibi fiiller, mutlak adil olan bir zat için uygun değildir.⁵⁹⁸ Mu‘tezile’nin hüsün-kubuh meselesine yaklaşımına baktığımızda, İbn Cinnî’deki bu yaklaşımın nedeni daha iyi anlaşılacaktır.

Üçüncü bir görüşe göre buradaki “أَغْفُلْنَا” fiili, isimlendirme manasındadır. Yani onu gaflet ile isimlendirdik. Bu görüşe göre buradaki nispet, gaflete isnat edilmektedir.⁵⁹⁹ Çağdaş müfessirlerden Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (1904-1981) aslında ayet üzerinde bu şekilde luğavi ve zorlama bir tefsir yapmaya ihtiyaç olmadığını ve ayetin manasının açık olduğu belirtmektedir. Tabâtabâî, Mu‘tezilî

⁵⁹⁶ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/140.; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/255.

⁵⁹⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/254.; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/140.

⁵⁹⁸ Abdülaziz, Ferid, *el-Hilâfi taşrifî ve eserü’l delâli fi’l Kur’an i’l Kerîm*, 1. Baskı (Kâhire: Dâru İbnü’l Cevzî, 2006), 96-99.

⁵⁹⁹ Şehabettin, Muhammed b. Ahmed, *et- Tibyan fi tefsiri’l garibi’l Kur’an*, thk. Dâhi Abdalbaki Muhammed, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru’l Garbi’l İslâmî, 2003), 7/35.; Abdülaziz Ferid, *a.g.e*, 91-99.

âlimlerin “ أَغْفَلْنَا ” fiilindeki “ نَا ” zahirinin Allah’a raci‘ olmadığını ispat edemediğinden, gereksiz ve zorlama luğavî/sarfî te’villere gittiklerini aktarır. Buradaki gaflete atma/gafil kılma fiilinin kişinin yaptığı eylemleri sonucu olduğunu, yani kişi Allah’ı anmayıp unutunca, bunun bir cezası olarak da Allah, kişiye gafleti musallat etmekte veya gaflete maruz bırakmaktır. Tabâtabâî bu durum veya olayın iradeyi devre dışı bırakmak anlamına gelmediğini, aksine kişinin yaptıklarının bir nevi karşılığı olduğunu belirtir. Ona göre ayet, cebre kesinlikle işaret etmemektedir. Çünkü bir şeye yöneltme, zorlama değildir. İhtiyar ve iradeye de münafî değildir. Zira Allah’ın ilk önce kişiyi gafletle karşılaştırma veya ona gafleti musallat etmesi değil, kişinin yaptıkları sonucu kişiyi bu durum ile karşı karşıya bırakmaktadır. Buna göre birinci anlam en uygun açıklamadır.⁶⁰⁰ der. Dolayısıyla Ehl-i sünnetin anlayışına göre ayet “ نَسُوا اللَّهَ ... ”⁶⁰¹ / ...Onlar Allah’ı umursamadılar, O da onları rahmetinden mahrum bıraktı.”⁶⁰¹ ayetindeki anlam ile aynı mana olmaktadır.⁶⁰²

Tevhid ve sıfat-ı ilahiye noktasında Mu‘tezile ile Ehl-i sünnetin ayet te’villeri bağlamındaki farklı yorumlarına örnek olarak verilen Ra’d Sûresinin 16. ayetinde geçen “ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ” / De ki: Her şeyi yaratan Allah’tır. ” cümlesini, akli karine ile İbn Cinnî şöyle yorumlar: Burada geçen *herşey* lafzından Cenab-ı Hakkı istisna etmek akli bir zorunluluktur. Çünkü Zat-ı İlahiyye’ye de şey denilebildiğinden, akli karine ile “kendisinin de yaratıcısıdır.” denilemeyeceği için umum lafızdan hususu anlamak ve dolayısıyla istisna yapmak akli bir zorunluluktur.⁶⁰³ der. Hâlbuki Ehl-i sünnet âlimlerinden İbni Âşûr (1909-1970) gibi pek çok müfessir, bu cümleye bütün mahlûkatın dâhil olduğunu, akli ve lafzî karineye göre herşeyi yaratan ve tek Hâlık olan

⁶⁰⁰ Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî tefsiri’l Kur’an*, 1. Baskı, tsh. Hasan ‘Alemî, (Beirut: Müessesetü ‘Alemî,1997), 13/300.

⁶⁰¹ Tevbe 9/67.

⁶⁰² İbn Cinnî, *Tenbih ala şerhi müşkil ebyati’l hemase*, 1. Baskı, thk. Hasan Mahmud Handavî, (Kuveyt: Vizaretü’l Evkaf ve Şuuni’l İslâmîye, 2009), 205.; Ayrıca bk. Abdülaziz Ferid, *a.g.e*, 98.

⁶⁰³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/456.; Ayrıca bk. Ebû’l Beka Eyyub b.Musa el-Kûfî, *a.g.e*, 1061.

Cenab-ı Hakk'ın Zat ve Sıfatının ise istisna edilmesi gerektiğini belirtirler. Zira yaratmada eşyanın birbiri üzerine teselsülü gerekir ki bu akıl ve mantıkça batıldır.⁶⁰⁴

Görüldüğü üzere Mu'tezilî anlayış, akli karineyi tefsirde esas yaptığından dolayı zaman zaman bu tür farklı yorumlara başvurmaktadır. Hâlbuki tefsirde akli karine umumi manayı keşfetmede ve maksadı anlamada önemli bir rol oynar,⁶⁰⁵ ancak lafzî karine de son derece önemlidir. Çünkü aklî karine denilen olgu, kişiden kişiye farklılık arz edebilmekte ve bazen akla gizli kalan şeylerde tevaKKuf edip nassa ve zahire, vaz'î bilgi veya malumâta uymak gerekli olmaktadır. Bu durum akıl seviyeleri ve anlayışları farklı olan kişiler için bazen zorunludur. Zira akıl bazen yanılabilmektedir. İbn Cinnî'de de aklî karine, lafzî karineden öncelikli ve esas olduğundan, bazen ayet yorumlarında bu tür yaklaşım ve tavırları görülebilmektedir.⁶⁰⁶

Dolayısıyla Mu'tezile'nin Kur'an te'vili noktasında Ehl-i sünnet başta olmak üzere ekser ülema ile çakıştığı noktalar bulunmaktadır. Bunun temel nedenlerinden biri de benimsedikleri tevhid ve adalet anlayışı gibi esaslara, kendilerince getirdikleri aklî yorum veya te'viller olduğu açıkça görülmektedir.⁶⁰⁷

⁶⁰⁴ Tûnusî, İbni Aşûr, *et-Tahrir ve't tenvîr*, (Tûnus: Dâru't Tûnusiye,1984), 24/54.; Muhammed Abdülhak b. Galib, *Muharrerü'l veciz fî tefsiri'l kitabi'l aziz*, 1. Baskı, thk. Abdüsselam b. Şafî Muhammed, (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiye, 2001), 3/307.; Tabâtabâî Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî tefsiri'l Kur'an*, 7/306.

⁶⁰⁵ et-Tusî, Ebû Cafer, *el-Bahsu'd delalî fi't tibyan fî tefsiri'l Kur'an*, (Doktora Tezi) Bağdâd Üniversitesi, (2004), 300.

⁶⁰⁶ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticah-ı aklî fi't tefsir*, 3. Baskı, (Beyrut: Merkezi Şekafeti'l Arabî,1996), 136; 245.

⁶⁰⁷ Kûfî, Ebû'l BeKa Eyyub b.Musa, *el-Külliyat-i mu'cem fi'l muştalahati'l furûk ve'l furûkü'l ferdîye*, thk. Adnan Derviş - Muhammed Mısırî, 2. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r Risâle,1998, 1038.; Ayrıca bk. Özerol, Mehmet Fatih, *Mu'tezilede Tevhid*, Ankara: Emin Yayınları, 2019.

BEŞİNCİ BÖLÜM
İBN CİNNİ'DE YÖNTEM VE FİLOLOJİK DELİLLER

5.1. GENEL YÖNTEMİ

Çalışmamızın üçüncü bölümünde üzerinde durduğumuz İbn Cinnî'nin hayatı, hocaları ve te'lif ettiği eserleri ile ortaya koyduğu ilmi birikimden anlaşıldığı üzere; kendisi özellikle Arap dil ve grameri noktasında çok büyük çaba ortaya koymuştur. Bu çalışmalarında dil ve naḥve dair kendine has bazı görüşleri ortaya koyarken bir takım yöntemleri izlediği de görülmektedir. Bu bölümde; İbn Cinnî'nin eserlerinden yaptığımız bazı çıkarımlar ve kendisi hakkında yapılan çalışmalardan hareketle genel anlamda Arap grameri (naḥiv, sarf, vb.) ile dilin üzerine bina edildiği semâ, kıyas, icma', fonetik, lafız vb. alanlara dair bazı görüş ve tespitleri ile bu anlamda izlediği uşûl ve yöntemi incelemeye çalışacağız.

İbn Cinnî'nin kendi asrındaki Arap dünyasının ilmi birikiminden azami derecede faydalanması ve Arapdışı toplumların (Rum- Fars vb.) dil ve kültürlerine de hâkim olması, onu bir adım öne taşıyan bir avantaj olduğunu belirtmiştik. Kendi zamanında yaygın olan kelâm, mantık, uşûl-ı fıkıh ve hadis gibi ilimlerden istifade ettiğini, eserlerinin içeriklerinden ve kullandığı terimlerden anlamak mümkündür. Özellikle dil ve naḥvi ızhah ederken ilim-i kelâm ve uşûl-ı fıkıh'tan istifade ettiğini ve bu yöntemi benimsediğini kendisi de çoğu yerde ifade etmektedir.⁶⁰⁸ Genel anlamda dil ve gramerde izlediği yöntemi anlamak için birkaç önemli eserinde izlediği uşûl ve yöntemine bakmak bize genel bir fikir verecektir.

5.1.1. Bazı Eserlerinde İzlediği Yöntem

5.1.1.1. el-Ḥasâis

İbn Cinnî'nin uşûl-ı naḥiv konusunda kaleme aldığı en kapsamlı ve kitapları içinde en meşhur eserdir. Kendisinden önce bu alanda yazılan eserlerin çok üzerinde

⁶⁰⁸ Abdullatif, Muhammed Hamase, *en-Naḥv ve'd delâle, Naḥvi Delalete Giriş*, 1. Baskı, (Kâhîre: Dâru Şurûk, 2002), 38.

bir malumât ve bilgi içerdiğini müellifin kendisi de belirtir.⁶⁰⁹ Kitabın içeriğine bakıldığında, tek bir konu içermediği, Arap dili ile ilgili birçok konuyu ele aldığı görülür. Eser, adeta Arap dili ve grameri ile ilgili bilinen ve klasik gramer kitaplarında geçen konulara ek olarak dil ve gramer ile ilgili farklı konuları tek bir eserde bir araya getirmiştir.⁶¹⁰ Buna göre eser incelendiğinde genel anlamda şu konuları ihtiva ettiği görülür:

“Naḥiv ilminin temel kaideleri olan kıyas ve illet konusunda mantikî ve felsefî açıklamalar, uşûl-ı naḥve dair temel bilgiler; luğat ilmi, dilin mahiyeti ve vaz'ı, sarf, iştiḳak, âmil-ma'mul ilişkisi, hareke ve i 'rab meseleleri, lafız -mana ilişkisi, fonetik vb.” pek çok konu barındırır.⁶¹¹ Eserin içeriğindeki bu genişlik yüzünden eserin bir naḥiv kitabı mı yoksa bir uşûl-ı naḥiv kitabı mı ya da fıkḥ-ı lüğa (dil bilimi-filoloji) kitabı mı olduğu konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır.⁶¹²

Ḥasâis'de izlediği yöntemin uşûl-ı kelâm ve uşûl-ı fıkḥ olduğunu müellifin kendisi itiraf eder. Zaten kitabın içeriği ve konularına bakıldığında kıyas, illet vb.⁶¹³ konuları açıklarken mantık, felsefe ve kelâmî uşûlü ve yöntemleri kullandığı açıkça görülmektedir. Eserde kullandığı kelâmî terimler de bunun birer göstergesidir. Eserin bir gramer kitabı olmaktan çok bir naḥiv/dilbilim uşûlu veya yöntemini açıklayan bir kitap olduğu rahatlıkla söylenebilir. es-Sâmerrâ'î de kitabın bu özelliğine dikkati çekmektedir.⁶¹⁴

⁶⁰⁹ Hayrî'l Halevanî, Muhammed, *Uşûl-ı naḥvi 'l Arabiyye*, (Dimeşk: 1979), 99.; Hâlim Reşid, *Usû-ı naḥv inde İbn Cinnî, (dirasetü 'l lisâniye fî kitabihî 'l Ḥasâis ve 'l Muḥteseb)*, (Cezair: Dâru Kurtuba, 2000), 142.; Zeccâcî Ebû'l-Kâsım, *el-İzâh fî 'ilelî 'n-naḥv*, 7.

⁶¹⁰ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/1-3.

⁶¹¹ bk. https://books.rafed.net/view.php?type=c_fbook&b_id=2068&page=541; https://www.alukah.net/literature_language/0/99276/; Yavuz, *a.g.e*, 81.

⁶¹² Mehiri, Abdulkadir, *Nazariyât-i naḥv inde İbn Cinnî*, (Beyrut: Dâru'l Hicre, ts.), 63.; bk. Harizî Faize-Ali Lunisi, “el-Menhecü luğavî inde İbn Cinnî min hilal-i kitabihî el-Muḥteseb”, *Belediye Üniversitesi*, (Araştırma Makalesi), (Cezair: ts.), 139-154.; Ayrıca bk. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/88851> <https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/286/4/14/88851>

⁶¹³ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/33;47.

⁶¹⁴ es-Sâmerrâ'î, Fâdıl Sâlih, *a.g.e*, 141-142.; Abdullatif, Muhammed Hamase, *a.g.e*, 38.; Ayrıca bk. Reşa Ahmed Debbag, *Zevâhirü dalletü 'ale'l hikmeti fî “el-Ḥasâis”* (Y. Lisâns Tezi), Amerika Üniversitesi, (Beyrut: 2018), 41-51.

5.1.1.2. el-Muhteseb fî 'ileli şevâzzi'l-kıraat

İsminden de anlaşılacağı üzere kitabın konusu; mevsuk olup Basra ve Kûfe dâimlerinin üzerinde ittifak edilen ve İslâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından kabul edilen Kur'an'ın yedi okuyuş (kıraat-ı seba') dışındaki şaz okuyuşlar ile bunların delil ve illetleri hakkındadır.⁶¹⁵ İbn Cinnî'nin, kıraatlerle ilgili yazmış olduğu bu eserinde amacının aslında kendi zamanında münteşir olmayan ve şaz kabul edilen kıraatlerin de bir şekilde dikkate alınması ve öneminin bilinmesi olduğu, yoksa bu kıraatleri yaymak veya yaygın olan yedi kıraate alternatif getirmek olmadığı anlaşılmaktadır. Bu alanda kendisinden önce bazı kısıtlı çalışmaların yapıldığını; ancak bunların yeterli olmadığını söyleyerek gramer destekli böyle bir çalışmanın önemine ve değerine işaret etmektedir.⁶¹⁶

Basra ve Kûfe âlimlerince mevsukiyeti kabul edilen yedi kıraat ile beraber aslında İbn Cinnî'nin, -bir şekilde zayıf görülen ancak Kur'an'ın geniş ve evrensel manası ile çok yönlülüğünün gizli kalmaması adına- bu okuyuşların da dikkate alınması gerektiğini amaç edindiğini anlayabiliyoruz. Kitabın en önemli amacı, dilin kuralları ile desteklemekle beraber, okuyuşa delil olarak sunulabilecek hadis, Arap şiir ve kelâmı gibi şahitlerle şaz addedilen bu kıraatleri bir şekilde savunmak ve bu kıraatlerin de bir şekilde sahil olabileceğini ıspatlamaktır.⁶¹⁷

Kendi zamanında şaz kabul edilen bu kıraatleri İbn Cinnî'nin şaz görmediğini belirtmek gerekir.⁶¹⁸ Ancak eser tüm şaz kıraatleri sahil kıraatlerle karşılaştırmaz.⁶¹⁹ Ancak şaz kabul edilen, fakat rivayet veya başka açılardan zayıf görülen bu tür kıraatleri -yaygın olmasalar da- diğer kıraatlerle karşılaştırarak dil ve mantık kuralları

⁶¹⁵ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/33-34.

⁶¹⁶ İbn Cinnî, *a.g.e.*, 32-34.; el-Mulih, Hasan Hamis, *Nazariyâtü ta 'lil fî naḥvi'l Arabî beyne'l kudema ve'l muḥaddisin*, (Kâhire: Dâru'ş Şurûk,2000),65.; Ayrıca bk. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/88851>

⁶¹⁷ es-Sağir, Mahmud Ahmed, *el-Kıraatü 'ş şazze ve tevcihiha en naḥvî*, (Şam: Dâru'l Fikir, 2009,)200-202.

⁶¹⁸ Serir, Fevziye Abdullah, *Sırr-ı şinaati'l i'râb beyne naḥvi ve şavtiyati'l vazifiyye*, (Doktora Tezi), Cezair Üniversitesi, (2010), 126.

⁶¹⁹ Sağir, Mahmud Ahmed, *a.g.e.*, 203.

çerçevesinde bazı şevahidi sunarak bu tür okuyuşların da bir şekilde doğru olduğunu savunmaktadır.⁶²⁰ Kitabın içeriği incelendiğinde özellikle sarf, naḥv ve i'râb açısından dile dair Arap lehçelerinden rivayet edilen çok büyük ilmî birikimi barındırdığı söylenebilir. Hocası Ali Ebû el-Fârisî'den istifade ile müellifin sahip olduğu dil ve lehçe bilgisinin esere yansıdığı görülmektedir.⁶²¹

Kitabında izlediği yönteme bakıldığında şunlar söylenebilir: Kıraatler hakkında kısa açıklamalar yaparak sözü fazla uzatmaz. Kısa ve öz bilgiler verir. Gereksiz açıklama ve ızahatlara girmez.⁶²² Eserinde şaz kıraatleri açıklarken sunduğu deliller, bazen Arap şiiri veya kelâmı olmakta, bazen hadis veya Kur'an ayetini şahid olarak sunmaktadır. Daha sonra da dil ve gramer kuralları çerçevesinde kendi yorumlarını da ekleyerek görüşünü açıklamaktadır. Şaz kıraate ait sunduğu yukarıda sıraladığımız şahitlerin yanında, akıl ve mantık kuralları çerçevesinde bir nevi dirayet tefsiri diyebileceğimiz değerlendirmeler de yaptığı görülmektedir.⁶²³ İbn Cinnî'nin kıraatlere yaklaşımı konusunda izlediği yöntemden şunu anlayabiliyoruz. Mantık ile beraber nakil veya sema ile gelen okuyuş farklılıklarını dikkate alması, salt bir rasyonel mantığı takip etmediğinin ve Arap kültürünün bir parçası olan Arap akli veya naḥvi diyebileceğimiz olguyu da dikkate aldığını açıkça görmekteyiz.

Diğer taraftan kitabında pek çok açıdan (asli ve fer'i i'râb alameti, cümle terkihi vb.) kıraatlerdeki farklılıkları açıklar ve bunlarla ilgili yorumlar yapar.⁶²⁴ Kıraatlerdeki şekli yapının yanında mana esaslı yorumlarda da bulunur. Eserin içeriği ve izlediği yöntem maddeler halinde şöyle sıralanabilir:

- Yaygın kıraatlerde anlaşılan asıl manayı, şaz kıraatlerdeki manaya tercih eder.⁶²⁵

⁶²⁰ İbn Cinnî, *a.g.e*, 1/118; 138; 184; 316; 351; 2/45; 70; 78; 231; 246.

⁶²¹ Halîy, Hazım, *Eserü'l Muhteseb fi dirasâti'n naḥviyye*, 1. Baskı, (b.y: Mektebetü'l Edebiyeti'l Muhtasse, ts.), 76-77.; İbn Cinnî, *a.g.e*, 1/34.

⁶²² İbn Cinnî, *a.g.e*, 1/263.; 2/303.

⁶²³ Faize, Harizi, *a.g.m*, 139-154.; <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/88851>

⁶²⁴ bk. Anzi, Hüsna Ulyan, *Tevcihi en-naḥvî li'l kıraati'l Kur'aniyye eş-şazze fi kitabi el-Muhteseb li İbn Cinnî*, (Y. Lisâns Tezi) Mu'te Üniversitesi, (2015).

⁶²⁵ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/202.

- Bazen şaz kıraatten anlaşılan manayı, umum manaya teşmil eder.⁶²⁶
- Manasını daha güzel veya kuvvetli görmesi nedeniyle veya bazen de akıl ve mantıkî gerekçelerle şaz olan kıraati, meşhur kıraate tercih eder.⁶²⁷
- Bazen Mu‘tezilî düşüncesi veya teolojik çekincelerden dolayı meşhur kıraat ile anlaşılan mananın yerine - kendi düşüncesine daha uygun gelmesi nedeniyle- şaz kıraati tercih eder.⁶²⁸
- Nahvî gerekçelere dayanarak, meşhur kıraate göre şaz kıraatin daha uygun olduğunu iddia eder.⁶²⁹
- Bazı Arap lehçelerinin bir dil olduğu iddiasıyla bazı şaz kıraatleri savunur.⁶³⁰

5.1.1.3. el-Lüma‘ fi’l-‘Arabiyye

İbn Cinnî’ye ait eserlerden birisi de “el-Lüma‘ fi’l-‘Arabiyye” adıyla bilinen ve sarf, nahiv ve i‘râb kaidelerini bir ders kitabı üslubuyla işlediği eseridir.⁶³¹ Müellifimizin yaşadığı asırda nahiv ilmini en derin mevzularını işleyen ve bunu bir meslek ve geçim kaynağı olarak kullanan bir akım mevcuttu. Bu yöntem üzere hareket eden dilcilerin yanında; nahvi kolaylaştırmak amacıyla herkesin ulaşabileceği basit ve sade kitaplar te’lif eden dilciler de bulunmaktaydı. İbn Cinnî de işte bu aşamada bir açıdan nahvi sadeleştirme saikiyle ve bu ikinci akıma bir derece katkıda bulunmak niyetiyle sarf ve nahvi daha basit ve pekçok örneklerle zenginleştirip anlatan, bir nevi ders kitabı niteliğinde olan “el-Lüma‘ fi’l-‘Arabiyye” adlı kitabını yazar. Müellifimizin yaşadığı asırda Arap nahvini daha derinlikli bir şekilde ele alan eserler çoğunlukta

⁶²⁶ Semîn, Halebî, *ed-Dürrü’l masûn fi ulumi’l kitabi’l mekmûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Hırat, (Dimeşk: Dâru’l Kalem, ts.), 3/555.; Ayrıca bk. Alûsî, Muhammed Bağdadî, *Ruhü’l meânî fi tefsiri’l Qur’an ve seb’i’l mesânî*, 9/150.; Halef, Ahmed Muhsin, *a.g.e.*, 62-63.

⁶²⁷ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 1/154-155.

⁶²⁸ İbn Cinnî, *a.g.e.*, 1/261.

⁶²⁹ İbn Cinnî, *a.g.e.*, 2/302.

⁶³⁰ İbn Cinnî, *a.g.e.*, 1/205; 220; 231; 243; 2/109; 152; 287.

⁶³¹ İbn Nedim, *Fihrist*, 172.

olmasına karşın, basit ve öğretici yöntemle naḥvi anlatan az eser bulunmaktaydı.⁶³² Bu açıdan el-Lüma‘ kitabı, dil ve gramerde tartışmalı olan meselelere ve farklı görüşlere girmeden ve mezhep taassubu da yapmadan daha çok öğretici yöntemle sarf, naḥiv ve i‘râba ait konuları ızah eder. Eserde genel hatlarıyla Basra dilcilerinin görüşleri çerçevesinde konular anlatılırken bazen de müellif, doğru gördüğü diğer ekollerin naḥvi görüşlerini de aktarır ve bu bağlamda gramer konularını ızah eder. Kitaptaki bu özgün ve basit anlatımla birlikte konuların teferruata girmeden, çok sayıda şiir ve Arap kelâmı ile ızah edilip örneklendirilmesinin, eser için bir avantaj olduğu söylenebilir.⁶³³ Dolayısıyla eserde gramer konuları bazen bab ismi verilmeden yaklaşık altmışüç babta ızah edilmiştir. Eser yazıldıktan sonra dil alanında haklı bir şöhrete kavuşmuş ve şimdiye kadar yaklaşık yirminin üzerinde şerhi yapılmıştır.⁶³⁴

İbn Cinnî’nin, diğer kitaplarının aksine “el-Lüma‘ fi’l-‘Arabiyye” adlı eserinde farklı bir yöntem izlediği görülür. el-Ḥasâis ve Sırru şınaatî’l i‘rab gibi kitaplarında izlediği özlü, kısa, veciz ve derinlikli anlatımı burada uygulamaz. Aksine ayrıntılı ızah ve örnekler ile açıklayıcı, öğretici ve sade bir metot kullanır. Bu eserde müellif, el-Ḥasâis ve Sırru şınaatî’l i‘rab gibi kitaplarda izlediği dil ve gramere ait teorik çerçeveyi bir açıdan pratik alana taşımıştır. İzlediği yöntemi maddeler halinde yazarsak şunlar söylenebilir:

- Kendince belirlediği ve önemli gördüğü konuyu ızah eder, farklı tartışmalara götürecek veya ihtiyaç duyulmayan ayrıntılı görüşlere değinmez.
- Basra ekolü veya diğer ekollerden kendince doğru gördüğü görüşleri aktarır. Farklı görüşleri kıyaslayıp karşılaştırmaz ve bunları görmezden gelir.

⁶³² İbn Serrac’ın (ö. 316/929) “el-Mu‘cez” adlı eseri; ez-Zeccacî’nin (ö. 337/949) “el-Cümel”i; İbn Dürüsteveyh’in (ö. 347/958) “el-İrşâd fi’n Naḥv”i; Ebû Ali el-Fârisî’nin “el-İzâh fi’n-naḥv”ı gibi çok az sayıda eser bulunmaktaydı.

⁶³³ İbnü’l-Kıftî, *İnbâhü’r-ruvât ‘alâ enbâhi’n-nühât*, 2/161. Ayrıca bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtu’l-a’yân ve enbâ-i ebnâ-i zaman*, 2/261.

⁶³⁴ İbn Cinnî, *el-Lüma‘ fi’l Arabiyyeti*, thk. Semih Ebû Muğlî, (Amman: Dâru Mecdi Lâvî, 1988), 11. bk. Yavuz, *a.g.e.*, 83-84.; Hamevî, Yâkût, *Mu‘cemü’l Üdeba*, 12/109.; *المع في العربية (كتاب) - ويكيبيديا* (wikipedia.org) (Erişim 6 Aralık 2021).

- Daha çok şiir ve Arap kelâmından kıyas yolu ile naḥvi kural ve görüşleri temellendirirken, Kur'an'dan getirdiği şahitlere ise nispeten az yer verir.⁶³⁵
- Bir babta anlattığı konuyu farklı yerlerde tekrar etmez. Ayrıca günümüze kadar naḥivde kullanılan bazı yeni tabir ve terimleri de ilk defa kendisi kullanır (te'nisin cem'i) gibi.⁶³⁶

5.1.1.4. Sırru şınâ'atî'l-i'râb

Fonetik alanında müstakil olarak yazılan ilk eser olma özelliği taşıyan “Sırru şınâ'atî'l-i'râb” kitabı, İbn Cinnî'nin meşhur eserlerinden biridir. Arap dilini ses, harf, i'râb vb. açılardan kapsamlı bir şekilde inceleyen ve özellikle sarf-terkip açısından yaptığı tahlillerin yanında, genel anlamda modern dil bilimine de ışık tutan önemli bir eserdir.⁶³⁷ Kitap, giriş ve temel iki bölümden oluşmaktadır. Eserin giriş kısmı temel olarak şu konulara değinir: Ses olayının hakikatı, oluşumu, asıl ve ferî' kısımları, iyi ve kötü sesler ile açıklamalı izahları; hazif, i'lal, ibdal durumları vb.⁶³⁸

Eser, genel anlamda Arap alfabesini oluşturan 29 harfi, cins, sıfat, maḥreç vb. açılardan ele alır, ses ve fonetik bakımından ise detaylı olarak inceler. Eser bu yönü ile kendisinden önce Halil b. Ahmed ve Sîbeveyhi gibi dilciler tarafından yapılan dağınık çalışmaları müstakil olarak ilk defa bir araya getiren önemli bir çalışmadır.⁶³⁹

Kitapta yöntem olarak şöyle bir yol takip ettiği görülür: Alfabetik sıra ile her harfi örnek kelime içinde vezindeki kullanım sırasına değinerek örnekler verir. Kelimede kullanılan harfi; ibdal, i'lal, asıl, fer', bina vb. açılardan ele alır ve tahlil eder. Kelime içindeki harfin, ses tertibini fonetik açıdan anlamları da dikkate alarak

⁶³⁵ Şiirden getirdiği örnekler yaklaşık seksen iken Kur'an ayetlerinden ise kırkdört adet şevahid getirir.

⁶³⁶ İbn Cinnî'den önce dilciler “te'nisin cem'i” için “ ziyade *elif* ve *te* harfi ile çoğul” şeklinde bir tabir kullanmaktaydı. bk. İbn Cinnî, *el-Lüma' fi'l Arabiyyeti*, 12.;26.

⁶³⁷ İbn Cinnî, *Sırru şınâ'atî'l-i'râb*, (Muḥaddime), 3-6.

⁶³⁸ İbn Cinnî, *Sırru şınâ'atî'l-i'râb*, 3-65.

⁶³⁹ bk. Hanûn, Zübeyde, “*el-Bahsi şavti inde İbn Cinnî ala dav'î dirasati'l hadise*”, (Araştırma Makalesi), *Camiatü'l İnabe, Mecelletü Luğati'l Arabiyye* 15. Sayı, 89. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/9452> Ayrıca bk. Bunîf Ahmed, *et-Ta'lili şavti inde İbn Cinnî kıraatü fi kitab-ı el-Ḥasâis ve Sırru şınâ'atî'l-i'râb*, (Doktora Tezi), Dıjlalı Lıabes Üniversitesi, (2018-2019).;Yavuz, *a.g.e*, 91-92.

incelediği görülür. Diğer taraftan ses ve harflerin sıfatları (hems, cerh, itbak, infitah, isti‘la vb.) açılardan tek tek inceler ve örnekler verir. Kelime terkibi açısından harf ve kelimede oluşan ses değişimlerine değinir ve bazen anlamı da etkileyebilecek ses değişimlerine dikkati çeker. Eserde izlediği yönetime bakıldığında; harflerin mahreç ve dizilimleri konusunda Halil b. Ahmed’den etkilenmekle beraber ondan farklı bir yol izler. Halil, Kitâbu'l-'Ayn adlı eserine “ع /ayın” harfi ile başlar ve “إ /hemze” harfi ile sonlandırır ve toplam 29 harfi bablar halinde mühmel ve müsta’mel kelimeler üzerinde belli bir kombinasyon ile açıklar. Harfleri saḥîḥ ve illetli olarak ikiye ayırır ve mahreç itibariyle en geriden başlar ve en önde olanla bitirir.⁶⁴⁰

İbn Cinnî ise eserde harflerin mahreçleri konusunda Halil b. Ahmed’den birçok açıdan farklı bir yöntem izlediği görülmektedir. Halil b. Ahmed’den farklı olarak *hemze* harfi ile başlar ve *vav* harfi ile bitirir. Bu şekilde bir dizilişin daha doğru ve uygun olmakla beraber zevk açısından da daha güzel olduğunu iddia eder.⁶⁴¹ Örneğin Halil, med/uzatma harflerine “الحروف الهوائية / hava harfleri” veya boşluk harfleri derken; İbn Cinnî, med ve lin harfleri der.⁶⁴² Genel olarak bakıldığında İbn Cinnî, Halil b. Ahmed’in sözlüğünde izlediği yöntemi semantik açısından daha da geliştirdiğini görmekteyiz.

İbn Cinnî’nin ses bilimi açısından kitapta izlediği yönetime bakıldığında; öncelikle bu alanda ilk defa kullandığı bazı terimler, harf ve hareke arasındaki fark, harften ses nasıl çıkar vb. birçok açıdan ses bilimini detaylı bir şekilde ele aldığı görülür. İbn Cinnî’nin bu çalışması, modern dil çalışmalarında *phonological research*

⁶⁴⁰ Halil b. Ahmed, *Kitabü'l 'Ayn*, thk. Abdülhamid Hindavî, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru’l Kutubi’l İlmiye, 2003), (ح-أ) babları, 1/3.

⁶⁴¹ İbn Cinnî, *Sırru şinâ’ati’l-i’râb*, 50-51.; Serrâc, Boşarib, *Mustalahı şavti inde İbnî Cinnî min hilali kitabihi Sırru şinaati’l i’râb*, (Y.Lisâns Tezi) Camiatü’l Arabi b. Mehdi Ümmü’l Bevakî, (Cezair:2017-2018), 25.

⁶⁴² Serrac, Boşarib, *a.g.e*, 25-28.

(sesbilim araştırmaları) veya sesin etkisi/görevi denilen dil bilimi için de önemli bir kaynak teşkil ettiği bir gerçektir.⁶⁴³

5.1.2. Naḥvi Te'vil Yöntemi

Naḥvî te'vil derken kastedilen şudur: Genel anlamda cümle/kelime ve gramer kaidesi arasında, özelde ise nas ile anlam arasında bir alaka veya uygunluk sağlamak noktasından bir gramer yorumu veya te'vili olarak anlamak gerekir. Başka bir anlatımla; Arapça cümlelerde (ayet, hadis, şiir, arap kelâmı vb.) gramer kaidesine aykırı görünen bazı kullanımların, kaide altına alınmasına naḥvi te'vil denilmektedir.⁶⁴⁴

Naḥvî te'vilde temel amacın aslında; “cümle terkiplerinde görülen farklı kullanımları, mervî olan naḥvî kurallarla bağdaştırma ve sağlıklı ve en doğru anlama ulaşma çabası” dersek, yanlış olmaz. Bu yönüyle naḥvî te'vilin iki farklı şekilde ortaya çıktığı görülür:

- *Birisi* daha çok cümlelerin sigası ilgili olan takdîm, te'hîr, haẓf vb. denilen cümlelerin öğelerinin takdiri.
- *Diğeri* ise cümlelerin içerik ve derin anlamı açısından ortaya çıkan te'vil.⁶⁴⁵

İbn Cinnî, el-Ḥasâis'de te'vîl terimini kullanmadan te'vîl yollarına değinir. Ona göre bunlar “hazif, ziyade, takdîm-tehir ve el-ḥamlü ‘ale'l-manâ” şeklindedir.⁶⁴⁶ İbn Cinnî'nin naḥvî te'vil çerçevesinde izlediği yöntem baktığımızda; onun akıl ve zihni, nassın hizmetine verdiğini rasyonel mantığı Arap naḥvi ile harmanlayarak kullandığını görmekteyiz. Bu amaçla iki çeşit farklı yöntemi beraber uyguladığını görüyoruz.

Birisi; naḥvin bilinen ve kabul edilen kurallarına göre te'vil.

⁶⁴³ İsam, Nureddin, *İlmü'l eşvat el-luğavî (fonoloji)*, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'l Fikretî'l Lübnanî, 1992), 231.: bk. <https://almerja.com/reading.php?i=2&ida=16&id=1&idm=13875>

⁶⁴⁴ Ünverdi, Şehmus, “Kaide Dışı Kullanımların Kaide Altına Alınması: Naḥvî Tevîl”, *Ibad Sosyal Bilimler Dergisi*, 11. Sayı, (2021), 111-131.; Ayrıca bk. Şevki, Musa Abdülğani, “*Te'vilü en naḥvî inde İbn Cinnî (fi'l fers)* şerhi İbn Cinnî el-kebir ala divanı Mütenebbî”, *Camiatü Melik Halid*, lisânuna, Vol. 9, No. 2 (2019), 228-248. ; <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/te'vile>

⁶⁴⁵ Ebü'l-Bekâ, el-Kefevî, *el-Külliyat*, 488.; Muhammed Re'fet Hemedan- Ahmed Satuhî, “el-Aliyatü te'vili naḥvî 'inde İbn Cinnî”, *Mecelletü Külliyyeti Dâru'l Ulum*, 21. C, (2009), 543-643.

⁶⁴⁶ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 2/360.; Ünverdi Şehmus, *a.g.e*, 115.

İkincisi ise akıl ile niteliksel ve tasvir edici bir yöntem olan, insan zihninin çıkarsamaları doğrultusunda mana esaslı derinlikli te'vil.⁶⁴⁷

İbn Cinnî'yi te'vil konusunda bir derece öne çıkaran başlıca sebepler arasında; onun Arap dışı kültür ve dillere de vukufiyeti ve deha derecesinde akli melekelerle sahip olması gösterilmektedir. Zira dil yorumunda bu tür kabiliyet ve farklı özellikler bir avantajdır. Şimdi farklı açılardan ve bazı örnekler üzerinde müellifimizin bazı naḥvî te'villerini görmeye çalışalım.

5.1.2.1. Şekil/Biçimsel Naḥvî Te'vil

5.1.2.1.1. Hazif

Sözlükte *hazif*; “atmak, düşürmek, çıkarmak, bir şeyin bir tarafını kesip atmak” gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise cümlede âmil gibi bir ögenin, eseri ve etkisi görünmek veya hissedilmekle beraber gizlenmesi anlamı taşır. İsim cümlesinde mübteda veya haberden; fiil cümlesinde ise fâil ve mefûlden birisinin gizlenmesi olarak açıklanabilir. Bazen de cümlelerin diğer öğelerinden (harfî cer gibi) bir ögenin hazfî de olabilmektedir.⁶⁴⁸

İbn Cinnî'ye göre cümle veya kelime bazında naḥvî açıdan yapılan hazfî birçok amacı vardır. Bu amaçlardan biri gramer açısından cümleyi uygun bir şekilde dizmek veya yeniden düzenlemektir. Ona göre buradaki bir amaç da taḥfîftir. Dile telaffuz açısından kolay geldiği için bazı kelime, cümle ve harflerde hazifler olabileceğini belirtir.⁶⁴⁹

İbn Cinnî'nin kelime bazında (müfred olarak) hazfî üç kısma ayırdığı görülür: a-Fiilin hazfî b- İsmi hazfî c- Harfin hazfî. İbn Cinnî'ye göre hazif olayı her zaman

⁶⁴⁷ bk.Muhammed, Re'fet Hemedan – Satuhî, Ahmed *a.g.m*, 567. Ayrıca bk.Yakut, Süleyman, *Zahiretü'l i'râb fî naḥvî'l Arabî ve tatbikuha fî'l Qur'an i'l Kerîm*, (Riyad: İmadetü Şuunî'l Maktebat, ts.), 90.; Hâdi, Halid Halil, “*Dirasetü naḥvî'l Arabî fî dav' menheci'l vasfî*”, Ceridetü Sabah/Edebiyat Kısmı, (2007).

⁶⁴⁸ Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *Şihâhu'l-luğa*, thk. Ahmed Abdülğafur Attar, 2. Baskı, (Beyrut: Dâru'l İlmi'l Melayîn, 1979), 8/1241.; Ebu'l Mekarîm, Ali, *el-Hazf ve taḥdîr fî naḥvî'l Arabî*, 1. Baskı, (Kâhîre: Dâru'l Ğarib, 2001), 196.; bk.<https://İslâmansiklopedisi.org.tr/hazif>

⁶⁴⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/285;287;314.

veya her durumda gerçekleşmediği gibi sıklık ve umumilik bakımından da farklı olabilmektedir. Mesela; muzaf'ın hazfi, muzafün ileyh'e göre daha sıklıkla gerçekleşmektedir. Bu çeşit hazif, Kur'an-ı Kerim'de çok yapılmaktadır.⁶⁵⁰ İbn Cinnî, naḥvî te'vil ve yöntemi bağlamında ise şu iki temel haziften bahseder:

a) Müsned veya müsned ileyhin hazfi

b) Fiil veya fâilin hazfi.

a) Müfret Kelime Hazfi

1-Fiil Hazfi

كَرَمًا فَلَوْ حَدَّثْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ بِعَظِيمٍ مَا صَنَعْتَ لِظَنِّكَ كَاذِبًا

*/ kendisi o kadar cömerttir ki onun yaptığı büyük işlerden bahsedersen, senin yalancı olduğunu zannedecek.*⁶⁵¹

İbn Cinnî, Mütenebbî'nin yukarıdaki şiirinde geçen “كرماً” lafzının mansub gelmesini şöyle açıklar: Master olarak gelen bu kelimenin öncesinde hazf edilmiş bir fiil vardır. Bu fiile ise beytin öncesindeki zihne gelen anlam ve sibak işaret etmektedir. Sanki şöyle denmektedir: “كَرُمَ كَرَمًا / Cömertlik yaptı/cömert oldu” Buradaki hazfin, şu ayetteki hazfe benzediğini belirtir. “وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ / Dağları görür, onların durduğunu sanırsın; oysa bulutlar gibi hareket ederler. Bu, her şeyi sapasağlam yapan Allah'ın sanatıdır. Şüphesiz ki O, yaptıklarınızdan tamamıyla haberdardır.”⁶⁵² Ayette geçen “صُنْعَ اللَّهِ / Allah'ın yaratması” ifadesi sanki “صَنَعَ اللَّهُ ذَلِكَ صَنْعًا / Allah her şeyi sapasağlam yaptı” anlamındadır. Yani burada da hazf edilmiş bir fiil (صنع) bulunmaktadır.⁶⁵³ der. Bilindiği üzere Arapçada master bazen fiili veya içeriği te'kid etmek için gelmektedir.

⁶⁵⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/193.2/284;452.

⁶⁵¹ bk. <http://İslâmpart.com/w/adb/Web/754/89.htm>

⁶⁵² Neml 27/88.

⁶⁵³ İbn Cinnî, *Teşîru dîvânî'l-Mutenebbî'l-kebîr*, 1. Baskı, thk. Rıza Recep, (Dimeşk: Dâru'l Yenabi' 2003), 2/420;556.

Bu şekilde gelen te'kid mastarları Kur'an'da çokça bulunmaktadır.⁶⁵⁴ İbn Cinnî'ye göre fiilin hazfî iki durumda gerçekleşmektedir:

- *Birincisi*; fiili korumakla beraber fâilin cümlede olduğu durum.
- *İkincisi*; Sadece fiili korumakla yapılan hazif.

2- *İsim Hazfî*

Arapça isim cümlesinde müfret olarak gelen mübteda veya haber konumunda olan *isim*, bazı gerekçelerle hazf edilebildiği gibi Arapça cümle çeşidinden biri olan fiil cümlesindeki *fâil* de bazı gerekçelerle hazf edilir. Mübteda ve haberin hazfî konusuna ise aşağıda değinmeye çalışacağız. Hazf edilen isim bazen fâil, bazen mefûl bazen de muzafe ileyhi vb. olabilir. İsim hazfî ile ilgili olarak detaya girmeyip sadece fiil cümlesindeki fâilin hazfine değinerek İbn Cinnî'nin konu hakkındaki yöntem ve yaklaşımına bakmaya çalışalım:

Ona göre fâilin hazfî farklı durumlarda yapılabilmektedir.⁶⁵⁵ Bu yollardan birisi fiil yerine mastar kullanımıdır. Bu durumda ya fâil mastara izafe edilir ve mefûl hazf edilir veya mastar, mefûle izafe edilir ve fâil hazf edilir.

لَوْ قُلْتُ لِلدَّيْفِ الْحَزِينَ فَدَيْتُهُ مِمَّا بِهِ لِأَعْرَتِهِ بِفِدَائِهِ

*/Müzmin(kronik) hastalığa yakalanan âşık'a desen ki aşk sana ne yaptı böyle! (senin bu ifadenden) sevgilisini kıskanacak.*⁶⁵⁶

İbn Cinnî'ye göre yukarıda Mütenebbî'ye ait kasidede geçen “بِفِدَائِهِ” ifadesi “بِفِدَائِكَ إِيَّاهُ” anlamındadır. Yani mastar olan “فداء”, mefûl olarak gelen (he/ö) zamirine izafe edilmiş ve fâil olan (ك) hazf edilmiş olmaktadır. İbn Cinnî bu şekil hazif çeşidine Kur'an'dan da bazı örnekler verir.⁶⁵⁷ Aslında genel anlamda İbn Cinnî, Basra dilcileri

⁶⁵⁴ Şaîbî, Vefîk, *Esalibi tevķid fi'l Kur'an-i'l Kerîm*, (Ürdün: Dâru'l Fellah, 2007), 33;36.

