



**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**SİBEVEYH'İN el-KİTÂB ADLI ESERİNİN
KIRAAT VE TEFSİR AÇISINDAN ÖNEMİ**

**Hazırlayan
Seyit YILDIRIM**

**Danışman
Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ**

Doktora Tezi

Temmuz 2024, KAYSERİ

T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

SİBEVEYH'İN el-KİTÂB ADLI ESERİNİN
KIRAAT VE TEFSİR AÇISINDAN ÖNEMİ

(Doktora Tezi)

Hazırlayan
Seyit YILDIRIM

Danışman
Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ

Temmuz 2024, KAYSERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Seyit YILDIRIM

T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ



Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Program Adı : Doktora
Tez Başlığı : Sıbeveyh'in el-Kitâb Adlı Eserinin Kıraat ve Tefsir Açısından Önemi

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Ön söz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam **205** sayfalık kısmına ilişkin **09.07.2024** tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı: **%13**'tür.

Filtrelemeye **alıntılar dahil** edilmiştir. Filtrelemede **yedi (7) kelimedenden daha az** örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 09.07.2024

Danışman

Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ

İmza

Öğrenci

Seyit YILDIRIM

İmza

KILAVUZA UYGUNLUK

“Sîbeveyh’in *el-Kitâb* Adlı Eserinin Kıraat ve Tefsir Açısından Önemi” başlıklı Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesine uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Seyit YILDIRIM

İmza

Danışman

Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ

İmza

Temel İslâm Bilimleri ABD Başkanı

Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ

İmza

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ danışmanlığında **Seyit YILDIRIM** tarafından hazırlanan “**Sîbeveyh’in *el-Kitâb* Adlı Eserinin Kıraat ve Tefsir Açısından Önemi**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı’nda **Doktora** tezi olarak kabul edilmiştir.

07.06.2024

JÜRİ:

Danışman	: Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ	İmza
Üye	: Prof. Dr. Şahin GÜVEN	İmza
Üye	: Prof. Dr. Mevlüt ERTEN	İmza
Üye	: Doç. Dr. Davut ŞAHİN	İmza
Üye	: Doç. Dr. Salih YALIN	İmza

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu'nun /.... /..... tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

..... /..... /

Prof. Dr. Atabey KILIÇ
Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

Bu çalışmada hicrî 180 yılında vefat eden Sîbeveyh'in *el-Kitâb* adlı eseri, kıraat ve tefsir birikimini yakından ilgilendiren sonuçları itibariyle incelenmiştir. Dört bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde Sîbeveyh'in hayatı ve *el-Kitâb*'ın muhtevası hakkında kısa bir değerlendirme yapılmış, daha sonra Sîbeveyh'in kıraatlere yaklaşımını anlamamıza zemin teşkil edecek malumatlar verilmiştir. İkinci bölümde müellifin kıraatlere yaklaşımı farklı çalışmalarla mukayese edilerek ortaya konulmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölümde *el-Kitâb*'ın, Ülûmü'l-Kur'an alanını yakından ilgilendiren malumatları tahlil edilirken dördüncü bölümde ise İmam'ın gramer analizleri tefsir değeri açısından incelenmiştir.

Bu tezin ortaya çıkmasında birçok kişiye teşekkür borçluyum. Bu çerçevede, öncelikle gerek ders dönemindeki katkıları gerekse konu belirleme, proje hazırlama, içerik oluşturma ve tezin tashihi gibi aşamalar boyunca mesai mefhumu gözetmeksizin her türlü desteği ve katkıyı sunan değerli hocam Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ'e şükranlarımı sunuyorum. Bunun yanında ders dönemi boyunca kendilerinden istifade ettiğim hocalarım Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ, Prof. Dr. Erdoğan PAZARBAŞI ve Prof. Dr. İbrahim GÖRENER'e; hem ders dönemi hem de tez izleme sürecindeki fikir ve yönlendirmeleriyle tezime katkı sağlayan Prof. Dr. Şahin GÜVEN'e; tez izleme süreci boyunca teknik anlamda tezime katkı sağlayan Doç. Dr. Salih YALIN'a; yoğun mesailerine rağmen tezimi okuyarak katkı sunan jürideki hocalarım Prof. Dr. Mevlüt ERTEN ve Doç. Dr. Davut ŞAHİN'e; *el-Kitâb*'ın karmaşık metin yapısını çözümleme konusunda yardımını ve emeğini esirgemeyen Doç. Dr. Muhammed Mehdî REFAA'ya teşekkür ediyorum. Son olarak tezin hazırlanma süresi boyunca zaman zaman ihmal etmeme rağmen gösterdiği fedakârlık, anlayış ve tahammül için kıymetli eşime hassaten şükranlarımı sunuyorum.

Seyit YILDIRIM

Kayseri, 2024

SÎBEVEYH'İN el-KİTÂB ADLI ESERİNİN KIRAAT VE TEFSİR AÇISINDAN ÖNEMİ

Seyit YILDIRIM

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora Tezi, Temmuz 2024
Danışman: Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ

ÖZET

Basra dil ekolünün en önemli temsilcilerinden olan Sîbeveyh'in *el-Kitâb* adlı eseri, genelde Arap dilindeki bozulmaları özelde ise Kur'an okurken yaygınlaşmaya başlayan hataları önlemek amacıyla başlatılan nahiv çalışmalarının yazıya geçirilmiş en eski metnidir. Eser, nahiv-kıraat ilişkisi bağlamında her iki disiplinin birbirini ne derece etkilediği ve erken dönemde kıraatlerin nahve kaynaklık etme hususundaki konumu hakkında fikir veren önemli atıflar barındırmaktadır. Bu çerçevede müellif, kıraatlere karşı hürmetkâr davranmakla birlikte onları mütevatir veya şaz gibi kategorik ayrıma tabi tutmamış ve nahvin temellendirilmesi konusunda kıraatlere herhangi bir öncelik vermemiştir. *el-Kitâb*'ın içeriği Kur'an İlimlerinin teorik tartışmalarından bağımsız olarak oluşturulsa da müellifin bazı değerlendirmeleri ulûmü'l-Kur'ân konularını yakından ilgilendirmektedir. Bu konudaki müstakil eserlerin Sîbeveyh'ten sonra telif edilmeye başladığı göz önünde bulundurulduğunda müellifin bazı ulûmü'l-Kur'ân konularına yaklaşımı önemli hale gelmektedir. Bu bağlamda Sîbeveyh'in, daha sonra Kur'an ilimleri zemininde incelenecek bazı konulardan ilk söz eden kişi olduğu anlaşılmaktadır. Sîbeveyh'in gramer analizleri veya bazı edatlara yüklediği anlamlar, tefsir faaliyetlerini yakından ilgilendirmektedir. Bu nedenle onun eseri, Kur'an'ın gramer yapısını tahlil eden müfessirlerin en önemli referanslarından biri olmuştur. *el-Kitâb*, hem Arap dili alanında yazılan ilk eser olması hem de pek çok ayetin irabı hakkında değerlendirme içermesi yönüyle Kur'an'ın söz dizimini inceleyen i'rabü'l-Kur'ân türü çalışmaların öncüsü kabul edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Sîbeveyh, el-Kitâb, Kıraat, Ulûmü'l-Kur'an.

**SÎBEVEYH'S WORK NAMED EL-KITÂB
ITS IMPORTANCE IN TERMS OF RECITATION AND INTERPRETATION**

Seyit YILDIRIM

**Erciyes University, Graduate School of Social Sciences
PhD Thesis, July 2024
Supervisor: Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ**

ABSTRACT

Sîbawayh's al-Kitâb, one of the most important representatives of the Basra linguistic school, is the earliest written text of the grammatical studies initiated to prevent the deterioration of the Arabic language in general and the errors that started to become widespread while reading the Qur'an in particular. In the context of the relationship between nahw and qiraat, the work contains important references that give an idea about the extent to which both disciplines influenced each other and the position of qiraat as a source for nahw in the early period. In this framework, the author, although he treats the qiraat with reverence, does not categorize them as mutawatir or shâd and does not give them any priority in the grounding of nahw. Although the content of al-Qitâb is independent of the theoretical discussions of Qur'anic sciences, some of the author's evaluations are closely related to the subjects of ulûm al-Qur'ân. Considering that the independent works on this subject began to be compiled after al-Sîbawayh, the author's approach to some ulûm al-Qur'ân issues becomes important. In this context, it is understood that al-Sîbawayh was the first person to mention some of the subjects that would later be analysed on the basis of Qur'anic sciences. Sîbawayh's grammatical analyses or the meanings he attributed to some prepositions are closely related to tafsir activities. For this reason, his work has been one of the most important references of the exegetes who analyse the grammatical structure of the Qur'an. al-Kitâb is considered to be the pioneer of i`rab al-Qur'ân studies that examine the syntax of the Qur'ân, both because it is the first work written in the field of Arabic language and because it contains evaluations about the irâb of many verses.

Key Words: Tafsir, Sîbawayh, al-Kitâb, Qiraat, Ulûm al-Qur'ân.

İÇİNDEKİLER

SÎBEVEYH'İN el-KİTÂB ADLI ESERİNİN KIRAAT VE TEFSİR AÇISINDAN ÖNEMİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
KILAVUZA UYGUNLUK	iii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI.....	iv
ÖN SÖZ	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
SİMGELER VE KISALTMALAR LİSTESİ	xi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

SÎBEVEYH, EL-KİTÂB VE KIRAATLER

1.1. Sîbeveyh'in Hayatı	8
1.2. el-Kitâb	12
1.2.1. el-Kitâb'ın Muhtevası ve İstişhad Alanı.....	14
1.2.2. Arap Gramerinin Tedvini Açısından el-Kitâb	20
1.2.3.el-Kitâb'ın Şerhleri	26
1.3. Genel Anlamda Kıraatler.....	29
1.3.1. Kıraatlerin Ortaya Çıkışı ve Tevatür Olgusu.....	30
1.3.2. Kur'an-Kıraat Ayrımı	39
1.3.3. Kıraatleri Dil Mantığına Göre Yorumlama	41

İKİNCİ BÖLÜM

SÎBEVEYH'İN KIRAATLERE YAKLAŞIMI

2.1. Sîbeveyh'in Kıraatleri Nispeti	47
2.2. "Kıraatler Sünnettir" İlkesi.....	49
2.3. Kıraatlerin Tespiti Konusunda Sîbeveyh'in Yaklaşımı.....	52
2.3.1. Nakil/Kıraat Geleneği.....	52

2.3.2. Mushaf Otoritesi.....	54
2.4. Sîbeveyh'in Tercih Gerekçeleri.....	57
2.4.1. Birbirine Atfedilen Cümleler Arasında Uyum	59
2.4.2. Takdîr Yapılacak Kelimenin Konumunu Dikkate Alma	61
2.4.3. Anlam Nüanslarını Dikkate Alma	62
2.4.4. Takdîr Yapma Zorunluluğundan Kurtulma	66
2.5. Fonetik Açıdan Kıraatlere Bakışı	67
2.5.1. İdgam.....	69
2.5.2. Hemzenin Okunuşu	71
2.6. Lahn Tartışmalarına Konu Olan Kıraatlere Yaklaşımı.....	79
2.7. Sîbeveyh ve Ebû Amr Kıraati.....	82
2.8. Sîbeveyh'in Hamil Teorisi ve Kıraatler.....	84
2.9. Kurbü'l-Civâr	86
2.10. Kıraatler Konusunda Sîbeveyh'e Yöneltilen Eleştiriler	88
2.10.1. Kıraatlere Açıkça Muhalefet Ettiğine Dair İddialar	89
2.10.2. Kıraatlere Dolaylı Olarak Muhalefet Ettiğine Dair Eleştiriler	97
2.10.2.1. Kıraatlere Yönelik İtirazları Yorumsuz Olarak Aktarması	97
2.10.2.2. Bazı Kıraatleri Dikkate Almaması	101
2.10.2.3. Kûfe Kıraati Bağlamında Kıraatlere Gizlice Muhalefet Ettiği İddiası ..	105
2.10.3. Kıraatleri Basra Dil Kurallarına Uydurmaya Çalıştığına Dair İddialar.....	109

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'AN İLİMLERİ YÖNÜYLE EL-KİTÂB

3.1. Garîbü'l-Kur'an Açısından el-Kitâb.....	119
3.2. el-Kitâb ve Nesih Teorisi.....	122
3.3. Vücûh ve Nezâir (el-Kitâb'da Çokanlamlılık Olgusuna Yaklaşım).....	126
3.4. Aksâmü'l-Kur'an.....	129
3.5. Mecâzü'l-Kur'an ve Sîbeveyh'in Mecâz Anlayışı	133
3.6. Kur'an'da Fasıla	139
3.7. Hurûf-i Mukattaa	141

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

EL-KİTÂB'DA GRAMER TAHLİLLERİ VE ANLAM

4.1. Manaya Etkisi Bakımından Gramer Tahlilleri	146
4.1.1. Bedel Cümlesi ve Manaya Katkısı	146
4.1.2. Kur'an'da Pekiştirici Masterlar	150
4.1.3. Hâl-Zilhâl İlişkisi.....	154
4.1.4. Nidâ-Münâdâ	162
4.1.5. Şart-Cevap İlişkisi	165
4.2. Lafızların Anlamı Bakımından el-Kitâb.....	168
4.2.1. Edatların Kur'an'ı Anlamaya Katkısı.....	168
4.2.1.1. İstisna Edatları ve Manaya Etkisi	169
4.2.1.2. “ما” Edatının Anlam Yelpazesi	175
4.2.1.3. “حَتَّى” Edatı ve Anlamı	181
4.2.1.4. Elif-Nûn Maddesinin Harekesine Göre Anlam	183
4.2.1.5. Fâ-i Sebebiyye'den Sonra Gelen Muzari Fiilin Anlamı	187
4.2.1.6. “وَيَكُنَّ” Edatının Anlamı.....	189
4.2.2. Sîbeveyh ve Kur'an'daki Zaid Harfler	190
4.2.3. Deyimsel/Kalıp İfadeler	194
4.3. Tefsir-Sarf İlişkisi.....	196
4.3.1. “Mef'alün” Formu ve Anlamı	198
4.3.2. “Şeytan” Kelimesinin Morfolojik Kökeni ve Anlamı	199
SONUÇ	201
KAYNAKÇA.....	205