⁶⁵⁵ bk. <http://lexicons.sakhr.com/openme.aspx?fileurl=/html>

⁶⁵⁶ bk. Berkuki, Abdurrahman, *Şerhü Divân-ı Mütenebbî*, (Memletü'l Müttehîde, Müessetü Hindavî, 2018), 66. <https://www.hindawi.org>; <https://al-maktaba.org/>

⁶⁵⁷ İbn Cinnî, *Tefsîru dîvânî'l-Mutenebbî'l-Kebîr*, 1/53;54.; Masdarın, mefûle izafesine örnek olarak; Sad Sûresi 24. ayetinde “يَسْأَلُكَ ظَلَمَكَ بِسْوَالٍ نَعَجَّتْكَ إِلَى نَعَايَةٍ” *senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemekle doğrusu sana karşı haksızlık etmiştir.*” geçen “بِسْوَالٍ نَعَجَّتْكَ” ibaresinin aslında, “يَسْأَلُهُ لِنَعَجَّتْكَ” manasında olduğuna ve burada masdarın, mefûle izafe edildiği belirtmektedir. Aynı şekilde “لَا يَسْتَمُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءٍ”

gibi fâilin hazfine cevaz vermez ve fiil cümlesinin temel iki rûknünden biri olan fâilin hazf olunamayacağını, fiil cümlesinde fiil ile fâilin adeta tek bir şeye dönüştüğünü, bir yerde fiil varsa orada fâilin de onunla muhakkak beraber olduğu kanaatindedir.⁶⁵⁸

Diğer taraftan fâilin hazfî meselesi dilciler arasında da ihtilaflı bir konudur. Basra dilcilerinin çoğu mastarla beraber fâilin hazfini caiz görmüştür. Örneğin Yasin Sûresinde geçen şu ayette “إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ الْعَلِيمَ” / *Sen ancak o zikre uyanı ve görmediği halde Rahmândan korkanı uyurabilirsin*”⁶⁵⁹ fâilin gizli değil sadece hazf edilmiş olduğunu iddia eder. Kûfe dilcileri ise burada fâilin mastarda gizlendiğini iddia eder. Bazıları da bu ayette fâilin gizli olmadığını ve hazf de edilmediğini söyler.⁶⁶⁰ Genel anlamda dilcilerin çoğunluğu fâilin hazfinin olamayacağını, ancak gizlenebileceğini belirtir. Dilciler, fâilin hazfî ve gizli olmasının aslında farklı şeyler olduğunu ızhah sadedinde; hazfî olayında i‘râb açısından cümlede fâile işaret eden bir eserin kalmasının gerekli olmadığına vurgu yaparken; fâilin gizlenmesi olayında ise ona delalet eden bir eserin cümlede kaldığına işaret ederler.⁶⁶¹

3- Harf Hazfî

İbn Cinnî, harf hazfinin cümlede iki şekilde gerçekleştiğini söyler.

- *Birincisi*; bir anlam ile gelen zaid harfin hazfî.
- *İkincisi*; kelimede asıl harf durumunda olan harfin hazfî.

Ona göre zaid olan harfin hazfî, asıl harfe göre gramer ve mana açısından daha uygundur.⁶⁶² Cinnî, müfret anlamda hareke hazfinden de bahsetmesine rağmen burada

”مِنْ دُعَائِهِ الْخَيْرُ” ibaresi “مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ” cümlesindeki “الْخَيْرُ” / *İnsan, iyi şeyleri istemekten usanmaz*;” manasındadır. (Fussilet 41/49.) İbn Cinnî, *a.g.e*, 54.

⁶⁵⁸ İbn Cinnî, *Sırru şinaati’l i‘râb*, 1/288.; bk. Müberred, *el-Muқтаdab*, 1. Baskı thk. Hasan Muhammed-İmail Yakub, (Beyrut: Dâru’l Kutubi’l İlmiye, 1999), 4/361.

⁶⁵⁹ Yâsîn 36/11.

⁶⁶⁰ Endelusi, Ebû’l Hayyan, *İrtişa’fî darb min lisâni’l Arab*, 1. Baskı, thk. Mustafa Ahmed Nemmas, (Kâhîre: Matbaatü’l Medenî, 1987), 5/2258.

⁶⁶¹ Refi‘, Gazi Selma, “Muştalahî’l idmar ve’l hazf inde naḥviyyin (dirasetün fi delaltihima ve’l farku beynehüma)” *Mecelletü Camiatü’l Melik Abdülaziz*, (Cidde: 2011), 209-234.

⁶⁶² İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/271;286; 2/74;361;381-382;

hareke hazfî konusuna değinmeyeceğiz. Konu ile ilgili ayrıntılar için müellifin kitaplarına başvurulabilir.⁶⁶³

b) Cümlelerin Hazfî

1- Fiil Cümlesi

Hazfî olayı bazen kelime bazında (harf, isim, fiil) olurken bazen de cümle bazında gerçekleşmektedir. İbn Cinnî, hazfî olayında bir maksatla beraber bazı şartların oluşması durumunda olabileceğinin ve hazfî yapıldığına dair bir gerekçe veya delilin bulunması gerektiğinin de altını çizer. Fiil cümlesinin hazfî ile ilgili şöyle bir örnek verir: Mesela yemin sigası ile söylenen şu cümlede; “ *Vallahi* / *والله لقد فعلت*والله لا فعلت* “ *bunu yaptım * Vallahi bunu yapmadım*” gibi bir cümlede yemin sigası içinde hazfî edilmiş bir cümle vardır. Bu cümlede fâil ve fiil zikredilmiş ve hazfî edilen cümleye car-mecrurdan oluşan hal/durum da buna işaret etmektedir. Hazfî edilen cümle; “ *أقسم بالله* / *Allah'a yemin ederim*” cümlesidir. Yemin cümlesinin yanında bazen emir, nehiy bildiren cümlelerde de cümle hazfî edilmiş olabilir. Örneğin “*اضرب زيداً / Zeyd'i döv*” demek istediğin zaman sadece “ *زيداً* ” dersin ve fiil ve fâilden oluşan bir cümleyi hazfî edersin.⁶⁶⁴

2- İsim Cümlesi

Bazen de mübteda ve haberden oluşan bir isim cümlesi hazfî edilebilir.⁶⁶⁵ Bu bağlamda hem cümle hem de müfret kelime şeklinde gelebilen mübteda veya haberin hazfîni bu kısımda ele almayı uygun bulduk. İsim cümlesinde temel iki rükün olan mübteda ve haber, bazı durumlarda hazfî edilebilmektedir. Bu iki rükünden birisi olmadığı zaman, mana açısından cümlelerin tamamlanması için hazfî edilmiş olan bu esasın (mübteda veya haber) takdîr edilmesi (varlığının sayılması) zorunludur.⁶⁶⁶

⁶⁶³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/317;320;381.

⁶⁶⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/379.

⁶⁶⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/360-361.

⁶⁶⁶ İbni Mâlik, *el-Müsaid ala teshîli'l fevâid*, thk. Muhammed Kâmil Berekât, (Dimeşk: Dâru'l Fikr, 1980), 2/6.; Ayrıca bk.: *تعلم العربية والخبر* (aljazeera.net)

Dilcilere göre mübtada ve haberin gizlenebildiği bazı zorunlu durumlar dışında⁶⁶⁷ hazif veya gizlenmesinin caiz görüldüğü durumlar da vardır.⁶⁶⁸ Mesela istifhamın cevabında “نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَّةُ * وَمَا أَذْرَاكَ مَا الْحُطْمَةُ / *Hutame'nin ne olduğunu bilir misin? Allah'ın, tutuşturulmuş ateşidir.*”⁶⁶⁹ ayetinde geçen “نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَّةُ” cümlesinin takdîri “الحطمة نار الله الموقدة” şeklindedir. Bu tür haberde, mübtada zorunlu olarak hazf edilir: “صبري صبر جميل”⁶⁷⁰ ibaresinin geçtiği ayetdeki cümlelerin takdîri ise; “صبري صبر جميل” şeklindedir. Mübtada, kasem cümlesinde sarih bir lafız ise haber, vücuten hazf edilir. “لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ” / *Hayatın hakkı için onlar, sarhoşlukları içinde bocalıyorlardı.*”⁶⁷¹ ayetinde geçen “لَعَمْرُكَ” ibaresinin takdîri de “لَعَمْرُكَ قَسَمِي” şeklindedir.

İbn Cinnî, cümle hazfiyle ilgili şu örneği verir: Mesela şart cümlesinde şöyle dersen; “النَّاسُ مَجْزِيُّونَ بِأَعْمَالِهِمْ ، إِنَّ خَيْرًا فَخَيْرًا ، وَإِنْ شَرًّا فَشَرًّا” / *İnsanlar yaptıklarının karşılığını alırlar, eğer iyilerse, o zaman iyilik (bulurlar), kötülük ise kötülük (bulurlar).*” Böyle bir şart cümlesinde şöyle bir cümle hazf edilmiştir ki cümlelerin takdîri;

إِنْ فَعَلَ الْمَرْءُ خَيْرًا جُزِيَ خَيْرًا ، وَإِنْ فَعَلَ شَرًّا جُزِيَ شَرًّا

Kişi kötülük yaparsa kötülük ile iyilik yaparsa iyilik ile cezalandırılır.”⁶⁷²

5.1.2.2.2. Takdîm/Te’hir

Naḥvî te’vilin anlamı da etkileyebilen şekilsel çeşidinden birisi de cümlede geçen ibarelerin öne alınması veya sona bırakılması anlamındaki takdîm/te’hir konusudur.⁶⁷³ Meanî ilminin alanı içerisinde işlenen konu ilk önce Sîbeveyhi’nin el-Kitab adlı eserinde ele alınmıştır.⁶⁷⁴ İbn Cinnî ise konuya el-Ḥasâis’de “ takdîm ve

⁶⁶⁷Ebû’l Mekarîm Ali, *Cümletü’l ismiye*, (Kâhîre: Müessesetü’l Muhtar, 2008), 58-64. Ayrıca bk. https://www.alukah.net/literature_language/0/95575/

⁶⁶⁸ bk. (uobabylon.edu.iq); Ebû’l Mekarîm Ali, *a.g.e*, a.y.

⁶⁶⁹ Hümeze 104/5-6.

⁶⁷⁰ Yûsuf 12/83.

⁶⁷¹ Hicr 15/72.

⁶⁷² İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 2/360.

⁶⁷³ bk. <http://www.ilimdunyasi.com/kuran-i-kerim-belagat-ilmi/takdim-ve-tehir/>

⁶⁷⁴ Durmuş, İsmail, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28. C, (2003), 204-206.

te'hir bölümü" başlığı altında değinir. Eser incelendiğinde konuyu iki kısımda ele aldığı görülür.⁶⁷⁵

- Kıyasın kabul ettiği takdîm/te'hir.
- Dilin zorunluluğundan dolayı yapılan takdîm/te'hir.

İbn Cinnî, takdîm/te'hirin kelime ve cümle bazında olabileceğine işaret eder ve konuyu bazı örnekler eşliğinde açıklar. Buna göre takdîm/te'hir şu şekilde gerçekleşir:

a) Kelimede takdîm/te'hir

Müfret kelimeyi oluşturan harflerin yerlerinde yapılacak değişiklik ile oluşan mana değişikliği, kelimedeki takdîm/te'hire bir örnektir. Örneğin طأمن = طأمن ve اضمحل = اضمحل kelimelerindeki harf sıralamaları değiştirilerek yapılan takdîm/te'hir, belli bir amacı gütmektedir.⁶⁷⁶ Bu tür bir değişiklik kıyas ile kelimenin aslî harfleri değişmeden yapılabildiği gibi harf dönüşerek de gerçekleşebilir. Aslî harfleri değişen/dönüşen kelimeler üzerinde yapılan takdîm/te'hir işleminde ise hangi harflerin asıl, hangisinin fer' olduğuna bakılır. Mesela; “çekim/جذب = جذب/çekmek” kelimelerindeki harf sıralaması aslî harfleri değişmeden yapılmış ve bu açıdan bu şekil takdîm/te'hir' (sarfi/tasrifi) kıyas ile yapılabilir. Örneğin (جذب- يجذب جذبا) şeklindeki bir fiil çekiminin mefûlü de مجذوب şeklinde olur.⁶⁷⁷

b) Cümlede takdîm/te'hir

Arapça cümledeki kelimelerin yerlerinde yapılan takdîm/te'hir meselesi gramer konusu olmakla beraber cümlenin anlamını bazen etkilediğinden, belagat açısından da önemli bir konu olarak karşımıza çıkar. İbn Cinnî'ye göre müfret kelimede olduğu gibi cümle içindeki kelimelerin dizilişinde yapılan ileri alma/geri bırakma, gelişigüzel

⁶⁷⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/382.

⁶⁷⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/88.

⁶⁷⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/69-70.

yapılmayıp belli kurallar çerçevesinde icra edilir.⁶⁷⁸ Müellifin kendi tespitine göre Araplar, aşağıdaki gibi kural ve amaçlar doğrultusunda takdîm/te'hîr yapar:⁶⁷⁹

- Fâil'in takdimi; mefûlün te'hîri önceliklidir.
- Genel olarak dile ağır gelen (telaffuz, rütbe vb. açılardan) kelime öne alınır, hafif olan geriye bırakılır. (İbn Cinnî'ye göre mütekellim, kelimeyi telaffuz ederken ilk aşamada "ilk iki harfî" daha kuvvetli vurgularken, daha sonra kelimenin telaffuz kuvveti ve tonu zayıflar.)⁶⁸⁰
- Mübteda'nın nekire olması durumunda, te'hîri zorunlu olur.
- Fiilin nasbettiği mefûlü leh, fiile takdîm edilebilir. vb.⁶⁸¹

5.1.2.2. İçerik ve Mana Açısından Nahvî Te'vil

Nahvî te'vîl yapılırken bazen cümle içindeki kelime veya harflerin şekilsel diziliminden başka cümlenin içerik ve mana açısından te'vili de yapılmaktadır. Dilciler, lafzın zahirinden anlaşılmayan manayı açıklamak veya bilinen nahvî kurallara uymayan kelime ve cümleyi değişik sebeplere bağlamak adına te'vile başvumuşlardır.⁶⁸² Te'vil çeşitleri ve yöntemleri pek çok olmakla beraber bunların çeşit ve sınırlarını belirlemek de zor görünmektedir. Dolayısıyla gramer kaidesi veya anlam ile ilgili bir problem oluştuğunda te'vile başvurulduğu görülmektedir. Günümüz çağdaş dilcileri de te'vilin temel olarak iki şekilde gerçekleştiğini beyan etmektedir.

⁶⁷⁸ İbn Cinnî, gramer açısından cümledeki kelimenin konumu tespit edilemediği durumlarda *takdîm/te'hîr* ile ilgili Arab'ın kabul ettiği kaidelere göre anlamı vermek gerektiğinin altını çizer. Örneğin; "ضرب يحيى / Yahya, Büşra'yı dövdü." Cümlesinde kimin fâil, kimin mefûl olduğu konusunda nahvî bir delil bulunmaz. Buna göre fâilin takdîmi öncelikli olması kaidesine göre fâil ve mefûlün tespiti yapılabilmektedir. Diğer taraftan bir delil veya mana bakımından bir gerekçe olması durumunda, bu gerekçeye göre cümledeki kelimelerin konumları tespit edilebilir. Örneğin: "أكل يحيى كثرى / Yahya armut yedi" cümlesinde fâil ve mefûle işaret eden nahvî bir gerekçe olmadığı halde, anlam açısından Yahya'nın fâil, armut'un mefûl olduğu açıktır. (İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/35.)

⁶⁷⁹ Takdîm/te'hîr ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/383;384;387;391;397.; https://www.alukah.net/literature_language/0/103416/

⁶⁸⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/55.

⁶⁸¹ Örneğin; "طعمًا في برك زرتك / iyiliğini umduğum için seni ziyaret ettim." Cümlesinde olduğu gibi "طعمًا" kelimesi takdîm edilmiştir. Ancak mefûlü meah'ın fiile takdîmi, caiz olmaz.

⁶⁸² Ünverdi, Şehmus, *a.g.m*, 111-131.

- *Birincisi*; dil ve naḥvin belirlenen veya kabul edilen kurallarına göre yapılan te'vil çeşididir ki bu te'vilin kendi içinde kabul edilen kural ve kaideleri vardır.
- *İkincisinde* akli veya zihni çaba ile daha çok mana/amaç/gerekçe ağırlıklıdır.⁶⁸³

Bu ikinci şekil te'vilde belli bir kıstas olmadığı için bazen gereksiz, öznel, akli/zihni te'vilatlar yapılmaktadır. Te'vil ve yorumlamada amaç, temelde insan zihninin kelime veya cümleye yüklediği manayı, dil perspektifinden anlama çabası olduğundan, özellikle bu çeşit te'vil, lafız-mana; dâl-medlûl veya kelâm-delâlet vb. bakımlardan ele alınması önemlidir.

İslâm tarihinde özellikle kelâmcılar/dilciler/tefsirciler arasında -dini metinler özelinde olmak üzere- aynı metin veya cümle için yapılan farklı te'villere rastlanır. Dolayısıyla insan zihni (bilgi/anlayış/inanış/gelenek vb. farklı sebeplerden dolayı) aynı metinden farklı çıkarımlara ulaştığından, metin veya cümle yorumlarında, cümlelerin sigasında farklı görüş ve te'villerin ortaya çıkmasına da şaşırmamak gerekir.

İbn Cinnî'nin ikinci te'vil dediğimiz “içerik ve mana açısından naḥvî te'vil” konusunda izlediği bazı yöntemleri maddeler halinde yazarsak şunlar söylenebilir:

- Cümle ve kelimeyi naḥvi te'vile tabi tutarken mana üzerine yoğunlaşmaktadır.⁶⁸⁴
- Arapça cümle ve terkipleri -en iyi şekilde anlaşılmasını sağlamak adına- okuyanı/dinleyeni ikna edecek şekilde cümlelerin uşûl/tarz /biçimini izah etmektedir.
- Cümle terkiplerinin değişmesi ile bazı naḥvi kuralların uygulamasında yer değişikliği metodunu kullanmaktadır. Örneğin; Araplardan işitildiği ve alışık olunduğu gibi bazen fiili (önemine binaen) mefûle isnat etmesi gibi.⁶⁸⁵
- Özellikle Kur'andaki cümle terkiplerinde siyak-sibakın verileri göz önüne almış ve Kelâmullah olması noktasından Kur'anda geçen fâil ve mefûle dikkat edilmiştir.⁶⁸⁶

⁶⁸³ İ'd, el-Beyşî Muhammed, *Uşûl-ı Naḥvî'l Arabî*, (Kâhîre: Alemlî'l Kutub, 1989), 161-162.; Ayrıca bk. Muhammed Re'fet Hemedan - Ahmed Satuhî, *el-Aliyatü te'vili naḥvî inde İbn Cinnî*, 263.

⁶⁸⁴ İbn Cinnî, *el-Muḥteşeb*, 1/65.

⁶⁸⁵ İbn Cinnî, *a.g.e.*, 1/65.

⁶⁸⁶ İbn Cinnî, *a.g.e.*, 1/66.

5.1.2.3 İbn Cinnî'nin Kullandığı Bazı Naḥvi Mekanizmalar

İbn Cinnî, naḥvi te'vil yaparken bazı araç veya mekanizmaları kullanır. Bu mekanizmaları, dilciler tarafından kabul edilen naḥiv kuralları ile beraber akıl ve mantık ilkeleri ışığında metne uygun mana verme veya naḥiv açısından bir izah getirme çabası olarak anlamak gerekir. Dilin doğası gereği ve lafız-mana bağlamında, kelime/kelâmın anlamını çözmek için insan aklının bir çabası olarak ortaya çıkan bu mekanizmalardan İbn Cinnî'nin kullandığı bazı mekanizmalara bakmaya çalışalım. Bu mekanizmalar genelde nassın temel manasına dokunmamakla beraber cümle içindeki kelimenin vazifesi, geliş şekli ve farklı anlamları çerçevesinde dönmektedir.

5.1.2.3.1 Dildeki Düalite/İkilik Anlam

Dilde kullanılan bazı kelimelerin yapısı gereği ikil/çift⁶⁸⁷ anlamda yorumlanmaları mümkündür. Bu bir şeyin zıddı ile arasında olan anlam ilişkisinden veya cümlenin siyakından kaynaklanan bir durum ile oluşabileceğinden, insan aklı bu ikil anlama uygun olanı seçebilir.⁶⁸⁸ İbn Cinnî de naḥvi te'vil yaparken bazen dildeki bu yapıdan yararlanır.

Müellifimizin, genelde benimsenen naḥiv kuralına uymayan, şiir veya dini metinlerde geçen bazı ibareleri naḥvi açıdan te'vil ederken, ara sıra naḥiv kuralını göz ardı edip kelimeyi akli/zihni mekanizma ile çözmeye çalıştığı görülür. Bu yöntemle aslında naḥvi kaideyi bozmamış, aksine nassı veya mütekellimin amacını bu kaidenin önüne koymuş olmaktadır. Sonuçta naḥiv kuralları sonradan oluşan şeyler olup duruma göre farklılık arz ettiğinden, kutsal değildir. Ancak nas dediğimiz Kur'an ayetleri ise bu açıdan değişmez ve kutsaldır.

İbn Cinnî, bu tür te'vili yaparken naḥvi illeti belirtmekle beraber, hikmet ve sırrını da en iyi şekilde açıklamaya çalışır. Dil ve gramerde bu tür mekanizmanın

⁶⁸⁷ bk. <https://www.almaany.com> وكيبيديا (wikipedia.org).

⁶⁸⁸ Anlamca birbirin zıddı olan veya biri olduğunda diğerrinin bulunması imkânı olmayan durum gibi de anlaşılabilir. Örneğin; (gelmek-gitmek; müfret-cem' ; müennes-müzekker vb.).

yapısına veya yansımasına baktığımızda şunu görüyoruz: Mesela ikilik oluşturan ve biri olursa diğerinin yokluğuna işaret eden; i‘rab- bina; müfret-cem‘; te‘kid- te‘kidin yokluğu; mütaşarrıf- camid. vb. durumlar buna örnek gösterilebilir. İbn Cinnî, el-Muhteseb fi ‘ileli şevâzzi’l-kıraat adlı eserinde “قال اضرب الساقين اِمَك هابل / Deki; dizlerine vur. Annen evladını (yani seni) kaybetmiş.”⁶⁸⁹ beytinde geçen “اِمَك” kelimesindeki hemze’nin Araplar tarafından kesre ile okunmasını zikrederek, buradaki hemzenin bina (mebnî) olmadığı, aksine i‘râb olduğunun altını çizer. “م/mim” harfinin kesreli okunmasının da hemzenin kesresinden kaynaklandığını ve dolayısıyla burada i‘rab’ın, bina’ya uyduğunu belirtir.”⁶⁹⁰

Başka bir örnek olarak ise Fatıha Sûresinde geçen “الْحَمْدُ لِلَّهِ” kelime veya terkihi için; ses benzeşikliği dolayısıyla Araplar tarafından “الْحَمْدُ لِلَّهِ” olarak (dal ve lam harfi kesreli) ve “الْحَمْدُ لِلَّهِ” şeklinde (dal harfi ve lam ötreli) okunan/okunabilen kelime için ise bazı gerekçeler gösterir.⁶⁹¹ Burada iki kelime (mübteda ve haber) arasındaki şiddetli telazüm/alaka olması ve kesretli isti‘mal, bu terkihi tek bir kelime şeklinde okunmasına sebep olmuştur.⁶⁹² der.

Görüldüğü üzere İbn Cinnî, dilin yapısından dolayı çok az da olsa bu tür ikilik/çift şekilde olabilen/okunabilen kelimeleri izah edip, na‘vî tahlilini yaparken şiddetli alaka, çokça kullanım, ses karışımı veya benzeşiklik gibi gerekçeleri göstermektedir. Aslında dil, gramerden öncelikli olduğu için, Araplar doğal olarak konuşurken kendilerine kolay gelen ve alışık oldukları şekilde konuşmaktadır. Bunun

⁶⁸⁹ Kime olduğu bilinmeyen bu beyti İbn Cinnî, *el-Kitap*’tan (bölüm 6/259) nakil eder. *el-Muhteseb* (1/38) ve *el-Hasâis* (2/145) adlı eserlerinde örnek olarak verir.

⁶⁹⁰ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 38.; Ayrıca bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/145.; <https://al-maktaba.org/> ; <https://ar.lib.eshia.ir>.

⁶⁹¹ İbn Cinnî, “الْحَمْدُ لِلَّهِ” kelimesinde “damme’nin damme’ye” kesre’nin kesre’ye bağlı olarak gelmesi durumunu da şöyle açıklar: (“د” harfindeki damme’ye bağlı olarak “ل” harfinin dammeli gelmesi; cümledeki tertibe ve kıyas açısından; “د” harfindeki kesre’ye bağlı olarak “ل” harfinin kesre gelmesinden daha uygun ve daha doğrudur. Çünkü “د” harfindeki damme, *i‘râbtır*, ancak “ل” harfindeki kesre ise *bina’dır*. Dolayısıyla İ‘râb ın kuvveti bina’ya göre daha yüksek ve önceliklidir.) der. (bk. İbn Cinnî, *el-Muhteseb* 1/37-38.; Muhammed Re’fet Hemedan - Ahmed Satuhî, *a.g.e*, 587.

⁶⁹² İbn Cinnî, *a.g.e*, 38-39.

için de dilciler tarafından gramer kuralları ile açıklanamayan bu tür kullanımlara kural dışı (şaz) denilerek problemin çözülmeye çalışıldığı görülmektedir.

5.1.2.3.2 Farklı Dil/Lehçeler Arasındaki Geçişlilik

Naḥiv tarihine bakıldığında, dil/naḥiv kurallarının, farklı seviyede ve birbirinden değişik lehçelerden alınarak oluşturulmaya çalışıldığı görülmektedir. Durum böyle olunca bazen belirlenen bu kurallar birbirinden farklı veya kural açıklanırken yorumlar birbirine karşıt olabilmektedir. İbn Cinnî'nin de dil/lehçeler arasındaki bu geçişlik ve karışıma dikkat çekerek bazı te'viller yapar. Diller arası geçişlik ve karışımdan dolayı kelimelerde meydana gelen değişim örnekleri sayılamayacak kadar fazladır. Fakat biz burada İbn Cinnî'nin kitabında zikir ettiği bir-iki örneği zikrederek konuyu izah etmeye çalışalım:

Fatiha Sûresinde geçen “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” *(Rabbimiz!) Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.*” İbn Cinnî, ayetteki “إِيَّاكَ” ibaresindeki hemzenin, (ي /ya harfini tahfif için) bazı Arap lehçelerinde *fethalı* olarak “إِيَّاكَ” şeklinde geldiğini, hatta bazen de “هِيَّاكَ ve هِيَّاكَ” (hemze yerine ha) şeklinde okunabildiğini belirtir. İbn Cinnî, bu zamirde, “ا /hemze” harfinin yerine “ha/ هـ” harfi kullanıldığına, bu dönüşümün ise dilde kolaylık amacı taşıdığına dikkat çeker.⁶⁹³

Bununla beraber şunu anlıyoruz ki Kur'an'da bu zamirin “إِيَّاكَ” şeklinde gelmesi Kur'an'ın, kendi istediği sığa veya şekli seçebileceğine ve Kur'an'a belli bir sığa'nın dayatılamayacağını da bir göstergesi olmaktadır. İbn Cinnî, naḥvi te'vilde dil veya lehçelerin birbirine geçişkenliğinden azami derecede faydalanırken, diğer taraftan akli çıkarımlarda da bulunmaktadır. Mesela bu örnekteki “إِيَّاكَ” zamirinin farklı şekilde gelmesi, dil/lehçe karışımı iken, bu değişimden sonra *hemze* harfinin *ha* harfine ibdal edildiğini belirtmesinin akli bir çıkarım olduğu görülmektedir. Diğer taraftan eserinde konu bağlamında vermiş olduğu bazı beyit örneklerinde ve Kur'an kıraat farklılarında,

⁶⁹³ İbn Cinnî, bu değişimin aynı şekilde bu kelimelerde de gerçekleştiğini belirtir: (أرقت < هرقت * أردت < هردت) İbn Cinnî, *el-Muḥteseb*, 40-41.

kelimelerdeki bu değişim/karışım/geçişliliğinden mi yoksa kıraat farklılığından mı kaynaklandığı tam anlaşılamamaktadır.⁶⁹⁴

Diğeri bir örnek de Şuarâ Sûresinde geçen “وَمَا تَنْزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ”⁶⁹⁵ ayetinin “وَمَا” şeklinde okunduğunu belirten İbn Cinnî, “ bu okuyuşun hatalı olduğuna dikkat çeker. Kelime sonunda gelen ve i‘râb alameti olan harf ile mebni olan harfin karıştırıldığını söyler. Buradaki hata ise “ي ن” harflerinin, i‘râb alameti (cem’i sâlime gelen çoğul işareti) zannedilmesidir. Hâlbuki bu harfler, i‘râb alameti değıl, bina alametidir.” der. Bu gibi karışıklık veya hataların, mebni kelime ile sâlim çoğulların birbirine benzemesinden kaynaklandığını belirterek bu gibi şekli durumların fasih dilde de gerçekleşebileceğini söyler ve destekleyici örnekler verir.⁶⁹⁶

5.1.2.3.3 İstisna ve Olasılıklardan İstifade

Naḥivde vaz‘ edilen kuralların amaçlarından biri; cümle terkiplerinde kelimeye yüklenen görev ile kelimenin cümle içinde aldığı manayı açıklamak; böylece grameri belli bir standart ve kurala bağlamaktır. Ancak dilin yapısı gereğı naḥivciler tarafından benimsenen bu kurallar, cümle içindeki kelimelerin i‘râbı, izahı için her zaman yeterli gelmeyebilir. İşte bu durumda gramerde istiṣna/şaz⁶⁹⁷ denilen durumlar ile bazı olasılıklar devreye girmektedir. Aslında bu istiṣna veya şaz dediğimiz durumlar, her ilim dalında bir açıdan kendini göstermektedir.⁶⁹⁸

İbn Cinnî de bu istiṣna ve olasılıklardan azami derecede istifade etmiştir. Benimsenen naḥiv kurallarına muḥalif olarak bazı kelimelerin i‘râbı ve konumu değışebilmektedir. Bu gibi durumda, benimsenen naḥvî kaidenin her yerde ve her zaman uygulanamacağı veya cümle i‘râbının bazen farklı şekilde yapılması

⁶⁹⁴ İbn Cinnî, *a.g.e.*, 1/175;2/287.

⁶⁹⁵ Şuarâ 26/210.

⁶⁹⁶ Mesela; “مسيل” kelimesinin “امسلة= مسلان” şeklinde ve “معين” kelimesinin de “معان” şeklinde geldiğini söyler. İbn Cinnî, *el-Muḥteseb*, 2/133. Ayrıca bk. Muhammed Re’fet Hemedan - Ahmed Satuhî, *a.g.e.*, 595.

⁶⁹⁷ Gündüzöz, Soner, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38. C, (2010), 384.

⁶⁹⁸ bk. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/saz--hadis>

zorunluluğunu da beraberinde getirmektedir. Bu gibi durumlarda nahivciler tarafından bu gibi metinler, muhtemel i'râblar ile açıklanmıştır. Örneğin; İbn Cinnî, “أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمُ” /Allah’ın, meleklerin ve bütün insanların lâneti onların üzerinedir!”⁶⁹⁹ ayetinde geçen أَجْمَعِينَ*النَّاسِ*الْمَلَائِكَةِ kelimelerinin, “الله” Lafza-ı Celaline i’rab açısından tabi olduğundan bahisle, makbul olan bir kıraate göre de bu kelimelerin merfu‘ okunmasını delil getirir. Bu nedenle ayetin “أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمُ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةُ وَالنَّاسُ أَجْمَعُونَ” şeklinde okunmasının i’râb açısından daha doğru olduğunu iddia eder. Bu iddiasını da şu beyte dayanarak yapar: “تَذَكَّرْتُ أَرْضاً بِهَا أَهْلُهَا ... أَخْوَالُهَا فِيهَا وَأَعْمَامُهَا” / İçinde amca ve dayıların olduğu yeri(memleketi) hatırladı.”⁷⁰⁰

Oysa söz konusu ayette, nahiv kuralına göre, Lafza-i Celâle tabi olan diğer kelimelerin (وَالْمَلَائِكَةُ وَالنَّاسُ أَجْمَعُونَ) de mecrur olması gerekmektedir. Ancak İbn Cinnî, delil olarak getirdiği beyitte olduğu gibi kendisinden önceki dilciler tarafından gizli bir fiil olduğu iddia edildiği gibi⁷⁰¹ ayetin de siyakı gereği الله lafzından sonra aynı kökten bir fiil olduğu iddia edilmesiyle, i’rab açısından diğer kelimelerin de zahiren merfu‘ olduğunu iddia etmiştir.⁷⁰² Buna göre ayetin takdîrini: “... تَلْعَنُهُمُ الْمَلَائِكَةُ وَالنَّاسُ أَجْمَعُونَ ...” şeklinde yapar.

Temel anlam değişmemekle beraber İbn Cinnî, bu şekil bir yöntemle ayet ile kaide arasında i’râb açısında oluşabilecek tezatlılığı farklı bir i’rab yönü ile çözmeye çalışırken, diğer taraftan farklı bir problemi de beraberinde getirmiştir. Şöyleki; Ayette amilin gizlenmesi, fâil açısından fiilin kuvvet derecesini etkilemektedir. Ayette geçen Allah’ın laneti ile melek ve insanların laneti, kuvvet ve derece açısından bir olmaması

⁶⁹⁹ Bakara 2/161.

⁷⁰⁰ Bu beyit, *Amr bin Kamie’e* (448-548) isnat edilmektedir. İslâmiyetten önce yaşamış cahiliye dönemi şairlerindendir. bk. Şerrab Muhammed Hasan, *Kitab-ı şerh-i şevahid eş şî’riye fî ummati’l kutubi’n nahviyye*, 3. C, 156.; <https://al-maktaba.org/book/33588/1116>

⁷⁰¹ Sîbeveyhi ve birçok nahivci beyitte geçen “أَعْمَامُهَا ve أَخْوَالُهَا” lafızlarının *mansup* olduğunu idia etmiştir. Zira şiirin siyakında anlaşıldığı üzere “تَذَكَّرْتُ” lafzının cahiliye şairlerinden *İmruülkays b. Hucr* (ö.540) kızkardeşine ait olmasının imkânsız olduğu söylenmektedir. Çünkü böyle bir meşakkatli seyahatte kız kardeşinin kendisiyle seyahat etmesi imkân dâhilinde değildir. Bu nedenle mezkûr lafzın İmruülkays’ın kendi nefesine ait olduğu ve “تَذَكَّرْتُ أَرْضاً بِهَا أَهْلُهَا” cümlesinden sonra aynı kökten gelen başka bir fiilin “تَذَكَّرْتُ” mahzûf olduğu iddia edilmiştir.

⁷⁰² İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî ‘ileli şevâzzi’l-kıraat*, 1/116.

gerekir. Ancak İbn Cinnî'nin yaptığı gibi “النَّاسُ *الْمَلَكَةُ” kelimelerindeki amel, atıf yolu ile olursa, kâfirlere yapılan bu lanetlerin hepsinin aynı olması durumu ortaya çıkar. Diğer taraftan ayetteki cümle, isim cümlesinden fiil cümlesine dönüştürülmüş olmaktadır. Bilindiği gibi isim cümlesi, fiil cümlesine göre daha sabit, değişmez ve daha kuvvetlidir.⁷⁰³

5.1.2.3.4 İ'rapta Siyaka Dikkat Etmesi

Dil biliminde sözün geliş şekli ve sevk edilişi anlamında bir terim olan *siyak*, metni anlamlandırmada kelimenin cümle içindeki konum ve i'râbına etki etmektedir.⁷⁰⁴ Bu açıdan özellikle dilciler ve -nassı açıklama ve te'vil etme babından- tefsirciler, konuya ayrı bir önem vermiştir. Siyakın cümle i'râbına etkisi, birçok yönden ortaya çıkabilir.⁷⁰⁵ İbn Cinnî'nin sahip olduğu ilmi birikimle cümle i'râbında (özellikle şiir ve Kur'an özelinde) sözün geliş bağlamında siyakı dikkate aldığı görülür.⁷⁰⁶

İbn Cinnî'nin siyaka bağlı olarak i'râbını yaptığı şu ayetlere bakalım: “إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ” (Allah), onu (insanı) yeniden hayata döndürmeye de gücü yeter. O gün bütün gizlilikler meydana serilir.”⁷⁰⁷ Bu iki ayet zahir manaya göre; “Allah, sırların açığa çıkarılacağı günde (bugüne has olarak) insanı hayata döndürmeye kadirdir.” şeklinde bir anlama geliyor. Siyaka bağlı olmadan düz bir mantıkla ayet i'râb edilip açıklanırsa yanlış olacaktır. Bu durumda zarf olan “يَوْمَ تُبْلَى /sırların açığa

⁷⁰³ bk.<http://www.quran7m.com/> ;<https://www.İslâmweb.net/ar/fatwa/329473/> Maide Sûresi 32. ayetinin tefsirinde “...مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا” olduğu gibi, isim cümlesi ile fiil cümlesinin kuvvet ve sürekliliği açısından birçok ayetin tefsiri bu minvalde yapılmıştır.

⁷⁰⁴ Hassân, Temmam, *el-Luğatü'l Arabiyyeti -mebnaha ve ma'naha-*, (Mağrib: Dâru Şekâfe, 1986), 165.

⁷⁰⁵ Bu sebep veya yönlerden bir kısmı şunlardır: “Cümlede anlamın tamamlanma zorunluluğu, anlamın doğru olması adına farklı i'râb ile cümleyi tahlil, mütakellim hali ve zaman ve zeminin farklılığı, kıyastan yararlanarak hitabın şekline göre i'râb zorunluluğu, cümledeki takdîm-te'hir, ta'rif-tenkîr vb. birçok etken veya sebep bulunabilmektedir.) <https://almerja.com/reading.php?i=7&ida=15&id=1&idm=11291> Ayrıca bk.:<https://ketabonline.com/>.

⁷⁰⁶ Bilgi için bk. Basal Muhammed- Fatima Bele, *Melamiñü nazariyâti siyak inde İbn Cinnî el-Hasâis enmuzecen*, Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (36) No: 3. (2014).

⁷⁰⁷ Târik 86/8-9.

çıkartılacağı gün” ile bunun mütallakı olan “الرَّجْع/dönüş ” arası açılmış olur. Bilindiği üzere gramer kuralında zarf ile mütallakı arasını ayırmak uygun değildir.⁷⁰⁸

Siyakı dikkate almadan yapılacak i'râbtan çıkabilecek yanlış anlamayı önlemek amacıyla İbn Cinnî, ayette geçen ve mastar olan (رَجَعَهُ) ibaresinden, aynı mastardan gelen gizli bir fiile (يَرْجِعُهُ) işaretin olduğuna dikkati çeker. Buna göre; zahir i'râbtan çıkabilecek yanlış anlam da giderilmiş olmaktadır. Siyakta mütekellim ve dinleyeni dikkate alarak şunu söyler: “Çünkü Allah, sadece sırların ortaya çıkacağı günde insanı tekrar hayata döndürmeye kadir değil, belki her zaman ve zeminde mutlak manada insanı tekrar diriltmeye/hayata döndürmeye kadirdir. Manayı daraltmamak veya küçültmemek için ayette geçen “يَوْمَ” kelimesinin “لَقَائِرُ” kelimesine bağlanmaması gerekir.”⁷⁰⁹ der.

İbn Cinnî, siyakı göz önünde bulundurmuş ve manayı yüceltmıştır. Aslında İbn Cinnî, sadece konulan gramer kaidelerine bağlı kalarak dar ve kısıtlı bir anlam ile yetinmemiştir. Bilakis dilin, hayatın bir parçası olduğunun idrakinde olarak metni, duygu sahibi insanların, hal ve durumunu göz önünde bulundurarak i'râb etmiştir. Kendisi de grameri açıklarken sadece gramerin imkânlarıyla meseleye bakmadığını söyler. Mesela el-Hasâis için: Bu kitabın sadece i'râbtan ve durumunundan bahsetmediğini, kendisinden önceki uşûlcülerin belirttiği üzere; sözün ne için veya ne amaçla söylendiği ile sözün neye evrildiğini de açıkladığını söyler. Ayrıca kitabın çok farklı açılardan dil ve grameri ele aldığından bahisle, eserin bu açıdan müdakkik ve ehli nazar olan kelâmcı, fukaha, nahivci vb. için bir yol gösterici olduğunu söyler.⁷¹⁰ Bu

⁷⁰⁸ Useymîn, Muhammed b. Sâlih, *Kitabı şerh-i elfiyeti İbn Mâlik*, (Riyad: Mektebetü'r Rüşd, 2013), 1. C, 284. <https://al-maktaba.org/> Ayrıca bk.: ويكي الجامعة - المفعول فيه (wikiversity.org); شرح الاسم الموصول (alukah.net). (Erişim 12 Ocak 2022).

⁷⁰⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/402.

⁷¹⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/67.

açıklamalardan İbn Cinnî'nin Aristo mantığının özdeşlik, çelişmezlik⁷¹¹ gibi yasalarından esinlenmekle rasyonel mantığı kullandığını görebiliyoruz.

Yukarıdaki gibi pekçok ayeti siyak-sibaka dikkat ederek açıklar ve gramer açısından tahlil eder. Örneğin “.../ *Beytullah'ın yanında onların namazı ıslık çalmak ve el çırpırmaktan ibarettir.*” ayetinde geçen “صَلَاتُهُمْ” kelimesinin *nasp* gelmesi ve “مُكَّاءٌ وَتَصَدِيَةٌ” kelimelerinin *nekire* ve *merfu'* gelmesi, gramer kuralına göre uygun değildir. Çünkü bu durumda “كَانَ”nin ismi *nekire*, haberi de *ma'rife* yapılmış olur ki bu bilinen gramer kuralına uygun gelmez. İbn Cinnî, ayette geçen ve “كَانَ”nin ismi olarak *merfu'* gelen “مُكَّاءٌ وَتَصَدِيَةٌ” kelimelerinden maksadın bu fiil veya olay “ıslık çalmak ve el çırpırmak” olmadığını, belki bu fiillerin cinsi olduğuna dikkati çeker.⁷¹² Ayrıca hasr üslûbû ve olumsuzluk durumunda “كَانَ”nin isminin sona bırakılmasının uygun olduğunu da belirtir.⁷¹³ İbn Cinnî, ayetin siyakından hareketle marife değil de olumsuz ve *nekire* olan kelimelerden maksadın; cins olduğu çıkarımı ile hasr/takdîm-te'hîr ile yaptığı i'râb, zihni çıkarımlar ile dil/gramere yaklaştığının da bir göstergesidir.⁷¹⁴

5.1.2.3.5 Diğer Mekanizmalar

Müellifimiz, naḥvi te'vil yaparken daha başka yöntem ve mekanizmalara da başvurmaktadır. Te'vil mekanizmalarının çok çeşitli olduğuna yukarıda değinmiştik. Alan çok geniş olduğundan konuyu belli bir yöntem ile sınırlamak doğru olmaz.⁷¹⁵

⁷¹¹bk. <https://www.cafrande.org/mantik-diyalektik-4-maddede-aristoteles-mantiginin-temel-ogeleri-aydin-cubukcu/>; <https://www.dmy.info/aristo-mantigi-ve-organon/> (Erişim 19 Ocak 2022).

⁷¹² Bu durumu açıklama babından şu örneği verir: *خرجت فإذا الأسد/ Dışarı çıktım ki bir de ne göreyim; Aslan* dediğinde, bütün aslanları değil, *aslan* sıfatı olan bir aslanı kast edersin. Bu cümleyi *aslan* kelimesini *nekire* getirecek şekilde “خرجت فإذا أسد” kursan da arada bir fark olmaz. Çünkü amacın aslan cinsinden bir hayvandır.

⁷¹³ Örneğin sen; *ما كان انسان خير منك/ senden daha iyi/hayırlı insan yoktur.* diyebilirsin. Ancak *كان انسان خير* “شأنك” şeklinde bu cümleyi kuramaz ve diyemezsin. (İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 1/279).

⁷¹⁴ İbn Cinnî, *a.g.e.*, a.y.; bk. https://www.alukah.net/literature_language/0/103263/

⁷¹⁵ Mesela tevîl mekanizması ve yöntemi olarak farklı şekillerde ve anlamlara evrilebilen veya kullanılabilen “bazı kelime seslerindeki benzerlik *التابوت والتابوت* kelimeleri gibi”; “çoğul ve müfret şekli aynı anlama gelebilen bazı kelimeler *الطاغوت والطواغيت* kelimeleri gibi.” Dilin yapısı gereği farklı şekilde anlaşılma ihtimali olan kelime grupları da bu kategoride değerlendirilebilir. (bk. İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 1/129;131).

Özellikle lehçe yapısına bağlı olarak farklı şekilde okunabilen veya birden fazla anlamı içerebilen ayetlerin naḥvi te’vili ve i’râbının, bazen anlayış, i’tikat veya benimsenen düşünce etrafında şekillendiği göz önünde bulundurulunca, bazı suiistimallerin de olabileceği bir gerçektir. Dolayısıyla benimsenen i’tikada bir destek noktasından bazı kesimlerce Kur’an ayetleri farklı şekillerde te’villere uğramaktadır. İbn Cinnî de bu açıdan bazen Mu‘tezilî düşüncesi çerçevesinde ayetleri naḥvi te’vile tabi tutmuş ve yaptığı bu te’vili de bazı istiṣhatlar ile gerekçelendirmiştir. İbn Cinnî’nin bu kapsamda yaptığı Kur’an yorum veya te’villerine yukarıda değindiğimiz için bu kısımda tekrar üzerinde durmayacağız.