SİMGELER VE KISALTMALAR LİSTESİ

a.s.	: Aleyhisselâm
ABD	: Anabilim Dalı
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Ç.Ü.	: Çukurova Üniversitesi
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
Hız.	: Hazreti
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm Tarihi
s.a.v.	: Sallallâhu Aleyhi ve Sellem
sy.	: Sayı
s.y.	: Tarih yok
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik Eden
vd.	: Ve diğerleri
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

İlahi bir hitap olan Kur'an-ı Kerim, mesajını muhataplarının sözlü dil formlarıyla iletmiştir. Hz. Peygamber de bu mesajı Arapça olarak almış, hiçbir eksiltme veya ekleme yapmadan onu ümmetine tebliğ etmiştir. Kur'an'ın ilk muhatabı olan sahabe nesli, bağlam ve tarihsel arka plan bilgisine sahip olmalarının yanı sıra vahyin diline de vâkıf oldukları için Kur'an'ın ne söylemek istediğini çok iyi anlamışlardır. Nitekim Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824) bu gerçeği şöyle izah etmiştir: “Selef âlimleri ve vahyi doğrudan Peygamber'den öğrenen kişiler, dillerinin Arapça olması hasebiyle ayetlerin manası hakkında soru sorma ihtiyacı hissetmemişlerdir. Onların dile vukûfiyeti, ayetlerin manası hakkında soru sormalarına ihtiyaç bırakmamıştır.”¹ İlk nesil, nadir de olsa anlamadıkları yerleri Hz. Peygamber'e sormuş ve böylece Kur'an'ı hayatlarına tatbik etmişlerdir. Keza sahabeden sonra gelen tâbiîn nesli de anlamadıkları hususları sahabeden sorarak öğrenme şansına sahip olmuşlardır. Ancak sonraki Müslümanlar, Kur'an'ın kolay anlaşılmayan ayetlerini ehline sorarak öğrenme hususunda sahabe ve tâbiîn kadar şanslı olamamışlardır. Çünkü sonraki muhataplar, sınırlı sayıdaki ayetlerin sebab-i nüzûl bilgisi ve bazı sahabelerden rivayet edilen tefsir haberleri dışında vahiy atmosferi hakkında yeterli malumata sahip olamayıp doğrudan yazılı bir metinle karşı karşıya kalmışlardır.

Sözlü bir hitapla yazılı bir metnin iletişim biçimleri ve muhatapta oluşturduğu etki elbette birbirinden farklıdır. Bu sebeple sözlü bir mesajın yazıya geçirilmesiyle birlikte iletişim modelinde bazı dönüşümlerin gerçekleşmesi doğaldır. Bu durum, vahiy ortamında yazılı bir metinden daha çok, bir “söz” olarak algılanan ve tatbik edilen Kur'an için de söz konusudur.² Binaenaleyh Kur'an'ın sözlü hitaptan yazılı metne

¹ Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'an*, thk. Fuad Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1381), 8.

² Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 102.

dönüşmesiyle birlikte bazı ayetlerin anlamı ve tefsiri konusunda birtakım değişimlerin meydana gelmesi de tabîî bir durumdur.

Söz konusu değişimlere bağlı olarak, ayetlerin anlamını tespit etme hususunda kimi âlimler sahabe ve tâbiînden gelen sınırlı rivayetlerle yetinirken bazıları da dilin imkânlarından yararlanarak Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetine zenginlik katmışlardır. Bu çerçevede Arap dili, Kur'an'ın mesajının doğru anlaşılmasının en önemli zeminlerinden birisi olarak görülmektedir. Müfessirin sahip olması gereken entelektüel donanımların başında Arap dilinin gelmesi,³ hem dil ile tefsir arasındaki kuvvetli irtibatı ortaya koymakta hem de Kur'an'ın dil kurallarından bağımsız olarak anlaşılmasının mümkün olmadığını göstermektedir.

Basra dil ekolünün en önemli temsilcilerinden biri olan Sîbeveyh'in kaleme aldığı *el-Kitâb* isimli eser ise Arap dilbiliminin kurucu metni kabul edilmesinin yanı sıra, Kur'an'ın gramer yapısını çözümleme ve manasını tespit etme noktasında çok önemli bir kaynak niteliğindedir. Zira *el-Kitâb*'daki filolojik tahliller ve anlamsal analizler, hem bu eserin Arap dili alanında telif edilmiş ilk eser olması hem de Sîbeveyh'in risalet devrine nispeten yakınlığı sebebiyle dilin imkânlarını kullanan müfessirler için vaz geçilmez bir kaynak olmuştur. Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ına en fazla atıfta bulunan müfessirlerden biri olan Ebu Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) bu gerçeği "*el-Kitâb*, Kur'an'ı anlamak için bir basamaktır."⁴ şeklindeki veciz ifadesiyle formüle etmiştir.⁵

Kıraat, tefsir, fıkıh ve kelam gibi İslâmî ilimler ile Arap dili arasında organik bir ilişki vardır. Nitekim Câbirî, Arap dili ve İslâmî ilimlerin birbiriyle bağlantısını şu ifadelerle tasvir etmiştir: "Fıkıh, kelam, belagat ve tasavvuf gibi ilimler, duvarsız ve çitsiz boş bir araziye kurulmuş olan birbirinden bağımsız çadırlar değildir. Aksine bu ilimler, birbiriyle irtibatlı ve iç içe olan tek köşkün odaları gibidirler."⁶ Özellikle ilk dönemlerde İslâmî ilimlerin keskin hatlarla birbirinden ayrılmayışi ve her bir ilim dalının müstakil birer disiplin olarak telakki edilmeyişi sebebiyle ayet ve hadis gibi dinî metinler bütün

³ Abdurrahmân Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1974), 4:213.

⁴ "فَالْكِتَابُ هُوَ الْمَرْقَاةُ إِلَى فَهْمِ الْكِتَابِ"

⁵ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîl fi't-Tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 1:11.