5.2. FİLOLOJİK DELİLLER

5.2.1. Temel Filolojik Delillerde Görüş ve Yöntemi

Arap dil biliminde, Araplarca konuşulan dile dair belli naḥiv kurallarının oluşturulmaya başladığı hicri birinci yy.’dan itibaren çok farklı araçlardan faydalanılmıştır. Dil kaidelerinde bir yöntem belirlemek adına öncelikli temel kaynak; *semâ* ve *kıyas* olduğu görülmektedir. İcma, istiḥsan,⁷¹⁶ İstiṣhâb⁷¹⁷ vb. başka delil türleri olmakla beraber müellifimizin temel kaynak olarak kabul ettiği üç kısım (*semâ*, *kıyas*, *icma*) delil veya yöntemle aşağıda değinilecektir.⁷¹⁸

Bunlardan *semâ* ve *kıyas*, dilin üzerine bina edildiği temel kaynaklar olduğundan bütün dilciler için bu iki kaynak, temel yöntem olarak görülmektedir. İcma konusuna eserlerinde bir delil türü olarak değinmemesine rağmen, Suyûtî’ye göre müellifimizin kabul ettiği temel üç delilden biri olduğu için, biz de bu üç kısmı, temel

⁷¹⁶ Fıkıhta özel gerekçelerle açık kıyastan, genel ve yerleşik kuraldan ayrılıp olayın özelliğine uygun çözüm bulma metodunu ifade eden şer’î delil. bk. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/istihsan>

⁷¹⁷ Aksine bir delil bulunmadığı sürece serbestlik ve yükümsüzlüğe yahut daha önce varlığı bilinen bir durumun devam ettiğine hükmetme yöntemi anlamında fıkıh uşûlü terimi. bk. Ali Bardakoğlu, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23. C, (2001), 376-381.bk. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/istishab>

⁷¹⁸ Arslan Kıyasettin, “*Nahiv Kaidelerinin Tespitinde Kullanılan Kaynaklar*”, Turkish Academic Research Review, C:1, Sayı:1, Aralık, 2016, 61-79.; Ayrıca bk. Çakar, Mehmet Şirin, “Bir Nahiv Uşûl İlmi Kaynağı (*kıyas*)”, (*Van: Ahenk Yayınları*, 2007), 33-99.

delil ve yöntemler içerisinde ele aldık.⁷¹⁹ Daha sonra uşûlu'n-naḥv denilen bu yöntemde mezkûr kaynaklara göre biraz daha az başvurulmuş diğer bazı tali yöntemler hakkında da İbn Cinnî'nin görüşlerine değineceğiz. Bu arada müellifimizin bu görüş ve yöntemlerinde Mu'tezilî kelâmından etkilendiği yönlerle de işaret edilmeye ve yeri geldiğinde atıfta bulunulmaya çalışılacaktır.

5.2.1.1. Kıyas

Çalışmamızın birinci bölümünde dil- kelâm etkileşimi konusu açıklanırken genel olarak kıyasın tanımı, kısımları vs. hakkında genel bilgi verilmeye çalışılmıştı. Bu kısımda ise kıyas derken, dil ve naḥivde kullanılan kıyas kasdedilmektedir. İbn Cinnî'nin bu bağlamda dildeki kıyasa yaklaşımı ve yöntemi irdelenecektir.

Öncelikle İbn Cinnî'nin dil ve gramerde kıyası, en önemli kaynak veya yöntem olarak benimsediği görülmektedir. Kendisi, Arab'ın kıyas ile yaptığı konuşmanın haddizatında dilin bir esası ve parçası olmakla kendi içinde bir dil olduğu görüşündedir. Dilde kıyas yöntemi ile hareket edenin yanılmadığını söyler.⁷²⁰ Bununla beraber dildeki tüm delil veya yöntemin kıyas ile olduğu görüşünü de reddemektedir.⁷²¹

İbn Cinnî, kıyas çeşitlerine ve bu yöntem ile gramer kuralları oluşturmada bazı şartlara işaret eder. Bu şart ve yöntemlere eserlerinde değinir. Mesela; kıyasen alınabilecek kelimelerin fasih dil veya lehçeye sahip, başka dillerden etkilenmemiş ve aslını bir derece korumuş olan sağlam kabile dillerinden alınmasının öncelikli olduğunu belirtir. Diğer taraftan başka diller ile etkileşim sonucu bozulmuş lehçelerden, kıyas ile kelime ve kuralın alınmaması gerektiğine de işaret eder.⁷²²

İbn Cinnî'nin kıyasta çok maharet kesp etmesi ve bu alanda çok iyi tespit ve tahliller yapmasında, tedvin asrı olan kendi zamanına kadar -dil ilimleri başta olmak üzere- farklı ilimlerden (kelâm, fıkıh, mantık vb.) kıyas sahasında elde edilen malumât

⁷¹⁹ Suyûtî, *el-İktirah fî uşûli'n naḥiv*, 72.

⁷²⁰ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 2/12.

⁷²¹ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 2/43.

⁷²² İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 2/12-13.

ve ulaşılan seviyenin de etkili olduğu muhakkaktır. Kıyas sahasında ilk çalışmaları olan Abdullah b. Ebî İşhâk'ın (ö. 117/735) nin yanısıra Halil b. Ahmed ve Sîbeveyhi gibi dilcilerden gelen malumât ile İbn Cinnî'nin zamanına kadar gelen süreç içinde bu alanda büyük bir birikim zaten oluşmuştu.⁷²³

İbn Cinnî'nin kıyasa dair benimsediği esas ve hükümler hakkında şunlar söylenebilir: Öncelikle temellerini Halil b. Ahmed'in attığı ve Arab'ın kesretle isti'mal ettiği muttarid olan kelimelerden kıyas yapılması⁷²⁴ prensibini İbn Cinnî genişleterek ses, i'râb vb. alanlara da uygular. Temelde kıyas şeklini/durumunu iki ana kategoriye ayırırken, kıyasa konu olan kelime türünü de dörde ayırdığı görülür.⁷²⁵ Temel olarak iki kısım (muttarid ve şaz) dediği durumlar şunlardır:

- Genel ve sürekli olarak kıyasa konu olan/olabilen kelime veya durumlar (muttarid).
- İstisnai olarak kıyasa konu olan/olabilen kelime veya durumlar (şaz).

İbn Cinnî, Araptan işitilen bu iki kısım kelâmı da kendi içinde dörde ayırır:

- 1- Her zaman kıyasa konu olan/olabilen ve sürekli kullanılan kelimeler. (Bu kısım kelimelerde bir hilaf olmadığını ve bu tür kelimelerin her zaman kıyasa konu olabileceğini söyler) (Örneğin: ضربتُ عمرًا*قامَ زيدُ).
- 2- Kıyasa konu olan/olabilen ancak kullanımı az (şaz) olan kelimeler. (Bu tür kelimeler kıyasa konu olabilmesine rağmen, Araptan işitilmesi ve kullanımı az görünmektedir.) (Örneğin: şu muzari fiillerin mazi sigası يذُر*يَدعُ).⁷²⁶
- 3- Sürekli kullanılan ancak kıyasa az konu olan kelimeler (İbn Cinnî, bu tür kelimelerin Araptan işitilerek dilde kullanılmalarına rağmen, bu kelimelere kıyasen başka kelimelerin üretilmeyeceğini söyler. Çünkü bu kısım kelimelerin sema'a bağlı olarak

⁷²³ Enbârî, Kemâleddin, *Nüzhetü 'l-elibbâ fî tabakâti 'l-üdebâ*, 27.; Said Zebidî, *el-kıyas fî'n naħvi 'l Arabî-neşe 'tühhü ve taşavuruhu* 1. Baskı, (Ürdün: Dâru'ş şurûk, 1997), 19-20.

⁷²⁴ Dayf, şevkî, *el-Medarisü'n Naħviye*, 53.

⁷²⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/97-100.

⁷²⁶ İbn Cinnî, *el-Munşif*, 1/278.

kullanımının gerektiğini, bu durumun dildilerce konulan naḥiv kurallarına uygun düşmediği söyler.)⁷²⁷

- 4- Kıyasta kullanımı az olan şaz olan kelimeler (İbn Cinnî'ye göre bu kelimeler az olmakla beraber bunlarla kıyas da uygun değildir. Mesela; orta harfî (aynû'l fiil) vav olan kelimelerin mefûlünü tamamlamak için şu kelimelerde “ثوبٌ مَصْنُوعٌ / *yün elbise*” “مسكٌ مَذْذُوفٌ / *harmanlanmış/karıştırılmış misk*” yapılan kıyas gibi).⁷²⁸

İbn Cinnî, kullanım sıklığına ve şaz olup olmamasına göre kıyasa konu olan kelimeleri kategorize ettiği gibi, kıyasa az konu olan veya rivayet açısından zayıf, uygulama açısından caiz olup olmama gibi açılardan da konuyu ele alır, kelime örneklerinden bahseder ve bunların şartları hakkında bilgiler verip bazı örnekler serdeder.⁷²⁹

Genel olarak İbn Cinnî'nin yaklaşım ve yöntemlerine bakıldığında, bu açıdan hocası Ebû Ali el-Fârisî'den etkilendiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Eserlerinde hocasının görüşlerini her fırsatta dile getirmesi ve desteklemesi bunun açık bir göstergesidir.⁷³⁰ Naḥvi kıyas bağlamında özellikle manevî illet denilen - zihnî çıkarımla beraber mana esas alınarak anlaşılabilen kelimeler arasındaki naḥvi ilişkilerde- İbn Cinnî'nin Aristo mantığı özelinde olmak üzere kelâm ve felsefeden etkilendiği iddia edilmektedir.⁷³¹ Mesela lafzî amil denilen ve yazılarak telaffüz edilen cer, cezm, nasp harfleri vb. harflerin, dildilerce lafzî amil kabul edilmelerinin, sadece

⁷²⁷ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/99. ; / Deve yavrusu, dişi deve oldu anlamında kullanılan “استنوق الجمّل” veya “استنمت الشاة” küçük keçi/oğlak, *teke* oldu anlamında, Araptan sema ile gelen pekçok kelime bulunmaktadır. Bu tür kelimeler ile kıyasın olamayacağını belirten müellif, bu kelimelerin kıyasa asıl kaynak olamayacağını, ancak sema ile kullanılabileceğini söyler. Ayrıca bk. İbn Cinnî, *el-Lüma' fi'l Arabiyyeti*.

⁷²⁸ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/147-148.; Ayrıca bk. Abdülvahhab Akl Rasım Rıdvan, *el-kıyasü'n naḥvî inde ebi Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî*, (Y. Lisâns Tezi), Âli Beyt Üniversitesi, (1999), 96.; Ahmed Milad Haydar, “Kıyasü'n Naḥvî İnde İbn Cinnî”, *Mecelletü Külliyyeti'l Âdab*, 2. Sayı, 267-284. bk. <https://www.misuratau.edu.ly/> ; almaany.com, (Erişim 20 Ocak 2022).

⁷²⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/115-116;387;390;2/21-25.; İbn Cinnî, *el-Muḥteseb*,1/66.;121;165.; İbn Cinnî, *el-Lüma' fi'l Arabiyyeti*,42;47.

⁷³⁰ bk. Hazercî, Rahîm Cum'a Ali, *Ebû Ali el-Fârisî fî muşannaḥati İbn Cinnî*, (Doktora Tezi), Bağdâd Üniversitesi/Ebebiyat Fakültesi, (2005).

⁷³¹ Mahzumî, Mehdi, *Medresetü Küfe ve menhecüha fî dirâset lüga ve'n naḥv*, 3. Baskı, (Beyrut: Dâru Raîdî'l Arabî, 1976), 291.

şeklen kelime sonundaki hareke değişikliğine sebep olduklarından dolayı olduğunu söyler. Aslında lafzî amil denilen amillerin de manadan mücerret olmadıklarını söyleyerek bu amillerin de haddizatında manevi amil olduklarını iddia eder.⁷³² Dolayısıyla yazılmayıp telaffuz da edilmeyen ancak zihnen manevi amil olarak kabul edilen amillerin, geniş ve etkili amiller olduğu yolunda bir iddiası vardır.⁷³³ Diğer taraftan sarfa engel olan durumlardan (gayrimunsarif) ⁷³⁴ sadece bir tanesini lafzî amil olarak görür.⁷³⁵ Diğerlerinin bir açıdan mana olarak kelimedeki amel ettiğini iddia eder.⁷³⁶

Çalışmanın birinci bölümde kelâm-dil etkileşimini aktarırken fıkıh, mantık, kelâm gibi alanlarda kullanılan kıyasın hangi açılardan dilcilerce kullanıldığını aktarmıştık. Bu bağlamda İbn Cinnî'nin akıl ve mantık ekseninde dil ve gramere yaklaştığından, kelâmcıların kullandığı yöntem ve araçları kullandığını söylemiştik. Ancak İbn Cinnî, dil ve gramer konusunda sadece kıyastan faydalanmamıştır. Başta sema, illet vb. birçok araç ve yöntemi, dil ve gramerde isti'mal etmiştir. Aşağıda filolojik diğer delil ve yöntemler bölümünde de müellifimizin kelâm/felsefe kaynaklı Mutezilî kelâm düşüncesinden farklı açılardan ne derece etkilendiğini daha ayrıntılı olarak anlatmaya çalışacağız.

5.2.1.2. Semâ

Semâ (السماع), sözlükte işitmek, duymak, dinlemek anlamlarına gelir. “سَمِعَ” fiilinden türetilen bir mastardır.⁷³⁷ Dolayısıyla semâ, işitilen ses veya dil ile söylenen kulak ile duyulan lafız anlamındadır. Dilde anlam ifade eden ve insanlar arası

⁷³² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/109-110.

⁷³³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/161.

⁷³⁴ bk. <https://www.arapcadeposu.com/arapca-dil-bilgisi-gayri-munsarif/>

⁷³⁵ Fiil sigasına benzeyen (يَرْمَعُ، أَيْلَمُ أَحْمَدَ، إِثْمَدُ، ائْتَمَدُ) lafızları gibi). ; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/161.

⁷³⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/109-110. bk. Ahmed Mîlad Haydar, “el-Kıyasü'n naḥvî inde İbn Cinnî”, *Mecelletü Külliyyeti'l Adâb*, 2. Sayı, (2014), 267-284. ; <https://misuratau.edu.ly>

⁷³⁷ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muḥîṭ*, thk. Muhammed Naîm el-Arksûsî, 8. Baskı, (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2005), (سمع maddesi), 730.; el-Ezherî, Ebû Mansûr, *Tehzîbi Luġa*, (سمع maddesi), 2/123, bk. <https://archive.org/details/TahtibLugha/TahtibLugha00/mode/1up>; <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/s-ema--tasavvuf/>; (Erişim 25 Ocak 2022).

anlaşmayı sağlayan dilin en önemli aracı işitmedir. Dil, işitme duyusu ile işitilip zihnen algılandığından, dilin aktarımı ve öğrenilmesinin öncelikli olarak işitme ile gerçekleştiği muhakkaktır.⁷³⁸

İbn Cinnî de fasih ve hatasız dilin ancak sağlam ve düzgün konuşan kişiler vasıtasıyla yayılıp öğrenildiğinin altını çizer. Bu bağlamda sarf ettiği şu söz, dilin fasih insanlardan bozulmadan nakledilmesinin önemine ve temel şartlarına da işaret etmektedir:

“Şehir halklarının (şehirde olanların) konuştuğu hatalı dil veya lahn ile bir şekilde bozulmuş dil ve konuşma şekilleri, bedevilerin içinde de yayılırsa, o zaman onlardan da dil öğrenilmesi veya onlardan nakiller yapılması uygun olmaz”.

Bu sözleriyle kendi zamanında lahn’ın gerçekleştiğine dikkat çekerek semâ açısından durumun vehametini de anlatmış olmaktadır.⁷³⁹

Zaman ve zemin açısından dilde semâ’nın istişhad olarak kullanılması, ayrı bir konu olarak üzerinde durulması gereken bir mesele olmakla beraber, genel kabul edilen görüşe göre; yedi kıraat imamından biri, Arap dili ve edebiyatı âlimi olan Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771) ile başlayıp hicri 400 senesine kadar dil ve naḥivde semâ, istişhad kaynağı olarak kabul edilmektedir.⁷⁴⁰

Kıyas kısmında da belirttiğimiz gibi İbn Cinnî, Araptan nakledilen kelâmı *muttarid* ve *şaz* olarak iki kısma ayırmıştı. Bununla aynı zamanda semâ açısından da istişhada konu olacak iki tür kelâm olduğunu belirtmiş olmaktadır. Bunlardan fasih olup bozulmadan gelmiş ve kesretle kullanılan bu kelimeler, semâ açısından sarf ve naḥiv kurallarının tespitinde kullanılması uygun olanlardır. Diğerleri ise bir kurala bağlı olmadan bir şekilde bozulmuş ve şaz kabul edilen kelimeler –ki İbn Cinnî bunların

⁷³⁸ bk. <https://cdn.istanbul.edu.tr/> ; mohamedrabeea.net. (Erişim 26 Ocak 2022).

⁷³⁹ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 2/5.

⁷⁴⁰ İ’ d, Muhammed, *el-İstişhad ve’l ihticâc bi’l luğa*, 3. Baskı, (Kâhîre: Alemlî Kutub,1988), 7-15.

çokça kullanılıp kullanılmadıklarına bakmadan- semâ açısından istişhatta ve kural oluşturmada kullanılmasını uygun bulmaz.⁷⁴¹

İbn Cinnî, semâ açısından konuşulan dilin kabul edilip edilmemesi veya ondan nakiller yapıp yapılmaması konusunda bazı şartları sıralar. Buna göre şu tespitleri yapar:

- Konuşan kişi fasih ve kabul edilen bir dili kullanır ve dili başka fasih bir dil veya lehçeye geçse bile, hem önceki kullandığı dilden hem de yeni geçtiği dilden nakiller yapılması uygundur.⁷⁴²
- Fesahati mevşûk ve kabul edilen bir Araptan duyulan bir kelime, -velevki başka bir bir kimseden duyulmasa bile- kıyasa muhalif olmadığı sürece bu kelime ondan alınabilir ve kullanılabilir.⁷⁴³
- Fesahati kabul edilen ve kendisinden işitilen tüm kelimeler kabul edilen bir Araptan duyulan, ancak cumhurun muhalif olduğu yeni bir kelime için şunlara bakılır: Eğer kelime kıyasa uygun ise hüsnü zan edilip bu kelimenin ondan alınması uygun olur.⁷⁴⁴
- Şiirde şairin bazen zarurettten başvurduğu ancak uygun görülmeyen bir kullanım, (mesela; kuvvetli irtibatı olan iki kelimenin (fiil-fâil, mudaf-mudafün ileyh) arasını ayırması veya araya fasıla koyması, şairin fasih olmadığına ve dilinin zayıf olduğuna işaret etmez.⁷⁴⁵

Yukarıdaki açıklamalardan şunu anlıyoruz ki İbn Cinnî, semâ konusuna kelime/kelâm ve mütekellim/konuşan açısından yaklaşmaktadır. Buna göre mütekellim açısından konuşanın fasih ve bedevi olması (şehirde olmakla beraber dili bozulmamış şehirli olabilir) şartını getirir. Şehirde dillerin karışmasını, dilin orijinalitesinin bozulmasına bir sebep olarak görür. Ayrıca her bedevinin de fasih olduğu tezini kabul

⁷⁴¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/97-98.;124-127.

⁷⁴² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/12.

⁷⁴³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/21-25.

⁷⁴⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/385-387.

⁷⁴⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/390-393.

etmediğini anlıyoruz.⁷⁴⁶ Diğer taraftan kendisinden semâ ile nakilde bulunulacak bedevinin fesahatinin de sorgulanması (belli ölçülerle test edilmesi) gerektiğini söyler.⁷⁴⁷

Kelime/kelâm açısından ise şu tespitleri yaptığını görüyoruz: Öncelikle semâ'a kaynaklık edecek dil veya lehçedeki kelimelerin fasih ve yaygın olması,⁷⁴⁸ kullanılan kelime terkiplerinin de doğru şeklinin işitilerek alınmasının önemine vurgu yapmaktadır.⁷⁴⁹

Görüldüğü gibi İbn Cinnî, semâ konusunda genel manada Basra dilcileri gibi çok sıkı kurallar koymamakla beraber, fesahate dikkat etmekte ve işitilen kelimenin kıyasa uygunluğu konusuna önem vermektedir. Şahid olarak gösterilen dilcinin Basra veya Kûfe'li olmasından ziyade fesahatine ve mevsukiyetine önem verdiğinden, bu açıdan bir mezhep taassubu yapmadığını da görmekteyiz.⁷⁵⁰

Diğer taraftan müvelled sayılan şairlerden sadece fesahat ve ilmine güvendiği birkaç şairin İbnü'r-Rûmî ö. 283/896, Mütenebbî gibi şiirlerini lafzen değil, mana açısından delil olarak istiştatta kabul ettiği görülmektedir.⁷⁵¹ Bu yönü ile naḥivcilerin Arap dilini bir açıdan korumak, kutsal bir fânûs içine alarak mevâlî kökenli şairler ile Rum, Fars ve Hintlilere komşu Arap kabilelerden dil malzemesi almama veya istiştatta bulunmama çabasına müellifimizin yaklaşımı önemlidir. Onun istiştât bağlamında İbnü'r-Rûmî ve asırdışı olan Mütenebbî gibi şairlerden dil malzemesi alması, naḥivcilerce dili belli bir tarih ile sınırlandırıp daraltılmasına karşı bir refleks olarak görmek gerekir. Bu amaçla dilde semâ'nın önemine vurgu yapan müellifimiz, Arap

⁷⁴⁶ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 2/5.

⁷⁴⁷ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 2/6.;13.

⁷⁴⁸ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 2/9.

⁷⁴⁹ Örneğin; “مرث به و عمرو” cümlesinde birinci mefûle zamir getirerek “مرث به و عمرو” şeklinde kullanamazsın. Ancak harfi cerri (ب) tekrar ederek “مرث به و بعمر” şeklinde kullanılması mümkündür. (bk. İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 2/19).

⁷⁵⁰ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 2/26.; 3/124; 309-313

⁷⁵¹ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/24;29.

toplumunda dilin kaynaşma ve sosyalleşme ile gelişip yayıldığıнын altını çizerek, tüm kabilelerin dil açısından birbirini tamamlayan unsurlar olduğunu söyler.⁷⁵²

İbn Cinnî, el-Hasâis‘de kıyas ve semâ’nın çakışması durumunda hangisine uyulacağı veya neyin esas alınacağı konusuna değindiği kısımda, semâ’a öncelik verdiği görülür. Bu bağlamda “إِسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَٰئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ” / *Şeytan onları hâkimiyeti altına alıp kendilerine Allah’ı anmayı unutturmuştur.*” ayetinde geçen “إِسْتَحْوَذَ” kelimesinin kıyasa uygun olmadığını belirtir⁷⁵³ ancak semâ ile ne şekilde gelmişse öyle kabul edilmesi gerektiğini söyler. Böylece bu ve buna benzer kelimeler nasıl işitilerek gelmişse, takliden ona uymak gerektiğini belirtir. Ayrıca bu tür şaz kelime delil gösterilerek başka kelimelere kıyasın yapılamayacağını da altını çizer.⁷⁵⁴ Kelimenin kıyasla tasrifi meselesinde ise bazı durumlarda bir tek şahit ile gelen bir örneğe göre de kıyasa cevaz verdiği vakidir.⁷⁵⁵

5.2.1.3. İcma

İcma konusuna bakıldığında, semâ ve kıyastan ayrı düşünülmeyecek bir konu olduğu görülmektedir. Çünkü icmanın tek başına (semâ ve kıyas olmadan) bağımsız olarak ele alınacak bir konu olmadığı ortadadır.⁷⁵⁶ Durum böyle olunca, İbn Cinnî’nin de icma’ın kendisinden çok onun ne derece bir delil olduğu ve bunun için gerekli

⁷⁵² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/16.

⁷⁵³ Nasılki “اسْتَفْوَمَ” kelimesini “اسْتَبَاعَ” şeklinde; “اسْتَبَاعَ” kelimesini de “اسْتَبَعَّ” şeklinde bu kelimeye kıyas en söylemediğin gibi “إِسْتَحْوَذَ” kelimesine kıyas yaparak, başka kelimeye bu şaz kuralın tatbik edilemeyeceğini söyler. (bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/117).

⁷⁵⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/150:170.

⁷⁵⁵ Örneğin nispet etme amacıyla kullanılan “سَنَى=شَنَوَ” kelimesine kıyas en; “قَتَبَى=قَتَبَ” ve “رَكَبَى=رَكَبَ” kelimesini de “حَلَبَى” şeklinde kıyas yapılmasını uygun görür. Diğer taraftan “tevkid nun’u” sadece fiille birleştiği halde -muzari fiile benzeterek- ve tek bir şiiri örnek vererek “nun-ı tevkid’i” ismi fâille birleşmesini uygun ve hoş görmektedir. (bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/115;136.).

⁷⁵⁶ Çünkü dilde semâ açısından kaynak olarak alınan kabileler sınırlı ve birbirinden farklı lehçe yapılarına sahip olmakla beraber şahit veya rivayete delil olacak kişiler de sınırlı olmaktadır. Durum böyle olunca çok dar bir alanda ve sınırlı kaynaklar üzerinde tüm dilcilerin ittifakı veya icma’ı zor görünmektedir. Aslında fıkıh alanında da ilk süreçte tüm ümmetin (nas ile açık olan müsellemaat dışında) belli bir konu hakkında icmaları zor olduğundan, konu daraltılarak belli bir kesim veya grubun icma’ı şeklinde sınırlandırıldığı görülmektedir. (Örneğin; Ehl-i Medine İcma’ı, Sahabe İcma’ı, Tabii’nin İcma’ı, Dört Mezhep İcma’ı vb.) bk.Talha, İsa Ahmed, *Uşûli’n naḥvî beyne İbn Cinnî ve İbn Enbarî*; Ayrıca bk. Cemaleddin, Mustafa “Re’yun fi uşûl-i naḥv ve siletuhü bi uşûli’l fıkf”, *Mecelletü Tûrasina*, 4. Yıl, Sayı 15, (2005),19.

şartların ne olduğu üzerinde durduğu görülmektedir. Bu bağlamda Müellifimizin icma konusunda öne sürdüğü şart ve koşullara bakacak olursak şunları görürüz:

Öncelikle icmanın kendisinin bir delil olduğuna dair bir kanıt olması gerektiğini belirtir. İcma edilen konunun, belirlenmiş ve kabul edilmiş kurallara ve kıyasa aykırı olmamasının yanında Kur'an ve sünnete muhalif bir hükmü barındırmamasının altını çizer. Bu bağlamda dil ve naḥiv açısından sadece Basra ve Kûfe dilcilerinin icma'ı olan konularda icma'dan söz edilebileceği görüşündedir.⁷⁵⁷ İbn Cinnî'nin kendi görüşü irdelendiğinde dil açısından delillerin kuvvet dereceleri şu şekilde sıralanır:

- 1) *Nass*. (Kur'an, sünnet ve Araptan işitilen şiir ve nesir “semâ”)
- 2) *Kıyas*.
- 3) *İcma*. (semâ ve kıyasa bağlı olarak)

Hâlbuki bu sıralamada uşûlcülerde nastan sonra icma olarak gelmekte, en sonda ise kıyas olacak şekilde bir sıralama takip edilmektedir.⁷⁵⁸ İbn Cinnî'nin nastan sonra hüccet olarak kıyası seçmesi, onun rasyonel mantığa verdiği önemi göstermekle beraber, Mu'tezilî kelâmının bu bağlamda kendisindeki etkisinin de bir delili sayılabilir.

Diğer taraftan İbn Cinnî, icma açısından cumhurun ittifak halinde olduğu bir meselede, dil açısından mevşûkiyeti ve güvenilirliği kabul edilen birisinden gelen ve cumhura muhalif düşen bir dil kullanımı konusunda ihtiyatlı olmanın önemine işaret eder. Buna göre bu kişi genel anlamda görüşleri icma'a muafık iken, sadece belirli bir kelime konusunda onlara muhalif ise, hüsn-ü zan ederek, bunun hemen reddedilmemesi gerektiğini söyler. Belki bu şekilde bir kullanımın eski lehçelerden veya atalarından gelen bir dil olabileceğine vurgu yapar.⁷⁵⁹ Burada İbn Cinnî, fasih ve doğru olan bir

⁷⁵⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/189.

⁷⁵⁸ bk.Kasapoğlu, Saliha, “Şer’î Delillerde Öncelik Meselesinin Mezhep-Delil Perspektifinden Tahlili ve Anlama Yöntemine Etkileri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, Sayı: 34, (2018/2), 763-776; Mustafa, Cemaleddin, *a.g.m*, 19.; Ayrıca bk. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/delil>

⁷⁵⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/193.

kelime veya kullanımın, -unutulmuş ve kullanımdan kalkmış olsa bile- dile kazandırılmasının önemine işaret etmiş olmaktadır.

Öbür taraftan İbn Cinnî, Basra ve Kûfe dilcilerinin üzerinde icma ettiği veya görüş belirttiği konular hakkında -Halil b. Ahmed veya Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771) olsa bile- farklı bir görüş veya rey'in ortaya atılmaması gerektiğine işaret eder. Ancak kendine güvenen ve bu konuda sağlam bir araştırma ve detaylı bir inceleme yapanın bu görüşlerin aksi yönde fikir beyan edilebileceğini belirtir.⁷⁶⁰ Süyûtî, İbn Cinnî'nin Basra ve Kûfe dilcilerinin üzerinde icma ettiği iki konuda bunlara muhalefet ettiğini söyler. Ancak bu konulardan sadece bir tanesini aktarır.⁷⁶¹

Bahsettiği konu ise şudur: “هذا جحرٌ ضبٌّ خربٍ / Bu harap olmuş bir keler kovuğu (yuvası)dır.” cümlesi için Basra ve Kûfe dilcileri icmaen şunu söyler: “خرب” kelimesinin, mecrûr kelimeye yakınlıktan dolayı mecrûr geldiği, ancak kelimenin “جحر” kelimesinin sıfatı olduğundan merfu‘ olması gerektiğini belirterek bu kullanımın şaz olduğunu ve bununla kıyasın yapılamayacağını söyler. Ancak İbn Cinnî, buna muhalefet ederek “خرب” kelimesinin “ضب/ keler”in sıfatını olduğunu, terkinin “خرب” şeklinde olduğunu ve dolayısıyla “خرب” kelimesinin sebab-i na'at (sıfat) olduğunu iddia eder.⁷⁶² Görüldüğü üzere müellifimizin dil ve gramere olan bu derece vukufiyeti ve kendine olan güveni bu gibi ince ve dakik meselelerde kendini açıkça göstermektedir.

5.2.2. Diğer Filolojik Delillerde Görüş ve Yöntemi

Bu bölümde ele alacağımız delil çeşitleri konusunda -başta fakih ve mütekelimler olmak üzere- dilcilerin, delil türü, öncelik sırası veya isimlendirmeleri konusunda kendi aralarında ihtilafı vardır.⁷⁶³ Bu kısımda bu ihtilafa ve gerekçelerine girmeyeceğiz. Özellikle ilimlerin tedvini döneminde bu delil çeşitleri çoğalmış,

⁷⁶⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/189-190.

⁷⁶¹ bk. <https://al-maktaba.org>. (Erişim 26 Ocak 2022).

⁷⁶² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/189-194.; <https://al-maktaba.org/book/34062/162#p6>. (Erişim 26 Ocak 2022).

⁷⁶³ bk. İ'd, Muhammed, *Uşûl-i naḥvi'l Arabi*, 113-126.

çeşitlenmiş ve farklı şekillerde tesmiye edilmiştir.⁷⁶⁴ İslâm literatüründe delil/ta'îl/illet veya gerekçe olarak ortaya atılan yöntemlerin ilk olarak fıkıh ve kelâm alanlarında kendini gösterdiği görülür. Ancak dil ve naḥivde bu delil/illet yöntemleri ise naḥivde ilk kaidelerin oluşturulmaya başlandığı Ebü'l-Esved ed-Düeli'den, naḥvin olgunlaşma dönemine kadar farklı evrelerden geçtiği de bir gerçektir.⁷⁶⁵

5.2.2.1. Ta'îl-İllet

İbn Cinnî, el-Ḥasâis adlı eserinde naḥvi illet konusunu değişik bablar altında ele alır ve ayrıntılı olarak işler.⁷⁶⁶ Genel anlamda Arab'ın naḥvi illetlere bakışının hissi, zevki ve şuurî olduğunu, bunların delile ihtiyacı olmadığını söyler. Örneğin; Arab'ın, harften hafif olan harekeyi, -dile ağır gördüğünden- haẓf etmesi ve harekeler içinde de damme ve kesre'yi (fetha'ya göre) dil ve telaffuza şakîl (ağır) gördüğünden haẓf etmesi, ince düşünce ve hislerinin bir sonucu olduğunu belirtir.⁷⁶⁷

İlletin fıkıh, kelâm ve dilde kullanımı ve aradaki farklara da değinen İbn Cinnî, naḥivdeki illet kavramının fıkıhçılardan çok kelâmcılara yakın olduğunu belirtirken, rütbe olarak yine de kelâmdaki illete yetişmediğini söyler. Diğer taraftan fıkıhta illetin dildeki gibi hissi olmadığını, buradaki illetin genelde gizli/bilinmeyen bir hikmete bağlandığını iddia eder.⁷⁶⁸

Naḥvî illeti kendi içinde iki kısma ayıran müellif, bir kısmını zorunlu, (vacib) olarak görürürken, diğer kısmın caiz olduğunu ve bu tür illetlere uymada bir zorunluluk bulunmadığını söyler. Çoğu illetin vacib olduğunu belirtirken, bunlardan mesela fâil, mübteda ve haberin ref'i, mudafün ileyhi'nin cer gelmesinin zorunlu olup kişiye bağlı

⁷⁶⁴ Dönmez, İbrahim Kâfi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22. C, (2000), 117-120.; Apaydın, H. Yunus, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 30. C, (2010), 511-514.; Ayrıca bk. Yusufi, Latife, *et-Ta'îl inde İbn Cinnî (min hilali kitabihî el-Ḥasâis)*, <https://www.İslâmanar.com>.

⁷⁶⁵ bk.<https://İslâmansiklopedisi.org.tr/talil--usul>. ; <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/illet--fikih>.

⁷⁶⁶ Bu babların bazıları şu gibi başlıklar altında ele alınmıştır: “ Kelâmî ve Fikhî İlet Ayırımı, İletlerin Tahsisi, İletlerin Çelişkisi/Çelişmesi, İletlerin Birbirinin Önüne Geçmesi, İletlerde İçerik ve Ekleme vb.” (bk. İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/144-164;166-173; 181-186).

⁷⁶⁷ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/51:78.

⁷⁶⁸ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/48:51;53.

olarak değişmediğini; dolayısıyla zorunlu olarak yapıldığını belirtirken, imâle⁷⁶⁹ gibi durumlarda, imalenin bir sebep olsa bile buna uymada bir zorunluluk olmadığını söyler.⁷⁷⁰ Bu ayırımla aslında İbn Cinnî'nin, illet ile sebep arasını ayırdığı görülmektedir. Şöyle ki illet denildiğinde; buna uymaya bir zorunluluk durumu ortaya çıkarken, sebepte ise buna uyup uymama ihtiyari olmakta ve bir zorunluluk oluşmamaktadır.⁷⁷¹ Ancak dilcilerin çoğu illet ile sebep arasının ayırmamakta ve ikisini bir görmektedir.⁷⁷²

Naḥvî illet meselesinde bazen, neyin asıl illet olduğu konusunda dilciler arasında ihtilaf olabilmektedir. Örneğin mübteda'nın ref'ine sebep, sadece mübteda olması mıdır? Yoksa haber mi mübtedayı ref' etmektedir? Basra ve Kûfe dilcileri arasında bu gibi ihtilaflar bulunmaktadır. Burada bir şeyin iki illette dayandırılması veya illetlerde çakışma/çelişme söz konusudur denilebilir.⁷⁷³ Bu gibi ihtilaflı durumlarda İbn Cinnî'nin tavrı şudur: İhtilafın sebebi ve gerekçesine ile hangisinin doğru olduğuna girmeden -illetten ziyade bazen kelimenin anlamını önceleyerek- cümleye göre kuvvetli görünen tarafı tercih eder. Aradaki ihtilafı söylerken de genel manada objektif davranmaya çalıştığı görülür.⁷⁷⁴

İllet konusunu çok detaylı bir şekilde ele alan İbn Cinnî'nin konu hakkındaki görüşlerini burada ayrıntılı olarak ele almamız zor olduğundan; genel anlamda illet/ta'lîl konusuna yaklaşımını şu şekilde özetlemek mümkündür:

- Naḥivde kullanılan illetler, kelâmdaki illetlere yakındır.⁷⁷⁵

⁷⁶⁹ bk. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/imale--kıraat>

⁷⁷⁰ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/164.

⁷⁷¹ Suyûtî, *el-İktirah fî uşûl-i naḥv*, 102.

⁷⁷² Müleh, Said, *Nazariyetü ta'lîl fî naḥvi'l Arabî beyne'l kudema ve'l muḥaddişin*, 1. Baskı, (Umman: Dâru'ş Şurûk, 2000), 66.

⁷⁷³ Enbârî, Kemâleddin, *el-İnsaf fî mesaili ḥilaf*, 1/44. (Gramerde bazı durumlarda bir şeyde iki illet olabilmekte veya oluşabilmektedir. Dolayısıyla bir şeyden iki hüküm çıkabilmektedir. Mesela; “ما” nafiye'yi Hicazlılar “ليس” ye benzeterek kelimeye tesiri olan bir amil ve illet olarak götürürken, ; “ما” Temimiye denilen kelime, ; “ما” kelimesi ihmal edilmekte ve kelime “هل” edatına benzetildiğinden cümleye bir tesiri olmamaktadır.). bk. İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/167.

⁷⁷⁴ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/168;213.

⁷⁷⁵ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/48;51;53.

- Bir hükümde birden fazla illet veya hüküm bulunması mümkündür.⁷⁷⁶
- Bir şeyin/durumun illet sayılması için müteaddi (etkisinin) olması zorunludur. Yoksa nakıs illet sayılır.⁷⁷⁷
- İllet bazen zorunlu ve vacip olurken, bazen de ihtiyari ve gayri zaruri olabilir.⁷⁷⁸
- Bazen illet gittiği veya görünmediği halde, illetin hükmü kalıcı olabilmektedir.⁷⁷⁹
- İletin illeti diye bir durumu kabul etmez. Bunun şerh ve tefsir anlamında olduğunu söylerken, bu yaklaşımı da doğru bulmaz.⁷⁸⁰

5.2.2.2. İstihsan

İstihsan, “حسن” kelimesinden türetilen ve “استفعال” babından gelen bir mastardır. “güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey” gibi anlamlara gelmektedir. Mastar olarak ise “bir şeyi iyi ve güzel bulmak” mânasındadır. İstılahta ise özellikle fıkıhta özel gerekçelerle açık kıyastan, genel ve yerleşik kuraldan ayrılıp olayın özelliğine uygun çözüm bulma metodunu ifade eden şer‘î bir delil olarak görülmektedir. Daha çok Hanefi mezhebinde kıyasa alternatif olarak tercih edilen bir yöntem olarak karşımıza çıkar.⁷⁸¹

Dilciler daha çok naḥvî kıyasa muhalif görünen ancak Arabın çokça kullandığı bazı kelime ve kullanımları -şaz kategorisine almamak adına- istihsan delili ile gerekçelendirmişlerdir. Basra dilcileri gerçi istihsan yerine (hafif ve hoş bulmak veya dile ağır gelmesinden dolayı bazı lafızların bilinen kıyasın dışına çıkmasının uygun

⁷⁷⁶ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 2/109.;256-257.

⁷⁷⁷ Buna illetin fesadı der. Örneğin; “کم:من:ما” gibi isimlerinin *mebni* olmasının illeti, bu isimlerin iki harften oluşan “هل:بل:قد” harflere benzemelerinden dolayıdır. Ancak bu genel olarak iki harften oluşan bütün isimlerde cari olan bir durum değildir. (Dolayısıyla “يد:اخ:دم” isimleri iki harften oluştuğu halde, *mebni* değildir.) bk. İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/169.

⁷⁷⁸ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/164.

⁷⁷⁹ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/158.

⁷⁸⁰ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/173;174. Ayrıca bk. Suyûtî Celaleddin, *el-İktirah fî uşûl-i naḥv*, 101.

⁷⁸¹ Cürcanî, Seyyid eş- Şerif, *Kitabu Ta’rifat*, 32.; Bardakoğlu, Ali, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23. C, (2001), 339-347.; Ayrıca bk. ez-Zelemî, Mustafa İbrahim, , *Esbab-ü ihtilâfî’l fuḳaha fî ahkâm-i şer’iyye*, (Beyrut: Dâru’l Arabiyye, 1976), 42-43.; <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/istihsan>

olması) gibi tabirler kullanır.⁷⁸² Görüldüğü üzere istihsan, bir delilden dolayı uşûl kıyasını terk etmek veya bir hükmü başka bir hükme; yaygınlığı, toplumca çok kullanılıp benimsenmesi nedeniyle -çok kuvvetli bir delil olmasa bile- tercih etmesidir.⁷⁸³

İstihsan konusuna sadece el-Hasâis adlı kitabında değinen İbn Cinnî, istihsanın tanımını yapmamakta ancak bu delilin sağlam olmadığına altını çizmektedir. İstihsana başvurma faydasını açıklarken, Araplar arasında yaygınlığı veya çok kullanımı olan kelimelerin, kıyasa uymayan durumunu açıklamak için alternatif bir delil olarak kullanıldığını söyler.⁷⁸⁴ Gramerde istihsan terimini ilk olarak kullanan İbn Cinnî'nin, aslında i'lal ve ibdal gibi gramer açısından kelime oluşumundaki değişimi kıyas ile açıklanamayan hususu, bir kurala bağlamak amacıyla olduğunu anlıyoruz. Bununla, uşûl-ı fıkıhta olduğu gibi dilde de illeti/gerekçesi olmayan bir kurala bağlanmayan bir durumun olamayacağını da bir nevi ispat etmiş olmaktadır. İbn Cinnî aynı zamanda, çok kullanım veya teşbihten dolayı kelime istihsan ile yapılan değişikliğe illet olan hükmün, her yerde veya her kelime kural olarak geçerli olmadığından bahseder.⁷⁸⁵

Kitabında istihsan ile ilgili birkaç örnek verir. Bu örneklerden ilkinin “dile ağır gelen telaffuzun yerine hafif olanın tercih edilmesi” illeti üzerinden verir. Buna göre mesela; “التقوى، البقوى، الفئوى” kelimelerinde, kıyasa göre “و” harfi değil de “ي” harfi gelmesi gerekirken; -dile ağır gelmesi ve sıfat ile ismi ayırmak için- istihsanla “ي” harfi “و” harfine dönüştürülmüştür.⁷⁸⁶ İkinci bir örneği ise “muzari fiil”e benzetilmesinden dolayı “te’kid nûn’unun (ن-ن) “ism-i fâil” e gelmesi üzerinden verir.⁷⁸⁷

⁷⁸² bk. <https://ketabonline.com/ar.>; Ayrıca bk. Bay, Hatim, *el-Uşûl-ı ictihadiye beyne elleti yubna aleyha mezhebü'l Mâlikî*, 1. Baskı, (Kuveyt: Vizaretü'l Evkaf ve Şuûni'l İslâmîye, 2011), ; Mahmud Abdullah Ceffal, “el-İstihsan inde İbn Cinnî”, *Ürdün Üniversitesi /Edebiyat Fakültesi*, 22. C, 6. Sayı, (Ürdün: 1995), 3323-3343.

⁷⁸³ el-Enbarî, Ebû'l Berekat, *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb*, 1133.; Suyûtî, Celaleddin, *a.g.e.*, 85-95.

⁷⁸⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/133.; es-Sâmerrâ'î, Fâdıl Sâlih, *a.g.e.*, 169.

⁷⁸⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/144.

⁷⁸⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/87; 133-134; *Sırru şinâ'ati'l-i'râb*, 2/591.; *el-Munşif*, 2/157-158.

⁷⁸⁷ Şairin şiirinde geçen “أَقَاتِلْنَ أَحْضَرُوا الشُّهُودَا” ibaresindeki “أَقَاتِلْنَ” ism-i fâiline, muzari fiile benzerliğinden dolayı “te’kid nun”u gelmiştir. Bunun bir istihsan olduğunu belirten müellif, bu kuralın başka kelimeye

İstihsan ile ilişkilendirilebilen bazı örnekleri başka bablarda örneğin; “sema ile kıyasın çakışması” babı altında ele aldığını görmekteyiz. Burada, kıyasa muhalif olup, kullanımı yaygın olan bazı şaz kullanımlardan örnekler verir. Bu gibi şaz kullanımlarla kıyas yapılamayacağını söyler ki bunlar da istihsan konusuna dâhil edilebilir. Şöyleki “aynü’l fiili (fiilin orta harfi) illet harflerinden olursa, ism-i fâildeki orta harf, hemze ile gelmektedir. (Örneğin; “حوك=حائك” /dokumacı”, “خون=خائن” kelimelerinde olduğu gibi.) Ancak bu kelimelerin cem‘inin, “فَعْلَة” veznine göre “الْحَوْنَة*الْحَوَكَة” şeklinde geldiği görülmektedir. Oysa kıyas ile “خانة*خاكة” şeklinde gelmesi gerekirken, Arap bu şekilde kullanmaz. Diğer taraftan “سائر ve بايع” ism-i fâillerinin çoğulu için “بيعة ve سيرة” denilmez. Dolayısıyla bu gibi kelimelerdeki kullanımın, başka kelimelerde kıyasen uygulanmayacağı görüşündedir.⁷⁸⁸

İstihsan kelimesini İbn Cinnî’den önce Basra dilcileri (Sîbeveyhi, Ebû Osman el-Mâzinî (ö. 249/863) ve Müberred gibi) ile hocası Ebû Ali el-Fârisî açık bir şekilde kullanmasa da konuyu farklı bab ve adlar altında ele almışlardır. İbn Cinnî de bu açıdan hocalarının fikrini teyid etmekle beraber daha genişletmiştir. Dolayısıyla daha önce sadece fıkıfta kullanılan bu terimi, dil alanına taşımış, detaylı açıklamış ve bu alanda kendinden sonra gelen Kemâlüddîn el-Enbârî (ö. 577/1181) ve Süyûtî gibi dilcileri de etkilemiştir.⁷⁸⁹

5.2.2.3. Sebr ve Taksîm

Sebr ve taksîm, kelâm ve fıkıhta kullanılan delil yöntemlerinden biridir. Kelime olarak *sebr*; “incelemek, denemek, tahmin etmek, ölçüp takdîr etmek” anlamında iken *taksîm* ise “قسم” kökünden ve “تفعليل” babından gelen bir mastar olup, “bölmek,

tatbik edilecek bir delil olmadığı altını çizirken, buna kıyas en mesela “أَقْلَمَنَّ يَارِيدُونَ” veya “وَلَا أَنْطَلِقَنَّ” denilemeyeceğini söyler. (bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/136).

⁷⁸⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/123.; Ayrıca “ي” harfinin “ا/elif” harfine dönüşmesinin de nispet bildiren şu “” kelimelerinde olduğu gibi (“طِيء” kelimesinin “طَائِي” ‘e dönmesi gibi) istihsan olduğuna dikkati çeker. (bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/122-124).

⁷⁸⁹ bk. Enbârî, Kemâleddin, *el-İğrâb fî cedeli’l-i-râb*, 133-134.; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/157-164.; Zeccâcî, Ebû’l-Kâsım, *el-İzâh fî ‘ileli’n-naḥv*, 66.

parçalara ayırmak” anlamındadır. Terim olarak ise “bir konuda muhtemel seçenekleri belirleyip akabinde tek tek seçenekleri eleyerek tek bir seçenek bırakma yöntemini ifade eder” ki böylelikle kalan bu seçeneğin doğru olduğu ispat edilmiş olmaktadır.⁷⁹⁰ Fukaha ve kalamcıların, sebr ve taksîm delilini çokça kullandıkları görülmektedir. Özellikle Mu‘tezilî kalamcılar daha çok Allah’a atfedilen sıfatların kadîm olmadığını ispat etmek için bu yöntemden faydalanırken,⁷⁹¹ fakihler daha çok fıkıhta ihtilaflı konularda bu yöneme başvurmuşlardır.⁷⁹²

Dildeki kullanımına baktığımızda ise gramerde bir kuralın veya görünüşteki durumuna göre tercih edilen bir seçeneğin, doğruluğunu ispatlamak amacıyla kullanıldığı görülmektedir. Örneğin i‘râbta amilin ne olduğu veya kelimenin fâil, mefûl, taaccüp, istifham vb. olduğu konusunda ihtilaflar yaşanabilmektedir. Dilciler bu tür ihtilafları çözmek amacıyla, sarf ve nahivde bu yöntemi işletmiştir.⁷⁹³ Dolayısıyla dilde sebr ve taksîm yöntemi, bir hükmü iptal etmek için değil, muhtemel seçeneklerden birini tercih etme amacıyla; seçeneklerden bazısını eleyip kalan seçeneği tercih etmek için kullanılmaktadır. Esasen kelâm ilminin kullandığı bu yöntemi İbn Cinnî de kullanır. Bu yöntemi dilde çok kullanması onun kelâmdan ve özellikle Mu‘tezilî kelâmından etkilendiğinin de bir göstergesi olmaktadır. İbn Cinnî, sebr ve taksîm konusunu el-Hasâis’de “Yakın ve daha iyi olanla sınırlama adına taksim” başlığı altında ele alır.⁷⁹⁴ Bu kısımda verdiği bir-iki örneğe bakacak olursak şöyle bir yöntem ve izah görürüz:

⁷⁹⁰ Başoğlu, Tuncay, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36. C, (2009), 255-256.; Ayyad b. Nâmî, es-Selma, *Uşûl-ı fıkıf ellezi lâ yaseu’ el fâkîhe el cühelâ*, (Riyâd: Dâru Tedmuriyye, 2008), 166.

⁷⁹¹ Velid b. İbrahim, b. Abdullah Halife, “Taksîm turûk-ı delâlî inde’l mütekellimin”, *Mecelletü’l Arabiyyeti Li’n Neşri’l İmlî*, (Arab Journal for Scientific Publishing (AJSP)), (2020), 448-468.

⁷⁹² Hayri’l Halevânî, Muhammed, *Uşûl-ı nahvi’l Arabî*, (Mısır: Naşirü’l Atlasî, 1981), 120-130.

⁷⁹³ Akberî, Abdullah, *el-Lübâb fî ilel-i bina ve’l i’râb*, (Dimeşk: Dâru’l Fikr, 1995), 1/40-52; (Örneğin “ما أحسن زيداً* وما أحسن زيداً* وما أحسن زيداً” cümlelerinde hareketler cümlede kelimenin alacağı pozisyonu etkilemektedir. (bk. Akberî Abdullah, *et-Tebyin*, (Riyad: Mektebetü’l Abikan, 2003), 168). Ayrıca bk. el- Müvâcide, Nesibe Abdulhamid, *İstidlal bi’s sebri ve takşîm inde nuḥat ve şarfiyyin*, (Y. Lisâns Tezi), Mûte Üniversitesi, (2010).

⁷⁹⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/67-70.

Öncelikle sebr ve taksimde yakın ve uygun olan mana ve seçenekleri dikkate alır, uzak ve uygun olmayan seçenekleri zikretmez. Bir örnekte sebr ve taksimi şöyle kullanır. Der ki; mesela “عَصِي” kelimesinin muhtemel vezinleri “فُعُول” gibi” veya “فُعِيل” “فُعِيل” gibi” ya da “فُعِيل” “فُعِيل” gibi”⁷⁹⁵ gibi vezinlerdir. (Arap dilinde “فُعِيل” vezni olmadığı için bu ihtimali zikretmez.) Bu ihtimallerden en yakını ve en uygun olanının “فُعِيل” vezni olduğunu belirtir.⁷⁹⁶

Başka bir misalde ise “مروان” kelimesinin muhtemel vezinlerinin “فَعْلَان” vb.” olduğunu aktardıktan sonra bunlardan ihtimal dâhilinde olanları gerekçesiyle beraber zikreder ve kalan seçeneğin en uygun ihtimal olduğunu söyler. Mesela bu kelime için muhtemel vezinlerden “فَعْلَان، مفعولا”⁷⁹⁷ vezinlerinin Araplarca kullanılmadığından bahsederek bu seçenekleri eler. Dolayısıyla kök harfleri “مرو” olan “مروان” kelimesi için en uygun veznin “فَعْلَان” olduğunu iddia eder.⁷⁹⁸

Başta kelâm ve fıkıhta olmak üzere çeşitli ilmî disiplinlerde kullanılan bir çeşit aklî ve mantıkî delillendirme şekli olan sebr ve taksim yöntemini her fırsatta kullanmaktan çekinmeyen İbn Cinnî, bu yöntemi Arap dil ve gramerinde ustalıkla işler. Kıyasın bir şekli olarak görülen bu yöntemde bazı şartlar koşulmakla beraber, bu yöntemin geçerliliği ve delil sayılıp sayılmayacağı tartışılması da yapılmıştır. Özellikle Mu‘tezile’nin kendi i‘tikadi düşüncesini kabul ettirmek veya ispatlamak için kullandığı bu yönetime İbn Teymiye şöyle bir eleştiri getirmektedir:

“Bu yöntemde kullanılan uşûl, Aristo mantığından üretilmiştir. Mu‘tezile’nin çok kullandığı bu yönetime göre, kendince bir konu hakkında bazı seçenekler üretilmekte, başka ihtimaller veya seçenekler göz ardı edilmektedir. Daha sonra

⁷⁹⁵ Asıl olan atın bir özelliği.

⁷⁹⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/69.; Ayrıca bk. Menahicü’l Camiati’l Arabiyye, *Uşûl-ı Nahv* 2, Camiati’l Medeniyeti’l Alemiye, (Y. lisâns için hazırlanan ders kitabı), <https://old.shamela.ws/> <https://al-maktaba.org>.

⁷⁹⁷ Buna göre olursa yani; “مفعولا” veznine göre “مروان” kelimesinin asli harfleri “رون” olur. “ففعولا” veznine göre kelime kökü (aslı) “مرن” olur. (Bu iki muhtemel veznin Araptan mervi olmadığını söyleyerek “مروان” kelimesinin “ففعلان” vezninden geldiğini belirtir. Tıpkı “عشان، سكران،” vb. kelimeler gibi.

⁷⁹⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/68-69.

belirlenen bu seçeneklerden tek bir seçenek kalacak şekilde diğerleri elenmekte ve kalan tek seçenek doğru olarak kabul edilmektedir. Bu yöntem, akıl açısından en zayıf yöntemdir.”⁷⁹⁹ Ancak eskiden olduğu gibi günümüzde de birçok İslâmî ilimler alanında bu yöntemden faydalanıldığı da bir gerçektir.⁸⁰⁰ Görüldüğü gibi rasyonel mantık eksenli ve Aristo mantığı temelinde üretilen bu metodun İbn Cinnî tarafından çokça kullanılması, Yunan felsefesinden ne derece etkilendiğini göstermesi bakımından da önemlidir.

5.2.2.4. İstîşâbü'l Hâl

İstîşâb, sözlük anlamıyla “صحب” kökünden “استفعل” babından gelen ve “beraberliği istemek, birlikte olmayı devam ettirmek” anlamında bir mastardır. Fıkıh uşûlünde şer’î hükmü belirlemede başvurulacak delillerden biri sayılmaktadır. İstîşâbın, fıkıhta daha çok hakkında nas bulunmayan konularda şer’î hükmün belirlenmesine ya da mevcut durumun meşruiyetinin delillendirilmesine yardımcı bir istidlâl tarzı olarak kullanıldığı görülmektedir. İstîşâbın birçok tanımı yapılmakla beraber “bir zamanda sabit olan bir durumun aksini gösteren bir delil bulunmadıkça sonrasında da mevcut olduğuna hükmetmek” şeklindeki bir tanımın daha kapsayıcı olduğu görülmektedir.⁸⁰¹ İstîşâb terimi genelde istîşâb-ı hal şeklinde kullanılmakta ve birçok çeşidinden bahsedilmektedir.⁸⁰²

⁷⁹⁹ Taqıyyüddin, İbn Teymiyye, *Şerh-i el-Fetva'l-Hameviyyetü'l-kübrâ*, Şerh: Yusuf b. Muhammed el Gafis, (ts), 130-133. “السبر والتقسيم إنداء الإيمان” فصل: المسلك الخامس: (al-eman.com); <https://al-maktaba.org/> (Erişim 7 Şubat 2022).

⁸⁰⁰ Erkanî, Ammar b. Muhammed, *es-Selef ve maharatü'l akliyye*, (es-Sebr ve taksîm enmuzecen). Merkezi Selef li'l Bahs ve'd Dirâsât, 1-35, (Evra-ı İlmiyye 62), bk. <https://salafcenter.org/>

⁸⁰¹ Sâmî, Şemseddin, *Kamus-ı Türkî*, (istîşâb maddesi), İkdâm Matbaası, 1317; Cürcanî, Seyyid eş-Şerif, *Kitabu Ta'rîfat*, 34.; Kal'acî, Muhammed Revvas – Kuneybî, Hamid Sâdık, *Mu'cemu lûgati'l fukahâ*, (Beyrut: 1988), 62.; (İslâmonline.net); <https://dergipark.org.tr/> (Erişim 8 Şubat 2022).

⁸⁰² İstîşâbü hâli'l-akl, istîşâbü hâli'l-fi'l, istîşâbü hâli'l-icmâ' vb. türlerden bahsedilir. Ancak klasik fıkıf literatüründe zikredilen istîşâb türlerinin başlıcaları şunlardır: 1) Berâet-i Asliyye İstîşâbı 2) İbâha-yi Asliyye İstîşâbı 3) Şer'î Hüküm İstîşâbı 4) İcmâ İstîşâbı 5) İstîşâb-ı Maqlûb bk. Bardakoğlu Ali, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23. C, (2001), 376-381.; Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüccîbî el-Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl fi ahkâmî'l-uşûl*, nşr. Abdülmecîd Türkî, (Beyrut:1986), 694-695; Ebû İshak eş-Şîrâzî, *et-Tefsîrâ fi uşûli'l-fikh*, nşr. Hayto, M. Hasan, (Dimeşk: 1980), 2/986-987; Kelvezânî, *et-Temhîd*, nşr. Müfid M. Ebû 'Amşe, (Cidde: 1985), 1/31; 4/ 251-255.

İstişhâb teriminin uşûl-ı naḥivde bu adla naḥvî deliller arasında sayılması ve kullanılması ancak İbn Cinnî’ den yaklaşık iki yüz yıl sonra gelen Kemâleddin el-Enbârî (ö.577/1181)’nin “Lüma‘u’l-edille fî uşûli’n-naḥv” adlı eserinde karşımıza çıkmaktadır.⁸⁰³ İbni Cinnî ‘den önce meşhur dilci Sîbeveyhi’nin -istişhâbı isim olarak zikretme bile- içerik açısından konuya girdiği ve bazı açıklamalar yaptığı görülmektedir.⁸⁰⁴ Sîbeveyhi’den sonra gelen Müberred, “el-Muktaḍab” adlı kitabında⁸⁰⁵ ve İbn Serrac da “el-Uşûl fî’n naḥv” adlı eserinde içerik açısından konuya değinir.⁸⁰⁶ İbn Cinnî gibi bir dilcinin naḥvi deliller arasında istişhâbı saymaması da ilginçtir. Ancak, terim olarak istişhâbdan bahsetme de manasını içeren açıklamalarla naḥiv uşûlünde bir yöntem olarak konuya değindiğini görmekteyiz. el-Ḥasâis’de “terk edildiğine veya dönüşüme uğradığına dair bir gerekçe olmadığı sürece kelimelerin ilk halinin kabul edilmesi” başlığı altında konuyu ele alır⁸⁰⁷

İbn Cinnî, kitabının bu bölümünde lafzın bir delil olmadan bulunduğu hal üzere bırakılması ve değiştirilmemesi gerektiğini söyler ve Saffat sûresi 147. ayetinde (وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ / Biz onu yüz bin yahut daha fazla insana peygamber olarak gönderdik.) geçen ve atıf harfî olan “أَوْ” kelimesini örnek verir. “Asıl olan bu kelimenin iki şey arasındaki şüphe, müphemlik ve belirsizliğe ya da ruhsat ve serbestliğe işaret etmesidir.” der. Başka anlamda olduğuna dair bir delil bulunmadığından, örneğin Yahyâ b. el-Ferrâ’nın (ö. 207/822) iddiası gibi “بل” manasına⁸⁰⁸ veya Kutrub b.

⁸⁰³ Enbârî, eserinde uşûl-ı naḥvin delilleri içinde kabul edilen bir delil türü olarak *İstişhâb*’dan bahseder ve tanımını yapmakla beraber bazı örnekler verir: İstişhâbü’l hâl, “nakli bir delil olmadan lafzın bulunduğu asıl üzere kabul edilmesi ve kalmasıdır.” der. Örneğin mazi fiilin *mebni* olduğunu söyleriz. Çünkü harf ve fiillerde asıl olan *mebni* olmalarıdır. (Mazi fiilin *mebni* oluşu gibi), İsimler ise asıl olarak *muarreb* kabul edilirler. Muzari fiil, isme benzediği için *muarreb* olmuştur. Bazı isimler de *harfe* benzediği için *mebni* olmuşlardır. (كيف ve الذى kelimeleri gibi.) bk. el-Enbârî, Kemâleddin, *Lüma‘u’l-edille fî uşûli’n-naḥv*, 46; 141-142.

⁸⁰⁴ Sîbeveyhi, *el-Kitab*, 2/249;301;390.; Ayrıca bk. <https://www.alukah.net>; <https://al-maktaba.org>.

⁸⁰⁵ Müberred, *el-Muktaḍab*, 1/42.

⁸⁰⁶ bk. İbnü’s-Serrâc, *el-Uşûl fî’n naḥv*, thk. Abdül Hüseyin el-Fetlî, 3. Baskı (Beyrut, Müessesetü’r Risâle, 1988), 1/50;54:123.; 2/11;62;79;263.

⁸⁰⁷ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 2/459.

⁸⁰⁸ Ferrâ, bu iddiasını “بَيِّنْتُ مِثْلَ قَرْنِ الشَّمْسِ فِي رَوْقِ الضُّحَى *** وَصُورَتِهَا أَوْ أَنْتَ فِي الْعَيْنِ أَمْلَحُ” beytine dayanarak söyler. (Söz konusu beyit, Zi-Rumme’nin divanına ilhak edilmiştir.) bk. Yahya b. Ziyad el-Ferra, *Meani’l Kur’an*, thk. Ahmet Yusuf Necati - Muhammed Ali Neccar, Matbaatü (Kâhîre: Dâru’l Kutubi’l Mısıriyye, 1955), 1/72.

Ahmed'in (ö. 210/825) görüşü gibi “و” manasında ⁸⁰⁹ olmasını imkân dâhilinde görmez. Örnek olarak verdiği “و” kelimesinin bazı şiir örneklerine dayandırılarak başka anlamda olduğuna dair öne sürülen gerekçeleri, yaptığı izahlarla hükümsüz bırakır. ⁸¹⁰

İbn Cinnî'nin istişâb konusunu farklı tabirlerle başka yerlerde ele aldığını da görüyoruz. Örneğin el-Munsif de “asıl olana riayet” tabiri altında bazı örnekler verir: Mesela “شَهِيَّةٌ” kelimesinin çoğulu olan “شَهَاوَى” kelimesini açıklarken; “شَهِيَّةٌ” kelimesindeki “lamü'l kelime/kelimenin 3.harfi” harfin aslı “و” olduğundan, kelime çoğul yapılırken harfin aslına döndüğünü söyler. Dolayısıyla “شَهَاوَا”⁸¹¹ denilmemiş (“مطايا” kelimesi gibi) aksine “شَهَاوَى” denilmiş ve asla uyulmuştur. Aynı şekilde örneğin “قُلْتُ” kelimesinde olduğu gibi kelime aslındaki orta harfi (hazif ve sukûndan önce) “و” olduğundan, (قول) kelimedeki asli harekeye riayet edilmiştir. “قُلْتُ” kelimesinde sakın gelen harfin harekesi, kelimenin ilk harfine (faü'l kelime) aktarılmıştır. ⁸¹² der.

5.2.2.5. Diğer Deliller

Yukarıda İbn Cinnî'nin naḥvî kuralları açıklarken esas aldığı veya başvurduğu temel ve tali yöntemleri ve bu konudaki görüşlerini açıklamaya çalıştık. Ancak saydığımız delillerin yanında pekçok başka te'yid ve te'kid edici naḥvî delil ve uşûlleri de kullanır. Bunların ayrıntısına girmek ve her birini örneklerle açıklamak konuyu uzatacağı ve mihverinden çıkaracağı için bunların ayrıntısına girmiyoruz. Örneğin bu yöntemlerden “benzerine uymak/riayet etmek” şeklinde açıklayabileceğimiz bir yöntemi kullandığını görüyoruz. Bu yöntemin; kıyasın cevaz verdiği ve sema'a da ters

⁸⁰⁹ Kutrub, bu iddiasını *Nâbiga'nın* (ö. 127/745) “إلى حَمَامَتِنَا أَوْ نَصْفَهُ فَقَدْ” beytine dayandırır. bk. *Divan-ı Nâbiga*, thk. Abbas Abdü's Satır, (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiyye,1986), 14.

⁸¹⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/457-458.

⁸¹¹ Arabın iki elif harfi arasına “elif” harfini almayı kerih gördüğünden “ya” harfinin mahrecinin ‘elif’ harfine yakın olmasından dolayı” bu şekilde bir kullanımın olduğundan bahseder ve başka bir naḥvî gerekçesi olmadığını söyler.

⁸¹² İbn Cinnî, *el-Munşif*, 2/65-66.

düşmeyen naḥvî bir hükmün varlığını ispatlamak veya “benzerine riayet etmek” şeklinde bir yöntem olduğunu söyler. Bu minvalde İbn Cinnî şunu der:

“ Görmüyor musun ki kıyasın cevaz verdiği ve benzerini de işittiğin bir şeyin (lafzın) hükmü de sağlam olur. Onu çürütecek aksi bir hüküm olmadığı sürece bu hükmü bozamaz.”⁸¹³

Buradaki delilin, sabit ve değişmez bir hüküm olmamakla beraber aksi bir şey işitilmediği sürece, dilcinin bu hükme uyması ve hesaba katması gerektiğini belirtir. Dolayısıyla dilcinin işittiği hüküm sağlam değilse; o zaman kıyasa tabi tutması gerektiğini belirtirken, bu hükme karşı görünüşte aksi bir hükmün olup olmasının önemsememesi gerektiğini de belirtir. Verilen naḥvî hükme bir delil bulunmazsa o takdîrde benzer bir kelimenin bulunması zorunluluğu ortaya çıkar. Örneğin; “عُزِيَتْ” kelimesinde geçen “و ve ت” harflerinin asli harfler olduğuna dair semâî/lafzî bir delil olmadığından, kelimenin “فُعُولَا” vezninden geldiği iddia edilemez. O takdîrde benzerleri işitilen “نَفَرِيَتْ ve عَفَرِيَتْ” kelimelerinden dolayı “عُزِيَتْ” kelimesinin “فَعْلِيَتْ” vezninden geldiği kendiliğinden ispatlanmış olmaktadır.⁸¹⁴ der.

İbn Cinnî’nin dil ve gramerde doğru lafzı tespit etme veya doğru kullanım için ortaya koyduğu filolojik delil veya yöntemlerden birkaç tanesini sadece ismen yazarsak:

- Lafzın dile ağır veya hafif gelmesi⁸¹⁵
- Kelime veya ibarenin çokça kullanımı⁸¹⁶
- Lafzın yerini, başka bir lafzın alması ve öncekinin kullanımının terk edilmesi⁸¹⁷
- Cümlelerin siyakına göre lafızda duruma göre değişen mana⁸¹⁸ gibi daha pek çok yöntemlerden bahsedilebilir.

⁸¹³ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/136.

⁸¹⁴ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/197.

⁸¹⁵ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/90; 200-201; *Sırru şinâ’ati’l-i’râb*, 1/75.; *el-Luma’ fi’l Arabiyye*, 83.

⁸¹⁶ İbn Cinnî, *el-Luma’ fi’l Arabiyye*, 149;160.; *el-Ḥasâis*, 102.; *Sırru şinâ’ati’l-i’râb*, 1/215.

⁸¹⁷ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/219-221.

⁸¹⁸ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/219.; *el-Luma’ fi’l Arabiyye*, 42;91;153.

Görüldüğü üzere naḥvî delil konusunda İbn Cinnî'nin akli muḥakeme ile yaptığı bu derece geniş ve dakik tahliller, kelâm ilminden (özellikle Mu'tezilî kelâmdan) ve asrının fen, felsefe ve kültürü ile rasyonel akıl yürütme yönteminden istifadesinin boyutunu göstermesi bakımından dikkate değerdir.⁸¹⁹



⁸¹⁹ bk. Sena, İlyas, *el-Kıyas fî' naḥv*, 1. Baskı, (Dimeşk: Dâru'l Fikr, 1985), 68-76.; Süyûtî, Celâlüddîn, *el-İktirâḥ fî uşûli'n-naḥv*, 885.; Ayrıca bk. Hafza, Fatima Zehra, "Eserü'l Mu'tezile fî taṭavvuri dersi'n naḥvî (kitabı Ḥasâis enmuzecen)", *Bouira Üniversitesi, Dil ve Edebiyat Fakültesi*, (2017-2018).

ALTINCI BÖLÜM
GRAMERE DAİR BAZI GÖRÜŞLERİ

6.1. İ'RAB VE BİNÂ OLGUSU

İ'rab; sözlükte “açık söylemek, açıklamak, ifade etmek vb.” anlamlara gelmektedir. “عرب” asli harflerinden müştak “إعراب” kelimesi, if'âl babından bir mastardır. Istilahta ise; Arap gramerinde, cümledeki kelime başlarına gelen bir edata göre kelime sonlarının şekil ve anlamca değişikliğe uğramasıdır. Kelime sonunda oluşan bu değişiklik, kelimenin cümle içindeki manasına da etki etmektedir. İ'rabın dört durumu vardır. Bunlar: ref, nasb, cer ve cezm şeklindedir. İ'rab alametleri, kelimenin mahiyet ve durumuna göre değişiklik gösterebilmektedir. Bu alametler, asli olarak hareke (damme, fetha, kesra ve sükûn) iken, kelime cins ve şekline (müfret, cem', müsenna, müzekker-müennes, mu'tel, vb.) göre bazen illet harfinin hazfî, “elif /ا” veya “ya/ي” harfi gibi başka şekillerde olabilmektedir.⁸²⁰

İbn Cinnî, i'râb'ın tanımını şöyle verir: “İ'râb, lafızlarla anlamlarının açıklanması/ortaya çıkarılmasıdır.”⁸²¹ Bu tanımdan sonra bazı örnek cümlelerle lafzın, cümle içindeki şekli değişiminin, anlama olan etkisine dikkati çeker ve şu örnekleri verir: “أكرم سعيد أباه / Said, babasına ikrâmda bulundu”; “شكر سعيدا أبوه / Babası Said'e teşekkür etti.” Bu iki cümlede aynı lafızlarda meydana gelen lafzî /şekli değişikliğin, anlama ne derece etki ettiğinin açık olduğunu söyler. Devamında i'râb ile kelimenin şekli değişimi/manası ve konumu tespit edilmezse takdîm-te'hir ile bunun çözülmesi gerektiğine işaret eder. Örneğin; “ضرب يحيى بشرى” cümlesinde olduğu gibi fâil ve mefûl'un kim olduğuna dair bir i'râb alameti bulunmadığı durumlarda, fâilin takdîmi (öne alınması), i'râb alameti yerine geçtiğini söyler. Diğer taraftan mana açısından fâil ve mefûlun belirlenebildiği durumlarda “ضربت هذا هذه*أكل يحيى كمثرى” gibi cümlelerde olduğu gibi kelime yerlerinde değişiklik olsa bile, kelimenin i'rabının yapılabildiğini

⁸²⁰ Harîrî, Ebû Muhammed Kâsım b. Alî b. Muhammed, *Şerh-ı mülhatü'l-i'râb*, Şerh. Ahmed Fal b. Addü'l Cegnî el-Şinkitî (Cidde: Matbaatü'l Mahmudiye, 2013), 99-100.; Cemâlüddin, Abdullah b. Hişâm el-Ensârî, *Şerhu'l-lemhatü'l bedriyye fi ilmi'l-lügati'l-Arabiyye*, nşr. Hâdî Nehr, (Ürdün: Dâru'l-Yâzûrî'l-İlmiye li'n-Neşri ve Tevzî, 2007), 1/271.; Özalp, Mehmet Sıddık, “Arap Dilinde İ'râb Olgusu”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 28 (2019/1) ; <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/nahiv>.

⁸²¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/35.

belirtir.⁸²² Bu açıklamalardan, İbn Cinnî'nin anlamı belirleyen tek unsurun i'râb olmadığı, i'râb dışında anlamı, kelimenin konum ve cinsini belirleyen başka etkenlerin de olduğu görüşünü benimsediğini anlıyoruz.

İ'râb'ın zıddı olan binâ olgusu ise; kelimenin cümle içindeki şekli yapısının veya son harekesinin, amillerin etkisi ile değişmemesi veya bir şekil/hareke üzere kalması durumudur. Bu tür kelimeler mebnî (gayr-ı mütemekkin) kelimelerdir. Örneğin: (“أين”, “من” ve “هل” “كَيْفَ” gibi kelimeler, cümle içindeki konumları ne olursa olsun şekli bir değişikliğe uğramaz.)⁸²³ Kelimenin cümle içinde aldığı pozisyona bağlı olarak veya amillerin etkisiyle son kısmı değişiyorsa bu tür kelimeler, mu'râb kelime olmaktadır. Örneğin; şu cümlelerde geçen (“مررت بزيد* رأيت زيدا* هذا زيد”) “زيد” kelimesi, üç farklı şekilde gelmiştir ki bu değişimden, kelimenin mu'râb bir kelime olduğunu anlıyoruz. İ'râbın duruma göre lafzî, takdîrî ve mahallî şeklinde üç türünden bahsedilmektedir.⁸²⁴

İbn Cinnî, el-Luma' adlı eserinde i'râb/binâ konusunu farklı bablar altında işler; isim, fiil ve harflerin mebnî/muarreblik durumlarını örnekler eşliğinde ayrı ayrı değerlendirir. Buna göre Arapçada kelimenin ya mu'râb veya mebnî olduğunu söyledikten sonra mu'râbın de iki kısım olduğunu ki bunların mütemekkin isim ve muzari fiil olduğunu söyler. Bunların dışında olanların ise mebnî olduklarını belirttikten sonra bu kelimelerin özelliklerinden bahseder.⁸²⁵ İ'râb ve binâ kavramlarının tanımını verdikten sonra i'râb alametleri ve binâ şekillerini, kelime örnekleri üzerinden verir. Bu minvalde i'râb ve binâ için şunları söyler:

⁸²² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/35-36.

⁸²³ Enbârî, Kemâleddin, *Esrârü'l Arabiyye*, (Leiden-Hollanda: Brill Matbaası, 1886), 10;19-20.; el-Fârisî, Ebû Ali, *el-İdâh fi'n naḥv*, thk. Mercan, Kazım Bahrî, (Beyrut: Âlemlü'l-Kutub, ts.), 74-76.; Râcihî, Abdu, *Tatbîku'n-naḥvî*, (Beyrut: Dâru'n-Naḥda el-'Arabiyye, 2004), 17;37.

⁸²⁴ Takıyyüddin Mehmed Birgivî, *el-'Avâmi Risâlesi*, çev. Musa Alak, (İstanbul: 2002), 20.; Suyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi' fi şerh-i cem'il cevami'*, 1/41.; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/37.

⁸²⁵ İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l Arabiyye*, 16.

“İ‘rab bakımından *nasb*, isim ve fiilde müşterek iken, *cer* sadece ismin alameti, *cezm* ise sadece fiillere has bir alamettir. Binâ açısından bakıldığında ise *damme* üzere binâ/mebni; *isimde* (قَبْلُ بَعْدُ; حَيْثُ) kelimeleri gibi, *harfte* (مَنْدُ kelimesi gibi) ⁸²⁶ görünürken, *damme* üzere mebnîlik ise *fiilde* kesinlikle gerçekleşmez. *Fetha* üzere mebnîlik *isimde* (أَيْنَ ve كَيْفَ gibi), fiilde (قَدْ ve قَامَ gibi) veya harfte (أَنَّ ve ثُمَّ gibi) olabilir. *Kesra* üzere mebnîlik ise isimde (هُوَ لَاءِ ve أَمْسِ) harfte (جِيرَ gibi) kelimelerde gerçekleştiği gibi izafet lam’ı (لِ) ile izafet ba (بِ)’sında bu mebnîlik görülmektedir. ⁸²⁷ Ancak kesra üzere mebnîlik, fiilde olamaz.”⁸²⁸

Daha sonra kitabında müfret-mu‘tel isim, tesniye, cem‘-i tezkir ve te‘nis gibi bütün isim çeşitlerini i‘rab açısından ele aldıktan sonra fiiller ve harflere geçerek gramerin diğer konularını da içine alacak şekilde detaylı şekilde örnekler eşliğinde açıklar.⁸²⁹ Yukarıda da değindiğimiz üzere; İbn Cinnî, el-Luma' fi'l Arabiyye adlı eserinde, gramer konularını bir ders kitabı gibi ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır.

6.1.1. Harfte İbdâl Olgusu

Arapçada *ibdâl* (الإبدال), “ بدل /bedel” kök harflerinden oluşan ve sözlük anlamıyla da Türkçe’ye geçmiş bir kelime olup, “ اِفْعَال ” babından gelen geçişli bir mastardır. “dönüştürmek, bir şeyin yerine başkasını getirmek, özüne dokunmaksızın bir şeyi diğer bir şeye çevirmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁸³⁰ İstılahta ise- özellikle Kur’an kıraatinde olmak üzere- mahreç veya sıfat yakınlığı olan harflerin birbirinin yerine kullanılmasıyla dil açısından telaffuz kolaylığı ve akıcılığı sağlamak gayesiyle harfler arasında yapılan bir değişim/dönüşümü ifade etmektedir. Dilde daha çok fonetik

⁸²⁶ “ مَنْدُ ” kelimesi *harf-i cer* olarak kendisinden sonra gelen kelimeyi *cer* ederek *damme* üzere mebnî gelebilirken, bazen de isim olarak yine *damme* üzere mebnî ve kendisinden sonra gelen kelime ise iptidaî olarak merfu’ gelebilmektedir.

⁸²⁷ إِنَّهُ لَرِيْدٌ kelimelerinde olduğu gibi. Ancak iptida (başlangıç) *lam*’ı ise fethalı gelmektedir. (إِنَّهُ لَرِيْدٌ /muḥakkak o, Zeyd’dir.) Örneğinde olduğu gibi.

⁸²⁸ İbn Cinnî, el-Luma' fi'l Arabiyye, 17.-18.

⁸²⁹ İbn Cinnî, a.g.e, 20-28; 88-104. Ayrıca bk. Ahmed b. Hüseyin b. el Ḥabbaz, *Tevciḥ-i luma’ (şerh-ı kitab-ı luma’)*, 1. Baskı, (Kâhîre: Dâru’s Selâm, 2002).

⁸³⁰ bk. İbn Manzûr, *Lisânü’l Arabü’l Muḥîṭ*, (Beyrut: Dâru’l Lisânü’l Arab, ts.), (bedel maddesi), 176.; İbn Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *el-Cemhere*, thk. Remzi Munîr Ba‘albeki, (Dâru’l İlim, ts.) (ibdâl maddesi), 1/300.; <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ibdal--arap-dili>

ile ilgili gerçekleşen bu tür dönüşümü ızah adına dillilerce “bedel-mebdûl, kalb-maklûb, muhavvel, müdârâ vb.” gibi farklı isim ve terimler kullanılmıştır.⁸³¹ İbdâl’in bir çeşidi olarak görülen “إِغْلَال - i’lâl” kavramı ise; illet harfî veya hemze barındıran kelimelerdeki harflerin değişimi anlamındadır.⁸³² Sâkin “nûn” harfinin “mîm” harfine dönüşmesi de bir ibdâl olmasına rağmen, tecvit ilminde buna “iklâb” denilmiştir.⁸³³ Daha çok sarf ilminin alanına giren harflerdeki bu değişim/dönüşüm, konu olarak ses veya telaffuz ile ilgili olmasından dolayı, farklı lehçelerin de etkisiyle ses açısından meydana gelen bu değişimler olağan olarak görülmektedir. Kaynaklarda ibdâl ile ilgili dillilerce yazılmış çok eser bulunmaktadır.⁸³⁴ Ancak konumuz gereği İbn Cinnî’nin ibdâl hakkındaki bazı görüş ve eleştirilerine değinip detaya girmeden bir değerlendirme yapmayı uygun buluyoruz.

Öncelikle İbn Cinnî, dilde telaffuz sırasında harflerin değişim/dönüşüm olayı olarak bilinen ibdâle götüren temel sebebin aslında bir zaruret olmakla beraber söyleyiş kolaylığı ve akıcılığı sağlamak olduğunu söyler. Bu yönüyle aslında bir cihette ibdâl ve i’lâli fonetik bir sanat olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Genel anlamda İbn Cinnî’nin ibdâl olayına kıyasî değil semâî olarak baktığını görmekteyiz.⁸³⁵ Bir harfin hem sakîn ve harekeli olamayacağını söyleyen İbn Cinnî, hafif olayının da aslında bir ibdâl olduğu görüşündedir.⁸³⁶

Özellikle Ḥasâis, Sırrı şınaatî’l i’rab ve Muhtesab adlı kitaplarında, bazı kelimelerdeki harflerin değişik sebeplerden dolayı değişim veya dönüşümünü örnekler

⁸³¹ Luğavî, Ebû’t-Tayyib, *Kitâbü’l-ibdâl* nşr. İzzeddin et-Tenûhî, (Dimeşk:1960), (neşreden giriş), 1/7.; Muhammed b. ‘Alî es-Sabbân, *Hâşiyetu’s-sabbân ‘alâ şerhi’l-Eşmûnî ‘alâ elfiyyeti İbn Mâlik*, (İstanbul: Dâru’l Kahraman li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1984), 4/279.

⁸³² bk. Ḥudârî, Muhammed b. Mustafâ, *Hâşiyetu’l-Hudârî ‘alâ İbn ‘Akîl*, (Kâhîre: ts.), 2/192.

⁸³³ bk. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/iklab>

⁸³⁴ İbnü’s-Sikkît’in *el-Ḳalb ve’l-ibdâl*’ı, Ebû’l-Kasım ez-Zeccâcî’nin “*el-İbdâl ve’l-mu’âkabe ve’n-nezâ’ir*”, Ebû’t-Tayyib el-Luğavî’nin “*Kitâbü’l-ibdâl (kitâbü’l-hurûfi’l-müte’âkıbe*” adlı eserleri bunlardan bazılarıdır. bk. Sarı, Mehmet Ali, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19. C, (1999), 263-265.

⁸³⁵ İbn Cinnî, *Sırru şınâ’atî’l-i’râb*, 1/78.

⁸³⁶ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 1/89.

eşliğinde açıklayan müellifimiz, örneğin Ḥasâis'te “yakın olan harflerin birbirinin yerine kullanılması” adlı bölümünde şu bilgilere yer verir:

Bazı kelimelerde asli harflerin hangileri olduğu konusunda bir ihtilaf varsa, farklı gelen şeklin ispatı gerekmele beraber bazen de her iki şeklin doğru olduğuna hükmedilmesi durumuna dikkati çeker. Ancak her durumda kelimedede bir ibdâl olayının olduğu hükmüne varılması gerektiğinin altını çizerek. Bu açıdan örneğin “طَبْرَزَل/طَبْرَزَن” kelimelerinden⁸³⁷ her ikisi de kullanılmasına rağmen -hangisinin doğru olduğu veya asli harflerin hangisi olduğu konusundaki ihtilafla beraber- kelimedede ibdâl olayına dikkati çeker. Bu durumunu çözmek için kelimenin delaletine ve dil sanatı (özellikle fonetik) açısından durumuna bakmak gerektiğini söyler.⁸³⁸

Arap lehçelerindeki ses değişimleri ve farklı okuyuş tarzları vb. sebeplerden kaynaklanan Kur'an'daki bazı kelimelerde görülen okuma farklılıkları anlamındaki harf ibdâli ile bazı şaz okuyuşlara; el-Muhteseb'de değinirken, Sırrı şınaatî'l i'rab eserinde de yine ibdâl ve i'lal konusu üzerinde durur. Bu bağlamda müellifin kitabında değindiği ibdâl olayı şu başlıklar üzerinde cereyan eder:

a) Öncelikli olarak “ا-و-ي-ه” harflerinin hemze'ye ibdâlinde bahseder.

- “Elif” harfinin hemze'ye dönüşmesi: Fatiha sûresinde “وَلَا الضَّالِّينَ” kelimesindeki iki sakîn harf (elif ve lam) yanyana gelmesinden dolayı oluşan telaffuzdaki ağırlığı elif harfi kaldıramadığı için med ile elif harfi, -Eyyûb es-Sahtiyânî'nin (ö. 131/74 kıraatine göre- hemze şeklinde de okunmuştur. (دَابَّةٌ ← دَابَّةٌ) kelimesi gibi.⁸³⁹

⁸³⁷ Aslı Farsça olan bu kelime “طَبْرَزَد” şeklinde de söylenmektedir. “Sert ve beyaz şeker” anlamına gelmektedir. Buradaki “طَبْرَز” kelimesi “balta” anlamında olup “زَد” kelimesi de yine Farsçada “vurmak” anlamındadır. Şekerin sertliğine dikkati çekmek için adeta “balta ile vuruyor” gibi bir kelime türetildiği anlaşılmaktadır.

⁸³⁸ İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 2/82. (Başka bir örnek kelime çifti için “هَنْتَن -هَنْتَل” kelimelerini verir. Her iki kelimenin taşrif açısından eşit olmakla beraber her ikisinin de asıl olduğuna dikkati çeker, kelimelerin kullanım şekillerini İmru'ülkays'ın şiirinden örnek vererek buradaki ibdâl'e vurgu yapar. (bk. İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 2/82-83.)

⁸³⁹ İbn Cinnî, *Sırru şinâ'ati'l-i'râb*, 1/72.

- “Vav” harfinin hemze’ye ibdâli: Kelime başlarındaki vav harfinin hemze’ye dönüşmesine örnek olarak أَجُوه < أُجُوه veya أُعَدَّ < أُعَدَّ kelimelerindeki ibdâller.⁸⁴⁰
- “Ya” harfinin hemze’ye dönüşmesi; ⁸⁴¹ اَلْكَـيْل kelimelerinde olduğu gibi.⁸⁴²
- “Ha” harfinin hemze’ye ibdâli: “مَوْه” kelime asli harflerinden dönüşen “مَاء” kelimesi. Buradaki “مَوْه” kelimesinin çoğulu “أَمْوَاه /sular” olduğundan, vav harfi elif’e, ha harfi de hemze’ye ibdâl olunmuştur.⁸⁴³

b) “Hemze-vav-ya” harflerinin elif harfine dönmesi ile ilgili örnekler:

- “Hemze”’nin elif harfine dönmesi: “رَأَى” mazi fiilinin muzarîsi olan “تَرَى=ترأى”⁸⁴⁴ şeklinde geldiği düşünüldüğünde, muzari fiile cezm edatı olan “لم” geldiğinde; “لم تر” şeklinde hemze ‘ye dönüşen elif harfinin hafz edildiği görülmektedir.⁸⁴⁵
- “Vav” harfinin elif harfine ibdâli: “دَابَّة” kelimesinin tasğiri anlamında “دَوَابَّة” denildiğini nakleden İbn Cinnî, bu ibdâl ile kastedilmek istenen kelimenin “دَوَابَّة” olduğunu belirtir. Buradaki sakîn olan tasğir “ya” sı, elif harfine ibdâl edilmiştir.⁸⁴⁶
- Ya harfinin elif harfine ibdâli: Bu çeşit ibdâller çokça görülmektedir. Örneğin; “باع*سار*حار*هاب” şeklinde kelimeleri, mazi fiil sigasında “البيع*السير*الحيرة*الهيبة” gelerek tüm bu kelimelerde geçen ya harfi, elif harfine ibdâl edilmiştir.⁸⁴⁷

⁸⁴⁰ İbn Cinnî, *Sırru şinâ’ati’l-i-râb*, 1/82-83.

⁸⁴¹ “Yukarı dişleri kısa olmak, üst dişlerin kısalığı, üst dişleri ağız içine doğru eğilmek” gibi anlamlarda bir kelime. (Bu kelimedeki elif harfi fethalı olmasından dolayı telaffuzu ağır olmamakla beraber, belki de kelimedeki vurguyu belirtmek için bu ibdâl olayı yapılmış olabilir).

⁸⁴² İbn Cinnî, *Sırru şinâ’ati’l-i-râb*, 1/92. (Ya ve vav harfinin hemze’ye ibdâlinin fazla olduğu ism-i fail sigası da burada zikir edilebilir; باع kelimelerinde olduğu gibi).

⁸⁴³ İbn Cinnî, *Sırru şinâ’ati’l-i-râb*, 1/100.

⁸⁴⁴ Aslında aynı’l fiili elif harfi olan fiillerde buradaki elif’in hemze’den dönüştüğüne dair yeterli ve kesin bir kanıt sunmak zor görünmektedir. İbn Cinnî, burada geçen mu’tel muzari fiilin ibdâl aşamalarına baktığımızda şöyle bir dönüşümden bahsedilebilir. تَرَأَى < تَرَأَى < تَرَأَى. Cezm edatı ile de “تَفْعُ” veznine göre; “لم ترأى” şekline dönüşmüştür.

⁸⁴⁵ İbn Cinnî, bu örnekteki gibi hemze’nin elif harfine dönüşmesi ile ilgili hocası Ebû Ali el Fârisî’nin cahiliye döneminden nakil ettiği bir şiirin şu satırı ile “وتضحك مني شبيخة عشمية كأن لم ترا قبلي أسيراً يمانياً” hemze’nin elif’e ibdâline dair sağlam bir gerekçeyi de sunar. Bu fıkrada geçen “كأن لم ترا” ibaresinin takdiri “كأن لم ترا” şeklinde olduğunu, bu ibarede geçen ra harfi sakîn (harekesiz) olup kendisinden sonra harekeli hemze gelince, buradaki hareke de önceki durumuna, yani “كأن لم ترا” şekline dönmektedir. Daha başka örnekler için bk. İbn Cinnî, *Sırru şinâ’ati’l-i-râb*, 1/76-78.; 2/664-666.; *el-Muhtesab*, 1/68.

⁸⁴⁶ Başka bir örnekte ise “تُبْتُ إِلَيْكَ، فَتَقَبَّلْتُ تَابِتِي، ... وَصُمْتُ، رَبِّي، فَتَقَبَّلْتُ صَامَتِي” beytinde geçen “صَامَتِي ve تَابِتِي” kelimelerinden kastedilen “صَوْمَتِي ve تَوْبَتِي” kelimeleri olduğunu belirtir. Bu kelimelerde vav harfi, elif harfine ibdâl edilmiştir. (bk. İbn Cinnî, *Sırru şinâ’ati’l-i-râb*, 2/669).

⁸⁴⁷ İbn Cinnî, *Sırru şinâ’ati’l-i-râb*, 2/667-668.

c) **“Nun” harfinin elif ‘e ibdâli:** (Bu çeşit ibdâl üç durumda gerçekleşmektedir.)