⁶ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 9.

disiplinlerin ortak referansı olmuştur. Hadislerin sıhhat derecesine göre referans değeri ve kullanım alanları tartışılrsa da Kur'an'ın referans değeri hiçbir zaman tartışmaya açılmamıştır. Bu nedenle Kur'an metni, İslâmî ilimlerin bütün alanlarında istişhad olarak kullanılmış ve kullanılmaya devam etmektedir. Kur'an ayetlerini referans gösteren her türlü fikrî veya ilmî disiplin, söz konusu ayetlerin tahlilinin yapılması ve tefsir birikimine katkısı bakımından tefsirin de inceleme alanına girmektedir. Bu nedenle, dört yüze yakın ayetin istişhad olarak kullanıldığı⁷ *el-Kitâb* isimli eser, kıraat ve tefsir birikimi açısından incelenmesi gereken bir eserdir.

el-Kitâb, Arap dili alanında yazılmış olmasına rağmen alanın dışına taşmış, Kur'an ayetlerinin gramer çözümünde otorite kabul edilmiştir. Bunun yanında kıraatlerin henüz üçlü, yedili veya on'lu tasnife tabi tutulmadığı bir dönemde yazılması sebebiyle erken döneme ait kıraat algısı hakkında bizlere ışık tutmaktadır. Zira kıraatleri dilsel verilerle analiz eden ilk yazılı metnin *el-Kitâb* olması hasebiyle Sîbeveyh'in kıraatleri eleştiren ilk kişi oduğu düşünülmüştür.⁸ Ahmed Mekki el-Ensârî⁹ gibi bazı âlimler de Sîbeveyh'in kıraatlere "kabîh" ve "hata" gibi düşük değerli tabirler kullandığını iddia etmiş ve bu durumu onun ciddi bir kusuru olarak değerlendirmişlerdir.¹⁰ Bu nedenle *el-Kitâb*'daki veriler doğrultusunda Sîbeveyh'in kıraatlere yaklaşımını ve kıraatler arasındaki tercih gerekçelerini tespit etmek, çalışmamızın amaçlarından biridir. Bir diğer amacımız, mevcut tefsir kitaplarının büyük çoğunluğunun, ayetlerin anlamıyla ilgili nakledilen rivayetlerden ve büyük oranda dilbilimin imkânlarından yararlanılarak yapılan yorumlardan oluşmasından hareketle, gerek bu eserde istişhad olarak kullanılan ayetlerin gerekse Sîbeveyh'in benimsemiş olduğu dil kurallarının veya bazı edatlara yüklediği anlamların Kur'an'ı anlamaya katkısını ortaya koymaktır. Çünkü Sîbeveyh, her ne kadar Kur'an ayetlerini gramer konularını temellendirmek için yeri geldikçe kullanmış olsa da hem söz konusu ayetin anlamı hakkında kısa malumatlar sunmak hem de bazı ayetlerin irabı hakkında tercihte bulunmak suretiyle tefsire dair dolaylı bilgiler vermiştir. Bu bilgiler, bilimsel bir disiplin içerisinde analiz edildiğinde Sîbeveyh'in söz

⁷ Sîbeveyh'in şahid olarak getirdiği ayetler için bkz. Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2014), 5:7-29.

⁸ Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 238.

⁹ Ahmed Mekki, 1921 yılında Mısır'ın Asvân kentinde dünyaya gelmiştir. Kahire Üniversitesi ve Mekke Ümmü'l-Kurâ üniversitesinde Arap Dili ve Belagatı alanında bölüm başkanlığı yapmıştır. Bu alanda önemli çalışmalara imza atan Ensârî, 2003 yılında Kahire'de vefat etmiştir.

¹⁰ Bkz. Ahmed Mekki el-Ensârî, *Sîbeveyh ve'l-Kıraât* (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1972), 16-37.

konusu ayetleri nasıl anladığını ve onun Kur'an yorumuna gramer açısından katkısını ortaya koymaktadır.

Çalışmamız, İbn Mücâhid (ö. 324/936) öncesi dönemin kıraat algısına en yakın mesafeden bakma imkânı vermesi açısından önemi haizdir. Her ne kadar İbn Mücahid öncesi dönemde âlimlerin kıraatlere bakış açısını ortaya koyabilecek başka eserler bulunsa da *el-Kitâb* bunların en dikkat çekicisidir. Bu nedenle kıraatlere yaklaşım konusundaki eleştirilerin öncelikli hedefi daima Sîbeveyh olmuştur. Dolayısıyla bu çalışmada Sîbeveyh'e yöneltilen eleştirilerin kritiği yapılarak bu eleştirilerin haklılık payı tartışılacak ve o dönemde hâkim kıraat algısına ışık tutan veriler ortaya konacaktır. Tüm bunları yaparken de bilimsel çalışmaların vazgeçilmez prensibi olan objektiflik dışında herhangi bir kaygımız yoktur.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *el-Kitâb* hakkında gerek İslam dünyasında gerekse oryantalist çevrelerde altı yüze yakın araştırma yapılmıştır. Kahir ekseriyeti gramer, lehçe ve şiir ağırlıklı olan bu devasa külliyat, müstakil bir çalışmayı da aşacak hacimdedir. Hem çalışmamızla ilgili olmaması hem de sadece ismen zikretsek bile son derece hacimli bir liste oluşturacağı için bu çalışmaların hepsine burada yer vermekten kaçındık. Esasen böyle bir şeyi lüzumlu da görmemekteyiz. Bu nedenle burada genel tezimizi ilgilendiren çalışmalara değineceğiz.

1-Mehmet Çakır: *Sîbeveyh, Öğretim Yöntemi ve Ortaya Koyduğu Bazı Nahiv Kuralları* (Anadolu Matbaası, İzmir: 1994). Türkiye'de Sîbeveyh hakkındaki çalışmaların ilki kabul edilebilecek bu eser, *el-Kitâb*'ın mukaddime sayılabilecek ilk yüz elli sayfalık kısmından hareketle Sîbeveyh'in kural koyma yöntemini gayet başarılı bir şekilde tespit etmektedir.

2- Soner Gündüzöz: *Sîbeveyh'te Kelime Yapısı* (Samsun: 2002). Mehmet Çakır'ın danışmanlığında doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışma, Sîbeveyh'in kıraateler yaklaşımı konusunda ufuk açıcı tespitler içermektedir. Tezimizin ilerleyen sayfalarında dipnot göstermek suretiyle bu tespitleri tartışacağız.

3- Ali Bulut: *Sîbeveyh'in el-Kitâb'ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları, İşleme Yöntemi ve Koyduğu Kurallar* (Samsun: 2003). Giriş ve üç bölümden oluşan ve doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışmanın ilk bölümü Sîbeveyh'in konuları işleme yöntemi,

şevâhid olarak kullandığı dilsel veriler ve *el-Kitâb*'a yönelik eleştiriler hakkındadır. İkinci bölümde Sîbeveyh'in kullandığı sözel değerler sistemi incelenirken son bölümde ise *el-Kitâb*'ın nahivle ilgili bölümleri ele alınmaktadır. Özellikle son bölümündeki bazı değerlendirmeler, *el-Kitâb*'ı anlama noktasında tezimize katkı sağlamıştır.

4- Ali Bulut: *Sîbeveyh'in Kıraatlere Yaklaşımı* (Kur'an ve Yorumu-İlk Üç Yüzyıl-1, İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü, 2019). Bildiri olarak sunulan ve yayınlanan bu çalışmanın büyük bir kısmı Sîbeveyh'in hayatı, hocaları ve öğrencilerinin tanıtımına ayrılmıştır. Ayrıca müellif, Ahmed Mekki'nin Sîbeveyh'e yönelttiği eleştirilere konu olan sınırlı sayıdaki kıraat vechini işlemiştir.