- 1) *Tenvin nun*’u dediğimiz *nun* harfi üzerinde durunca; (bu tenvinin munsarif olan kelimeye geldiğine ve kelimenin nasb halinde olduğuna dikkat etmek gerekir.)
Örneğin; “رَأَيْتُ زَيْدًا” / *Zeydi gördüm* ” cümlesinde geçen “زَيْدًا” kelimesindeki *nun* harfi, kelime üstünde vakfedilince buradaki tenvin nun’u *elif* harfine ibdâl edilmektedir.⁸⁴⁸
- 2) *Hafif olan te’kid nun*’u: Muḥaffefe (te’kid nun’u) denilen *nun* harfinden önce fethalı bir harf var ise ve kelime üzerinde vakfedilirse, buradaki *nun*, *elif* harfine ibdâl olur.
Örneğin; “كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ” / *Hayır hayır! Eğer vazgeçmezse mutlaka onu perçeminden yakalayıp sürükleriz!*⁸⁴⁹ Ayetinde geçen “لَنَسْفَعًا” kelimesi üzerinde durulduğunda *te’kid nun*’u, ibdâl ile *elif* harfine dönüştürülerek okunur.⁸⁵⁰
- 3) “إِذَا” kelimesindeki *nun* harfi: Bu kelimedeki vakıf edilince “إِذَا” şeklinde okunarak, buradaki *nun* harfi de *elif* harfine ibdâl edilmiş olmaktadır.⁸⁵¹

d) **“Hemze, Elif ve Ya” harflerinin “vav” harfine ibdâli**

- “Hemze”’nin *vav* harfine ibdâli: Hemze’nin kendisi fethalı, kendisinden önceki harfin harekesi damme olursa “جُون < جُون” ve “بُور < بُور” ve “لُوم < لُوم” örneklerinde olduğu gibi.⁸⁵²
- “Elif” harfinin *vav* harfine ibdâli: “إِذَا * إِلَى * لَدَى” gibi kelimeler, bir isim veya şahıs adı olarak gelirse, bu isimlerin tesniye ve cemi’leri yapılırken, buradaki *elif* harfi, *vav* harfine ibdâl edilir. Dolayısıyla yukarıdaki kelimelerin tesniyeleri “إِدْوَان * إِلْوَان * لَدَوَان” şeklinde cemi’leri ise “إِدَوَات * إِلَوَات * لَدَوَات” şeklinde gelir.⁸⁵³

⁸⁴⁸ İbn Cinnî, *Sırru şinâ’ati’l-i-râb*, 2/675.

⁸⁴⁹ ‘Alak 96/15.

⁸⁵⁰ İbn Cinnî, *Sırru şinâ’ati’l-i-râb*, 2/678-679.

⁸⁵¹ Nisa sûresi 53. Ayetinde “أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ الْمُلْكِ فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا” / *Yoksa onların mülkten bir nasipleri mi var? Öyle olsaydı insanlara zerre miktarı bir şey vermezlerdi.* Geçen “فَإِذَا” ibaresinde olduğu gibi Şarf ilmi açısından bir ibâl söz konusudur. (bk. İbn Cinnî, *Sırru şinâ’ati’l-i-râb*, 2/679-680).

⁸⁵² İbn Cinnî, *Sırru şinâ’ati’l-i-râb*, 2/573-574.

⁸⁵³ İbn Cinnî, *Sırru şinâ’ati’l-i-râb*, 2/576-579.

- “Ya” harfinin vav harfine ibdâli: Çok farklı kelime örnekleri üzerinde bu dönüşümü farklı gerekçeler ile açıklayan İbn Cinnî,⁸⁵⁴ ya harfinin sakîn (cezimli) gelmesi ve ondan önce de damme bulunması durumunda, ya’nın vav harfine dönüştüğünü söyler. Aslında bir çeşit idğam olan bu durum, dile telaffuz kolaylığı sağlamasından dolayı gerçekleştiği görülmektedir. يُوقِنُ “ ve “أَيْسَرَ” kelimelerinde olduğu gibi.⁸⁵⁵

d) “Hemze Elif, Vav, Ha, Sin, Ba ve Nun /ء-ا-و-ه-س-ب-ن/ ” harflerinin “ya/ي ” harfine ibdâli ile ilgili örnek kelimeler:

- “Hemze”’nin Ya harfine ibdâli: Hemze sakîn, ondan önceki harfin harekesi kesra ise; ⁸⁵⁶ “يُرْ” gibi
- “Elif”’in Ya harfine ibdâli: Örneğin; “مِفْتَاحٌ” kelimelerinde olduğu gibi) Kelimenin tasğiri veya cem’i yapılırken dönüşüm açık olduğundan, İbn Cinnî buradaki ibdâlin gerekçesine değinmez.⁸⁵⁷
- “Vav”’ın Ya harfine ibdâli: Vav harfi sakîn, kendisinden önceki harfin harekesi de kesra ise; “مِيزَانٌ” kelimelerindeki dönüşüm gibi.⁸⁵⁸
- “Ha” harfi’nin Ya harfine ibdâli; “دَهْدَيْتُ الْحَجَرَ” /taşı yuvarladım” anlamındaki cümle, “دَهْدَيْتُ الْحَجَرَ” şeklinde söylenmektedir.⁸⁵⁹
- “Sin” harfi’nin Ya harfine ibdâli; Şairin; فَرَّوْجُكْ خَامِسٌ وَحَمُوكْ سَادِي; “İzâ ma ʿudâ ʾarbaʿe ʾihsâl”

⁸⁵⁴ Bu ibdâl’in başka örneklerini de şu şekilde verir: Mesela “يُنْطَرُ” kelimesini fâil’e değil de mefû’le isnad ettiğinde kelime “يُنْطَرُ” şekline döner. Diğer bir dönüşüm şekli de örneğin “فَيْتَال” kelimesini tasğir sigasında getirildiğinde “فُتَيْتَال” şeklinde gelir ki buradaki ya harfi, vav harfine dönüşmektedir. (bk. İbn Cinnî, *Sırru şinâ’ati’l-i-râb*, 2/592-593).

⁸⁵⁵ İbn Cinnî, *Sırru şinâ’ati’l-i-râb*, 2/574-578.

⁸⁵⁶ İbn Cinnî, *Sırru şinâ’ati’l-i-râb*, 2/738.

⁸⁵⁷ İbn Cinnî, *Sırru şinâ’ati’l-i-râb*, 2/732.

⁸⁵⁸ İbn Cinnî, *Sırru şinâ’ati’l-i-râb*, a.y. Ayrıca kelimedede dördüncü veya daha sonraki harf vav ise; “أَغَزَوْ” fiilinden örneğin “أَغَزَيْتُ” denildiğinde bu dönüşüm oluşmaktadır. (Gerekçe harekenin uzunluğu olsa gerek).

⁸⁵⁹ Aynı şekilde birisine susması için ikaz ettiğini belirtmek için “صَهْ” kökünden gelen kelime ile “صَهْصَهْ” yerine “صَهْصَهْ بِالرَّجْلِ” dersin. Buradaki ha harfi de ya harfine ibdâl edilmektedir. (bk. İbn Cinnî, *Sırru şinâ’ati’l-i-râb*, 2/740).

”/Soyundan dört tane saydığın zaman...Eşin beşinci baban altıncı (olur).” beytindeki

“سادى” kelimesinden maksat “سادس /altı” olduğu aktarılmaktadır.⁸⁶⁰

- “Ba” harfi’nin Ya harfine ibdâli; Cahiliye şairlerinden Nemr bin Tevleb’e⁸⁶¹ isnat edilen bir şiirde bulunan “لها أشارير من لحم تتَمَرَه... من الثعالي ووخز من أرائيها” beytindeki “الثعالي” ve “أرائيها” kelimelerinden maksat “الثعالب” ve “الأرائب” kelimeleri olduğu belirtilmiştir.⁸⁶²
- “Nun” harfi’nin Ya harfine ibdâli; “دينار” kelimesinin aslı “دَنار” şeklinde olup ya harfi, nun harfine ibdâl edilmiştir. Zira “دينار” kelimesinin çoğuluna “دنائير” denilmiş, “ديانير” denilmemiştir.⁸⁶³

İbn Cinnî, genel anlamda Arap dilinde telaffuz ve yazıda meydana gelen ibdâl, i‘lal, kalb veya idğam diyebileceğimiz tüm dönüşüm/değişim çeşitlerinin hepsine olmasa da çoğuna değindiğini ve ızhah ettiğini görüyoruz. Maḥreç yakınlığından dolayı bazı harflerin yanyana veya ardarda gelmesinden dolayı oluşan ibdâllere örnekler verdiğini de görmekteyiz. Müellifin bir dilci olmasının yanısıra dildeki fonetik, vurgu veya nebr konularındaki yeteneğini de eserlerinde sergilediğini görmekteyiz. Bu bağlamda eserlerinde değindiği isim ve fiillerdeki harf ibdâli örneklerinin tümünü vermemiz mümkün değildir. Sadece maḥreçteki yakınlıktan dolayı gerçekleşen harf ibdâline bir-iki örnek vererek bu bahsi kapatmak istiyoruz.

⁸⁶⁰ İbn Cinnî, *Sırru şinâ’ati’l-i-râb*, 2/741-742.; Ayrıca bu kelime üç farklı şekilde okunmaktadır. “سادسا، سادسا، ساتا*ساديا”. Bunlardan “ساديا” şeklinde okunmasında ibdâl vardır. Bu farklı okuyuş şekilleri de aslında bir farklı varyant olarak kabul edilmektedir. bk.Sîbeveyhi, *el-Kitab*, 2/273; <https://al-maktaba.org/book/6983/26#p1>; <https://shamela.ws/book/21567/907#p1>

⁸⁶¹ bk. wikipedia.org, (Erişim 8 Şubat 2022).

⁸⁶² İbn Cinnî, *Sırru şinâ’ati’l-i-râb*, 2/742-743.; Sîbeveyhi, *el-Kitab*, 2/273.; Muhammed Hasan Şerrab, *Kitabü şerh-i şevahidi şî’riye fî emati’l kutub-i naḥviye*, 1. Baskı, (Beyrut: Müessetü Risâle, 2007), 3/318.

⁸⁶³ Bu kelimeye benzer başka örnekler de aktarılmıştır: Örneğin; “إنسان” kelimesi “إيسان” şeklinde telaffuz edildiğine dair şiirden istişhad getirtilmiştir. Burada da nun harfi ya harfine ibdâl edilmiştir. “فيا ليتني من بعد ما طاف أهلها * هلك ولم أسمع بها صوت إيسان” bk. İbn Cinnî, *Sırru şinâ’ati’l-i-râb*, 2/757.; Zebîdî, Muhammed Murtaẓâ, *Tâcü’l-’arûs*, thk. Ali Şîrî, 8. C, (1994), 194.; (shiaonlineibrary.com).

Örneğin “افتعل” veznindeki kök kelimenin ilk harfi “ص*ض*ط*ظ” harflerinde oluşuyorsa bu harfler her durumda “ط” harfine dönüşür. “صير < اصطر ” ; “ضرب < ” gibi.⁸⁶⁴ “الظُّهْر < اِظْطَهَرَ” ; “الضُّطْرَبُ”

Başka bir yerde de “افتعل” veznindeki “ت” harfi ز veya ذ harflerinden biri ise “د” harfine dönüştüğünü söyler. “إِذْجَرَ < إِذْجَرَ” ve “إِذْكَرَ < إِذْكَرَ” kelimelerinde olduğu gibi.⁸⁶⁵

6.1.2. İsim, Fiil ve Harfte İ‘râb /Binâ

Arap gramerinde sadece isim ve fiilde i‘râb gerçekleşirken, harfler ise *mebnî* olduklarından i‘râba konu olmamıştır. İsim ve fiillerde kelimenin üzerine bina edildiği iskeleti diyebileceğimiz *vezni* veya *binası*; kelimenin asli ve zaid harflerini içine alan/gösteren bir kalıbı vardır.⁸⁶⁶

İsim ve fiillerin binâlarına dair müstakil olarak yazılan sarf kitaplarında bu vezinlerin şekil ve türlerini görebiliriz. Bu binâları gösteren ve bize ulaşan ilk eser, Sîbeveyhî’nin el-Kitab’ıdır.⁸⁶⁷ Daha sonraki dönemlerde isim ve fiillerdeki binâ konusu başta el-Mâzinî, Müberred, İbn Serrac ve Ebû Ali el-Fârisî gibi pek çok dilci tarafından ele alındı. Ancak Sîbeveyhî’nin eserinin değişik yerlerinde işaret ettiği binâ çeşitlerine çok az eklemeler yapılabildi. İbn Cinnî ise bütün bu birikimlerden faydalanarak bunları geniş bir şekilde tekrar ele aldı ve eksik veya yanlış anlaşılan kısımlarını yeniden düzenledi.⁸⁶⁸ Günümüzde ise iki tanesi fiil, geri kalanı isim olmak üzere toplam altmış üç vezin/binâ’dan söz edilmektedir. Bu binâ çeşitlerinin bir kısmı meşhur ve çok kullanılırken, bir kısmı az olmakla beraber bazen sadece şiirlerde rastlanılmaktadır.⁸⁶⁹

⁸⁶⁴ İbn Cinnî, *Sırru şinâ’ati’l-i‘râb*, 1/229.

⁸⁶⁵ İbn Cinnî, *el-Munşif*, 545-546.

⁸⁶⁶ el-Esterâbâdî, Radiyyüddîn, *Şerh-ü şafiye İbnü’l Hâcib*, 1/2.

⁸⁶⁷ bk.Sibeveyhî, *el-Kitab*, Şerh ve thk. Abdüsselam, Muhammed Hârun, 2. Baskı, (Kâhîre: Mektebetü Hancî, 1972), , 4/242. (Arab’ın üzerine binâ ettiği isim, fiil ve sıfatlar bölümü).

⁸⁶⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/185-188.

⁸⁶⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/188-189.

İbn Cinnî'nin kitaplarına baktığımızda isimlerin binâ çeşitlerini belli bir tertiple yazmadığını, aklına geldiği şekliyle kaydettiğini görmekteyiz. Öncelikle mezîd ve mücerred kelimelerin binâ çeşitlerinden bahsederken, asli (sûlasi, rûba'î ve hûmasî) kelime örneklerinden başlar.⁸⁷⁰ Bu bağlamda asli sûlasî kelimelerin binâ çeşidinden on tane müsta'mel, iki tane de örnek vermeden mühmel binâ'dan bahseder.⁸⁷¹ Rûba'î mücerred binâ çeşidi olarak ise -bir tanesi ihtilâflı olmak üzere- altı adet vezinden bahseder.⁸⁷² Hûmasî mücerred vezin olarak da beş örnek verir. Bunlardan “فُعَلَّلِلْ” vezninin Sîbeveyhi tarafından zikir edilmediğini belirtir.⁸⁷³

Sûlasi mezîd binâ çeşidi olarak ise; bir, iki, üç ve dört ziyade harfli olmak üzere; Arap dilinde -asli ve zaid harfler dâhil- en uzun kelime örneği olarak en fazla yedi harften oluşan vezinlerden örnekler verir. Bu kelimelerin bazen isim, bazen sıfat olabileceklerini örnekler eşliğinde açıklar.⁸⁷⁴

Fiillerin binasına gelince ise şunu söyleyebiliriz. Öncelikle Arap dilinde asli olarak fiil köklerinin en az üç harften geldiği malumdur. Bu asli harflerin dışında fiile eklenen diğer harflere -kelime başına, sonuna veya ortasına gelmesi fark etmeden- zaid/ekleme harf denilmektedir.⁸⁷⁵ İbn Cinnî bu bağlamda mezîd fiillerin temelde asli sûlasi ve asli ruba'î olmak üzere iki kategoride geldiğinden bahseder ve örneklerini verir.⁸⁷⁶ Mezîd fiiller, asli harflerin üzerine bir, iki ve en fazla üç harf ilavesiyle oluşan fillerdir. Bu fiil türleri de iki kategoride (sûlasi mezîd ve ruba'î mezîd olarak) gelmektedir. İbn Cinnî, sonraki dilcilerin yaptığı gibi mezîd fiil vezinlerini belli bir

⁸⁷⁰ İbn Cinnî, *el-Munşif*, 1/18.

⁸⁷¹ Mühmel dediği iki binâ için (فُعَلْ-فُعَل) veznini verir. Bu vezinden isim gelmemesinin gerekçesi olarak “فُعَلْ” vezni için; kesradan damme'ye geçişin zorluğunu gösterirken “فُعَلْ” vezni için ise bunun meçhul fiil vezni (فُعَلْ* ضَرْبٌ) olduğu gerekçesini göstererek bu vezinden isim gelmediğini söyler. bk. İbn Cinnî, *el-Munşif*, 1/20.; Zehra Abdülhamid Bâkir, *İbn Cinnî ve devruhü fî ta'sîl en-naḥvî ve şarfî*, (Doktora Tezi), Ümmü Dermân Üniversitesi/Eğitim Fakültesi, (Sudan: 2017).

⁸⁷² İbn Cinnî, *el-Munşif*, 1/25.

⁸⁷³ İbn Cinnî, *el-Munşif*, 1/27;31.

⁸⁷⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/195;197;200;202;212.

⁸⁷⁵ İbn Cinnî, *el-Munşif*, 1/11-12;18.

⁸⁷⁶ İbn Cinnî, *el-Munşif*, 1/21;23;28.

tertip ve sıra ile açıklamaz. Ancak farklı eserlerinde dağınık bir şekilde ve farklı bölümler altında yeri geldiğinde değinir.⁸⁷⁷

İ‘râbın asli ve fer’i alâmetleri konusunda dilciler arasında bu konuda kayda değer bir ihtilaf göze çarpmamaktadır.⁸⁷⁸ Gramer kitaplarına bakıldığında binâ ve i‘rapta geçerli dört tane asli (fetha, kesra, damme ve sükûn) alâmetin yanı sıra fer’i olarak da yedi alâmet sayılmaktadır.⁸⁷⁹ Bu alâmetlerden örneğin tesniye’nin i‘râbı konusunda Basra ve Kûfe dilcileri arasında ihtilaf bulunmaktadır.⁸⁸⁰

İbn Cinnî, İlel-i tesniye adlı eserinde Kûfe dilcilerinin iddia ettiği gibi ikillerde elif ve ya harflerinin damme, kesra ve fetha yerine niyabeten gelmediğini; belki bu iki harfin, isimlerin tesniyesinde bizzat i‘rab alâmeti olduğunu delilleri ile savunur.⁸⁸¹

6.2 NAHİV/İ‘RÂB KAPSAMINDA KELİMEDEKİ DEĞİŞİM DURUMLARI

Bilindiği üzere nahv’in temel uğraş alanı; kelimenin cümle içinde bulunduğu mevki ve amilin etkisiyle şekillenen kelime çeşidi (fâil, mefûl, sıfat vb.) ve görevi üzerinde dönerken, cümle çeşidi, terkihi ve bu bağlamda kelimedeki oluşun şekli, delâli ve mana esaslı değişimdir. Bu süreçte müfret kelimedeki ziyade terkip veya cümle içindeki kelime /kelâmın içeriği, konumu ve anlamı ile ilgilenir. Dolayısıyla nahiv, kelime çeşidine (isim-fiil-harf) göre; amilin etkisiyle cümle ve cümle içindeki kelime

⁸⁷⁷ İbn Cinnî, *el-Munşif*, 1/29;34; 75;77;81-83;84-85;89-90;93.; *Sırru şinâ’ati’l-i’râb*, 1/37;111-112.; *el-Hasâis*,2/142; 3/264.; *el-Muhtesab fî tebyîni vücûhi şevâzî’l-kırâ’ât ve’l-îzâh anhâ*,1/95.

⁸⁷⁸ Suyûtî, *Hem ‘u’l-hevâmi ‘fî şerh-i cem ‘il cevami’*, 1/60.; İbn Akîl Bahâeddin, *Şerh-ü İbn Akil ala elfiyeti İbn Mâlik*, (Beyrut: Mektebetü’l Asriye, ts.),1/45.

⁸⁷⁹ Bu fer’i alâmetlerin hangi durumda asli alâmetlerin yerini alacağı gramer kitaplarında ayrıntısı ile açıklanmıştır. İşaret edilen fer’i alâmetler şunlardır: “و”, “ا”, “ي” harfleri, *sûbut-ı nûn*, *hazf-ı nûn*, *illet harfinin hazfı* ve kesra’ya niyabeten *fetha* (gayri münsarif ve cem’i müenneslerin nasp ve cer durumlarında) bk. Suyûtî, *a.g.e*, 1/122;175;178.

⁸⁸⁰ Kûfe dilcilerine göre; tesniyedeki *elif* ve *ya* harfleri, fetha, kesra ve damme’ye niyabeten gelmektedir. Basra dilcileri ise Sibeveyhi’nin görüşüne dayanarak bu harflerin (elif ve ya) i‘rap harfleri olduğunu iddia eder. bk. Sibeveyhi, *el-Kitab*, 1/17.

⁸⁸¹ Söz konusu eserinde tesniye konusunda ortaya atılan farklı görüşleri serd ederek olası sorulara da cevap verir. Bu bağlamda *elif* harfinin (elif-i tesniye) ne anlama geldiği konusunda iki grup (Kûfe ve Basra) arasında farklı görüşlerin olduğundan bahsettikten sonra Sibeveyhi’nin tesniyedeki elif harfi için “i‘rap harfi” dediğini ve cer halinde gelen ikil isimlerdeki *ya* harfinin de i‘rab alâmeti olduğunu söyler. (“رجلان” “رأيت الزيدین*مررت بالزيدین” Nasb ve cer durumunda ise “رأيت الزيدین” şeklinde geldiğini belirtir. Ayrıntılı bilgi için: İbn Cinnî, *İlel-i Tesniye*, (Mısır: Mektebetü Şekafeti Diniyye, ts.); Abdurrahman b.Avde b. Salim el-Cühenî, *el-Ğadaya şarfiye ve’n nahviye beyne ebî Ali el-Fârîsî ve İbn Cinnî fî kitab-ı Hasâis*, (Doktora Tezi), Yermûk Üniversitesi/Edebiyat Fakültesi, (2010), 175-179.

ile ilgilenir. İbn Cinnî'nin bu bağlamda dilcilerin kelâm dediği mefhumu açıklarken yapmış olduğu tanım dikkate değerdir. Ona göre kelâm; kendi başına ve müstakil olarak bir anlam barındıran ve fayda içeren cümledir.⁸⁸²

Sarf ilmi, cümle veya terkip ile uğraşmadığından, temel uğraş alanı; çekimli fiil kökünden müştak fiillerle isimler ve bu bağlamda mücerred/mezîd kalıplar ve bunlara ârız olan harf/hareke değişiklikleridir. Bu kısımda sarf ve naḥvin her ikisinin uğraş alanı çerçevesinde şekillenen kelime/kelâmın merfu', mansub, mecrur ve meczûm şekilleri konusunu ayrı ayrı ele alıp, kısaca İbn Cinnî'nin bu konu hakkında dikkat çekici görüşlerine yeri geldiğinde değinmeye çalışacağız.

Merfu'at

Daha önce de değindiğimiz üzere; kelimenin sonundaki şekli değişim olan i'râb, kelime tür ve cinsine göre farklı alametler ile gösterilmektedir. Müellifimizin bulunduğu çağda gramer kaideleri '*amil*' mefhumu üzerinden ele alındığı ve *mamul* eksenli gitmediği için günümüzdeki gibi *merfuat*, *mansubat*, *mezzumat* ve *mecrurat* gibi başlıklar altında gramer işlenmemekte idi. Ancak daha sonraki yıllarda gramer anlatımı mamul üzerinden işlenmeye başlanmıştır. Biz de günümüzde yapılan taksimata göre konuyu işleyip bir derece daha iyi anlaşılmasına çalışacağız. Buna göre dil kitaplarında merfu' durumunda olan yaklaşık *on kelime* türünden bahsedilir. Bunlar:

*1-Fâil 2-Nâib-i Fâil 3-Kâne ve Kardeşleri'nin İsmi 4-İnne ve Kardeşleri'nin Haberi 5-Mübteda 6-Haber 7-Cinsini Nefy Eden "La"nın Haberi 8-Leyse'ye Benzeyen "Ma"'nın İsmi 9- Cinsini Nefy Eden "La"nın Haberi ve 10- Muzari Fiil*⁸⁸³ şeklindedir.

İbn Cinnî, tüm bu kelime türlerinin her birinin merfu'luk durumu ve sebebini bir şekilde açıklamasına rağmen; biz çalışmamızda bunların hepsine değinmedik. Aynı şekilde aşağıda ele alacağımız *mansubat*, *mecrurat* ve *mezzumat* bölümlerinde de aynı

⁸⁸² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/5-33.

⁸⁸³ en-Naḥvî, İbn Hişâm, *Şüzûrû'z-zehab fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, 3. Baskı, (İskenderiye: Dâru's Selâm, 2007, 26-36.

yolu takip ettik. Ayrıca müellifimizin bu kapsamda diğer dilcilerden farklı görüş ve eleştirilerini belirttiği kısımlara da yeri geldiğinde değindik.

6.2.1. Fâil

Fâil, ma‘lum veya şibhi ma‘lum⁸⁸⁴ olan fiilin kendisine isnad edildiği isimdir. Buna göre fâil, müsned’in kendisine dayandırıldığı “müsnedü ileyi” dir. Mesela “عَلَّمَ” ve “مَاتَ بَكْرٌ” cümlelerinde “Zeyd ve Bekr” isimleri fâil’dir ve fâil, her zaman merfu‘ durumundadır.⁸⁸⁵ Dilciler fâil veya ism-i fâil ile ilgili bazı kıstaslar ortaya koymuştur; örneğin; “fâile işaret veya delalet eden bir şey yoksa hazf edilememesi, fâili müennes ise fiilin müennes siga ile gelmesi gibi.”⁸⁸⁶ Ancak diğer taraftan “fâili ref’ eden esas amil ve sebebin ne olduğu, fâilin fiile takdîminin olup olamayacağı vb.” konularda da farklı görüşler ortaya atmıştır.⁸⁸⁷

İbn Cinnî, fâil için şu tanımı yapar: “ Fâil, fiilden sonra zikrettiğin ve fiili isnat ettiğin isimdir.”⁸⁸⁸ İbn Cinnî, fâilin hazfıne genel anlamda olumlu bakmazken, bazen siyak ve mana hesabına bilinen uşûllerin dışına çıktığını ve gerektiğinde fâilin hazfıne cevaz verdiğini de görüyoruz.

Sevvar b. Mudarreb’e isnad edilen şu beyitte;

” فَإِنْ كَانَ لَا يُرْضِيكَ حَتَّى تَرُدَّنِي ... إِلَى فُطْرِي لَا أَخَالُكَ رَاضِيًا ”

Beni Katari’ye geri döndürmen seni hoşnut etse yine de (bu durumun) seni tam hoşnut edeceğini sanmıyorum.”⁸⁸⁹ geçen “لَا يُرْضِيكَ حَتَّى تَرُدَّنِي” ibaresinden kast veya takdîrin “لَا يَرْضِيكَ إِلَّا أَنْ تَرُدَّنِي” şeklinde olduğunu iddia eden Ferrâ’ya, Ebû Ali el-Fârisî’nin karşı çıkararak fâilin manaya yüklenemeyeceğini ve hazf edilemeyeceğini

⁸⁸⁴ “Şibhi ma‘lum” fiilden maksat; İsm-i fâil, mastar, ism-i tafđil, sıfat-ı müşebbehe, mübalağalı ism-i fâil’dir. Bunların hepsi de ma‘lum fiil gibi fâil’i ref’ etmektedir.

⁸⁸⁵ İbn Hişâm, a.g.e, 26-27.

⁸⁸⁶ Ebû’l-Bekâ, İbn Yaîş, *Şerhü’l Mufaşşal*, (*Şerhü’l Mülûkî fî Tasrif*), 1. Baskı, thk. Fahreddin Kebâve, (Mısır: Mektebetü’l Arabiyye,1973), 1/80.

⁸⁸⁷ Süyûtî, Celâlüddîn, *Hemü’l hevami’ fî şerhi’l cem’u’l-cevâmi’* , 2. Baskı, thk. Abdü’l ‘Al Salîm Mûkerrem, (b.y.: Müessesetü’r Risâle, 1987), 2/254-255.

⁸⁸⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/185.

⁸⁸⁹ bk. el-‘Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa, *el-Mekâsidü’n nahviyye şerhi şevahidî şurûh-i nahviyye*, thk. Ali Muhammed Faîr vd., (Kâhîre: Dâru’s Selâm, 2010), 912.; İbn Yaîş, *Şerhü’l Mufaşşal*, 1/213.; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/433.; <https://al-maktaba.org/book/6905/224> (Erişim 2 Mart 2022).

söyler.⁸⁹⁰ Bu konuda İbn Cinnî hocası ile bu görüşü paylaşmaz. Bu beyitte manaya bağlı olarak fâil takdîri yapan Ferrâ'nın görüşünün benimsediği görülen İbn Cinnî, mezkûr beyitte fâilin manaya yüklenmesinde bir sıkıntı görmez. Dolayısıyla fâilin hazfîne pek yanaşmamakla beraber, mana açık olursa fâilin gizlenmesinde bir mahzur görmez.⁸⁹¹

6.2.2. Naibü'l Fâil

Naibü'l fâil hakkında dil kitaplarında fâil gibi çok kıstas veya şart konulmadığı, daha çok tanım, kullanıldığı yer, geliş şekli ve durumları gibi bazı açıklamalarla yetinildiği görülmektedir. Fâil yerine kullanılan ve vekil anlamındaki “naibü'l fâil”, meçhul fiil veya şibh-i fiilin fâili olarak takdîr edilen kelimedir. Dolayısıyla fâili hazf edilen⁸⁹² veya meçhul olan cümlede fâil yerine ihdas edilen isim, naibü'l fâil olmaktadır. Genellikle “فَعِلٌ-يُفَعْلُ-مَفْعُولٌ” sigasından⁸⁹³ gelen ve fâilin bilinmediği veya gizlendiği fiillerde fâil görevinde kullanılan isim, naibü'l fâil olmaktadır.⁸⁹⁴

İbn Cinnî'nin naibü'l fâil hakkındaki görüşlerine baktığımızda; öncelikle fiilin şekil açısından mefûlû ile birlikte değişmesinin gerekçelerine değindiğini görüyoruz. Cinnî, fiilin ma'lum sigadan meçhul sigaya dönüşmesi durumunun kelimede iki değişiklikten biri ile gerçekleştiğini söyler: Birincisi hareke, ikincisi ise harf değişikliği. “أَزَكَمَهُ اللَّهُ < زَكِمَ ” Örneğinde hareke; “ضَرَبَ < ضَرْبَ ” Örneğinde ise dönüşüm harf ve hareke beraber olmuştur.⁸⁹⁵

⁸⁹⁰ el-Fârisî, Ebû Ali, *Şerhü'l ebyati'l müşkileti'l i'râb (idâhü' şî'r)*, thk. Hasan Hindavî, (Dimeşk: Dârü'l Ulûm-ı Şekâfe, 1987), 538. İbn Cinnî, hocasının “fâilin hazfî olamayacağı konusunda” çok sert davrandığını ancak daha sonra bu fikrinde yumuşadığı aktarır. (bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/433).

⁸⁹¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/433.

⁸⁹² Fâilin gizlenmesi ve hazf edilmesinin bazı sebepleri bulunabilir. Bunlar örneğin; “fiili işleyen fâilin bilinmemesi, eylemin zararından veya fâilin bilinmesinden dolayı zarara uğrayacağından çekinilmesi, fâilin yüceliği veya meşhur olmasından dolayı, izzet ve azameti göstermek” gibi pek çok sebepten dolayı fâilin hazf edildiği cümle şekilleri olabilmektedir. bk. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/628067> نائِب فاعِل - ويكيبيديا (wikipedia.org); <https://al-maktaba.org/book/2099/406>

⁸⁹³ “أَكْرَمَ زَيْدٌ” /Zeyde ikramda bulunuldu.”, “كُتِبَ الدَّرْسُ” /ders yazıldı”, “قُرِئَ الْكِتَابُ” /kitap okundu”

⁸⁹⁴ Cevherî, Muhammed b. Abdülmün'im, *Şerh-i şüzûrû'z-zeheb*, 1. Baskı, (Medine: 1424), 332-333.; İbn Yâiş, *Şerhü'l Mufaşşal*, 7/69.; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerh-i cem'il cevami'*, 2/62.; Müberred, *el-Muktaḍab*, 4/50.; İbn Serrac, *el-Uşûl fi'n naḥv*, 1/76.; Sibeveyhî, *el-Kitab*, 1/34.

⁸⁹⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/218.-219.; Sibeveyhî, *el-Kitab*, 1/34.

İbn Cinnî, hocasından yaptığı nakille şunu aktarır: “Araplarda mefûlün önem ve etkisi artıp adeta fâil seviyesine geldiğinde Arap, mefûlü, fâil derece ve rütbesinde kullanır. Bu durumda daha önce fâile isnad edilen fiil, bu sefer mefûle isnad edilir ve mefûl, i‘râb açısından nasb halinden ref‘ şekline çevrilir. Örneğin; “ضَرَبْتُ زَيْدًا” cümlesinde, mefûl ve mansub durumunda olan “Zeyd” kelimesi “ضَرَبَ زَيْدٌ” cümlesinde ise -mefûlün derece ve önemine binaen-; ma‘lum sigadan meçhul sigaya dönülmüş ve mefûl konumunda olan kelime naibü’l fâil konumuna getirilerek ref‘ edilmiştir.”⁸⁹⁶

Başka bir yerde ise yine naibü’l fâil hakkında şu sözlerini okuyoruz: “Cümle, yapı itibariye iki mefûl alacak şekilde ise bu durumda meçhul sigaya dönüşüm sırasında sadece *birinci mefûl* naibü’l fâil konumuna getirilirken, *ikinci mefûl* ise olduğu gibi bırakılır: “أُعْطِيَ زَيْدٌ دَرَهْمًا” cümlesi “أُعْطِيَ زَيْدًا دَرَهْمًا” şekline dönüşür. Diğer taraftan fiil üç mefûl alacak şekilde kurulan bir cümle ise bu durumda da yine ilk mefûl ref‘ konumuna getirilerek naibü’l fâil yapılırken, iki ve üçüncü mefûller de olduğu sığa üzere bırakılır.” der. “أَعْلَمَ زَيْدٌ عَمْرًا خَيْرَ النَّاسِ” cümlesinin “أَعْلَمَ زَيْدٌ عَمْرًا خَيْرَ النَّاسِ” şeklinde meçhul sigaya döndürmesinde olduğu gibi.”⁸⁹⁷

6.2.3. Mübteda ve Haber

Arapça’da “isim cümlesi” olarak tarif edilen cümlelerin temel iki ögesi sayılan mübteda ve haber’in her ikisi de merfuattan olmasına binaen; bu iki ögeyi birlikte ele alıp, İbn Cinnî’nin bu bağlamdaki görüşlerine kısaca değinmeye çalışacağız.

Mübteda ve haberin Sîbeveyhi’den başlamak üzere pek çok tanımının yapıldığını görmekteyiz. Sîbeveyhi’ye göre mübteda; “kendisi ile söze başlanılan ve

⁸⁹⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/217.; İbn Cinnî, *el-Luma‘ fi’l Arabiyye*, 33.

⁸⁹⁷ İbn Cinnî, *el-Luma‘ fi’l Arabiyye*, 35. (Devamında da şunu söyler: Ancak fiil, lazım bir fiil ise (mefûl almayan) o zaman bu tür fiilin meçhul sığa ile *naibü’l fâil* takdir etmek mümkün değildir. Örneğin “قَامَ زَيْدٌ” cümlesini “قَامَ زَيْدٌ” şeklinde söylemek mümkün değildir. Ancak fiile harf-i cer, mastar veya zarf bitişirse o zaman bunların herbirini fâil yerine olmak üzere *naibü’l fâil* yapmak mümkündür. Örneğin “ب” harfini fâil yerine ikame etsen o zaman cümle “سَيَرُ زَيْدٌ فَرَسَخِينَ يَوْمِينَ سَيَرًا شَدِيدًا” / *İki gün boyunca Zeyd’e aralıksız iki fersah yürüdüm.*” cümlesinde “ب” harfi, ref‘ yerinde ve *naibü’l fâil* makamında olur. Eğer “فَرَسَخِينَ” kelimesini fâil makamında zikir edersen o zaman cümle “سَيَرُ زَيْدٌ فَرَسَخَانَ يَوْمِينَ سَيَرًا شَدِيدًا” şeklinde olup, “فَرَسَخَانَ” kelimesi merfu‘ olup, *naibü’l fâil* makamında olur.) bk. İbn Cinnî, *el-Luma‘ fi’l Arabiyye*, a.y.

kelâmın isnad edildiği her türlü isimdir” Sîbeveyhi mübteda’nın, (müsnedün ileyihi) ona isnad edilen bir isimle meydana geleceğini söyler ki bu haber (müsned) olmaktadır.⁸⁹⁸ Mübteda ve haberin özellikleri bağlamında dilciler tarafından pek çok şey söylenmiş olmakla beraber (takdîmi-te’hiri, hazfı vb.) çoğu noktalardan ortak veya benzer görüşler ortaya atılırken bazen de ihtilaflar görülebilmektedir.⁸⁹⁹

İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l Arabiyye* adlı eserinde mübteda ve haber hakkında şunları söyler: “Mübteda; kendisiyle söze başladığın ve lafzî her türlü amilden ari kılınmış (soyutlanmış) her çeşit isim (müsnedü ileyh) olup, bu ilk isme dayandırılan ikinci isim (müsned) ise haber olmaktadır. İbtida (başlangıç) itibariyle mübteda merfu’dur. “زَيْدٌ قَائِمٌ- مُحَمَّدٌ مُنْطَلِقٌ” cümlelerinde “ Zeyd ve Muhammed” mübteda olup ondan sonraki ise haber’dır.”⁹⁰⁰ Dolayısıyla mübtedaya dayandırdığın veya kendisi hakkında konuşup haber verdiğin müfret veya cümle olabilen kelâm da *haber* olmaktadır.⁹⁰¹

Aşağıda İbn Cinnî’nin isim cümlesi bağlamında mübteda ve haber hakkındaki bazı görüşlerini maddeler halinde yazıp, daha sonra kendine has olup diğer dilcilere muhalif/farklı olarak ortaya attığı görüşlerine değinmeğe çalışacağız:

- İsim cümlesi hem ma’rife hem de nekire kelimededen oluşuyorsa; mübtedanın ma’rife, haber’in nekire olması gerekir. “زَيْدٌ جَالِسٌ” gibi.⁹⁰²
- Cümledeki kelimelerin hepsi ma’rife ise, istenen kelimenin haber veya mübteda yapılmasında bir serbestiyet vardır. “زَيْدٌ أَخوكَ” veya “أَخوكَ زَيْدٌ” şeklinde söylenebilir.

⁸⁹⁸ bk. Sirâfî, Ebû Said, *Şerh-ı kitab-ı Sîbeveyhî*, Ahmed Hasan Mahdali - Ali Said Ali, (Beyrut: Dâru’l Kutubi’l İlmiyye, 2008), 2/456.

⁸⁹⁹ bk. Rızk-ı Tavîl, Seyyid, *el-Hilaf beyne nahviyyin*, Camiatü Ümmü’l Kura, (Mekke: 1984), الرسالة.doc(mohamedrabee.net); <https://waqfeya.net/book.php?bid=10908>

⁹⁰⁰ İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l Arabiyye*, 29.

⁹⁰¹ İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l Arabiyye*, a.y.; Habbaz, Ahmed b. Hüseyin, *Tevcih-i luma' (şerh-ı kitab-ı luma')*, 105.

⁹⁰² İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l Arabiyye*, 29.; Ayrıca bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/318-321.

- *Haber*, müfret veya mürekkep (cümle) olarak gelebilir. Cümle (isim veya fiil cümlesi) şeklinde geldiğinde; cümlede mübtodaya dönen bir zamir olması gerekir.⁹⁰³ “زَيْدٌ قَامَ” (haber in fiil cümlesi olması durumu.); “زَيْدٌ أَخُوهُ مُنْطَلِقٌ” (haber in isim cümlesi olma durumu).⁹⁰⁴
- Zarf (zaman/mekân), *haber* olarak geldiğinde; mübteda *cisim* (madde) veya *olay* (fiil, durum vb.) olabilir. Ancak mübteda, cisim olursa haber sadece mekân zarfı olarak gelir.⁹⁰⁵
- Mübteda *cisim* değil de fiil, olay veya durum şeklinde gelirse; bu durumda *haber* hem *zaman* hem de *mekân* zarfı olarak gelebilir.⁹⁰⁶
- Mahzûf’a işaret/delalet eden bir karine varsa, *haber* veya *mübteda* hafız edilebilir.⁹⁰⁷
- İsim cümlesinin haber’i zamir barındırırsa, haber, mübteda’ya takdîm edilebilir. (زَيْدٌ خَلَفَكَ = خَلَفَكَ زَيْدٌ) şeklinde olabilir.⁹⁰⁸

İbn Cinnî’nin mübteda ve haber konusunda başta hocası Ebû Ali el-Fârisî olmak üzere bazı meşhur dilciye muhalif olarak ortaya koyduğu bazı görüşleri ile Arap gramerinin gelişim sürecinde dilcilerin ilmi birikimle konu hakkında ortaya attığı görüşlerine kısaca değinirsek şunlar söylenebilir:

⁹⁰³ Haber şeklinde gelen cümle, mübtodaya dönen bir zamir barındırmazsa, bu durumda cümle, haber olarak nitelendirilemez ve caiz de olmaz. “زَيْدٌ قَامَ عَمْرُو” denilemez. bk. Ahmed b. Hüseyin b. Habbaz, *Tevcih-i luma’* (Şerh-ı kitab-ı luma’), 108-109.; İbn Cinnî, *el-Luma’ fi’l Arabiyye*, 29.

⁹⁰⁴ İbn Cinnî, *el-Luma’ fi’l Arabiyye*, 30.; Ahmed b. Hüseyin b. Habbaz, *a.g.e*, 106.

⁹⁰⁵ Mübteda *cisim türü* olduğunda, zarf; haber olarak onun (haber) hakkında sadece yer (mekân) olarak bilgi verir. (زَيْدٌ خَلَفَكَ) gibi. Buradaki ism-i fâil hafız edilmiş olup, zarf’a dönüşmüş ve ism-i fâil yerine kullanılmıştır. Aynı zamanda buradaki zamir de zarf’a dönüşmüştür. Dolayısıyla zarf’ın yeri de merfu’ olan mübtedanın yeridir. Yani “زَيْدٌ يَوْمَ الْجُمُعَةِ” şeklinde kurulamaz. Çünkü *zaman zarfı*, mübtedası cisim olan bir cümlede *haber* olarak gelemmez bk. İbn Cinnî, *el-Luma’ fi’l Arabiyye*, 31.; Ahmed b. Hüseyin b. Habbaz, *a.g.e*, 111-113.

⁹⁰⁶ Örneğin “قِيَامَكَ خَلْفَ زَيْدٍ” veya “قَعُودُكَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ” şeklindeki cümleler kurulabilir. Bu cümlelerin takdiri “قِيَامَكَ كَانَتْ خَلْفَ زَيْدٍ” ve “قَعُودُكَ كَانَتْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ” şeklinde olup yine buradaki örneklerde olduğu gibi ism-i fâil hafız edilmiş, zarf’a dönüşmüş ve ism-i fâil yerine kullanılmıştır. Aynı zamanda buradaki zamir de zarf’a (zaman ve mekân) dönüşmüş olmaktadır. (bk. İbn Cinnî, *el-Luma’ fi’l Arabiyye*, 32).

⁹⁰⁷ Örneğin; biri sana sorarsa; “زَيْدٌ عِنْدَكَ”/yanındaki kim”, sen de “زَيْدٌ” dersin, *haber*i hafız etmiş olursun. (cümlelerin takdiri: زَيْدٌ عِنْدِي/Zeyd yanındadır.) şeklindedir. Aynı şekilde “كَيْفَ أَنْتَ?”/Nasılsın” diye sorarsa; “أَنَا صَالِحٌ”/Ben iyiyim” dersin. (Cümlelerin takdiri; “أَنَا صَالِحٌ”/Ben iyiyim”) şeklinde olup, *mübteda* hafız edilmiştir. Ayrıca bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/362.

⁹⁰⁸ Burada İbn Cinnî, Basra dilcilerinin görüşüne uygun bir rey kullanmıştır. Zira Kûfe dilcilerine göre bu gibi durumlarda haberin mübtodaya takdîmi caiz değildir. (bk. İbn Cinnî, *el-Luma’ fi’l Arabiyye*, 33).

- Ebû Ali el-Fârisî, isim cümlesinde mübteda'nın haber'i olarak terkip şeklinde gelen kısmı dörde ⁹⁰⁹ayırırken, İbn Cinnî haberin terkip şeklinde gelmesi durumunu ikiye ayırır.⁹¹⁰
- Sîbeveyhi'nin ilk olarak ortaya koyduğu kural olan "haber şeklinde gelen cümlede mübtedaya dönen zamirin zorunluluğu fikrine" ⁹¹¹ tüm dilciler katılırken - ki Zeccacî, buna işaret ismini de ekler.-⁹¹² İbn Cinnî ise bu bağlaç zamirin cümlede gelebileceği yer konusunda bazı cevaz ve kıstaslar ileri sürer. (Örneğin bu bağlaç zamirin yerine zahir ismin gelebileceğini söyler).⁹¹³

Ayrıca süreç içerisinde mübtedaya dönen zamirin varlığı açık olarak bilinmekte ise bunun hafzedilebileceğini söyleyen Zemahşeri⁹¹⁴ gibi dilcilerin birbirini tamamladıkları veya başka değişik bakış açıları ile konuyu genişletip detaylandıkları görülmektedir.⁹¹⁵

⁹⁰⁹ "1-Mürekkep cümle olarak fiil ve fâilden oluşan fiil cümlesi, 2-Mübteda ve haberden oluşan isim cümlesi, 3-Şart ve cezadan oluşan terkip, 4-Zarf" şeklinde. bk. Ebû Ali el-Fârisî, *Kitab-ı idâhü'l Adudî*, thk. Hasan Şazeli, 1. Baskı, (Mısır: Dâru Te'lif, 1969), 43. Mübteda'nın haberi olarak gelen terkipi Abdülkâhir Cürcanî ve Zemahşeri gibi dilciler de dörde ayırırken; *İbn Ya 'iş*, ayrıntıda dört kısma ayrılan bu terkiplerin hakikatte iki tür (isim cümlesi ve fiil cümlesi) olduğuna vurgu yapar. bk. Cürcanî, Abdülkâhir, *el-Muhtasid fî şerhi'l idâh*, thk. Kazım Bahr-ı Mercan, (Irak: Dâru'r Rüşd, 1982), 274.; Zemahşeri, *Mufaşşal*, 44.; Abdullah Nebhan, *İbn Ya 'iş en Nahvî*, 1.Baskı, (b.y: Menşurat İttihad-ı Kitabi'l Arab, 1997), 707.

⁹¹⁰ " Fiil ve fâilden oluşan terkip (isim cümlesi) ve mübteda ve haberden müteşekkil terkip (isim cümlesi) " şeklinde. (bk. İbn Cinnî, *el-Luma' fî'l Arabiyye*, 26-27).

⁹¹¹ Sîbeveyhi, *el-Kitab*, 1/135.

⁹¹² Zeccacî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Schl, *Meani'l Kur'an ve i'râbuhü*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelbî, (Beyrut: Alemü'l Kutub, 1989), 3/121.

⁹¹³ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 1/29-30;33;34;150;236;349.; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/106.;186;3/315.

⁹¹⁴ Zemahşerî, *el-Mufaşşal*, 44.

⁹¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülkâhir Cürcanî, *el-Muktaşid fî şerhi'l idâh*, 293.; İbn Ya 'iş, *Şerhü'l Mufaşşal*, thk. Mehdi Mahzûnî, 1. Baskı, (Beyrut: Mektebetü Mısriyye, 1964), 88-92.; İbn Mâlik, *Şerhü şafiyeti kafiye*, thk. Abdül Mün'im Ahmed Harirî, Camiatü Ümmü'l Kura, (ts.) 1/344-345.; ve *Şerhü Teshil*, thk. Abdurrahman es-Seyyid - Muhammed Bedevî Mahtun, (ts.) 1/310.; İbn Hişâm, *Muğnî lebib 'an kutubi'l e'arib*, thk. Mâzin Mübârek vd. 2. Baskı, (Beyrut: Dâru'l Fikr, ts.), 347-352.; Abdülhalim Abdullah, "Taṭavvurü teḳirî nūḫat fî cümleti'l haberiye", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 282-236.

- Haber şeklinde gelen cümle'nin özellikleri ve hazfi hakkında çoğu dilci detaylı bilgi verip bazı açıklamalar getirirken⁹¹⁶ İbn Cinnî, haber cümlesi ve hazfi hakkında kısa ve özet bilgi vermekle yetinir.⁹¹⁷
- Basra ve Kûfe dilcileri arasında çoğu meselede olduğu gibi mübteda ve haberi ref' eden amil konusunda da farklı görüşler olduğunu biliyoruz. Yukarıda da değindiğimiz gibi İbn Cinnî, çoğu görüşlerinde Basra taraftarı görünürken bazen de Kûfe dilcilerinin görüşlerini benimsediği ve bu noktadan bazen her iki ekolün imtizacı veya ortak bir noktada buluşturulması çabası içinde olduğunu görülür.⁹¹⁸

Mansûbât

Arap gramerinde i'râb açısından *nasb* halinde olan kelimeler, esas itibariyle isim ve fiil cümlesinin rükünleri (fiil-fâil; mübteda-haber) dışında (fadle/fazlalık) sayılan kelimelerdir.⁹¹⁹ Dolayısıyla cümlede mûsned ve mûsnedün ileyhi dışında kalan kelimelerden meşhur olan beş mefûl çeşidi⁹²⁰ başta olmak üzere; isim kategorisinden; mastar, zaman ve mekân zarfları, hal, temyiz, ”لا ” nın ismi ile bunlara tabi' (metbuât) olan isimlerden; na't, atıf, tevkid, bedel gibi onbeş çeşit isim, mansûbattandır.⁹²¹ İbn

⁹¹⁶ Örneğin Sibeveyhî, haber cümlesinin ”لولا” dan sonra hazfi hakkında bazı açıklamalar getirirken; *Ferra*, ”أما” dan sonra haber cümlesinin hazfi hakkında görüşlerini aktarır. İbn Serrac gibi dilciler konuyu farklı açılardan ele alırken; İbn Mâlik'in, konu çok daha detaylı bir şekilde açıklayarak izâh ettiği görülür. bk. Sibeveyhî, *el-Kitab*, 2/129.; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ *Meânî'l Qur'an*, 1/228-229.; İbn Serrac, Ebû Bekir, *el-Uşûl fi'n naḥv*, 1/194.; İbn Mâlik, *Şerhü Teshil*, 1/325).

⁹¹⁷ İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l Arabiyye*, 30.

⁹¹⁸ Kûfe dilcilerine göre haberi ref' eden mübteda olduğu gibi, mübtedayı da ref' eden haberdir. Buna karşın Basra dilcileri haberi ref' eden amilin ne olduğu konusunda kendi içinde ikiye ayırdığı görülür. Bir kısmı haberi ref' eden amilin, -mübtedada olduğu gibi- *ibtida* olduğunu savunurken; diğer kısmı mübteda'nın haberi ref' ettiği iddia eder. (bk. Enbarî Ebû'l Berekât, *el-İnsaf fi meseleti'l ḥilaf beyne'l Basriyyin ve'l Kûfiyyin*, 40; Müberrred, *el-Muktaḍab*, 2/48. 4/126.; İbn Ya'îş, *Şerhü'l Mufaṣṣal*, 1/85.). İbn Cinnî, mübteda'nın ref'i konusunda bazı ayrıntılarda Kûfe dilcilerine katılmazken, genel manada mübteda ve haberin ref'i konusunda Basra dilcilerinin aksine; Kûfe dilcilerinin görüşünü tercih ettiği görülür. (bk. Enbarî Ebû'l Berekât, *a.g.e.*, 40.; İbn Ya'îş, *Şerhü'l Mufaṣṣal*, 1/84.; İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l Arabiyye*, 72;229.; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtisaf-ı darb min lisâni'l Arab*, 1087.; (Ayrıca bk. Hafza Kasimî, ”Mesaili ḥilafi'n naḥviyye fi kitab-i el-luma'el-Arabiyye li İbn Cinnî”, *Ahmed Diraye Üniversitesi*, (Cezair: 2019-2020);Yavuz, *a.g.e.*, 221-224.

⁹¹⁹ Ancak isim cümlesinde esas itibariyle mübteda ve haberden oluşan ve cümle başına gelen ”إن” kardeşleri ile ”كان” ve kardeşinin ismi ve haberi sayılan kelimeler ile cümlede haberin yerine kullanılan *hal*, gibi nasp halinde olan kelimeler, temelde cümle başına gelen esas rükündür.

⁹²⁰ Bu mefûller; 1- Mefûl-ü Bih 2- Mefûl-ü Mea 3- Mefûl-ü Mutlak 4- Mefûl-ü Fih 5- Mefûl-ü Lî Eclihî.

⁹²¹ Hasan b. Ali Kefravî, *Şerhü'l allame eş-Şeyh Hasan Kafravî 'ala metni Acurûmiye li İbn Acurrûmî Sanhâcî fi ilmi'l Arabiyyeti bi't temam*, 1. Baskı, (Kâhîre: Matbatü'l Külliyyeti'l Amire, 1330), ; Zemahşeri *Mufaṣṣal*, 37.; Esterâbâdî, Radî, *Şerhü kafiyyeti İbn Hacîb mea şerh-i şevahidihi li Abdülkadir el-Bağdadî*, thk. Muhammed Nur Hasan vd., (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiye, 1975), 1/69.

Cinnî, el-Luma' fi'l Arabiyye adlı eserinde bu mefûller ile diğer isimler hakkında ayrıntılı bilgiler verir. Şimdi örneklem açısından birkaç tanesine bakalım.

6.2.4. Mefûl-ü Bih

Mefûl, sülasi fiil “فعل” kökünden müştak bir mastar olup, fâilin yaptığı fiilden/işten etkilenen isimdir. Bütün mefûl çeşitleri i'râb açısından mansûb olup, bunlardan en meşhûru olarak bilinen ve genel anlamda fiil etkisinin⁹²² üzerinde görüldüğü mansûb isme mefûl-ü bih denilmektedir.⁹²³

Arap dilinde etki açısından fiiller geçişsiz (lazım) ve geçişli (müteaddi)⁹²⁴ şeklinde ikiye ayrıldığından, lazım fiilin başka bir nesneye etkisi söz konusu değildir. Müteaddi olan fiiller ise cins ve yapı bakımından bir, iki ve üç mefûl alabilmektedir. Arap dilinde bir mefûl alan fiiller ise çoğunluğu teşkil eder.⁹²⁵

İbn Cinnî öncelikle müteaddi fiilleri kendi içinde (kendinden geçişli ve harf-i cer ile geçişli yapılanlar şeklinde) iki kısma ayırır.⁹²⁶ Bunlardan kendinden geçişli olan fiilleri de bir, iki ve üç⁹²⁷ mefûl alabilen fiiller şeklinde üç kategoriye ayırır ve örneklendirir. İki mefûl alan fiillerin bir kısmında kısaltma yapıp ikinci mefûl'ün zikir edilmesi zorunlu değilken⁹²⁸ diğer kısmında ise -bu iki mefûlün temelde haber ve mübtedadın oluşmasından ötürü-, bu tür cümlelerde kısaltma yapılmasının söz konusu olamayacağını söyler.⁹²⁹

⁹²² “كُذِيَ / Kurt kuzuyu yedi.” ; “شد التلميذ الحبل / Öğrenci ipi çekti.” Cümlelerinde geçen “kuzu ve ip” kelimeleri mefûl-ü bih'dir.

⁹²³ Ali Cârîm - Mustafa Emin, *en-Nahvü 'l vağih fi kavaidi luğati 'l Arabiyyeti*, (Basra: Dâru'l Maarif, 1983), 33.; İbnü'l Hacîb, *Şerhü er-radî li'l kaŋiyeti İbn Hacîb* thk. Yahya Beşîr Mısrî), Camiatü İmam Muhammed b. Mes'ud el-İslâmîyye, (Suudi Arabistan: 1417), 741.

⁹²⁴ bk. <https://down.ketabpedia.com>.

⁹²⁵ İbnü'l Hacîb, *Şerhü er-Radî li'l kaŋiyeti İbn Hacîb*, 741-745.; Ali Cârîm-Mustafa Emin, *en-Nahvü 'l vağih fi kavaidi luğati 'l Arabiyyeti*, 314-323.

⁹²⁶ “نظرتُ إلى عمرو / Amr'a baktım.” Cümlelerinde olduğu gibi “uğramak ve bakmak” fiilleri harf-i cer ile geçişli yapılmıştır.

⁹²⁷ Bu tür fiiller de “أنبأ، أعلم” gibi birkaç sınırlı fiildir. Örneğin; “أنبأ الله بشراً بكاراً كريماً” gibi. (bk. İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l Arabiyye*, 48).

⁹²⁸ Örneğin “أعطيتُ زيدا درهماً / Zeyde bir dirhem verdim” cümlesi, “أعطيتُ زيدا” şeklinde ikinci mefûl zikir edilmeyebilir.

⁹²⁹ Bu tür fiiller, şek veya zan bildiren “ظنّ، حسب، زعم” gibi fiiller olduğu ve mübteda ve haberden oluşan tam bir cümle olmalarından ötürü, bu çeşit terkiplerde iki mefûlden sadece birisi zikir edilmekle, cümle kurulamaz. Örneğin; “ظننتُ زيدا قائماً / Zeyd'in ayakta olduğunu sandım” cümlesi, “ظننتُ زيدا” şeklinde kurulamaz. Bu fiillerden sonra aslı müpteda ve haberden oluşan iki mefûl gelebildiği gibi zarf cümlesi

Hasâis’de “İşitilmeyen terkiplerin kullanılmasından kaçınılması” adlı bölümde İbn Cinnî, *gaib zamiri* olarak iki tane mefûl’un art arda gelip gelemeyeceği konusunu hocası Ebû Ali el-Fârisî’ye sorduğunu ve şu cevabı aldığını aktarır. “Bir gün Ebû Ali’ye sordum *أعطيْتُكُمْ درهمًا* /size bir dirhem verdim” cümlesine benzer şekilde *zahir ismin* yerine *gaib zamiri* getirerek *“أعطيْتُكُمْ”* şeklinde -şiiirde kafiye tutturmak gayesiyle yapıldığı gibi-⁹³⁰ bir cümle kurulmaz mı? diye; yok olmaz dedi.”⁹³¹ Devamında ise şunu aktarır: “Çünkü bu şekil kullanımın, bazı hususî yerlerde olsa bile bu gibi yerlerde böyle bir kullanım uygun değildir.”⁹³²

Diğer taraftan Sîbeveyhi, cümlede arka arkaya biri *gaib* diğeri muhatab olmak üzere iki zamir mefûl olarak gelirse, bunlardan ta’rif açısından yakın olanından başlanılabileceğini, her ikisi de *gaib zamiri* ise istediğinin öne veya arkaya alınabileceğini aktarır.⁹³³ Dikkat edilirse İbn Cinnî’nin hocasına sorduğu soru esasen, mefûl olarak gelen biri çoğul zamiri, diğeri *zahir* isim olan cümlede, *zahir ismin* yerine *gaib zaminin* -dammeyi düşürmek şeklinde bir kullanımla- ikinci bir mefûl olarak gelip gelemeyeceği meselesidir. Yoksa iki zaminin mefûl olarak gelip gelemeyeceği meselesi değildir. Fârisî, verdiği olumsuz cevabın gerekçesini de şöyle açıklar: “İki zamir -ه/ha”nın vav ile gelmesi gibi- *“أعطيْتُهُ”* şeklinde değil de *“أعطيْتُه”* olarak “vav” harfinin hazfî şeklinde kullanımı zorunludur. Çünkü burada birinci -ه/ha” zamininden önceki “ت” harfî harekeli olduğundan, terkinin *“أعطيْتُه”* şeklinde gelmesi gerekir.”⁹³⁴

olarak “mansûb yerinde” gelmesi de mümkündür. Örneğin; *ظننتُ زيدًا في الدار* /Zeyd’in evde olduğunu sandım” (bk. İbn Cinnî, *el-Luma’ fi’l Arabiyye*, 47).

⁹³⁰ Bahsedilen şiirin Şamih b. Dirar el-Gatafanî’ye (ö.643) ait olduğu nakil edilmektedir. Şiiirde geçen mısra “له زجل كأنه صوت حاد ... إذا طلب الوسيقة أو زمي” şeklinde olup, şair burada yaban eşeğinin sesini vasfederek devesini yürümeye sevklendirmek istemektedir. Beyitte “صوت” kelimesindeki dammenin vav harfine dönmemesi için uzatmıyor. bk. Muhammed Hasan Şerrab, *Kitab-ı şerh-i şevad-i şî’riyye fi ümmati’l kutubi’n nahviyye*, 2/134.; Sibeveyhi, *a.g.e*, 1/11.; <https://al-maktaba.org/book/33588/425#p1>

⁹³¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/17.

⁹³² Şiiirde geçen ibarenin bu şekil kullanımı, bu kabileden bu ibarenin yaygın olması, buna alışık olmaları veya bir karineden dolayı anlam açısından bir çelişki oluşturmadığından, uygun görülebilir. Ancak başka yerlerde kullanımı uygun düşmez.

⁹³³ Örneğin; *“أعطيْتُكُمْ”* şeklinde. Ancak her ikisi de *gaib* zamir ise *“أعطاهاها=أعطاهاها”* şeklinde gelebilir. bk. Sibeveyhi, *el-Kitab*, 2/364-365.

⁹³⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/17.

Dolayısıyla konu ve açıklamalara bu açıdan bakıp değerlendirmek gerekir. Yoksa Sîbeveyhi ve daha sonra da Zemahşeri'nin söylediği iki zaminin ardarda gelmesi konusu ise bu bağlamda müstakil değerlendirilecek bir konudur.⁹³⁵

Yukarıda mübteda ve haber'in takdîm-te'hir'i konusunda nispeten değindiğimiz üzere; İbn Cinnî'nin genel anlamda kelimedeki harflerin veya cümle içindeki kelimelerin takdîm ve te'hirinin gelişigüzel değil belli bir kaideye göre yapıldığı görüşünde olduğunu anlıyoruz. Mefûl'ün, fâil'e takdîmi (önce mefûl sonra fâil gelmesi) konusunda da benzer açıklamalarını görüyoruz. Buna göre fâilden önce mefûl gelmesi şartlarını ve fâil ile mefûl'u belirlemedeki görüşlerinden şu özeti çıkarabiliriz:

- Araplarda kural olarak önce fâilin, sonra da mefûl'ün gelmesi kaidesine rağmen, lafzen rütbesi anlaşılmayan kelimelerdeki fâil ve mefulün, mana ve siyaka bakılarak tespit edilmesi gerekir.⁹³⁶
- Cümlede fâile dönen bir zamir bulunması durumunda; mefûl, fâile takdîm edilir.⁹³⁷
- Soru, şart cümlesi veya istisna barındıran cümlelerde mefûl, fâil'e takdîm edilir.⁹³⁸

Diğer taraftan İbn Cinnî'nin, hocası Ebû Ali el-Fârisî'den nakille “mefûl'un fâile takdîmi” konusunda cumhura muhalif olarak ortaya attığı görüşleri de vardır. Şöyleki; İbn Cinnî, hocasının “mefûlün, fâilin önüne alınmasını sabit bir kural olarak benimsemesi ve bunu bazı Arap kabilelerince çokça kullanımı ve sürekliliğe bağlaması” şeklinde ortaya attığı iddianın doğru bir tespit olmadığı görüşünde olduğunu anlıyoruz. Çünkü cumhura göre (bazı istisnalar dışında) fâilin yeri ve rütbesi

⁹³⁵ Zemahşeri, *Mufaşşal*, 169.; Abdurrahman b.Avde b. Sâlim el-Cühenî, *a.g.e.*, 197-198.

⁹³⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/35.

⁹³⁷ “Örneğin “ضرب غلامه زيداً” cümlesinde kimin Zeydi dövdüğü konusunda oluşan karışıklığı, cümledeki mefûlü fâilin önüne almakla aşılabilir. Dolayısıyla cümle “ضرب زيداً غلامه”/Zeydi kendi çocuğu dövdü” şeklinde kurulursa anlam açığa kavuşur. bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/293-294.

⁹³⁸ وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ” cümlesi gibi. Ayrıca “مَنْزَرِبَ مُحَمَّدًا إِلَّا زَيْدَ”/Muhammed'i ancak Zeyd dövdü” cümlesi gibi. Ayrıca “سَيَعْلَمُ” ibaresi ile değil, “مَنْقَلَبٍ” mastarına bağlı olarak mansûp gelmiştir. (bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/298).

daima mefûlden öncedir. Zira fâil cümlelerin ana bir rûknü iken, mefûl cümlede fazlalıktır.⁹³⁹ Bu durumun “süreklilik arz eden bir kural olarak” sunulması için verilen örnekler yeterli olmamakla birlikte, cümhur dilcilerce benimsenen “fâilin mefûle takdîmi” kuralını iptal edecek derecede yeterli olmadığı görüşünü biz de benimsiyoruz.

6.2.5. Mefûl-ü Mutlak

Beş çeşit mefûlden biri olan bu mefûl’un dilcilerce yapılan tanımı bazı noktalardan birbirinden farklılık arz etse de ⁹⁴⁰ en yaygın tanımı İbn Malîk tarafından yapılmıştır.⁹⁴¹ Buna göre mefûl-ü mutlak; fiil cümlesinde fiilin bir mastarı olarak gelen mefûldür. Bu mefûl, anlamı te’kid, fiilin çeşit veya nev’ini bilmek gibi amaçlarla getirilir. İsmindeki mutlak ⁹⁴² kelimesinden anlaşıldığı üzere, bir şart ve kayıt altına girmeyen bir isim çeşididir. Master olması, fiil gibi zamanla bir ilişkisinin olmadığını gösterir. Lafzî ve manevî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.⁹⁴³

Dilcilerin mefûl-ü mutlak hakkındaki görüş farklılıklarının, daha çok tanımda geçen master lafzı ile mefûl-ü mutlak kelimeleri arasındaki ilişki ve esas amilin ne olduğu konusu üzerinde cereyan ettiği görülür. Çoğuna göre bu mefûl-ü mutlak mastardır.⁹⁴⁴ Hâlbuki mefûl-ü mutlak bazen master olduğu halde; bazen olmayabilir.⁹⁴⁵ Çünkü master daha geniş olduğundan; bazen mefûl-ü mutlak daha başka anlamlara gelebilmektedir.⁹⁴⁶ Dolayısıyla master ve mefûl-ü mutlak birebir aynı şey

⁹³⁹ Suyûtî, *el-İktirah fî uşûli’n nahv*, 67.

⁹⁴⁰ İbn Akîl’e göre mefûl-ü mutlak, amilini te’kid veya beyan eden ya da nev’i ve adedini bildiren mansûp bir mastardır. bk. İbn Akîl en-Nahvî, *Şerh-i İbn ‘Akîl*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, 1/505.

⁹⁴¹ İbn Malîk’e göre mefûl-ü mutlak, “fâil ile kaim ve direkt olarak bağlantılı olup, fâilden çıkan hakiki veya mecaz anlamı ifade eden master bir isimdir.” bk. İbn Malîk, *Şerh-ı Teshîl*, thk. Abdurrahman Seyyid vd., 1. Baskı, (b.y.:Matbaatü Hicr, 1990), 2/178.

⁹⁴² Mutlak kelimesi; serbestlik, kayıtsızlık anlamında olup, “مطلقة /boşanmış kadın” anlamında kullanılan kelime de aynı kökten “طلق” gelmektedir. bk. İbn Manzûr, *Lisânü’l Arab*, “طلق” maddesi.

⁹⁴³ Hayda, Semire, “Muhadarât-ı fî Nahvî’l Arabiyye”, *Camiat-ı Muhammed-i Evvel*, 2010, Mağrib,1-67.

⁹⁴⁴ Suyûtî, *Hem ‘u’l-hevâmi ‘ fî şerhi’l cem ‘il cevami’*, 1/176.; Ahmed b. Hüseyin, b. Habbaz, *Tevcih-i luma’ (şerh-i kitab-ı luma’)*, 165-173.

⁹⁴⁵ Nisa sûresinin 164. Ayetinde geçen “وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا / Ve Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu.” İbaresindeki “تَكْلِيمًا” kelimesi olduğu gibi. Ayrıca bk. Ebû Zeyd Abdurrahman b. Salih el Mekûdî, *Şerh-i Mekûdî ‘ala elfiyeti İbn Malîk*, thk. Fatıma Racihî, Kuveyt Üniversitesi, (1993), 135.

⁹⁴⁶ Muhammed, Muhyiddîn Abdülhamid, *Şerhü’l Eşmûnî ‘ala elfiyeti İbn Mâlik*, (Beyrut: Dâru’l Kitabi’l Arabî, 1955), 2/306-311.

değillerdir.⁹⁴⁷ Bazı noktalardan birleşebildikleri halde, bazen farklı anlamları ifade edebilirler. Bu anlam, cümle içinde mastarın aldığı görev ve konuma göre de değişebilmektedir. Mastarlar da kendi içinde görev ve nev' açısından değişebildiği için mastarın anlam ve görevini bir şey ile sınırlamak doğru değildir. Örneğin mastar-ı müevvel'in meful-ü mutlak olarak gelmesi caiz görülmemiştir.⁹⁴⁸

Mefûl-ü mutlak'ı nasbden amillere bakıldığında bunların çok çeşitli olduğu görülür.⁹⁴⁹ Bunların ilki, lafız ve mana olarak mastardır.⁹⁵⁰ İkincisi; nakıs olmayan fiil'dir.⁹⁵¹ Üçüncüsü; ism-i fâil'dir.⁹⁵² Dördüncüsü; az olmakla beraber ism-i meful'dür.⁹⁵³ Beşincisi; sıfat-ı müşebbehe'dir.⁹⁵⁴ Altıncısı ise ism-i tafdîl'dir.⁹⁵⁵

İbn Cinnî, bu meful hakkında el-Luma' fi'l Arabiyye adlı eserinde şöyle der:

“*Meçhûl bir zamanda yapılan bir iş, eylem veya olayı bildiren ve fiil ile aynı kökten gelen isimler mastardır. Fiili, kendisinden müştak mastarı ile söylersen şöyle dersin: “قَمْتُ قَمْتُ قَيَّامًا حَسَنًا”*. Bu mastarı fiili vurgulamak, (قَمْتُ قَيَّامًا gibi) fiilin şekil veya nevini bildirmek (قَمْتُ قَيَّامًا حَسَنًا gibi) veya kaç defa yapıldığını (قَمْتُ قَيَّامًا حَسَنًا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ gibi) bildirmek için kullanırsın, ancak meful-ü mutlakı (farklı cinsler olması dışında) ikil sigada kullanamazsın.”⁹⁵⁶

⁹⁴⁷ Bu farklılıkları şöyle sıralayabiliriz. Örneğin mastar, belli bir zaman ile kayıtlı olmadan fiil, iş veya oluşu bildirirken; meful-ü mutlak için bunlar söylenemez. Mastar, *ref'*, *nasp* ve *cer* makamında gelebildiği halde meful-ü mutlak ise sadece *nasp* (mansub) olarak gelir.

⁹⁴⁸ Abbas, Hasan, *Kitab-ı nahvi'l vâfi*, 15. Baskı, (Kâhire: Dârul Maarif, ts.) 2/204.

⁹⁴⁹ Bu amillerin çeşitleri hakkında Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Hayyan el-Endelûsî, *İrtişaf-ı darb min lisâni'l Arab*, thk. Recep Osman vd., 1. Baskı, (Kâhire: Mektebetü Hâncî, ts.), 3/1353.; İbn Hişâm, *Evâdihü'l mesalik ila elfiyeti İbn Mâlik*, 2/182.; Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, a.g.e, 2/312.; İbn Akîl, en-Nahvî, *Şerh-i İbn 'Akîl*, 1/506.; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerh-i cem'il cevami'*, 1/186.

⁹⁵⁰ İsrâ Sûresi 63. ayetinde geçen “... إِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ جَزَاءً مُّؤَفُّورًا...” / *Cezanız, eksiksiz bir ceza olarak cehennem olacaktır.*” Ayetinde geçen “جَزَاؤُكُمْ” mastarı, “جَزَاءً” meful-ü mutlakı lafzen nasp eden amel olmuştur. “أعجبني إيمانك تصديقاً” / *İmanı tasdik etmen (etme şeklin) hoşuma gitti.*” Örneği de mana açısından mastarın ameli söz konusudur. bk. Halid Zeyneddîn, Ezherî, *et-Taşrih bi ma'dmûn-i tevdih*, 1. Baskı, (Kâhire: ez-Zehra li'l-İlâmi'l-Arabi, 1997), 2/453-454.

⁹⁵¹ Nisa sûresi 164. ayetinde geçen “وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا” / *Ve Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu.*” ayetindeki “تَكْلِيمًا” fiili, “تَكْلِيمًا” meful-ü mutlakını nasp eden amildir.

⁹⁵² Saffat Sûresi 1. Ayetinde geçen “سِرَاسِرَاصَاتٍ صَفَا / *Sıra sıra dizilmiş olanlara* / *Savurdukça savuranlara*” gibi.

⁹⁵³ “الحَقُّ منصور عظيمًا بإذن الله” / *Hak, Allah'ın izniyle büyük yardım görür (yardıma mazhar olur).*” Cümlesinde olduğu gibi “منصور” kelimesi ism-i meful olup “نصرا” meful-ü mutlakını nasp etmiştir.

⁹⁵⁴ “هذا قبيحٌ قبيحٌ شديدٌ” / *Bu çok kötü bir çirkinliktir.*” cümlesinde olduğu gibi.

⁹⁵⁵ “أشجع” kelimesi, ism-i tafdîl olup, meful-ü mutlak olan “شجاعة” kelimesini nasp eden amel konumundadır.

⁹⁵⁶ İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l Arabiyye*, 44-45.

Ayrıca İbn Cinnî'ye göre *fiil*, bütün mastar çeşitlerinde (belirli- belirsiz, vasıf bildiren vs.) etkili olabilir.”⁹⁵⁷ Fiilin, bütün mastar çeşitlerinde etkili olduğu fikrini Müberred'den aldığı görülen İbn Cinnî'nin⁹⁵⁸ görüşlerini Alî el-Bâkûlî el-İsfahânî (ö. 543/1148)'nin de te'yid edip savunduğu görülmektedir. İsfahânî, İbn Cinnî'nin el-Luma' kitabının şerhinde, fiilin mastar çeşitleri üzerindeki bu amelinin daha detaylı bir şekilde açıklar.⁹⁵⁹ İbn Cinnî'nin “cümlelerin ana bir unsuru olmayan (فضلة /fazlalık) ve fiil ile aynı kökten gelen isimler meful-ü mutlak.”⁹⁶⁰ şeklindeki tanımını şöyle bir örnekle izah eder: “ضَرْبٌ شَدِيدٌ /çok şiddetli bir şekilde dövüldü.” veya “أَعَجَبَنِي /Zeydin vuruşuna şaşırdım.” gibi cümlelerde geçen mastarlar, cümlelerin esas bir unsuru olduğu için “meful-ü mutlak” değildir.⁹⁶¹

Mefûl-ü mutlakı nasb eden esas amel konusunda Müberred, Sîbeveyhi ile aynı görüşte değildir. Sîbeveyhi'nin zahir görüşüne göre; meful-ü mutlakta ‘amil, zahiren delili görülen mukadder fiildir.⁹⁶² Mukadder fiil görüşü, aynı zamanda Halil b. Ahmed'in de görüşüdür. Buradaki ihtilafın temel sebebi, meful-ü mutlakın her zaman aynı fiil kökünden gelmemesidir.⁹⁶³ Bu açıdan Sîbeveyhi' ve Halil b. Ahmed, takdîri fiilin ‘amil olduğunu savunmuşlardır.

İbn Akîl, bu ihtilafın sebebinin az da olsa fiil ile aynı kökten gelmeyen meful-ü mutlakın delil olarak getirilmesi olduğunu iddia eder. İbn Akîl bu ihtilafın; az gelen durumun, çokça gelen şekle kıyasen tercih edilmesinden kaynaklandığı fikrindedir.⁹⁶⁴

⁹⁵⁷ İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l Arabiyye*, 45.

⁹⁵⁸ bk. Müberred, *Muhtaḍab*, Tasnif: Mühelhel b. Ahmed; thk. Muhammed Abdülhalık Asrime, (ts.) 2/124-128.

⁹⁵⁹ Alî el-Bâkûlî, el-İsfahânî, *Şerh-ü lüma' li' İsfahânî*, thk. İbrahim b. Muhammed Ebû Abbah, 1. Baskı. Camiatü İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiye, (Suudî Arabistan: 1990), 402-410.

⁹⁶⁰ İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l Arabiyye*, 44.

⁹⁶¹ Alî el-Bâkûlî, el-İsfahânî, *Şerh-ü lüma' li' İsfahânî*, 405.

⁹⁶² Sîbeveyhi, *el-Kitab*, 4/81.

⁹⁶³ Örneğin Nûr Süresi 17. ayetinde “وَاللَّهُ أَنْزَلَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا” / *Allah sizi yerden bitirip yetiştirmiştir.*” geçen meful-ü mutlak'ın aynı fiilden gelmediği ve dolayısıyla takdîri bir fiil ile nasp olduğu görüşü oluşmuştur. Buna göre cümlelerin takdîri “أَنْزَلَكُمْ فَنَبَاتًا” şeklinde yapılmıştır. bk. Halil b. Ahmed el Ferahidî, *El cümle fi'n nahv*, thk. Ali Tefvik el-Hamd, 2. Baskı, (Beyrut: Müessesetü Risâle, 1405), 142.

⁹⁶⁴ bk. <https://waqfeya.net.1/467>.

İbn Malîk ise bu tartışmanın gereksiz olduğu görüşünde olup, aynı lafızdan gelmese bile mana olarak aynı fiilin etki ettiğini ve gerçek ‘amilin fiil olduğunu söyler.⁹⁶⁵

İlk dilcilerden el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?])’ın da aşağı yukarı bu görüşte olduğu nakledilir.⁹⁶⁶ İbnü’ş-Şecerî, meful-ü mutlakta mukadder fiilin amil olduğu görüşünün, aslında mastarların bazen birbirinin yerine kullanılabilmesinden dolayı oluşan yanlış anlamadan kaynaklandığını söyler. Aslında bunun Araplarca kullanıldığını, dolayısıyla bir mastarın yerine anlamca aynı; başka bir mastarın gelmesinin bir tezatlık oluşturmadığını ve mananın aynı kaldığını iddia eder.⁹⁶⁷

Mefûl-ü mutlak olarak gelen mastarın, aynı fiilden gelmemesi durumunda amilin ne olduğu konusunda dilciler arasında temelde *üç görüş* olduğu görülmektedir. *Birinci görüş* ki bu görüşü savunan el-Mâzinî, el-Müberred ve Sirafî (ö.368/979) gibi dilcilerdir. Bu görüşe göre bu meful, zahir fiil ile mansûptur.⁹⁶⁸ *İkinci görüş*; müellifimizin görüşüdür ki bunu *üç* aşamada ele almak gerekir.

- Eğer meful-ü mutlak olarak gelen mastar, fiili te’kid için geliyorsa, o zaman mastar, aynı kökten gelen fiil ile mansub olmuştur.⁹⁶⁹
- Yok, eğer mastar bir fiilden müştak olup özel veya belirli bir durum için kullanılmış ise o zaman mastar, gizli bir fiil ile mansup olmuştur.⁹⁷⁰
- Meful-ü mutlak bir fiilden müştak değilse o zaman amil, zahir olan fiildir.⁹⁷¹

⁹⁶⁵ bk. İbn Mâlik, *Şerhü Teshîl*, 2/183.

⁹⁶⁶ Ahfeş, el-Evsat, *Meani’l Kur’an*, thk. Hadî Kırâe, (Kâhîre: Mektebetü Hancî, 1990), 424.

⁹⁶⁷ İbnü’ş-Şecerî, *el-Emâlî*, thk. Mahmud Muhammed Tântavî, 1. Baskı, (Kâhîre: Mektebetü Hancî, ts.) 2/395.

⁹⁶⁸ el-Esterâbâdî, Radî, *Şerhü’r Rağî li kâfiyeti İbni’l Hacib*, thk. Hasan b. Muhammed b. İbrahim el-Hıfzî, Camiatü İmam Muhammed b. Suud el-İslâmîye,(1966),351-352.

⁹⁶⁹ “قَمْتُ قِيَامًا” cümlesinde olduğu gibi “قِيَامًا” kelimesi meful-ü mutlak olup, zahir fiil ile mansup olmuştur. bk. İbn Cinnî, *el-Luma’ fi’l Arabiyye*, 44.

⁹⁷⁰ İmruülkays b. Hucr (ö.540)’a ait bu kasidede geçen “وَأَلْتُ خَلْفَهُ لَمْ تَحَلَّ” kelimesi, *mansup* mastar olup, aynı kökten olmayan “أَلْتُ” fiil ile gelmiştir. Ancak aynı kökten gelen ve gizli fiil olan “حَلَفْتُ” fiili ile mansup olmuştur. Buna göre cümlelerin takdiri “حَلَفْتُ حَلْفَةً” şeklindedir. bk. İbn Cinnî, *el-Luma’ fi’l Arabiyye*, 44.; <https://al-maktaba.org/book/32283/20> ; Ebû Zekerîyya, et-Tibrizî, *Kitabü şerhi’l kasaid aşere*, İdaretü Tıbaatü Müniriye,(1352), 20.

⁹⁷¹ “قَعَدْتُ الْقَرْفَاءَ/çömeldim.” cümlesindeki “الْقَرْفَاءَ” kelimesi, fiilden müştak olmadığı için buradaki *amil* zahir fiil olan “قَعَدَ” olmaktadır. bk. İsfahânî, Alî el-Bâkûlî, *Şerh-ü lüma’ li’ İsfahânî*, 407.

Üçüncü görüş ise cumhurun görüşü olup, mefûl-ü mutlak olarak gelen mastarın, aynı fiilden gelmemesi durumunda amil, aynı lafızdan gelen ve gizli olan fiil olup, mastarı nasbenden de bu fiildir.⁹⁷²

Mecrûrat

Arapçada *cer* veya *hafđ* denilen özellik, isimlere has olduğu için fiil ve harfte *cer* söz konusu değildir.⁹⁷³ Dolayısıyla *cer* konusu isimler özelinde ele alınmaktadır. *Cer* olayı temelde iki şekilde oluşmaktadır. Birincisi; harf ile gerçekleşmektedir ki *cer* harfleri denilen “لـ في- على- إلى- من” vb.” harflerden sonra gelen isimler *cer/ hafđ* olmakta ve i‘râb açısından *mecrûr* isim olmaktadır. Bu tür isimlerin lafız olarak *mecrûr* oldukları görülmektedir. İkincisi ise; tamlama şeklinde gelen iki isimden muzâfun ileyh konumunda gelen ismin *mecrûr* gelmesi olayıdır ki mana açısından herhangi bir *cer* harfi takdîri olarak da görülen *cer* olayıdır. (Örneğin “غلام زيد /Zeydin oğlu” cümlesi “غلام لزيد” anlamında *cer* harfi ile gelmesi gibi).⁹⁷⁴

Dilcilerin bir kısmı *cer* olayının asıl olarak *cer* harfi ile gerçekleştiğini, izafe yolu ile oluşan *cerrin* ise ancak bir harf takdîri ile olduğunu söylerken; bir kısmı ise *tab‘iyyet* yolu ile oluşan *cer* diye üçüncü bir *cer* şeklinden bahseder.⁹⁷⁵

İzafe yolu ile iki isim arasında oluşan terkipte (muzâf- muzâfun ileyh) *mecrûr* olarak gelen isim; muzâfun ileyh’dır. Bu lafzî izafet ya ta‘rif veya tahşis için gelmektedir. Muzâfun ileyh ma‘rife olursa; buradaki izafet ta‘rif için olmaktadır. (Örneğin; دار عمرو /Amr’ın evi). Ancak muzâfun ileyh olan kelime nekire olursa o zaman ifade tahşis içindir. (غلام رجل /Adamın oğlu) gibi. Oysa harfi *cer* ile oluşan

⁹⁷² bk. Suyûtî, *Hem ‘u’l-hevâmi ‘fî şerh-i cem ‘il cevami’*, 1/187; el-Endelûsî, Ebû Hayyan, *İrtıfâf-ı darb min lisâni’l Arab*, thk. Receb Osman Muhammed vd., (Kâhîre: Mektebetü Hancı, ts.) 3/1355.; İbn Ya‘iş, *Şerhü’l Mufaşşal*, 1/112.

⁹⁷³ İbn Mâlik, *el-Elfiyye*, thk. Süleyman b. Abdülazîz b. Abdüllah el-‘Uyûnî, (Riyâd: Mektebetü Dâru Minhâc, ts.), 70.

⁹⁷⁴ İbn Hişâm, *Şerhü Katrû’n-nedâ ve bellû’s-şadâ*, (Beyrut: Dârü’l Kutubi’l İlmiyye, 2004), 234;237.; İbn Ya‘iş, *Şerhü’l Mufaşşal*, 2/119.

⁹⁷⁵ İbn Hişâm, *Şerh-i Şüzûrû’z-zeheb fî ma‘rifeti kelâmi’l- Arab*, 1. Baskı, thk. Abdülğani ed-Dakr (Dimeşk: eş-Şeriketü Müttehidetü li’t Tevzi’,1984), 408.; Ayrıca bk. İbn Akil, *Şerhü İbn ‘Akil ‘ala elfiyeti İbn Mâlik*, (Beyrut: Mektebetü Mısıriyye, ts.) 2/42.

mecrûr isimden ne *ta'rif* ne de *taḥşis* amaç edinmektedir. Amaç sadece lafzi taḥfif olarak 'amil- ma'mul ilişkisidir.⁹⁷⁶

Manevi izafette ise ne *ta'rif* ne de *taḥşis* vardır. Amaç, lafzi taḥfiftir. Aynı zamanda maḥzûf bir harfi-cer takdîr edilerek lafzi bir terkip oluşturulmaktadır. (Örneğin; خَاتَمُ فِضَّةٍ /gümüş yüzük veya مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ / gece gündüz yaptığınız aldatmadan ibaretti.⁹⁷⁷) terkiplerinde takdîr: “مَكْرُ فِي اللَّيْلِ ve خَاتَمُ مِنْ فِضَّةٍ” şeklindedir.⁹⁷⁸ Bu gibi terkiplerde ismi cer eden esas 'amil konusunda da dilciler arasında ihtilaf bulunmakta⁹⁷⁹ olup konuyu dağıtmamak için bu tartışmalara girmeyeceğiz.

Bu arada cer ile ilgili olması açısından muzâf- muzâfun ileyh arasına herhangi bir kelime veya harfin girip girmeyeceği veya arasında fasıla olup olamayacağı konusunda dilciler arasındaki olan farklı görüşlere⁹⁸⁰ kısaca değinip İbn Cinnî'nin görüşlerini aktarmak uygun olacaktır. Genel olarak Basra dilcileri muzâf- muzâfun ileyh arasına (zarf veya harf-i cer dışında) herhangi bir kelimenin giremeyeceğini söylerken, Kûfe dilcileri şiir zarureti olarak zarf veya harf-i cer dışında da kelimelerin girebileceğini söyler.⁹⁸¹

İbn Cinnî, fiil-fâil; mübteda-haber arasına yabancı bir harf veya kelimenin girmesi gibi muzâf- muzâfun ileyhin arasına da normal şartlarda herhangi bir şeyin girmesini kabîh görürken; uygun şartlarda ve şiirdeki zarurete binaen bunun olabileceğini söyler.⁹⁸² Bu bağlamda geçmişte tartışma konusu yapılan “لَا أَبَا لَكَ / *baban*

⁹⁷⁶ İbn Ya'îş, *Şerhü'l Mufaşşal*, 2/118.

⁹⁷⁷ Sebe' 34/33.

⁹⁷⁸ İbn Ya'îş, *Şerhü'l Mufaşşal*, 2/119; Suyûtî, *Hem 'u'l-Hevâmi' fî şerh-i cem 'il cevami'*, 4/265; İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl fî'n naḥv* 2/359.

⁹⁷⁹ Bir kısmı esas amilin mukadder olan *harf-i cer* olduğunu söylerken, çoğunluk ise *muzaḥafin* cerde amil olduğu konusunda birleşmektedir. (bk. İbn Ya'îş, *Şerhü'l Mufaşşal*, 2/118.; İbn Akil, *Şerhü İbn 'Akil 'ala elfiyeti İbn Mâlik*, 2/42.; Suyûtî, *Hem 'u'l-Hevâmi' fî şerh-i cem 'il cevami'*, 4/265.

⁹⁸⁰ Dilciler arasında şaz kabul edilen “لَا أَخَا - فاعلم- لك” ibaresindeki “- tam bir cümle olup i'tirâzî olarak gelmiştir. Terkip olan *muzaḥaf- muzaḥfun ileyh* arasına herhangi bir kelime veya harfin girmesi uygun değildir. Ancak Suyûtî, bazı şahitler göstererek bunun olabileceğini aktarır. bk. Suyûtî, *Hem 'u'l-Hevâmi' fî şerh-i cem 'il cevami'*, 4/294.; Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hişâm, *Evdahü'l mesalik ila elfiyeti İbn Mâlik*, 3/179.

⁹⁸¹ Enbarî, Ebû'l Berekât, *el-İnsaf fî meseleti'l ḥilaf beyne'l Basriyyin ve'l Kûfiyyin*, 60.

⁹⁸² İbn Cinnî, *el-Ḥasâis*, 2/390.

“أباً” yok/baban olmayasica” cümlesinde cinsini nefiy eden “لا”nın ismi durumundaki “أباً” kelimesinin mebnî mi yoksa müfret-mu’reb mi olduğu üzerinde farklı görüşler ortaya atılırken, başka açıdan bu konu muzâf- muzâfun ileyhin arasına harf veya kelimenin girip girmeyeceği konusu ile de ilgilidir.

Başka dilcilerin “لا أباً لك” cümlesi etrafında ortaya attığı farklı görüşler⁹⁸³ bir yana müellifimizin konu hakkındaki görüş ve açıklamaları şu şekildedir:

- Şiirde⁹⁸⁴ geçen ibareye kıyasla buradaki “أباً” kelimesi müennes olarak değerlendirilirse “لا أباً لك” cümlesindeki “أباً” kelimesinin maksûr isim olması uygun olur ve “لك” kelimesi haber olarak görülürse, muzâf-muzâfun ileyhin arasına da bir şey girmiş olmaz.⁹⁸⁵
- “لا أباً لك” veya “لا أماً لك” gibi tabirler öteden beri mesel şeklinde nakil edilen tabirler olduğu için, bu durum sadece bu kelimeler için geçerli bir durum olup örneğin “لا أخت لها” gibi bir tabir söylenmez.⁹⁸⁶
- “لا أباً لك” tabirinde *elif* harfinin izafe ve *ta’rif*; *lam* harfinin de faşıl ve tenkîr için olduğunu iddia edenleri eleştirerek, böyle kabul edilmesi durumunda iki zıt şeyin (ta’rif- tenkir) beraber bulunması anlamına geleceğinden bahisle karşı çıkar.⁹⁸⁷
- Diğer taraftan “لا أباً لك” terkinde muzâf-muzâfun ileyhin arasına bir kelime veya cümle girmesine dilciler tarafından örnek olarak verilen “لا أباً - فاعلم - لك” cümlesindeki “فاعلم” ibaresinin, i’tirazi olarak geldiğini söyleyen İbn Cinnî, normal

⁹⁸³ Zemahşerî, *el-Mufaşşal*, 107.; İbnü’s-Serrâc, *el-Uşûl fi’n nahv* 1/389.; Radî el-Esterâbâdî, *Şerhü’r Rağî li kâfiyeti İbni’l Hacib*, 2/179.; Ebü’l-İrfân Muhammed b. Alî es-Sabbân, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Üşmûnî (Menhecû’s-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik)*, (Beyrut: Dâru’l Fikr, ts.), 2/179.