5- Hadîce Hadîsî: *Mevkıfû Sîbeveyh mine'l-Kıraât ve'l-Hadîs*. Müellif, Sîbeveyh'in dil kurallarına referans olarak ilk sırada bazen Kur'an ayetlerini, bazen Arap kelimelerini, bazen de Arap şiirini kullandığını belirterek konuyla ilgili örnekler vermiştir. Sîbeveyh'in kıraatlerle ilgili olarak “zayıf” veya “kabîh” gibi nitelermelerde bulunduğu şeklindeki eleştirilere katılmamaktadır. Bizim konumuzla da yakından ilgili olan elli dört sayfalık bu çalışmadan dipnot göstermek suretiyle yer yer istifade ettik.¹¹

6- Ebû Saîd Muhammed Abdulmecîd: *Mevkıfû Sîbeveyh mine'l-Kırââtî'l-Kur'âniyye fî Usûli'n-Nahvi'l-Arabî beyne'l-Kabûl ve'r-Rafd*. Konumuzu yakından ilgilendiren 38 sayfalık bu çalışma yüzeysel olmakla birlikte sadece bir konuda çalışmamızla benzer tespitler içermektedir.¹²

7- Süleyman Yûsuf Hâtır: *et-Te'vîlû'n-Nahvî li vüçûhi'l-Kırââtî'l-Kur'âniyye fî Kitâbi Sîbeveyh*, (Sûdân: 1996). Yüksek lisans tezi olarak hazırlanan bu çalışmanın yarısına yakını Sîbeveyh'in hayatı, kıraatlerin ortaya çıkışı, te'vil'in gelişimi gibi ön bilgilerden oluşmaktadır. Daha sonra kıraat farklılıklarına konu olan ve dilsel yapıları aynı olan kıraatleri, dört ayet örneğinde tahlil etmektedir. İlgili ayetler, çalışmamızda yer almakla beraber bizim tezimiz dört ayetle sınırlandırılmamıştır.

8- Nebîhe Abdurrahim Sindî: *el-Kırâât fî'l-Kitâb li Sîbeveyh*. Mekke-i Mükerrreme Ümmü'l-Kurâ Üniversitesinde yüksek lisans tezi olarak 1986 yılında tamamlanan bu

¹¹ Hadîce Hadîsî, “Mevkıfû Sîbeveyh mine'l-Kıraât ve'l-Hadîs”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, (1970): 185-235.

¹² Ebu Saîd Muhammed Abdulmecîd, “Mevkıfû Sîbeveyh mine'l-Kırââtî'l-Kur'âniyye fî Usûli'n-Nahv'il-Arabî Beyne'l-Kabûli ve'r-Rafdi”, *el-Câmiatü'l-İslâmiyye el-Âlemiyye*, 16/32 (2012): 249-86.

araştırma isminden de anlaşılacağı üzere *el-Kitâb*'daki kıraate dair malumatları incelemektedir. Ancak tez, sadece bedel konusuyla sınırlandırılmıştır.

9- Ahmed Mekkî el-Ensârî: *Sîbeveyh ve'l-Kırâât* (Dâru'l-Meârif, Mısır: 1972). Ensârî, Sîbeveyh'i; terazinin bir kefesine kıraatleri, diğer kefesine ise dil kurallarını koymak suretiyle kıraatleri dilin sultasına mahkûm etmekle itham etmiştir. Sîbeveyh'in bu yaklaşımı sebebiyle kıraatlere “zayıf” veya “kabîh” gibi yakışıksız terimler kullandığını iddia etmiştir. Biz ise tezimizin birinci bölümünde Ensârî'nin iddiasına konu olan bölümleri inceleyip Sîbeveyh'in kıraatlere doğrudan böyle bir ifade kullanmadığını tespit etmeye çalıştık.

10- Bayram Köseoğlu: *Tefsir İlmi Açısından Sîbeveyh'in el-Kitâb'ı* (Fecr Yayınları, Ankara: 2022). 2019 yılında tezimizin konusu belirlerken yaptığımız detaylı araştırmada böyle bir çalışmaya rastlamamıştık. Bunun yanında konuları işleme ve problemleri ele alma metodu incelendiğinde bizim çalışmamızdan farklı bir düzlemde olduğu net olarak görülmektedir. Zira dönemin problematiği ve dil-kıraat ilişkisi bağlamında tartışmalara konu olan ihtilaflı meselelere yer verilmemiştir.

11- Muhammed Türkmen: *Sîbeveyh'in Ayet ve Kıraatlere Yaklaşımı*. (İksad Yayınları: 2022). Tez konusu belirleme sürecinde yaptığımız araştırmada rastlamadığımız bu çalışmadan tezimizi bitirme aşamasında haberdar olduk. Her ne kadar çalışmamızın içeriğini tamamen bu tezden bağımsız olarak oluştursak da ikinci bölümümüzdeki bazı kısımların benzeştiğini fark ettik. Tezimizin bütünlüğünü bozmamak adına söz konusu kısımları tezden çıkarmak yerine örtüşen yönleri dipnotlarda işaret etmeyi yeğledik.

Yukarıda bahsi geçen eserlere ilaveten Yonis İnânc'ın, hemen her meselede Sîbeveyh'i kaynak gösteren *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi* isimli eseri de *el-Kitâb*'a ait literatür değerlendirmesi bağlamında zikredilmeye değer bir çalışmadır.

el-Kitâb, daha ziyade Arap gramerini temellendirmeye yönelik bir amaçla kaleme alındığı için içerisindeki kıraat ve tefsir ile ilgili malumatlar genellikle kısa tutulmuştur. Ancak bu kısa malumatlar, dönemin dil tartışmaları çerçevesinde pek çok hararetli tartışmalardan süzölmüş bilgilerdir. Biz de bu rafine edilmiş bilgilerden yola çıkarak Sîbeveyh'in kıraat algısını ve bazı ayetlerle ilgili izahlarını inceledik. Çalışmamızda tahlilî ve tasvirî yöntemi benimsedik. Kaynakların taranması ve meseleler hakkında elde

edilen verilerin sunumu konusunda tasvirî yöntemi; bu verilerin analizi ve yorumlanması konusunda da tahlilî yöntemi esas aldık. Arapça metinlerin ve şiirlerin çevirilerinde mümkün merteye özgün çeviri yapmaya gayret ettik. Bunun yanında Zemahşerî, Kurtubî ve Râzî tefsirlerinin tercümelerinden dipnot göstermek suretiyle istifade ettik. Ayet meallerinde genel olarak Diyanet Vakfı tarafından hazırlanan *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*'nden istifade etmekle beraber zaman zaman bazı tasarruflarda bulunduk. Eser, müellif ve ıstılah kullanımlarında *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'nin verilerini esas aldık. İstisna olarak İslam Ansiklopedisindeki “Sîbeveyhi” kullanımı yerine yaygın kullanılan “Sîbeveyh” şeklindeki kullanımı tercih ettik. Çalışmamızda genel anlamda Sîbeveyh'ten ismiyle bahsettik. Ancak akıcılığı bozmamak için bazen “imam” veya “müellif” gibi vasıfları da kullandık. Kaynak gösterme ve inceleme işlemlerimizde *el-Kitâb*'ın Abdusselam Muhammed Harun tarafından tahkik edilen nüshasını esas aldık.

BİRİNCİ BÖLÜM

SİBEVEYH, el-KİTÂB VE KIRAATLER

1.1. Sîbeveyh'in Hayatı

İran topraklarında yer alan Şirâz şehri¹³ yakınlarındaki Beydâ köyünde dünyaya gelen Sîbeveyh'in tam adı “Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber”dir.¹⁴ Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle beraber hicrî 135-140 yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir.¹⁵ Kaynaklarda “Ebu'l-Hasen” ve “Ebû Bişr” gibi künyelere sahip olduğu yazılsa da¹⁶ “Sîbeveyh” lakabı hem adının hem de diğer künyelerinin önüne geçmiştir.

Farsça kökenli olan “Sîbeveyh” kelimesinin hem telaffuzu hem de anlamı hakkında bir takım farklı görüşler mevcuttur. Aslında telaffuzdaki farklı görüşler sadece “Sîbeveyh” kelimesinin kullanımında değil, sonu “و ي هـ” harfleri ile biten bütün isimlerde mevcuttur. Araplar “سَبَوِيَّة” (Sîbeveyh) şeklinde ekten önceki harfî üstün okuyup “yâ” harfini sakın kılarken, Acemler ise “سَبَوِيَّة” (Sîbôyeh) şeklinde ek öncesi harfî ötre okuyup “yâ” harfini üstün kılmışlardır.¹⁷ “Sîbeveyh” tamlamasının anlamı konusunda da farklı izahlar yapılmıştır. İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) belirttiğine göre kelimenin Arapça karşılığı “elma kokusu” anlamındaki “رَائِحَةُ الْفَاح”dır.¹⁸ Bunun nedeni ise kelimenin Farsça “elma” anlamına gelen “sîb” ile “koku” anlamına gelen “bôy”

¹³ Osman Gazi Özgüdenli, “Şirâz”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39:182-183.

¹⁴ Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâder, t.y.), 3:463; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez Zübeydî, *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'Meârif, t.y.), 1:66.

¹⁵ Mehmet Raşit Özbalıkcı, “Sîbeveyhi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37:130.

¹⁶ Ebu'l-Ferac Muhammed b. İshâk İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1997), 74.

¹⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 3:465.

¹⁸ İbnu'n-Nedîm, *Fihrist*, 74.

kelimelerinin birleşiminden meydana gelmesidir.¹⁹ Bir başka görüşe göre ise “elma” anlamına gelen “sîb” ile “koku” anlamına gelen “veyh” kelimelerinin birleşiminden meydana gelmektedir.²⁰ İbn Hâleveyh’in (ö. 370/980) görüşüne göre ise Farsça “otuz” anlamına gelen “sî” kelimesi ile “koku” anlamına gelen “bôy” kelimelerinin birleşiminden meydana gelmekte ve “otuz koku” anlamına gelmektedir.²¹ Küçükken yanaklarının elma gibi kırmızı olması²² veya annesinin kendisine bu kelimeyi söylemesi sebebiyle Sîbeveyh’e bu lakabın verildiği söylenmektedir.²³

Benî Hâris b. Ka’b’ın mevlası olan Sîbeveyh, çocukluğunu doğduğu köy olan Beyda’da geçirmiş ve ilk tahsilini de bu çevreden almıştır. Daha sonra ailesiyle birlikte Basra’ya göç etmiş ve ilk olarak Hammâd b. Seleme’nin (ö. 167/784) hadis derslerine katılmıştır. Ancak bir hadisin irabını yanlış okuması sebebiyle hocasının ilzamına maruz kalan Sîbeveyh, Hammâd b. Seleme’nin hadis meclisinden ayrılarak meşhur dil âlimi Halil b. Ahmed’in (ö. 175/791) meclisine katılmış ve on beş yıl kendisinden lügat dersleri almıştır.²⁴

Halil b. Ahmed’in yanı sıra Yunus b. Habîb (ö. 182/798), İsa b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766), Ahfeş el-Ekber (ö. 177/793), Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820) ve Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830) gibi âlimlerden lügat; Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771) ve Harûn el-Kârî (ö. 170/786) gibi âlimlerden nahiv ve kıraat; Müerric es-Sedûsî’den (ö. 195/810) ise şiir ve lügat dersleri almıştır.²⁵ Genç yaşına rağmen zekâsı, çalışkanlığı ve bilgisiyle dikkatleri üzerine çekmeyi başaran Sîbeveyh, hocası Halil b. Ahmed’in vefatından sonra nahiv alanında döneminin en yetkili âlimi sayılmıştır.²⁶

¹⁹ Soner Gündüzöz, “Sîbeveyh’te Kelime Yapısı” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi, 2002), 34.

²⁰ Cemâleddin Ebu’l-Hasen el-Kıftî, *İnbâhü’r-Ruvât alâ Enbâhi’n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1982), 2:355.

²¹ Şihabüddîn Ebu Abdullâh Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Udebâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1993), 5:2122.

²² Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Tarih-u Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2002), 14:99.

²³ Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Udebâ*, 5:2122.

²⁴ Ebu’l-Kâsım Abdurruhman b. İshâk ez-Zeccâcî, *Mecâlisü’l-Ulemâ*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1983), 118; Özbalıkçı, “Sîbeveyhi”, 130.

²⁵ Hadice Hadîsî, *Kitâbü Sîbeveyh ve Şurûhuh*, 1. bs (Bağdat: Dâru’t-Tezâmün, 1967), 33-41. Özbalıkçı, “Sîbeveyhi”, 130; Gündüzöz, “Sîbeveyh’te Kelime Yapısı”, 36-37.

²⁶ Özbalıkçı, “Sîbeveyhi”, 130.

Kaynaklarda belirtildiğine göre Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), Ebû Ali Kutrub Muhammed b. el-Müstenîr (ö. 210/825) ve en-Nâşî (ö.?), Sîbeveyh'ten ders okumuşlardır. İmamın keskin zekâsına ve güçlü kalemine rağmen dilinde tutukluk olduğu söylenmektedir. Öğrencisinin azlığı da dilindeki bu tutukluğa bağlanmıştır.²⁷