⁹⁸⁴ Şiirde geçen “...كأنك فينا يا أبأت غريب” / *Babam sanki sen içimizde bir garipsin*” mısradaki “أبأت” kelimesi üzerinde tartışma yaşanmıştır.

⁹⁸⁵ Buna göre İbn Cinnî, “أباً” kelimesini hocası el-Farisî gibi fetha üzere mebnî görüp cinsini nefiy eden “لا”nın ismi olarak görür. Buna göre muzâf- muzâfun ileyhin arasına harf girmesini kabul etmez. Ancak çoğu dilci “لا أباً لك” cümlesini, muzâf- muzâfun ileyhin arasına ل harfi girmesine örnek gösterir. Onlara göre “أباً” kelimesi “لا”nın ismi olup nasp alameti “ا” olmakta, “لك”deki “ل” ise araya sokuşturulmuş ve akışa uymayan bir harf olarak görülmektedir. Takdiri ise “لا أباً لك موجود” dir. bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/339. Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Fâkihî, *Keşfü nuğat an muhadderati mülhemeti’l i’râb li’l Harirî*, thk. Abdülmakşud Muhammed Abdülmakşud, (b.y.: Mektebetü Şekâfeti Diniyye, 2006), 1/317.

⁹⁸⁶ Bu görüşü hocasından alan İbn Cinnî, aynı iddiayı savunur. (bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/339).

⁹⁸⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/343.

cümlede gelebilen bu tür ara cümlelerin muzâf-muzâfun ileyhın arasına bir kelime veya cümle girebileceği şeklinde değerlendirilemeyeceğini söyler.⁹⁸⁸

- Yakınlıktan dolayı kelimenin cer edilmesine örnek olarak verilen, nahvî tahlilini ve ızahını daha önce yaptığımız “هذا جحرٌ ضبٌّ خربٌ” cümlesinde olduğu gibi burada da müellifimizin bu cümleye dayanarak yakınlıktan dolayı kelimenin cer gelmesi iddiasını kabul etmediğini görmekteyiz.⁹⁸⁹

Meczûmat

Bilindiği üzere isim ve fiiller i‘rab alameti/şekli açısından ref‘ ve nasb olabildikleri için bu bakımdan ortak bir özelliğe sahiptir. Yukarıda kısaca ızah ettiğimiz gibi cer, isimlere has iken; cezm ise fiillerin bir özelliği olarak karşımıza çıkar. İsimlerin neden cezm olamadıkları veya fiilin niçin cezm olduğu meselesinde dilcilerce değişik gerekçeler üretilmiştir.⁹⁹⁰ İlk dilcilerden Sîbeveyhi, isimlerin cezm olamamalarının sebebini, taḥfif için ve tenvin almalarından dolayı olduğunu söyler. Aynı şekilde cer olayı da tenvinden sonra gelen muzâfun ileyhın bir hareketi olduğundan, isme ait bir özellik olmaktadır ki böyle bir özellik fiilde yoktur.⁹⁹¹

İsim, fiilden hafif olduğu için i‘râpta şakıl olan fiildeki bu ağırlığı dile taḥfif etmek adına kelime sonundaki hareke veya ona mukabil olan harf hazf edilmekte ve fiil böylece cezimli gelmektedir. Muzari fiilin önüne bir veya iki fiili cezm eden edatlar veya talep, nehiy, istifham ve emrin cevabı vb. geldiğinde de cezimli olmaktadır.⁹⁹²

Müsenna/ikil isimler ve cem-i müzekker-i sâlimlerdeki nasb ve cerrin alameti “ي harfi”dir.⁹⁹³ Fiillerdeki cezm olayı, isimlerdeki cer olayına karşılık olduğuna göre;

⁹⁸⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/338.

⁹⁸⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/191-193.

⁹⁹⁰ Sîbeveyhi’nin kitabını şerh eden Sirâfî, isimlerin üç şekilden bahseder. Bir kısmı kelime olarak hafif olduğu için hiçbir şekilde fiile benzemeyen isimler. Bir kısım *fiile* benzerken; üçüncü olan az bir çeşidi de *harfe* benzemektedir. Dolayısıyla hafiften şakile doğru bir sıralama yapılmış olmaktadır. [bk. Sirâfî, Ebû Saîd, *Şerh-i kitab-ı Sîbeveyhi*, thk. Ramazan Abdüttevvab vd., (Kâhire: Heyetü Mısıriyetü Ammeti li’l Kitab, 1986), 1/70].

⁹⁹¹ Sîbeveyhi, *el-Kitab*, 1/14.

⁹⁹² Suyûtî, *Hem ‘u’l-hevâmi’ fi şerh-i cem ‘il cevami’*, 4/307.; Alî es-Sabbân, *Hâşiyetu ‘s-sabbân ‘alâ şerhi’l-Eşmûnî ‘alâ elfîyyeti İbn Mâlik*, 3/227.

⁹⁹³ (رَأَيْتُ مُعَلِّمِينَ / iki öğretmen gördüm) ve (رَأَيْتُ مُعَلِّمِينَ / öğretmenleri gördüm) örneklerinde olduğu gibi.

cezmin, cerre karşılık olması veya mukabili olması gerekir. Ancak dildilerin cumhuru, fiillerde cezme karşılık olarak cerri değil de nasbı göstermiştir.⁹⁹⁴ Burada bir çelişki var gibi görünmektedir. Bu çelişki gibi görünen durumu İbn Cinnî, el-Hasâis’de şöyle izah eder: “Şöyle sorulsa; fiilin cezmi bazen harekenin sakın hale gelmesi ile (لم يضرب) gibi) şeklinde gösterilir. (Buradaki cezm olayında i’râb alameti asıl durumundadır.) Ancak ⁹⁹⁵ دَنَيْكَ kelimesinde olduğu gibi cezm, fer’i olarak kelimenin ref’i için gelmiş ancak, i’râb açısından kelime nasb halindedir. Dolayısıyla kelimedeki ref’, nasb durumuna intikal etmiştir. Böylece buradaki cezm, nasb ile gösterilmiş veya ona intikal etmiştir. Örneğin “لَنْ يَقُومَا” veya “أُرِيدُ أَنْ تَذْهَبَا” cümlelerinde olduğu gibi nasb, harf ile (ن harfinin hazfî) gösterilmiştir. Hâlbuki buradaki fiil cezm halinde gelirse de “لَمْ يَقُومَا ve لَمْ تَذْهَبَا” gibi” i’râb yine harf ile gösterilecektir. Ebû Ali’nin dediği gibi fiilin nasb halinde harekesi hazf edildiğinden; harekenin sabitliği açısından “ن” harfinin sabit kalması⁹⁹⁶ gerekirken durum bu şekilde oluşmamıştır. Dolayısıyla bu durum gramerde bir özür/eksiklik olarak görünmektedir.”⁹⁹⁷ Diğer taraftan nahivcilerin çoğu da mesela tesniye ve cem’-i müzekker-i sâlimin nasbını, cer olayına karşılık olarak görmekte ancak fiillerde i’râb alameti açısından cezme karşılık olarak cerri değil de nasbı kabul etmektedir.⁹⁹⁸

⁹⁹⁴ Enbârî, Kemâleddin, *Esrârü’l-‘Arabiyye*, thk. Baytar, Muhammed Behçed, (Dimeşk: Maṭbuatü Mecâmi’ il Arabî, ts.), 47-59.

⁹⁹⁵ Kelimenin aslı, emir sığasında fiil olan “وَدَى” kelimesidir. “incinmek, eziyet görmek, sıyırmak” gibi anlamlara gelmektedir. Müfret müzekker zamir olan “أَنْتَ” ile nispet ve te’kid edilmiştir. Kelime kökü “وَدَى” dir. Kelime açılımı “ذَيْن+ك” şeklindedir. bk. <https://www.almaany.com/ar/dict/> (Erişim 19 Nisan 2022).

⁹⁹⁶ لَمْ يَقُومَا ve أُرِيدُ أَنْ تَذْهَبَا şeklinde gelmesi gerektiğini söyler. (ef’al-ı hamse ve ikil bildiren fiillerde hem nasb hem de cezmin, ن harfinin hazfî ile gösterilmesi, her i’rab şekli için ayrı bir seçeneğin ve şeklin olmamasından kaynaklandığı malûmdur.)

⁹⁹⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/332.

⁹⁹⁸ Enbârî, tesniye ve cem’i müzekker-i sâlimin i’râbını açıklarken şu izahatları yapar: “Tesniye ve cem’in i’râbı neden hareke ile değil, harf ile yapılmaktadır? diye sorulursa; şu gerekçe söylenir: ‘tesniye ve cem’ müfredin fer’i/parçasıdır. Harf ile yapılan i’râb da hareke ile i’râbın fer’i olmaktadır.’ Dolayısıyla bu tür kelimelerde i’râpta hareke yerine bir derece harekeye benzeyen ve fer’ kabul edilen “ا-و-ي” harfleri ile i’râb yapılmaktadır. (bk. Enbârî, Kemâleddin, *a.g.e.*, 48-49).

İbn Cinnî'nin de açıkladığı gibi dilcilerin çoğu, fiillerin (ef'al-ı hamse vb.) nasbındaki durumu, cezm hali ile bir tutmuş veya eşleştirmiş olup, dolayısıyla fiildeki cezme karşılık cerri değil nasbı gösterilmiştir.

Tüm bu açıklamalardan şunu da anlıyoruz ki dilciler, isimlerin i'râbı ile fiillerin i'râbında farklı hükümler ortaya koymuşlardır. Şöyleki; ikil ve sâlim cem'i isimlerin i'râbında nasb ile cerri karşılık tutarken; fiillerde ise nasbı, cezm ile -ki cezm, cerre karşılıktır- ilişkilendirmişlerdir. Enbârî'nin de konu bağlamında yaptığı açıklamalardan da anlaşıldığı gibi i'râpta asıl ve fer'i alamet olarak kabul edilen anlayışın, dilcileri isim ve fiillerde farklı kural veya bakış açıları geliştirmesine sebep olmuştur. Buna göre mesela harf veya hareke (harekenin sabitliği) i'râbın asıl alameti olarak kabul edilirken, bunların hazfi ise fer'i i'râb alameti olarak kabul edilmektedir.⁹⁹⁹

Burada da İbn Cinnî'nin, dilin sistematiği ve insan odaklı amaçlar etrafında şekillenmesi ile mana etrafında inceleyip tahlil ettiğini ve gramer noktasında oluşan i'râb alametleri açısından da geniş ve detaylı incelediğini görmekteyiz.¹⁰⁰⁰ Onun gramer hakkındaki başka görüşlerini özet olarak bile anlatmak böyle bir araştırma için mümkün değildir. Biz burada i'râb ve alametleri bağlamında bazı görüşlerini aktarmaya çalıştık. Bu kısa sunumdan bile İbn Cinnî'nin dil ilimleri konusunda ne derece yetkin olduğu anlaşılmaktadır.

⁹⁹⁹ bk. Enbârî, Kemâleddin, *a.g.e.*, 48-50.; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/332.; Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım, *el-İzâh fî ileli'n-naḥv*, 102.

¹⁰⁰⁰ bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/111-112.

GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Arap dil ve grameri ile Mu'tezilî kelâm ilişkisini İbn Cinnî örneğiğinde ele aldığımız bu çalışmada; başta serd edilen problemler bir derece açığa kavuştuğu gibi bazı muğlak olan durumlar da tebarüz etmiş ve çalışma sonunda aşağıda belirtilen sonuç ve değerlendirmelere ulaşılmıştır.

Genel anlamda kelâm, özelde ise Mu'tezilî düşünceden beslenen “Mu'tezilî kelâmı” Arap dil ve gramerini sadece şekil açısından değil aynı zamanda içerik ve üslup açısından da etkilemiştir. Başta dil biliminde delil veya gerekçelendirme yöntemleri olan sema ve kıyas gibi alanlarda bu etkinin izleri görülmekle beraber ortak terimler ve terminoloji kullanımında bunu rahatlıkla görmekteyiz.

Dilcilerin, kelâm ilminden mülhem terimleri özellikle hicri 3/4.yüzyıldan sonra daha çok naḥiv ve dil felsefesini şerh ederken kullandıkları görülmektedir. Bu tür şerh ve ızhahların özellikle mezhep anlayışı çerçevesinde olmak üzere teolojik kaygılarla da yapıldığı görülmektedir. Örneğin emir fiili “dua veya rica fiili” şeklinde yorumlanması; dil ıstılahatında “kendi başına kaim”, “başka bir şey ile kaim” gibi tabirlerin kullanılması bunlardan bazılarıdır. Bu bağlamda gramer destekli ayet yorum ve ızhahında, başta Mu'tezile ekolü olmak üzere Eş'ariyye, Şia vb. ekollerin birbirinden farklı gramer ızhahları getirdiği görülmektedir.

Mu'tezilî düşüncüyü benimseyen ve Batı/Yunan kaynaklı felsefeden özelde ise Aristo mantığından beslenen birçok kelâmcının -Arap dil ve nahvinde elde ettikleri uzmanlık ve birikimden de faydalanarak- felsefe/mantık temelli naḥvî yorumları sıklıkla görülmektedir. Rummânî'nin tamamen mantık ve felsefe ağırlıklı dil yorumları buna örnek olarak gösterilebilir.

Mu'tezilî düşüncenin etkisiyle Zemahşerî gibi bazı dilciler, Kur'an'da geçen mana harflerini genel anlayışın dışında bir manaya te'vil etmiştir. Mesela; “عسى ” kelimesini *tahkik*; “س” harfini *te'kit*; “على ” harfini *vücup*; “ان” harfini *yakîn* manasında

gibi pek çok mana harflerini farklı anlamlara yorumladıkları görülür. Zemahşerî, i'tikadi eksenli olarak ayetlerde geçen bazı cümle öğelerini farklı yorumlamış; mesela “سماوات” kelimesini mef'ul-ü mutlak olarak i'rab ederek mana vermiştir.

Mu'tezilî kelamcılarının dil ve gramere etkisindeki ana sebeplere bakıldığında, kelâmî anlayışlarla oluşturulan bazı kaidelerin etkili olduğu görülür. Bu kaidelerden mesela “akıl, nakilden önceliklidir ve asıldır ” kaidesi gereği akıl ve mantık, öncelikli görülmüş ve temel olarak benimsenmiştir. Bu minvalde başta Basra dilcileri olmak üzere dil ve gramerde cari olacak şekilde bazı esaslar kural haline getirilmiştir. Bu esaslardan bazıları şunlardır: “ Bir ma'lûlde iki illet olamaz.”, “Bir şey kendi kendinin illeti olamaz.”, “İllet ile ma'lul arasına bir şey giremez.”, “her hâdisin bir muhdisi ve her fiilin bir faili olması zaruridir.” gibi pek çok kural, gramerde bir şekilde benimsenmiştir. Bu gibi kuralların sonucunda zamanla dilde nakil ve sema yöntemi dil bilimi açısından nispeten zayıflamış, buna karşı akıl ve mantık eksenli kıyas güçlenmiştir.

Mu'tezile, bazı kelâmî görüşleri ile mezheplerince benimsediği esaslar bağlamında başta Kur'an te'vil ve yorumu olmak üzere dil ve gramere yöntem açısından farklı yaklaşmıştır. Mu'tezilî müelliflerin, eserleri ve ortaya koyduğu bazı teorileri aracılığıyla icaz, belagat, nazım, delalet, te'vil vb. dile ait birçok ilme şu veya bu şekilde etki ve katkıları inkâr edilemez.

Mu'tezile'nin kelâm ilmi bağlamında Arap dil ve gramerine yaptığı te'sire bir açıdan bazı olumsuz eleştiriler yapılmasına karşın, başka bir açıdansa büyük hizmetleri olduğu rahatlıkla söylenebilir. Şöyle ki; Mu'tezilî kelamcılar akıl, mantık ve felsefenin araçlarıyla Arap dilindeki yüksek belagatin açığa çıkmasına bir derece hizmet etmiştir. Aynı zamanda Kur'an metnine lafız ve mana açısından İslam dışı unsurlarca yöneltilen ve i'tikat açısından açıklanması gereken birçok teolojik probleme de cevap vermiştir. Böylelikle akıl ve mantık çerçevesinde zihne gelebilecek hemen hemen tüm sorular

açığa kavuştuğu gibi illet ve sebep açısından gramerdeki her kuralın hüküm ve hikmeti açıklanmaya çalışılmıştır. Mesela bu bağlamda yaratıcı açısından muhal olan bilgi edinme veya öğrenme amaçlı soru kipleri ile bazı ayetlerdeki şüphe bildiren edatlar, mecaz olarak açıklanıp yorumlanmıştır.

Her dilin olduğu gibi Arap dilinin de kural açısından naḥvin; şekil veya biçim açısından ise lafızla bir ilişkisinin olmasının yanında, haddi zatında dilin insan iradesi, istek ve fikirleri ile ilişkili olması noktasından; akıl, mantık, his ve duygularla da bağlantılı olması doğaldır. Dolayısıyla kelâm/felsefe vb. ilimler bu bağlamda insan düşüncesinin bir eseri olması, ilimler arasında oluşan bu etki ve alakanın nedenini açıklamaya yeterlidir. Dolayısıyla İslâmi ilimlerin (kelâm, fıkıh, tefsir, dil, tasavvuf vb.) gelişim ve tedvin sürecinde birbirinden sarmal ve karşılıklı olarak etkilenmesi doğaldır. Kelâm/dil etkileşimi noktasından konuya yaklaşıldığında; dilcilerin çoğunun kelâm ilmiyle şu veya bu şekilde ilgilendiğini görmekteyiz. Özelde Mu‘tezili düşüncesini benimseyen kelâmcıların mana/lafız; ses/mana; dil/fikir vb. açılardan dil ve grameri irdelemeleri bu etkileşimi daha da kompleks hale getirmiştir.

Çalışmamızda örneklem bağlamında ve İbn Cinnî özelinde Mu‘tezilî düşünce ve kelâmının Arap diline etkisi noktasından ise şu sonuçlara ulaşılmıştır:

- İbn Cinnî’yi hayatı, şahsiyeti ve ilmi kariyerini ve ortaya koyduğu eserleriyle birlikte ele aldığımızda; özellikle dil bilimleri alanında üstünlüğü kabul edilen bir şahsiyet olmakla beraber; sahip olduğu ilmi birikimle ortaya koyduğu eserlerinin etkisi günümüze kadar devam etmektedir. Diğer taraftan Mu‘tezilî kelâm görüşü etkisiyle - dil bilimleri bağlamında- naḥiv, sarf, lügat, lehçe, fonetik, arûz, tefsir, kıraat, sıfât-ı mehâric-i hurûf, Kur’ân ilimleri gibi pek çok alanda yaptığı etki ve katkısı açıktır.
- Mu‘tezilî düşünceyi benimsemesine ve zaman zaman bu etkinin izleri eserlerinde görülmesine karşın; bazen dil açısından kendine has bazı görüşler ortaya attığı da vâkîdir. Ancak mütevazı kişiliği ve vasat görüşleri, onu keskin biri olarak

göstermemiş, hak gördüğü görüşün savunucusu olmakla beraber farklı görüşteki insanlarla iyi geçinmiştir.

- Yaşadığı çağda ve bulunduğu coğrafyada revaçta olan Şii ve Mu‘tezilî düşüncenin etkisinde olarak uğraş alanı olan dil ve gramere bu etkiyi zaman zaman taşımıştır. Bu etkilerin örneklerini çalışmada ayrıntılı olarak yazmaya çalıştığımız gibi belli başlıları şunlardır:

- a) İnsan fiillerinin yaratılması meselesinde Mu‘tezile’nin iddia ve söylemini aynen savunarak “ kul, kendi fiillerinin yaratıcısıdır.” demekle beraber, Allah’ın fiilî sıfatları konusunda da Mu‘tezile’nin benimsediği esaslara uygun olarak mantık temelli nahvî deliller getirerek temellendirmeye çalışmıştır.
- b) Dil ve gramerdeki kuralları açıklayıp yorumlarken ve dil teorisini açıklarken Mu‘tezilenin en belirgin özelliği olan akıl ve mantık eksenli kelâm metodunu öncelemiş, rivayet ve naklî bilgiyi ikinci sıraya koymuştur. Ancak İbn Cinnî’yi Rummânî gibi sadece rasyonel aklı önceleyen biri olarak görmek doğru değildir. Zira Aristo düşünce ve mantığı ile Arap aklı dediğimiz nahvi bir derece mezcedip dildeki semantiğe rasyonel yaklaştığını söyleyebiliriz. Bu açılardan bakıldığında İbn Cinnî’deki mantık ne sadece Aristo mantığı ne de Arap mantığıdır. Onun her iki düşünce ve mantığa sahip olması bu açıdan bir avantaj olmuştur.
- c) Bu görüş ve düşüncesini semâ ve kıyasa bakış açısında görmekteyiz. Bu bağlamda kıyasa çok önem vermesine rağmen, sema’ı ihmal etmemiş ancak sema’a daha fazla alan açmak adına da dilde istiṣhat noktasından mesela hadis gibi bir enstürman kullanmamıştır.
- d) İbn Cinnî eserlerinde kelâmî terimler kullanmakla beraber, yöntem açısından da genelde kelâm uşûlünü (özelde Mu‘tezilî kelâmını) esas alarak konuları açıklar. Bu bağlamda klasik sarf/nahiv konularının yanında bir nevi dil felsefesi yaparak

- dilin mahiyeti, doğuşu, gelişimi, dile neden ihtiyaç duyulduğu, fonetik/anlam ilişkisi gibi pek çok açılardan dil ve grameri ele alır, yorumlar ve ızhahlar getirir.
- e) Bir dildiden daha fazla olarak zaman zaman teolojik düşüncesi ve benimsediği ekolü çerçevesinde dil ve gramere müdahaleler yaparak bazı uç değerlendirmeler yaptığı da görülür. Mesela “غلامي” ve “صاحبي” gibi kelimelerdeki kesrayı açıklarken, Mu‘tezile ekolünün temel esaslarından biri olan “el-menzile beyne’l-menzileteyn” esasına benzer olarak bu kesraya “iki hüküm arasındaki bir hüküm” diyerek daha önce hiçbir dilci tarafından söylenmeyen bir yorumla adeta yeni bir dil kuralı ortaya atar.
- f) Eserlerinde hakikat/mecaz konusuna da değinir -özellikle fiil ve sıfatlar meselesi başta olmak üzere- Mu‘tezilenin anlayışı paralelinde görüş bildirir. Kur’an’da Allah’a atfedilen bazı fiil ve sıfatları, Mu‘tezile gibi mecaza hamleder. Mesela insan fiilleri ve iradesinin yaratılmadığını iddia ettiği gibi Allah’a atfedilen sıfatlar için ise “Allah’ın ilmiyle Âlim, kudretiyle Kadir olduğunu ve bu sıfatların zatından ayrı olarak ispat edilemeyeceğini” söyler.
- g) Zaman zaman Mu‘tezilî anlayışına uygun kıraat yorumları yaptığı da görülür. Mesela “إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ... / Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık...” ayetinde geçen “كُلُّ شَيْءٍ” ibaresindeki “كُلُّ” kelimesinin Mu‘tezilece benimsenen okuyuşun doğru olduğunu savunarak mütevâtir kıraati değil şâz kıraati benimser.
- h) İbn Cinnî müfessir olmadığı halde naḥvî ızhah kapsamında istiṣhat yaparken bazı ayetleri delil göstermiş ve luğavi olarak yorumlamıştır. Kur’an tefsirinde ise sözlükbilimsel ve dilsel (fonetik, nahiv, sarf vb.) yöntemleri kullandığı görülür. Bu ızhah ve yorumları bazen Mu‘tezilî anlayışını yansıtmaktadır. Mesela; “وَلَا تُطِيعُ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا” ayetindeki “أَغْفَلْنَا / kalbini gafil kıldığımız” ibaresindeki veznin “أَفْعَلْتُ” kalıbından geldiğini savunur. Böylece gaflete atma fiilini Allah’a vermeyerek tenzih anlayışı çerçevesinde kelimenin

anlamını “*Onu gafletle karşı karşıya getirdik/karşılaştırdık*” şeklinde tefsir eder.

Dolayısıyla Ehl-i sünnetin kabul ettiği görüşü reddeder.

- i) Nahvî te’vil yöntemini en iyi şekilde kullanarak akıl ve zihni, nassın hizmetine verdiği görülür. Bu amaçla “hazif, ziyade, takdîm-tehir ve el-hamlû ‘ala’l-manâ vb.” şeklinde bilinen nahvî te’vil yönteminin yanında, niteliksel ve tasvir edici bir yöntem olan ve insan zihninin çıkarsamaları doğrultusunda *mana esaslı* derinlikli te’vil metodunu çok kullanır.
- j) İbn Cinnî, Arap naḥvini açıklayıp yorumlarken bazı dil mekanizmalarını kullanır. Başvurduğu bu mekanizmalar dilde var olan; lehçe farklılığı, dilin geçişkenliği, olasılık ve istisnalar ile siyak/sibak gibi mekanizmalardır.
- k) Bir taraftan Arap dilinin kendi içindeki yapısından faydalandığı gibi, bazen de naḥiv kuralını göz ardı edip i’rab ve manadan da istifade ederek kelimeyi rasyonel akıl mekanizması ile çözmeye çalıştığı görülür. Bu yaklaşımıyla dillercer benimsenen dil veya naḥiv kurallarını bazen göz ardı eder ve mana merkezli olarak konuyu açıklar. Bu açıdan lafzdan çok mana temelli semantik değerlendirmelerini görmekteyiz.
- l) Yöntem açısından dilde kıyası çokça kullanmış, lafzî amilden çok manevî amili öncelemiştir. Mu‘tezilî olan hocası Ebû Ali el-Fârisî’nin etkisinde olarak eserlerinde hocasının görüşlerini her fırsatta dile getirmiştir. Semâ konusunda ise Basra dillerceri gibi çok sıkı kurallar koymuş, fesahate önem vermiş ve işitilen kelimenin kıyasa uygunluğu konusuna da dikkati çekmiştir. İbn Cinnî’de dil açısından istiṣhatta sıralama; nas-kıyas-icma şeklindedir. Diğer taraftan kelâm’ül Arab ve şiiri de istiṣhatta çok kullanır.
- m) İbn Cinnî’de naḥvî illetler, kelâmî illetlere yakın olup, bu amaçla dildeki illetin esasları ile ilgili bazı kaideler ortaya koyar. Mesela illetin müteaddî olması, hükmünün kalıcı olması vb. esasları benimser.

- n) Dilde kıyasa konu edilemeyen bazı kuralların istihsan deliline dayandırma hususunda bazı kıstaslar getirerek, bu illetin her zaman uygulanamayacağını belirtir. Daha önce sadece fıkıhta kullanılan bu terimi, dil alanında ilk defa kullanarak kendisinden sonraki dilcilere de geniş bir alan sunmuştur.
- o) Özellikle kelâm ilminde kullanılan ve kıyasın bir çeşidi ve mantıkî bir delillendirme şekli olan ve Aristo mantığından üretildiği bilinen sebr ve taksim metodunu gramerde kullanır. Özellikle Mu'tezile'nin kendi i'tikadî düşüncesini kabul ettirmek veya ispatlamak için kullandığı bu yönteme İbn Teymiye gibi şahsiyetlerin karşı çıktığı bilinmektedir.
- p) Dil ve gramerde delil ve illet olarak yukarıda saydığımız delil çeşitlerinin yanında pek çok başka te'yid ve te'kid edici naḥvî delil ve uşûlleri de kullanır.
- q) İbn Cinnî, Arap dil ve grameri ile ilgili hemen her konuyu ele alıp açıklar. İ'rab, bina, ibdal, i'lal vb. pek çok konuda bazen kendine has görüşleri ile dil ve gramere farklı bir bakış açısı getirdiği de görülmektedir.

KAYNAKÇA

- A'sem**, Abdülemîr. 1997. *el-Muştalahü'l-felsefî 'inde'l- 'Arab*, Beyrut.
- Abdillâh**, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. 1992. *Netâicü'l-fiker fî'n-naḥv*, thk. Ali Muhammed Muavvaz- Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Abdulkadir**, Esmâ Abdülkerim Halefe. 2016. " ed-Dersü şarfî inde İbn Cinnî min hilali kitabihi el-luma', " *Camiatü Bingazi, Mecelletü 'Ulum ve Diraseti'l İslâmîye*.
- Abdullah**, Abdülhalim. ts. «Taṭavvurü tefkiri nūḥat fî cümleti'l haberiye, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi.»
- Abdullah**, Mu'tak Avvad b. 1414. *Mu'tezile ve uşûlühümü'l ḥamse ve mevkîf-i Ehl-i Sünnetî minhâ*, Riyad: Mektebetü'r Rüşd.
- Abdullah**, Serir Fevziye. 2010. «Sırr-ı şinaati'l i'râb beyne naḥvi ve şavtiyati'l vazifiyye, (Doktora Tezi), Cezair Üniversitesi.»
- Abdullatif**, Hatîb. 2002. *Mu'cemü'l Kıraat*, 1. Baskı, Dimeşk: Dâru's Saadeddin.
- Abdülcebbâr**, Kādî. ts. *el-Muḥîṭ bi't-teklîf, nşr. Ömer Seyyid Azmî-Ahmed Fuâd el-Ehvânî*, Kâhîre: Şeriketü'l-Mısriyye.
- Abdülcebbâr**, Kadî. ts. *Muḡnî fî ebvab-i tevhid ve'l adl*, thk. İbrahim Medkûr.
- . ts. *Müteşabihi'l Qur'an*, thk. Adnan Muhammed Zerzûr, I. Baskı, Beyrut: Mektebetü Dâru't Tûras.
- . 2010. *Şerḥu'l-uşûli'l-ḥamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kâhîre: Mektebetü Vehbiyye lî Tiba'ati ve'n Neşr.
- Abdülğani**, Şevki Musa. 2019. «Te'vilü en-naḥvî inde İbn Cinnî (fî'l fesr) şerhi İbn Cinnî el-kebir ala divanı Mütenebbî, Camiatü Melik Halid, Lisânuna, Vol. 9, No. 2.»
- Abdülhamid**, Muhammed Muhyiddîn. 1955. *Şerhü'l Eşmûnî 'ala elfiyeti İbn Mâlik*, Beyrut: Dâru'l Kitabi'l Arabî.
- Abdüllatif**, Abdullatif b. Mîryad b. 2011. «Menhecü'l Mu'tezile fî tevhidi'l esma ve's sıfat -a'rad ve'n naks- Gazze: Camiatü'l İslâmîye.»
- Abdürrezzak** , Mustafa. 1994. *Temhîd lî't tarihi'l felsefeti'l İslâmîyye*, b.y.
- Abdüttevab**, Ramazan. 1985. *el-Medḥal ila ilmi'l luḡa ve menâhici'l bahşi'l luḡavî*, 2. Baskı, Kâhîre: Mektebetü Hancî.
- Adıgüzel**, Mehmet. 2007. «Kıraat Farklılıklarından Kaynaklanan Bazı Kelâmî İhtilaflar, Sayı 28, » *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*.
- Adudüddin**, İcî. ts. *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keḷâm*, Kâhîre: Mektebetü Mütenebbi.
- . 1419. *Şerhü şerîf-i Cürcanî*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiyye.
- Afganî**, Said. ts. *Tarihü'n naḥv*, Beyrut: Dâru'l Fikr.

- Ağabozorg**, Tahranî. 1971. *Zeriatü ila tasanîf-i Şia*.
- Ahmed**, Talha İsa. 2006. «Uşûl-ı naḥvî beyne İbn Cinnî ve İbnü'l Enbarî (dirasetün mukarene), Yüksek İlim ve Eğitim Bakanlığı, /Kur'an -ı Kerim ve İslâmî İlimler Fakültesi, (Doktora Tezi), Sudan.»
- Ak**, Ahmet. 2016. «Maturidi Kaynaklarda Maturidi ve Maturidilik, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü.»
- Akberî**, Abdullah. 1995. *el-Lübâb fî ilel-i bina ve'l i 'râb*, Dimeşk: Dâru'l Fikr.
- . 2003. *et-Tebyin*, Riyad: Mektebetü'l Abikan.
- Akdağ**, Hasan. 1996. *Arap Dilinde Edâtlar*, Konya: Tekin Yayınları.
- Alfe**, Raid b. Sabri. 1996. *Mu'cemü'l bid'a*, 1. Baskı, Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suudiye: Dâru'l Asime li'n Neşri ve't Tevzi'.
- Alîm Abdü'l**, Mustafa Ahmed. ts. *Eserü'l akideti ve'l ilmi'l kelâm fî'naḥvi'l Arabiyyeti*, Kâhîre: Dâru'l Basâir.
- Altundağ**, Mustafa. 2001. "Sahih Kırâatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine, Sayı 20." *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*.
- Alûsî**, Ebû'l Fadl Şehabeddin. 1985. *Ruhü'l Meanî*, 5. Baskı, Beyrut: Dâru'l İhya-i Türaşi'l Arabî.
- Âlûsî**, Mahmûd Şükrî. 1998. *ed-Darâ'ir*, nşr. M. Behcet el-Eserî, Kâhîre.
- Alyu**, Muhammed Şeyh. 1428. *Menahici'l luğaviyyine fî takriri'l akideti ila nihayeti karni er- rabi' el-hicri*, Riyad: Mektebetü Dâru'l Menahic.
- Âmidî**, Seyfeddin. 1406. *el-İḥkâm fî uşûli'l-aḥkâm*, Beyrut: Mektebetü İslâmî.
- . 1993. *el-Mubin fî şerhi meani elfazi'l hükema ve'l mütekellimin*, thk. Hasan Şâfi', 2. Baskı, Kâhîre: Mektebetü'l Vehbe.
- Ammare**, Muhammed. 1984. *Resâilü'l adl ve tevhîd*, Beyrut:Dâru's Şurûk .
- Arpa**, Enver. 2002. «İ'cazü'l-Kur'an Konusuna Farklı Bir Yaklaşım, .» AÜİFD C XL/LL, Sayı 1.
- Arpacık**, Mehmet Emin. 7 / 1 (Temmuz 2022). "Teolojik Yaklaşımların Arap Gramerine Etkisi", *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi* 36-53.
- . 2018. «Hayr ve Şerrin Allah'a Nispeti Meselesi, (Y. Lisâns Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü /Temel İslâm Bilimleri (Kelâm Ana Bilim Dalı), Ankara.»
- Arslan**, Kıyasettin. 2016. «Nahiv Kaidelerinin Tespitinde Kullanılan Kaynaklar, C:1, Sayı:1, Aralık.» *Turkish Academic Research Review*.
- Askalânî**, İbn Hacer. 1416. *Lisânü'l Mizan*, Beyrut: Dâru İhya-i Türas el- Arabî.

- Askerî**, Ebû Hilâl. 1952. *es-Şinaateyn (el-Kitabetü ve's şî'r)*, thk. Ali Muhammed el-Bacevî-Muhammed Ebu Fadl İbrahîm, Kâhîre: Dâru İhyâi'l Kütübî'l Arabiyye.
- Aydınlı**, Osman. 2003. «Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları, 3/3 .» *Marife*.
- Aynî**, Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa. 2010. *el-Mekâsidü'n naḥviyye şerhi şevahidî şurûh-i naḥviyye*, thk. Ali Muhammed Faḥîr vd., Kâhîre: Dâru's Selâm.
- Bâcî**, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî. 1986. *İḥkâmü'l-fuşûl fî aḥkâmi'l-uşûl*, nşr. Abdülmecîd Türkî, Beyrut.
- Bağdâdî**, Hatîb. 2001. *Târîḥu Bağdâd ev târîḥu medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l İslâmî.
- Bahadîlî**, Ahmed Kâzım. 1984. «el-Mu'tezile ve i'tikadatühüm fî Sıfatillah», el-Cemaatü Müstansariye, 2. Kısım.» *Mecelletü Külliyyati'l Fıkıh*.
- Bâhâzık**, M. Ömer. 1995. *Şerḥu risâleti beyânî i'câzi'l-Kur'ân li'l-imâm el-Ḥaṭṭâbî*, Beyrut.
- Bahşi**, Turan. 2021. "Mezhebî Aidiyetler Bağlamında Mu'tezile'nin Arap Dilini Kullanımı, C.6, Sayı 1." *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*.
- Bahurzî**, Ali b. Hasan. ts. *Dümyetü'l kasr ve usratü ehli'l asr*, Halep: Matbaatü İlmiyye.
- Bâkılânî**, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Basrî. ts. *el-İnsaf fî ma yecibu i'tikadühü ve la yecüzü cehlü bihî*, 2. Baskı, thk. Muhammed Zahid el-Kevser, b.y.
- . 1987. *Kitâbü Temhîdi'l-evâ'il ve telhîşî'd-delâ'il*, 1. Baskı, thk. İmadü'd Din Ahmed Haydar, b.y.: Müessetü'l Kutubi's Sekâfiyye.
- Bâkir**, Zehra Abdülhamid. 2017. "İbn Cinnî ve devruhü fî ta'sîl en-naḥvî ve şarfi", (Doktora Tezi), Ümmü Dermân Üniversitesi/Eğitim Fakültesi, Sudan.
- Basri**, Ebu'l Hasan. 1965. *el-Mu'temed fî uşûli'l fıkıh*, thk. Muhammed Hamidullah, Dimeşk: el-Ma'hadî'l İlmî el-Fransî li Diraseti'l Arabiyye.
- Basrî**, İbn Düreyd el-Ezdî. ts. *el-Cemhere*, thk. Remzi Munîr Ba'albeki, Dâru'l İlim.
- Bedevî**, Abdurrahman. 1996. *Mevsuatü'l Felsefe*, 1. Baskı, Beyrut: Muessetü'l Arabiyyeti li'd Diraseti ve'n Neşr.
- Bedr**, Seyyid Yâkub. 1984. *Nuşûş fî fıkhi'l lüğa el-Arabiyye*, Beyrut.
- Beg**, Muhammed Hadari. 1959. *Muhadaratü tarih-i ümeme'l İslâmîyye*, 9. Baskı, b.y.
- Bele**, Basal Muhammed Fatima. 2014. «Melamiḥü nazariyâti siyâḳ inde İbn Cinnî el-Ḥasaîs enmuzecen, Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (36) No: 3.»
- Beledî**, Muhammed Semîr Necîb. 1985. *Mu'cemü'l muştalati'l naḥviye ve şarfiye*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l Furkan.

- Bilmen**, Ömer Nasuhî. ts. *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul: Bilmen Yayınevi.
- Birgivi**, Takıyyüddin Mehmed. 2002. *el-‘Avâmi Risâlesi*, çev. Musa Alak, İstanbul.
- Birgül**, Mehmet Fatih. 2014. "İlm-i Kelâmın Doğuşu ve Doğası Hakkında Bir Tahlil, Yıl 1. Sayı 2," *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- Boşarib**, Serrâc. 2017-2018. "Muştalahı şavti inde İbnî Cinnî min hilali kitabihî Sırru şınaati'l i'râb", *Camiatü'l Arabi b. Mehdi Ümmü'l Bevakî*, Cezair.
- Brockelmann**, Carl. 1937-1939. (Suppl.), *Geschichte der Arabischen Iitteratur*, Supplementband, Leiden.
- Bunîf**, Ahmed. 2018-2019. «et-Ta'lili şavtî inde İbn Cinnî kıraatü fi kitab-ı el-Hasâis ve Sırru şinâ'ati'l-i'râb, (Doktora Tezi), Dıjlalı Lıabes Üniversitesi,»
- Burke**, Jack. 1996. *el-Kur'an ve'l ilmü'l kirae*, trc. Münzir Ayyaşî, Beyrut: Dâru't Tenvîr.
- Câhiz**, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. 1960. *el-Beyan ve't tebyin*, Kâhîre: Mektebetü Hancî.
- . 1938. *el-Heyevan*, thk. Abdüsselam Harun, Mustafa, Kâhîre: Babü'l Halebî.
- Candan**, Abdurrahman. 2012. "İlletin Formelliğinden Benzerliğin Sadeliğine: Hükümlerin Tespitinde Şebah Yöntemi, Cilt 48. Sayı 1", *Diyanet İlmi Dergisi*.
- Cardy**, Kanawati Georges -Louis. ts. *Felsefetü fikri'd dînî*, Beyrut: Âru's Silm lî'l Melayin.
- Cârullah**, Zühdi. 1990. *el-Mu'tezile*, Beyrut: Dârü'l Fâris.
- Ceffal**, Mahmud Abdullah. 1995. "el-İstihsan inde İbn Cinnî, 22. C, 6. Sayı, Ürdün", *Ürdün Üniversitesi /Edebiyat Fakültesi*.
- Celaeddîn**, Said. 1990. *Mu'cemü'l mustalati'l felsefiye*, Tunus: Dâru'l Cünûd li'n Neşri ve Tevzi'.
- Cemaleddin**, Mustafa. 2005. "Re'yün fi uşûl-i nahv ve siletuhü bi uşûli'l fıkıf, 4. Yıl, Sayı 15." *Mecelletü Türasina*.
- Cevâlikî**, Mevhûb b. Ahmed. ts. *el-Mu'arreb mine'l-kelâmi'l-a'cemî 'alâ hurûfî'l-mu'cem*, 1. Baskı.
- Cevherî**, İsmâil b. Hammâd. 1979. *Şihâhu'l-luğa*, thk. Ahmed Abdülğafur Attar, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l İlm li'l Melayîn.
- Cinnî**, Ebû'l Feth Osman b. 1954. (*el-Munşif*) *Şerhü imam ebî'l Feth Osman b. Cinnî en-Nahvî li kitabî "Tasrîf" li Mâzinî el-Basrî*, 1. Baskı, thk. İbrahim Mustafa ve Abdullah Emin, Basra: Dâru'l Maarif.
- . ts. *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali Neccâr, Mısır: Dârü'l-Kütübî'l-Mısıriyye.
- . 1988. *el-Lüma' fi'l Arabiyyeti*, thk. Semih Ebû Muğlî, Amman: Dâru Mecdi Lâvî.

- . 1986. *el-Muhtesab fî tebyîni vücûhi şevâzzi 'l-kırâ 'ât ve 'l-îzâh anhá*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf- Abdülfettah İsmail Şiblî, 2. C. b.y: Dâru Serkîn.
- . 1988. *el-Mübhic fî tefsîri esmâ 'i şu 'arâ 'i 'l-ḥamâse*, thk. Mervân el-Atıyye - Şeyh er-Raşid, Beyrut: Dâru'l-Hicr.
- . ts. *İlel-i Tesniye*, Mısır: Mektebetü Şekafeti Diniyye.
- . 1993. *Sırru şınâ 'ati 'l-i 'râb*, 2. Baskı, Dimeşk: Dâru'l Kalem.
- . 2003. *Tefsîru dîvânî 'l-Mutenebbî 'l-kebîr*, 1. Baskı, thk. Rıza Recep, Dimeşk: Dâru'l Yenabî'.
- . 2009. *Tenbih 'ala şerhi müşkil ebyati 'l hemase*, 1. Baskı, thk. Hasan Mahmud Handavî, Kuveyt: Vizaretü'l Evkaf ve Şuuni'l İslâmîye.
- Cühenî**, Abdurrahman b.Avde b. Salim. 2010. "el-Ḳadaya şarfiye ve'n nahviye beyne Ebî Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî fî kitab-ı Ḥasâis", (Doktora Tezi), Yermûk Üniversitesi/Edebiyat Fakültesi.
- Cürcanî**, Abdülkahir. 1982. *el-Muḳtasîd fî şerhi 'l idâh*, thk. Kazım Bahr-ı Mercan, Irak: Dâru'r Rüşd.
- . 1412. *Esrarü 'l Belağa*, thk. Mahmud Muhammed Şakir, Kâhîre: Matbaatü'l Medine.
- . 1987. *Miftah fî's şarf*, 1. Baskı, Beyrut: Müessetü Risâle.
- Cürcanî**, Seyyid eş-Şerif. ts. *Şerhu 'l-Mevâkıf*, İstanbul: Dâiretü't-Tıbâati'l-Âmire.
- Cüveynî**, İmâmü'l-Haremeyn. 1950. *el-İrşad ila kavati 'l edilleti fî uşûli 'l i 'tikad*, Kâhîre: Mektebetü'l Hancî.
- Çağlayan**, Harun. 2014. "Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi, 18/58." *Ekev Akademi Dergisi*.
- Çelebi**, İlyas. 1998. "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi, C. 3, Sayı 1." *İlam Araştırma Dergisi*.
- . 2004. "Mu'tezile'nin Klasik İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri", 2:2.» *M.Ü.İ.F, Kelâm Araştırmaları Dergisi*.
- Çelebi**, Muharrem. 1981. "Kutrub Hayatı, Eserleri ve Kitab el-Azmina", (Doktora Tezi).
- Çıkar**, Mehmet Sirin. 2009. "Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar", İSAM, Doktora Tezleri Dizisi, İstanbul.
- .2007. *Bir Nahiv Uşûl İlmi Kaynağı (kıyas)*, Van: Ahenk Yayınları.
- Dârimî**, Osman bin Saîd. 1358. *Reddül-İmam ed-Dârimî Osman b. Said 'alâ Bişr el-Merîsî el-Anîd*, Beyrut.
- Dayf**, Şevkî. 1968. *el-Medârisü 'n-nahviyye*, Kâhîre.
- . ts. *en-Nakd*, 2. Baskı, Dâru'l Maarif.