Sîbeveyh, siyasi çalkantıların, ilmî ve fikrî münazaraların son derece yoğun olduğu bir dönemde yaşamıştır. Bu nedenle zaman zaman Asmaî (ö. 216/831) ve Ahfeş el-Ekber gibi dönemin önde gelen âlimleriyle ilmî münazaralar yaptığı olmuştur. En meşhuru ise Kûfe dil ekolünün temsilcisi olan Kisâî (ö. 189/805) ile girdiği münazaradır. Kaynakların belirttiğine göre İmam, bir davet üzerine Bağdat'a gitmiştir. Vezir Yahyâ el-Bermekî (ö. 190/805), Kûfe dil mektebinin lideri konumunda bulunan Kisâî ile Sîbeveyh arasında bir münazara planlamıştır. Sîbeveyh, planlanan günde Bermekî sarayına geldiğinde ilk önce karşısına Kisâî'nin öğrencileri olan Ferrâ (ö. 207/822) ve Halef el-Ahmer (ö. 194/810) çıkmıştır. İlk önce Halef sormaya başlamış ve Sîbeveyh'in verdiği her cevaba "Yanlış cevap verdin." demiştir. Bunun üzerine sabrı taştan Sîbeveyh "Bu yaptığın terbiyesizliktir." diyerek çıkmıştır. Sîbeveyh'in bu çıkışından sonra bu defa ortamı yatıştırmak isteyen Ferrâ sormaya başlamıştır. Sîbeveyh, verdiği cevaba karşılık "Bir daha düşün!" sözünü duyunca "Ben artık sizinle tartışmam, hocanız gelsin!" demiştir. Biraz sonra Kisâî gelmiş ve Sîbeveyh'e "Sen mi sormak istersin yoksa ben mi sorayım?" demiştir. Sîbeveyh "Önce sen sor." deyince Kisâî: "كُنْتُ أَظُنُّ أَنَّ الْعُقْرَبَ أَشَدُّ" (Akrep sokmasının eşek arısı sokmasından daha acı olduğunu düşünüyordum; meğer ikisi de aynı şeymiş.) cümlesine ne dersin? diye sormuştur. Sîbeveyh "فَإِذَا هُوَ هَيَّ" şeklinde merfu okunması gerektiğini söyleyince Kisâî, "فَإِذَا هُوَ إِيَّاهَا" şeklinde mansub da okunabileceğini söylemiş ve buna uygun örnekler getirmiştir.²⁸ Sîbeveyh, gerek bu cümlede gerekse Kisâî'nin verdiği misallerde mansub vechinin geçerli olmadığını söyleyince tartışma uzamış ve Yahya el-Bermekî müdahale ederek hakemlerin devreye girmesini önermiştir. Bunun üzerine Kisâî'nin de tavsiyesiyle Bermekî sarayındaki bedevî Araplar hakem olarak tayin edilmiştir. Sonunda hakemler, Kisâî'yi haklı bulup Sîbeveyh'i mağlup ilan etmişlerdir. Bu

²⁷ Hadisî, *Kitâbü Sîbeveyh ve Şurûhuh*, 43-45.

²⁸ Kaynaklarda bu münazara "el-meseletü'z-zenbûriyye" olarak bilinmektedir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 4:1745; Kiftî, *İnbâh*, 2:358.

mağlubiyet, daha doğrusu hakemlerin haksızlık yapmaları Sîbeveyh'in çok ağrına gitmiştir. Bir iddiaya göre hakemler Sîbeveyh'i mağlup ilan etme karşılığında rüşvet almışlardır. Başka bir yoruma göre ise hakemler Kisâî'nin yöneticiler nezdindeki konumunu bildikleri için onu karşılığın almaya cüret edememişlerdir.²⁹ Bu durumdan vicdanen rahatsız olan Kisâî, Sîbeveyh'e haksızlık yapıldığını düşünerek Yahya el-Bermekî'den Sîbeveyh'e 10.000 dirhem vermesini istemiştir.³⁰ Sonuçta büyük bir üzüntü ile Bağdat'tan tekrar Basra'ya dönen Sîbeveyh hem arkadaşı hem de öğrencisi olan Ahfeş'e olup bitenleri anlatmıştır. Basra'daki dostlarıyla vedalaşan Sîbeveyh sonunda memleketi Şiraz'a geri dönmüş, kısa bir sonra da aşırı üzüntüye bağlı mide rahatsızlığı sebebiyle genç sayılabilecek bir yaşta vefat etmiştir.³¹ Vefatı hakkında hicri 161, 177, 188 ve 194 gibi farklı tarihler belirtilse de ağırlık görüşe göre 180/796 yılında vefat etmiştir.³²

Sîbeveyh'in hayatıyla ilgili sözlerimizi noktalamadan önce, onun mezhebî aidiyetine dair tartışmalara da kısaca değinmekte fayda görüyoruz. Zeydiyye imamlarından İbnü'l-Murtaza (ö. 840/1437) *el-Münve ve'l-Emel fî Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal* isimli eserinde Sîbeveyh'in Mutezile'ye mensup olduğunu belirtmiştir.³³ Mutaassıp bir Eş'arî âlim olan Abdulkahir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) ise Sîbeveyh'i Ehl-i Sünnet âlimleri arasında saymış ve onun ilmine hiçbir şekilde Mutezilî, Râfızî veya Haricî bidatlerin karışmadığını beyan etmiştir.³⁴

Bilindiği üzere müellif, ilmî hayatının tamamını Mutezilî düşüncenin doğduğu ve geliştiği şehir olan Basra'da geçirmiştir. Üstelik onun yaşadığı dönem Mutezilî atmosferin en canlı dönemlerine tekabül etmektedir. Bu nedenle Sîbeveyh'in Mutezilî çevrelerle sıkı bir irtibatının olması kuvvetle muhtemeldir. Hatta vefatından bir gün önce Basra Mutezile ekolünün önde gelen temsilcisi Nazzâm (ö. 231/845) ile görüştüğüne dair nakiller de mevcuttur. Bunun yanında kıyas ve amil teorisini çok

²⁹ Abdullah b. Yusuf b. Ahmed İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-E'arîb*, thk. Mâzin el-Mübarek ve Muhammed Ali Hamdullah (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 122.

³⁰ Kıftî, *İnbâh*, 2:359; Özbalkıç, "Sîbeveyhi", 131.

³¹ Zübeydî, *Tabakât*, 1:68; Kıftî, *İnbâh*, 2:358; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, 4:1745; Gündüzöz, "Sîbeveyh'te Kelime Yapısı", 41-42; Özbalkıç, "Sîbeveyhi", 130-31.

³² Hadîsî, *Kitâbü Sîbeveyh ve Şurühuh*, 22.

³³ İdrîs Makbûl, *Sîbeveyh Muteziliyyen* (Beyrut: el-Merkezü'l-Arabiyyi li'l-Ebhâsi ve Dirâseti's-Siyâsâti, 2015), 63-64.