- Duveys**, Muhammed. 2008-2009. "Fikretü'n naḥvi'l Arabî üsusuḥu ve mefahimuhu", (Doktora Tezi), Külliyyati Adab ve'l Luḡa ve'l Fünûn, D'oran Üniversitesi, Cezair.
- Dügaym**, Semîh. 2001. *Muṣṭalaḥâtü 'ilmi'l-kelâmi'l-İslâmî*, Beyrut.
- Düzgün**, Şaban Ali. 2011. *Maturidi'nin Düşünce Dünyası* (ed.), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ebü İshak**, İsferyânî. ts. *el-Firak beyne'l firak*, 3. Baskı, Kâhîre: Mektebetü Muhammed Sabîh.
- Ebü'l-Bekâ**, İbn Yaîş. 1973. *Şerhü'l Mufaṣṣal, (Şerhü'l Mülûkî fî Tasrif)*, 1. Baskı, thk. Fahreddin Kebâve, Mısır: Mektebetü'l Arabiyye.
- Ebü'l-Ferec**, İbnü'l-Cevzî. 1995. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Ebü'l-Fidâ**, İbn Kesîr. 1932. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mısır.
- Emin**, Ahmed. ts. *en-Naḥdî'l edebî*, 3. Baskı, Lecnetü Te'lif ve Tercüme.
- . 1976. *Fecri'l İslâm*, trc. Ahmed Serdaroğlu, Ankara: Kılıç Kitabevi.
- . 2013. *Zahrü'l İslâm*, Kâhîre: Müessetü Hindavî.
- Emin**, Ali Cârim - Mustafa. 1983. *en-Naḥvü'l vaḍîḥ fî kavaîdi luḡati'l Arabiyyeti*, Basra: Dâru'l Maarif.
- Emîn**, Muhsin. 1983. *A 'yânü's-Şî'a*, nşr. Hasan el-Emîn, Beyrut.
- Enbârî**, Kemâleddin. ts. *el-İnsaf fî meseleti'l hilaf beyne'l Basriyyin ve'l Kûfiyyin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: Dâru'l Fikr.
- . 1980. *el-Beyan fî i'râbi ġaribi'l Qur'an*, thk. Taha Abdülhamid ve Mustafa Sekâ, Kâhîre: el-Hey'etü'l Mısriyyeti'l Amme.
- . 1957. *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb*, thk. Said Afganî, Dimeşk: Matbaatü'l Camiatü's Suriyye.
- . 1886. *Esrârü'l Arabiyye*, Leiden-Hollanda: Brill Matbaası.
- . 1967. *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl, Kâhîre.
- Endelüsî**, Ebû Hayyân. 2010. *Bahri'l muhîṭ fî t tefsir*, Beyrut: Dâru'l Fikr.
- . 1987. *İrtişaḡi darb min lisâni'l Arab*, 1. Baskı, thk. Mustafa Ahmed Nemmas, Kâhîre: Matbaatü'l Medenî.
- Ensârî**, Cemâlüddin Abdullah b. Hişâm. 2007. *Şerhu'l-lemhatü'l bedriyye fî ilmi'l-luḡati'l-Arabiyye*, nşr. Hâdî Nehr, Ürdün: Dâru'l-Yâzûrî'l-İlmiye li'n-Neşri ve Tevzî.
- Erkanî**, Ammar b. Muhammed. ts. *es-Selef ve maharatü'l aklîyye, (es-sebr ve taksîm enmuzecen)*. Merkezi Selef Li'l Bahs ve'd Dirâsât, (Evrak-ı İlmiyye 62).

- Esîr**, İbnü'l. 1987. *el-Kamil fî't tarih, thk. Muhammed Yusuf ed-Dekkak*, Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiyye.
- Esterâbâdî**, Radî. 1966. *Şerhü Radî li kâfiye İbni'l Hâcib*, thk. Hasan b. Muhammed b. İbrahim el-Hafzî-Yahya Beşîr Mustafa, İstanbul: Camiatü'l İmam Muhammed b. Suud el-İslâmî.
- Eş'arî**, Ebü'l-Hasan. 1963. *Maḳālâtü'l-İslâmîyyîn ve ihtilâfî'l-muşallîn*, nşr. H. Ritter, Wiesbaden.
- Ethem**, Sami. 1993. *Tefkiki'l akli Luḡavî, bahsi'l epistemoloji- antoloji*, 1. Baskı, Beyrut: el-Müessetü el-Camiiyetü Li' Diraseti ve'n Neşr ve't Tevzi'.
- Evsat**, el-Ahfeş. 1990. *Meani'l Kur'an*, thk. Hadî Kırâe, Kâhîre: Mektebetü Hancî.
- Eymen**, Fuâd Seyyid. 1988. *Târîhu'l-mezâhibi'd-dîniyye fî bilâdi'l-Yemen*, Kâhîre.
- Ezdî**, Ebu Zekerîyya b. Kasım. 1967. *Tarihü Bağdâd*, thk. Ali Habîbe, Kâhîre.
- Ezherî**, Hâlid b. Abdullah. ts. *Şerhu't-Taşrih 'ale't-Tavzîh, haşiye ve şerh*: Yâsin b. Zeyneddîn el-Âlimî el-Humsî, Tahran: İntişârât Nâsır Hüsrev.
- Ezherî**, Halid Zeyneddîn. 1997. *et-Taşrih bi maḍmûn-i tevdîh*, 1. Baskı, Kâhîre: ez-Zehra li'l-İlami'l-Arabi.
- Fadlî**, Abdülhadi. ts. *el-Kıraat'l Kur'an iyye tarih ve ta'rif*, Beyrut: Dâru'l Kalem.
- . 2008. *Hülasatü ilmi'l kelâm*, Kum: Müessetü Dairetü'l Maari'l Fıkhî'l İslâmî.
- Fâkihî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs. 2006. *Keşfü nuḳat an muḥadderati mülhemeti'l i'râb li'l Harirî*, thk. Abdülmakşud Muhammed Abdülmakşud, b.y. Mektebetü Şekâfeti Diniyye.
- Faris**, Hüseyin Ziyab Şahir. 2001. "Eserü'l aḳidetü'l Eş'arîyye fî tevcîhi'n nüşuş", Ürdün: Camiatü'l Ürdüniyye.
- Fârisî**, Ebû Ali. ts. *el-İdah fî'n naḥv*, thk. Kazım Bahrî Mercan, Beyrut: Âlemu'l-Kutub.
- . 1969. *Kitab-ı idahü'l Adudî*, thk. Hasan Şazeli, 1. Baskı, Mısır: Dâru Te'lif.
- . 1987. *Şerhü'l ebyati'l müşkileti'l i'râb (idahü' şî'r)*, thk. Hasan Hindavî, Dimeşk: Dâru'l Ulûm-ı Şekâfe.
- Fârûkî**, Hâmid et-Tehânevî. 1969. *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Lutfî Abdü'l Bedî', Kâhîre: el-Müessetü'l Mısıriyyetü'l 'Ammetü li't Ta'rif ve'n Neşr.
- Fehmî**, Muhammed Muhammed. 1980. *Tefsiru'l mesaili'l müşkile fî evveli Muḳtedab*, Kâhîre: Külliyyeti Luḡati'l Arabiyye.
- Ferahidî**, Halil b. Ahmed. 1405. *el-Cümel fî'n naḥv*, thk. Ali Tevfik el-Hamd, 2. Baskı, Beyrut: Müessesetü Risâle.
- . 2003. *Kitabü'l 'Ayn*, thk. Abdülhamid Hindavî, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiye.

- Ferid**, Abdülaziz. 2006. *el-Hilafî taşrifî ve eserü'd delâli fî'l Qur'ani'l Kerîm*, 1. Baskı, Kâhire: Dâru İbnü'l Cevzî.
- Ferra**, Yahya b. Ziyad. 1955. *Meani'l Qur'an*, thk. Ahmet Yusuf Necati - Muhammed Ali Neccar, Matbaatü Kâhire: Dâru'l Kutubi'l Mısriyye .
- Fîrûzâbâdi**. 2005. *el-Ğâmûsü'l-Muĥîṭ*, thk. Muhammed Naîm el-Arksûsî, 8. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r Risâle.
- Fûrek**, İbn. 1987. *Mücerredü maĥâlâtî's-şeyḥ ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*, nşr. D. Gimaret, Beyrut.
- Ğâim**, Abdülkerim Ğânîm. 1991. "Cuhûdü İbn Cinnî fî's şarf ve takvimuha fî ḍav'î ilmi el-luġa el-ĥediṣ", (Doktora Tezi), Camiatü Ümmü'l Ķura, Mekke:Mektebetü Lisânü'l-Arab.
- Galib**, Muhammed Abdülhak b. 2001. *Muharrerü'l veciz fî tefsiri'l kitabi'l aziz*, thk. Abdüsselam b. Şafi Muhammed,1. Baskı, Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiye.
- Gazzâlî**, Muhammed b. Ahmed. 1960. *el-Münkız mine'd-dalâl*, çev. Hilmi Güngör 2. Baskı. Ankara: Maarif Basımevi.
- . ts. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*, 1. Baskı Beyrut: Dâru'l Kutubü'l Hadise.
- Güler**, Ali Durusoy - Aliye. 2015. "Vav'ın Hikâyesi, Dilbilimciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmaların Mantık ve Dilbilimin Gelişimine Etkisi", C. 1, Sayı 2. *Yakın Doğu Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*.
- Güler**, İsmail. 2001. "Arap Belagatinde Biçim ve Anlam Tartışmaları", C: 10, Sayı: 2, 2001. *Uludağ Üniversitesi/ İlâhiyat Fakültesi*.
- Gündüzöz**, Soner. 2015. *Arapçanın Söz Varlığı*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Ĥabbaz**, Ahmed b. Hüseyin. 2002. *Tevciĥ-i luma' (şerh-ı kitab-ı luma')*, 1. Baskı, Kâhire: Dâru's Selâm.
- Haccâc**, Muhammed İbrahim Abdülfettah. 2007. *Cuhudü İbn Cinnî fî't tefsir ve ulumi'l Qur'an (cem'an ve diraseten)*, Külliyyeti Uşûli'd Dîn ve'd De'va, Tanta.
- Hacizî**, Taha. 1969. *Câhiz hayatühü ve aşarühü*, Kâhire: Dâru'l Muarîf.
- Hafâcî**, Muhammed Abdülmün'im. ts. *İbnü'l Mu'tez ve türaşühu fî'l edebi ve'n nakdi ve'l belağa*, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l Ahdi'l Cedîde.
- Hafâcî**, Şehâbeddin. 1325. *Şifâ'ü'l-ġalîl fîmâ fî kelâmi'l- Arab mine'd-daĥîl*, 1. Baskı. Kâhire.
- Hafza**, Fatima Zehra. 2017-2018. "Eserü'l Mu'tezile fî taṭavvuri dersi'n naĥvî (kitabı Ĥasâis enmuzecen)", Bouira Üniversitesi, Dil ve Edebiyat Fakültesi.
- Halebî**, es-Semîn. ts. *ed-Dürrü'l masûn fî ulumi'l kitabi'l mekmûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Hırat, Dimeşk: Dâru'l Kalem.

- Halevânî**, Muhammed Hayri'l. 1981. *Uşûl-ı nahvi'l Arabî*, Mısır: Naşirü'l Atlasî.
- Halife**, Velid b. İbrahim b. Abdullah. 2020. "Taksîm turûk-ı delâlî inde'l mütekellimin", (Arab Journal for Scientific Publishing (AJSP)). *Mecelletü'l Arabiyyeti Li'n Neşni'l İmlî*.
- Halîy**, Hazım. ts. *Eserü'l Muhteseb fî dirasâtî'n nahviyye*, 1. Baskı, b.y: Mektebetü'l Edebiyyeti'l Muhtasse.
- Hallikân**, Ebü'l-Abbâs. 1972. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev eşbetehü'l-'ayân*, Beyrut: Dâru's Sâdır.
- Hamase**, Abdullatif Muhammed. 2002. *en-Nahv ve'd delâle, Nahvi Delalete Giriş*, 1. Baskı, Kâhîre: Dâru Şurûk.
- . 1979. *Zarurati şî'riye fî nahvi'l Arabi*, Kâhîre: Dâru'l Ulum.
- Hamevî**, Yâkût b. Abdullah. 1936. *Mu'cemü'l-üdebâ', irşâdü'l-erîb*, Kâhîre.
- Hamîd**, Ebû Zeyd Nasr. 2010. "Abdülkâhir Cürcani'nin "Nazım" Sözdizim) Anlayışı - Üslupbilim Işığında Bir Okuma-" çev. Numan Konaklı, 38. Sayı. *M.Ü.İ.F Dergisi*.
- Hanbelî**, İbnü'l-İmâd. 1931. *Şeẓerâtü'z-zeheb fî ahbar men zeheb*, Mısır: Dâru İbni Kesîr.
- Hanûn**, Zübeyde. 2006. "el-Bahsi şavti inde İbn Cinnî ala dav'î dirasati'l hadise", Camiatü'l İnabe,15. Sayı 89." *Mecelletü Luğati'l Arabiyye*.
- Harîrî**, Ebû Muhammed Kâsım b. Alî b. Muhammed. 2013. *Şerh-ı mülhatü'l-i'râb, Şerh. Ahmed Fal b. Addü'l Cegnî el-Şinkatî* Cidde: Matbaatü'l Mahmudiye.
- Hasan**, Abbas. ts. *Kitab-ı nahvi'l vâfî*, 15. Baskı, Kâhîre: Dâru'l Maarif.
- Hasan**, Ebu Bekir Muhammed b. 1984. *Tabakatü nahviyyin ve'l lügaviyyin*, thk. Muhammed Ebû Fadl İbrahim, Basra: Dâru'l Maarif.
- Haydar**, Ahmed Mîlad. 2014. "el-Kıyasü'n nahvî inde İbn Cinnî, 2. Sayı." *Mecelletü Külliyyeti'l Adâb*.
- Haysem**, Serhan. 2021. *Kitabü Tûras, (Stratejiyetü te'vil'id delâlî inde'l Mu'tezile)*, 1. Baskı, İmârât: Nadî Tûraşî'l İmârât.
- Hayyât**, Ebû'l-Hüseyn. 1982. *el-İntisar ve'r red 'ala İbn Ravendî el-Mülhid*, Kâhîre: Mektebetü'l Külliyyati'l Ezheriyye.
- . 1957. *Kitâbü'l-intişâr ve'r-red 'alâ ibni'r-Râvendî el-Mülhid*, nşr. H. S. Nyberg, Beyrut.
- Hazercî**, Rahîm Cum'a Ali. 2005. "Ebû Ali el-Fârisî fî-muşannafati İbn Cinnî", (Doktora Tezi), Bağdâd Üniversitesi/Ebebiyat Fakültesi.
- Hudarî**, Muhammed b. Mustafâ. ts. *Hâşiyetu'l-Hudarî 'alâ İbn 'Akîl*, Kâhîre.
- Humûz**, Abdülfettah. 1984. *Te'vil-i nahvî fî Qur'an -i Kerim*, 1. Baskı, Riyad: Mektebetü'r Rüşd.

- Hüseyin**, Abdulkadir. 1998. *en-Nühatt fî bahsi'l belağî*, Kâhîre: Dâru'l Ğarib.
- Hüseyin**, Ali Sağır Muhammed. 2013. *es-Şavtû'l luğavî fî'l Kur'an*, Beyrut: Dâru'l Muarrihi'l Arabî.
- Î'd**, Muhammed. 1988. *el-İstişhad ve'l ihticâc bi'l luğa*, 3. Baskı, Kâhîre: Alemlî Kutub.
- . 1989. *Uşûl-ı Naḥvî'l Arabî*, Kâhîre: Alemlî Kutub.
- İbn Akîl**, Behaeddin Abdullah. 1980. *Şerh-i İbn Akil 'ala elfiyeti İbn Mâlik*, Kâhîre: Dâru't Tûras.
- İbn Fûrek**, 2002. *Mücerredü Maḳâlâtî 'ş-Şeyḥ Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*, Kahire: Mektebetü Sekafeti Diniyye.
- İbnü'l-Esîr**, İzzeddin. 1966. *el-Kamil fî't tarih*, Beyrut: Dâru Sadır li't Tabaati ve'n Neşr.
- İbnü'l-Kıftî**, 1986. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrahim, Kâhîre.
- İbnü's-Serrâc**, 1988. *el-Uşûl fî'n naḥv, thk. Abdül Hüseyin el-Fetlî*, 3. Baskı, Beyrut, Müessesetü'r Risâle.
- İbnü's-Şecerî**, ts. *el-Emâlî*, thk. Mahmud Muhammed Taṭavî, 1. Baskı, Kâhîre: Mektebetü Hancî.
- İlmamedov**, Rahman. 2011. "Zemahşerî'nin Muḳaddimetü'l-Edeb'inde Kur'ân'la İlgili Terimler", 20/2, Bursa: *Uludağ Üniversitesi/ İlâhiyat Fakültesi Dergisi*.
- İrfan**, Abdülhamid. 1984. *Dirasat fî'l-fırak ve'l akaidi'l-İslâmîyye*, Beyrut.
- İsam**, Nureddin. 1992. *İlmü'l eşvat el-luğavî (fonoloji)*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l Fikretî'l Lübnanî.
- İsfahânî**, Alî el-Bâkûlî. 1990. *Şerh-ü lüma' li' İsfahânî*, thk. İbrahim b. Muhammed Ebû Abbah, 1. Baskı. Camiatü İmam Muhammed b. Suud el-İslâmîye, Suudî Arabistan.
- Işık**, Kemal. 1967. *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri*, Ankara: AÜİF Yayınları.
- Jiro**, Pierre. 1992. *İlmü'd Delale*, trc. Münzir Ayyaş, Dimeşk: Dâru't Telas li'd Diraseti ve't Tercüme li'n Neşr.
- Kacır**, Temel. 2016. "Uşûlî Kıyasın Bilgi ve Amel Değeri", 20. Sayı:1. *Cumhuriyet İlâhiyat Dergisi*.
- Kaçar**, Erman. 2016. "Aristoteles Metafizikinin Temel İlkeleri ile Aydınlanmada Hakiki Metafizik İddiası Olarak Kant Metafizigi", 10. Sayı. *Dört Öge Dergisi*.
- Karuko**, Semira. 2013. "el- Câhız ve Belâgattaki Yeri", (Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, Konya.

- Kasapoğlu**, Saliha. 2018. "Şer'î Delillerde Öncelik Meselesinin Mezhep-Delil Perspektifinden Tahlili ve Anlama Yöntemine Etkileri", Hitit Üniversitesi, C. 17, Sayı: 34, 2018 . *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*.
- Kasimî**, Cemaleddin. 1979. *Tarihü'l Cehemiyye ve'l Mu'tezile*. Beyrut: Müessesetü'r Risâle.
- Kâssab**, Velîd. 1985. *et-Tüрасü'n nakdî ve'l belağî lil Mu'tezile hetta nihayeti karni's sadisi li'l hicrî*, Katar: Dâru's Sekâfe.
- Kayagil**, Süleyman Mahmut. 2016. "Arap Dili Tarihinde 'el-Ahfeş' Lakabıyla Bilinen Âlimler", Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi 4/2. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*.
- Kaysî**, Mekki b. Ebi Talib. ts. *Müşkili'l i'râbü'l Qur'an*, thk. Yasin Muhammed Sûsî, 2. Baskı, Dimeşk: Dâru'l Me'mûn.
- . ts. *Müşkili'l i'râbü'l Qur'an*, thk. Yasin Muhammed Sûsî, 2. Baskı, Dimeşk: Dâru'l Me'mûn.
- Kefevî**, Ebü'l-Bekâ. ts. *Külliyat*, thk. Ahmed Derviş ve Muhammed Mısıri, Beyrut:Müessesetü er-Risâle.
- Kehhale**, Ömer Rıza. 1957. *Mu'cem el-mü'ellifin*, Beyrut.
- Kılıç**, Muhammet Fatih. 2010. "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler", C. 15. Sayı. 28. *Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*.
- Kırcı**, Recep. 2001. "Ebû Alî el-Fârisî'nin Hayatı ve et-Tekmile İsimli Eserinde Metodolojisi", C. 6. *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*.
- Kızıklı**, Zafer. 2008. "Mısır Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış. Sayı 35." *Ekev Akademi Dergisi*.
- Koloğlu**, Orhan Ş. 2007. "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar", C: 16, Sayı: 2. *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*.
- Köse**, Mustafa. 2016. "Câhız ve Mu'tezile Mezhebindeki Yeri", (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı.»
- Kûfî**, Ebü'l Bekâ Eyyub b. Musa. 1988. *el-Külliyat-i mu'cem fi'l muştalahati'l furûk ve'l furûkü'l ferdiye*, thk. Adnan Derviş - Muhammed Mısırî, 2. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r Risâle.
- Kurtubî**, İbni Mada. 1947. *er-Redd 'ale'n-nühât*, thk. Şevki Dayf , Kâhîre: Dâru'l Fikri'l Arabî.
- Kurtubî**, Muhammed b. Ahmed. 1952. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut: İhyau't Tüрас el-Arabî.

- Kusî**, İ'sam. 2002. "Eşerü şahidi's şî'rî fî taқыidi'n naḥvi'l Arabî", (Doktora Tezi), Suriye Dimeşk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi.
- Kuteybe**, İbn. ts. *Te'vilü'l muhtelifi'l hadis*, Beyrut: Dâru'l Kitâbü'l Arabî.
- Luğavî**, Ebû't-Tayyib. 1960. *Kitâbü'l-ibdâl* nşr. İzzeddin et-Tenûhî, Dimeşk.
- Lunisî**, Harizî Faize-Ali. ts. "el-Menhecü luğavî inde İbn Cinnî min hilal-i kitabihî el-Muḥteseb", *Belediye Üniversitesi*, Cezair.
- Mahfuz**, Geylanî. 2018. *Basra ve Kufe Dil Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları*, Ankara: Akademisyen Kitabevi.
- Mahmud**, Subhî Ahmed. 1985. *Fî ilmi'l kelâm I. Mu'tezile*, Beyrut: Dâru'l Naḥda el-Arabiyye, 1985.
- Mahzumî**, Mehdi. 1976. *Medresetü Kûfe ve menhecüha fî dirâset lüga ve'n naḥv*, 3. Baskı, Beyrut: Dâru Raîdî'l Arabî.
- Maḳdisî**, Muṭahhar b. Ṭâhir. ts. *el-Bed' ve't-târîḥ*, b.y. Mektebetü Şekafeti Dîniyye.
- Makrîzî**, Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. 1326. *Huṭṭatu'l Makrîzî*, Mısır: Nil Matbası.
- Mâkûlâ**, İbn. ts. *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif fî'l-esmâ' ve'l-künâ ve'l-ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî ve Nâyif el-Abbâs. Kâhîre: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî.
- Mâlik**, İbn. 1940. *Elfiyetü İbn Mâlik fî'n naḥv ve's şarf, Babü'l İbtida*, Kâhîre: Matbaatü'l Babi'l Halebî.
- . 1980. *el-Müsaid ala teshîli'l fevaîd*, thk. Muhammed Kâmil Berekât, Dimeşk: Dâru'l Fikr.
- . 2013. *Haşiyetü Hadarî ala şerhi İbn Akîl 'ala elfiyeti İbn Mâlik*, tsh. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Beḳaî, Beyrut: Dâru'l Fikr.
- . ts. *Şerhu't-Teshîl*, thk. Abdurrahmân es-Seyyid Muhammed Bedevî el-Maḥtûn, Dâru'l Hicr.
- Manzûr**, İbn. ts. *Lisânü'l Arabü'l Muḥîṭ*, Beyrut: Dâru'l Lisânü'l Arab.
- Marulcu**, Hasan. 2012. *Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelâmı Bağlamında Kelâm – Belâgat İlişkisi*, Isparta: Dilara Yayınları.
- Mâtürîdî**, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. 2005. *Tefsiri Maturidî, te'vilatü ehl-i sünne*, thk. Mecdi Baslum, Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiye.
- Medkûr**, İbrahim. 2014. "Arap Grameri ve Aristo Mantığı", çev. Bünyamin Aydın - Yunus Emre Akbay, Sayı: 32. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*.
- Mehirî**, Abdulkadir. ts. *Nazariyât-i naḥv inde İbn Cinnî*, Beyrut: Dâru'l Hicre.
- Mekârim**, Ali Ebû'l. 2008. *Cümletü'l ismiye*, Kâhîre: Müessetü'l Muḥtar.

- . 2001. *el-Hazf ve taḳdir fî naḥvi'l Arabî*, 1. Baskı, Kâhîre: Dâru'l Ğarib.
- . 1404-1405. *Ḥavle'l-müşkilâti'l-menheciyye fî mü'ellefâti'n-naḥvi't-ta'lîmî*, Mekke: Buḥûşü Külliyyeti'l-luġati'l-'Arabîyye.
- . 2005. *Takvîmî fikrî'n naḥvî*, Kâhîre: Dâru'l Ğarib.
- Menal**, Muhammed Mustafa Ahmed. 2008. "eş-Şevahidi naḥviyyeti fî'l Ḥasâis lî İbn Cinnî", (Y.Lisâns Tezi), Camiatü Ümmü Dermanî el-İslâmîyye.
- Mendûr**, Muhammed. 1996. *en-Naḳdû'l menheci inde'l Arab*, Kâhîre: Dâru'l Nahdeti'l Mısır.
- Miftah**, Emel Ahmed Ali. 2010-2011. "Ta'lîl zevahir el-luġavî inde İbn Cinnî", Trablus Üniversitesi/Edebiyat Fakültesi.
- Muḥasin**, Yusuf b.Tagrı Cemaleddin Ebu'l. 1963. *en-Nücum zahîre fî müluk-i Mısır ve'l Kâhîre*, Mısır: Vizaretü's Şekâfe.
- Mulih**, Hasan Hamis. 2000. *Nazariyâtü ta'lîl fî naḥvi'l Arabî beyne'l ḳudema ve'l muḥaddişin*, Kâhîre: Dâru's Şurûk.
- Müberred**, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. 1399. *el-Muḳteḍab*, 2. Baskı, thk. Muhammed Abdulhalık, el-Meclisu'l 'Ala Lî Şuûnî'l İslâmîyye.
- Müleḥ**, Said. 2000. *Nazariyetü ta'lîl fî naḥvi'l Arabî beyne'l ḳudema ve'l muḥaddişin*, 1. Baskı, Umman: Dâru's Şurûk.
- Mün'im**, Ebûbekir Abdû'l. 2019. "Eserü'l i'tizal fî cânibi'l kelâmî inde İbn Cinnî", Camiatü Ezher Külliyyeti Uşûl'i Din ve Da'veti'l İslâmîyye, 16. C, 3. Kısım. *Mecelleti Külliyyeti'l Benâti'l İslâmîyye*.
- Nafia**, Hasan. 1978. *Türasü'l İslâm 2. Kısım*, trc. Hüseyin Mu'nis vd., Kuveyt:Ümeraü'l Ma'rife.
- Naḥvî**, İbn Hişâm. 2007. *Evdahü'l mesalik ila elfiyeti İbn Mâlik*, b.y. Dâru'l Fûruk.
- . 1974. *Katrü'n nedâ ve bellü sed'a*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: Mektebetü'l Asriyye.
- . ts. *Muġnî Lebîb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, b.y. Matbaatü Muhammad Ali Sabih.
- . 2007. *Şüzûrû'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmî'l-'Arab*, 3. Baskı, İskenderiye: Dâru's Selâm.
- Nebḥan**, Abdullah. 1997. *İbn Ya'îş en-Naḥvî*, 1. Baskı, b.y. Menşurat İttihad-ı Kitabî'l Arab.
- Necdî**, Abdurrahman. 2008. *Mucîbu'n nidâ fî şerhi katrü'n nedâ*, Haydarâbâd: Dâru'l Osmaniye, 1. Baskı.
- Nedim**, İbn. ts. *Fihrist*, Beyrut: Dâru'l Ma'rife.

- Nesefî**, Ebû'l-Berekât. ts. *Medarükü tenzil ve hakaikü te'vil*, Beyrut: Dâru'l Kitabi'l Arabî.
- Neşşâr**, Ali Sâmî. 1984. *Menâhicü'l-baḥs 'inde müfekkiri'l-islâm*, Beyrut.
- Özalp**, Mehmet Sıddık. 2019. "Arap Dilinde İ'râb Olgusu", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*.
- Özdemir**, Sevim. 2015. "Ebû Alî el-Fârisî ile İbn Hâleveyh Arasında Geçen İlmî Münazaralar", Sayı 27. *Şarkiyat Mecmuası*.
- Özerol**, Mehmet Fatih. 2019. *Mu'tezilede Tevhid*, Ankara: Emin Yayınları .
- Paransiska**, Toni. 2017. "İbn Cinnî ve cuhuduhü el-luğaviyyeti fî'l Ḥasâis" (dirasetün vasfiyetün tahliliye) *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, Vol. 17. No. 1.
- Râcihi**, Abduh 2004. *Tatbiku'n-naḥvî*, Beyrut: Dâru'n-Naḥda el-'Arabiyye.
- . ts. *Fıkhü'l-luğa fî'l-kütübi'l-'Arabiyye*, Beyrut: Dâru'l Naḥdati'l Arabiyye.
- Râzî**, Ebû'l Abbas Bedreddin. 1968. *Hucecû'l-Ḳur'ân*, nşr. Ahmed Ömer el-Mahmesânî, Beyrut.
- Râzî**, Fahreddin. ts. *Me'âlimü uşûli'd-dîn*, thk. Abdurrauf Said, Mektebatü Külliyyati'l Ezheriyye.
- . ts. *Muhassal*, Kâhire: Mektebü'l Külliyyatü'l Ezheriyye.
- . 1981. *Tefsiriü'l kebîr ve mefatihü'l gayb*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l Fikr.
- Reşid**, Hâlim. 2000. *Usû-ı naḥv inde İbn Cinnî, (dirasetü'l lisâniye fî kitabihî'l Ḥasâis ve'l Muḥteseb)*, Cezair: Dâru Kurtuba.
- Rızakiye**, Mahmud. 2019. "Kadiyetü lafz ve'l ma'na inde Câhız kıraatün fî ru'ye'n nakdî el-muhaddisin." *Mecelletü İşkalat fî Luğati ve'l Edeb*.
- Rızık-ı Tavîl**, Seyyid. 1984. *el-Ḥilaf beyne naḥviyyin, Camiatü Ümmü'l Ḳura*, Mekke.
- Rummanî**. 1969. *el-Hudûd fî'n naḥv*, thk. Mustafa Cevvad-Yusuf Yakub Meskûnî, Bağdâd: Dâru'l Cumhuriyye.
- . ts. *en-Nüket fî i'cazi 'l-Ḳur'an (Selasü resail fî'l-i'caz içinde)* thk. Ahmed Halefullah - Muhammed Zeğlul Selam, I.Baskı, Kâhire: Darü'l-Maarif.
- Rüşd**, İbn. 1968. *Faşlü'l-maḳâl fîmâ beyne'l-ḥikme ve's-şerî'a mine'l-ittişâl*, thk. Elbir Nadir, 2. Baskı, Beyrut Dâru'l Maşriḳ.
- Sabahî**, İbrahim Salih. 1960. *Dirasetu fî fikhi luğa*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l İlmi li'l Melayîn.
- Sabbân**, Muhammed b. 'Alî. 1984. *Hâşiyetu's-sabbân 'alâ şerhi'l-Eşmûnî 'alâ elfiyyeti İbn Mâlik*, İstanbul: Dâru'l Kahraman Li'n-Neşr ve't-Tevzî'.
- Sağır**, Mahmud Ahmed. 2009. *el-Ḳiraatü's şazze ve tevcihiha en-naḥvî*, Şam: Dâru'l Fikir.

- Said**, Sirâfî Ebû. 2008. *Şerh-ı kitab-ı Sibeveyhi, Ahmed Hasan Mahdali - Ali Said Ali*, Beyrut:Dâru'l Kutubi'l İlmiyye.
- . 1986. *Şerhü kitabı Sibeveyhi*, thk. Ramazan Abdutevvab vd., Kâhire: el-Hey'etü'l Mısriyye.
- Saliba**, Cemil. 1982. *Mu'cemü'l Felsefi*, Beyrut: Dürr Kitab-ı Lübnanî.
- Sâlim**, Ali Süleyman. 2009. *İbn Cinnî ve cuhûduhü el-luğavîyeti ve'n naḥvîyeti*, Camiati Ulumi Teknolojiye /Külliyeti Ulumi'l İdariyeti ve'l İnsaniyye, Yemen.
- Sâmerrâ'î**, Fâdıl Sâlih. 1969. *İbn Cinnî en-naḥvî*, Bağdâd: Dâru'n Neẓîr.
- . 2000. *Meâni'n-Naḥv*, Amman: Dâru'l-Fikr.
- Satuhî**, Muhammed Re'fet Hemedan- Ahmed. 2009. "el-Aliyatü te'vili naḥvî inde İbn Cinnî", 21. C, 2009. *Mecelletü Külliyyeti Dâru'l Ulum*.
- Seâlibî**, Ebû Mansûr. 1983. *Yetîmetü'd-dehr fî meḥâsini ehli'l- 'aşr*, thk. Müfid Kumeyha, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Secaî**, Ahmed b. Muhammed. 1939. *Haşiyetü secaî 'ala katrî'n nedâ*, Kâhire: Matbaatü Mustafa el Babi'l Halebî.
- Selma**, Ayyad b. Nâmî. 2008. *Uşûl-ı fıkıf ellezi lâ yaseu' el-fâkihe el-cühelâ*, Riyâd: Dâru Tedmuriyye.
- Selma**, Refî' Gazi. 2011. *Muṣṭalahi'l idmar ve'l haẓf inde naḥviyyin (dirasetün fi delaltihima ve'l farku beynehüma)*, Cidde: Mecelletü Camiatü'l Melik Abdülaziz.
- Sena**, İlyas. 1985. *el-Kıyas fî' naḥv*, 1. Baskı, Dimeşk: Dâru'l Fikr.
- Seyf**, Muhammed b. Abdullah. 2008. *el-Eserü'l aḳadi fî teaddüdi tevcihi'l İ'râb î, lî ayati'l Qur'an i'l Kerim*, Suûdi Arabistan: Dâru't Tedmuriyye.
- Sibeveyhi**. 1977. *el-Kitab*, thk. Abdüsselâm Harun, 2.Baskı, Kâhire: el-Hey'etü'l Mısriyyeti li'l Kitab.
- Sînâ**, İbn. 1938. *en-Necât fî hikmeti'l İlahiyye*, Mısır: Matbaatü Saâde.
- Smith**, Adam. 1947. *el-Hadarati'l İslâmîyye fî ḳarni'r rabi' el-hicrî*, çev. Muhammed Abdülhadi Ebu Ride, 2. Baskı.
- Somanî**, Halid. 2011. "Te'vilü'l Qur'an inde'l Mu'tezile min ḥilal tefsiri'l keşşaf li Zamehşeri", Cezair.
- Sönmez**, Mustafa. 2010. "Kelâmcılara Göre 'Dillerin Kaynağı' Problemi İle İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme." *Kelâm Araştırmaları*.
- Subhî**, Ahmed Mahmud. 1985. *fî İlmi'l kelâm, dirasetü'l felsefiyye lî arai'l fıraki'l İslâmîyye fî uşûli'd din (I. Mu'tezile)*, Beyrut: Dâru'l Naḥdati'l Arabiyye.
- Subkî**, Ali b. Abdülkâfi. 1992. *el-İbhâc fî şerhi minhâc*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiye.

- Sultan**, Münîr. ts. *el-Ḳur'an beyne'l Mu'tezile ve'l Eşaire*, Kâhire: Münşeatü'l Maarif.
- Sübhânî**, Ca'fer. 1413. *Buḥûş fi'l-milel ve'n-nihâl*, Kum.
- Süheylî**, Abdurrahman b. Abdullah. 1984. *er-Ravzü'l-ünüf*, 2. Baskı, thk. Muhammed İbrahim el-Benna, Riyad: Dâru'r Riyad.
- Süyûtî**, Celâlüddîn. 1964. *Buğyetü'l via' fî tabakâi luğaviyyin ve'n nuḥat*, thk. Muhammed Ebû'l Fadıl İbrahim İsa, Kâhire: Matbaatü Babi'l Halebî.
- . 1984. *el-Eşbâḥ ve'n-nezâ'ir fî kavâ'id ve fûrû'i fıkhi's-Şâfi'yye*, 1. Baskı, Beyrut:Dâru'l Kutubi'l İlmiyye.
- . 1976. *el-İktirah fî ilmi uşûli'n naḥv*, thk. Ahmed Muhammed Kasım, Kâhire.
- . 1998. *el-Muḫzir fî 'ulumi Luğa ve enva'iha*, thk. Fuad Ali Mansûr, Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiye.
- . 1987. *Hem'u'l-Hevâmi' fî şerh-i cem'il cevami'*, thk. Abdül'al Salîm Mukrem, 2. Baskı, Beyrut: Müessetü'r Risâle.
- Şaîbî**, Vefik. 2007. *Esalîbi tevķid fî'l Ḳur'an i'l Kerîm*, Ürdün: Dâru'l Fellah.
- Şehristânî**, Ebû'l-Feth Tâcüddîn b. Ahmed. 2011. *Milel ve Nihâl*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- . ts. *Nihayetü'l aḳdam fî ilmi'l kelâm*.
- Şensoy**, Sedat. 2001. "Abdulkahir Cürcanî'de Anlam Problemi", (Doktora Tezi), İstanbul, (Değerlendiren: M. Taha Boyalık).
- Şerif**, Cürcanî es-Seyyid. 1997. *Kitabu Ta'rifat*, trc. Arif Erkan, İstanbul: Bahar Yayınları.
- Şerrab**, Muhammed Hasan. 2007. *Kitabü şerh-i şevahidi şî'riye fî emati'l kutub-i naḥviye*, 1. Baskı, Beyrut: Müessetü Risâle.
- Şimşek**, Şahin. 2018. "Arap Gramerinde Terim Sorunu, Cümle-Kelâm Örneği", Sayı:12, Yıl: 2. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- Şîrâzî**, Ebû İshak. 1980. *et-Tebşıra fî uşûli'l-fıkh*, nşr. M. Hasan Hayto, Dimeşk.
- Taberî**, İbn Cerîr. 2009. *Tarihü'l ümem ve'l müluk*, Ürdün: Beytü'l-Efkârü'd-Devliyye.
- Taḳıyyüddin**, İbn Teymiyye. 1976. *el-Emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy 'ani'l-münker*, Beyrut: Dâr'ül Kitabu'l Cedid.
- . 1995. *Mecmûu'l Fetava*, Medine-i Münevvere.
- . ts. *Şerh-i fetva el-haleviyyeti'l kübra*, şerh: Yusuf b. Muhammed el-Ğafîs.
- Tanâhî**, Mahmûd Muhammed. 1992. *Emali İbn Şecerî*, 1. Baskı, Kâhire: Mektebetü Hancî.
- Tanṭavî**, Muhammed. ts. *Neş'etü naḥv ve tarihü eşherü'n nūḥat*, Dimeşk: Dâru İbnü Zeydün.

- Tarazî**, Fuad Hanna. 2005. *fî Uşûli'l-luğa ve'n-naḥv*, Beyrut: Mektebetü Lübnan.
- Taşköprüzade**. 1985. *Miftâḥu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm*, Beyrut: Dâru'l Kutubü'l İlmiyye.
- Tayyar**, Süleyman. 1427. *Tefsirü'l Luğavî li'l Qur'an i'l Kerîm*, 2. Baskı, Bağdâd: Dâru İbni'l-Cevzi.
- Teftâzânî**, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. 1987. *Şerḥu'l-'Aḳâ'id-i Neseḫiyye*, 1. Baskı. thk. Ahmed Hicazî es- Şikâ, Kâhîre: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye.
- . 2018. *Şerḥü Sadeddîn et-Teftâzânî ala akaidi'n neseḫiyye lî Ömeri'n Neseḫî*, Kâhîre: Mustafa el-Babî'l Halebî.
- Tehanevî**, Muhammed Ali Farukî. 1969. *Keşşafu ıstılahâtî'l funûn*, thk. Lütî Abdü'l Bedî', Kâhîre: Müessetü'l Mısriyyetü'l Ammetü Li't Te'lif ve'n Neşr.
- Temiz**, İsmail. 2020. "Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî: Hayatı ve Eserleri", *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi*.
- Temmam**, Hassan. 1986. *el-Luğatü'l Arabiyyeti -mebnaha ve ma'naha-*, Mağrib: Dâru Şekâfe.
- Tevhîdî**, Ebû Hayyân. ts. *el-İmtâ' ve'l-muânese*, nşr. Ahmed Emîn-Ahmed ez-Zeyn vd. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye.
- Teyfurov**, Mansûr. 2013. "İbnü'l-Varrâk ve Naḥvin İlletlerine Bakışı", Cilt 22, Sayı:2. *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*.
- Topaloğlu**, İlyas Çelebi- Bekir. 2017. *Kelâm Terimleri Sözlüğü, İslâm Araştırmaları Merkezi*.
- Tûnusî**, İbn Aşûr. 1984. *et-Tahrir ve't tenvîr*, Tûnus: Dâru't Tûnusiye.
- Tusî**, Ebû Cafer. 2004. "el-Bahsi'd delalî fi't tibyan fi tefsiri'l Qur'an", (Doktora Tezi) Bağdâd Üniversitesi.
- Useymîn**, Muhammed b. Sâlih. 2013. *Kitabı şerh-i elfiyeti İbn Mâlik*, Riyad: Mektebetü'r Rüşd.
- Ünverdi**, Şehmus. 2021. "Kaide Dışı Kullanımların Kaide Altına Alınması: Naḥvî Tevîl", 11. Sayı. *Ibad Sosyal Bilimler Dergisi*.
- Yahya**, Murtaḍa Ahmed İbn. 1316. *Kitabu'l meniyyeti ve'l emel fî şerhi kitabi milel ve'n nihâl*, b.y.
- Yakut**, Süleyman. ts. *Zahiretü'l i'râb fî naḥvi'l Arabî ve tatbikuha fî'l Qur'an i'l Kerîm*, Riyad: İmadetü Şuuni'l Maktaba.
- Yavuz**, Mehmet. 1996. "İbn Cinnî Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri", (Doktora Tezi), İstanbul.

- Yeşilyurt**, Temel. 2015. "Maturidilik: Önemli İsimler ve Temel İlkeler", ed. Şaban Ali Düzgün, 4. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları. "Kelâm El Kitabı" içinde.
- Yurdağür**, Metin. 1986. "Son Dönem Mu'tezilesinin En Meşhur Kelâmcısı Kādî Abdülcebbâr, Hayatı ve Eserleri", , Sayı 4, İstanbul: M.Ü.İ.F.D.
- Zağlûl**, Selam Muhammed. ts. *Eserü'l Qur'an i fî taṭvîri'l nakdi'l Arabî*, 1. Baskı. Mektebetü Sebâb.
- Zebîdî**, Muhammed Murtaẓâ. 1994. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kāmûs*, thk. Ali Şîrî.
- Zebîdî**, Said Casım. 1997. *el-Kıyas fî'n naḥvi'l Arabî-neşe'tühü ve taṭavuruhu* 1. Baskı, Ürdün: Dâru's Şurûk.
- Zeccâc**, Ebû İshâk İbrâhîm b. Sehl. 1988. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh*, thk. Abdülcelil Şelbî, 1. Baskı, Beyrut: 'Alemü'l Kutub.
- Zeccâcî**, Ebü'l-Kâsım. 1986. *el-İzâh fî 'ileli'n-naḥv*, thk. Mâzin Mübarek, 5. Baskı, Beyrut: Dâru'n Nefaz.
- . 1983. *Mecâlisü'l-'ulemâ'*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, Kâhîre.
- Zehebî**, Ahmed b. Osmân. 1961. *el-İber fî ḥaberi men ğaber 3.*, Kuveyt.
- . 1995. *Ma'rifeti'l kurra ala tabakati'l e'sar*, thk. Tayyar Altıkulaç, İstanbul: Merkezü'l Buhûsi'l İslâmîye.
- . 1990. *Siyer a'lam en-nübelâ*, nşr. Şu'ayb el-Arnâvut-M.Nu'aym el-Arkasvari, Beyrut.
- Zehebî**, Muhammed Hüseyin. ts. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Kâhîre: Mektebetü'l Vehbe.
- Zelemî**, Mustafa İbrahim. 1976. *Esbab-ü ihtilâfi'l fuḳaha fî ahkâm-i şer'îyye*, Beyrut: Dâru'l Arabiyye.
- Zemahşerî**, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. 2004. *el-Mufaşşal fî ilmi'l Arabiyye*, thk. Fahr Sâlih Kadare, Amman: Dâru İmâr li'n-Neşri ve't-Tevzî'.
- . 1407. *Keşşaf*, Beyrut: Dâru'l Kitabü'l Arabî.
- Zerkeşî**, Bedreddin. 1988. *el-Bürhan fî ulumi'l-Kur'an*, 1.Baskı, Beyrut: Darü'l-Fikr.
- Zeyd**, Ahmed Ebû. ts. *el-Menhi'l i'tizâlî fî'l beyân ve i'cazi'l Qur'an*, Riyad: Mektebetü'l Maarif.
- Zeyd**, Nasr Hamid Ebû. 1996. *el-İtticah-ı aklî fî't tefsir*, 3. Baskı, Beyrut: Merkezi Sekafeti'l Arabî.
- Zeydan**, Muhallef Cayid. ts. "el-Kıraati'l Qur'aniyye inde İbn Cinnî", Medine: *Mecelleti Bahsiyeti'l İlmiyeti Şer'iyeti es-Sekafiyeti*.
- Zihni**, Muhammed Hüseyin. ts. *et-Tefsir ve'l müfessirûn*, Kâhîre: Mektebetü'l Vehbe.