³⁴ Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1977), 302.

kullanması hasebiyle düşünce sisteminin arkasında Mutezilî etkiler olduğu da iddia edilmiştir.³⁵ Bu konuyla ilgili olarak İdris Makbûl, Arap-İslam kültürünün günümüze ulaşan en değerli dilsel metinlerinden biri olan *el-Kitâb*'ın oluşturulması esnasında Mutezilî düşüncenin rasyonel doğasının ne kadar etkili olduğunu ortaya koymaya yönelik bir çalışma yapmıştır.³⁶ Tüm bu veriler, onun Mutezilî faaliyetlerden etkilenme olasılığını güçlendiren karinelerdir. Ancak *el-Kitâb*'ın istişhad ayetlerinde onun mezhebî aidiyeti hakkında fikir verecek herhangi bir atıf tespit edilmemiştir. Öyle ki Mutezile'nin referans olarak kullandıkları bazı ayetleri dilsel istişhad malzemesi olarak kullanmış, fakat kalamî tartışmalara hiç değinmemiştir. Örneğin “لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ”³⁷ (*Andolsun ki onlardan kim sana uyarsa hepinizi cehenneme dolduracağım*).³⁷ ayetindeki “lâm” harfinin yemin anlamında kullanıldığını belirtmiş, Mutezile'nin tezleri arasında irtibat kurmaya yarayacak herhangi bir atıfta bulunmamıştır.³⁸ Çünkü bu ayet, kâfir veya fasık fark etmeksizin şeytana uyan herkesin cehenneme gireceği konusunda Mutezile'nin öne çıkardığı argümanlardan biridir.³⁹ Sîbeveyh'in Mutezilî düşüncüyü benimsediği düşünülse bile en azından mezhebî aidiyetini propaganda düzeyine taşımadığını net bir şekilde söyleyebiliriz. Bu nedenle müellif, pek çok çağdaşının başına gelen Mutezilî olarak damgalanma bahtsızlığını yaşamamıştır. Aradan geçen asırlara rağmen bilimsel eleştiriler dışında mezhepler üstü otoritesini korumuş, hiçbir kaygı duyulmaksızın bütün kalamî mezhepler tarafından referans gösterilmiştir.

1.2. el-Kitâb

el-Kitâb'ın sistemi, üslûbu ve muhtevası kadar İslâmî ilimler sahasında yerini alması da sıra dışıdır. Şöyle ki İslâmî ilimlerin pek çoğu küçük bir risale ile başlayıp o risalenin şerhi veya kritiği üzerinden gelişimini sürdürürken Arap dili doğrudan *el-Kitâb* gibi ansiklopedik bir eserle sahneye çıkmıştır.⁴⁰ Sarf, nahiv, fonetik, lehçebilim gibi Arap

³⁵ Recep Yartaşı, “Sîbeveyhi”, *Mutezili Öncüler*, ed. Mehmet Azimli ve Özden Kanter (İstanbul: Mana Yayınları, 2021), 65.

³⁶ Makbûl, *Sîbeveyh Muteziliyyen*.

³⁷ A'râf, 7/18.

³⁸ Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun, 3. bs (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2014), 3:108.

³⁹ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu 'Ġayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 14:216.

⁴⁰ Bu bilgi, Ali Benli'nin internet ortamındaki bir videosundan alınmıştır. Bilgi için bkz. Ali Benli, *Anlam Çalıştay; Sîbeveyh'in el-Kitâb'ı Çerçevesinde Nahiv Anlam İlişkisi* (<https://www.youtube.com/watch?v=40nOdJuDi3w>, 23.12.2018.)

dilbiliminin bütün temel konularını ayrıntılarıyla aktaran eser, her türlü gramatik ihtiyaca cevap verebilecek niteliktedir. Öyle ki İslâm dünyasında kısa zamanda “nahvin Kur’an’ı” denilebilecek kadar ulaşılması güç bir seviyeye ulaşmıştır. Nitekim Mâzinî’nin (ö. 249/863) “Kim Sîbeveyh’ten sonra bir nahiv eseri yazmaya kalkarsa bundan utansın.” sözü,⁴¹ *el-Kitâb*’ın alandaki otoritesini ve kemalini gösteren önemli verilerden biridir. Eser, sadece aynı ekolden olan Basralılar nezdinde değil rakip ekol olan Kufe’de de büyük ilgi görmüştür. Hatta Kufe dil ekolünün en önemli temsilcilerinden olan Ferrâ’nın *el-Kitâb*’ı kendisine okutmasına karşılık Ahfeş el-Evsat’a 50 dinar verdiği, vefat ettiğinde ise yastığının altında *el-Kitâb* bulunduğu rivayet edilmektedir.⁴²

Sîbeveyh’in eserinde altı yüzden fazla yerde Halil b. Ahmed’e atıfta bulunması, bazı yerlerde ise İmam Halil’e nispetle “Allah ona rahmet eylesin.” ifadesini kullanması,⁴³ onun *el-Kitâb*’ı Halil b. Ahmed’in vefatından sonra yazdığını göstermektedir. Halil b. Ahmed’in hicri 175 tarihinde, Sîbeveyh’in de 180 yılında vefat ettiği göz önünde bulundurulduğunda İmam’ın bu eseri, ömrünün son demlerinde kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Ancak böyle bir eseri, dönemin şartları itibarıyla kısa sürede planlayıp kaleme almak zor olduğu için İmam Halil’in vefatından önce *el-Kitâb*’ın taslak ve ana malzemesinin hazır olduğu tahmin edilmektedir.⁴⁴ Yine İmam Halil hayattayken eserini yazmaya başladığı, vefatından sonra da kalan kısımları tamamladığı şeklindeki görüşün de isabet oranı oldukça yüksektir.⁴⁵ “Allah rahmet eylesin.” ifadesinin Sîbeveyh’in vefatından sonra müstensihler tarafından eklendiğini iddia eden âlimler de olmuştur. Ancak bu iddianın gerçeklik payı iki açıdan oldukça düşüktür. Birincisi, Sîbeveyh’in nakilde bulunduğu tek hocası Halil b. Ahmed değildir. Zira müellif, İmam Halil’den önce vefat eden İsa b. Ömer, Ebû Amr ve Yunus b. Habib gibi âlimlerden de nakilden bulunmuş, ancak onlar için böyle bir ifade kullanmamıştır. Diğer taraftan İmam Halil’in vefatından sonra Sîbeveyh’in, arkadaşı Nasr b. Ali el-Cehdamî’ye (ö. 250/864) “Gel Halil’in ilmini ihya edelim.” dediğine ve bu diyalogdan sonra eserini yazmaya

⁴¹ Kiftî, *İnbâh*, 2:348.

⁴² Ebu’t-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü’n-Nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Mektebetü Nahdati Mısır, 1955), 87.

⁴³ Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 2014), 1:92; 1:159; 2:26.

⁴⁴ Özbeklikçi, “Sîbeveyhi”, 37:131.

⁴⁵ Ali en-Necdî Nasîf, *Sîbeveyh İmâmü’n-Nuhât*, (Kahire: Âlemü’l-Kütüb, 2009), 120-21.

başladığına dair nakiller de mevcuttur.⁴⁶ Tüm bunlar göz önüne alındığında *el-Kitâb*'ın İmam Halil'in vefatından sonra yazılmaya başlanmış olması en güçlü ihtimaldir.

Sîbeveyh, *el-Kitâb*'ı yazdıktan sonra kimseye ders olarak okutma fırsatı bulamamıştır. Hatta eseri yazdıktan sonra tekrar gözden geçirme ve son şeklini verme niyeti olmasına rağmen buna imkân bulamadığı anlaşılmaktadır.⁴⁷ Ancak telif esnasında yazdığı bölümleri Ahfeş'e göstermiş ve bazı meseleleri onunla tartışmıştır. Sîbeveyh'in vefatından sonra eseri devralan Ahfeş; el-Cermî (ö. 225/840), Ebû Osman el-Mâzinî (ö. 249/863), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869) ve Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805) gibi alimlere okutmuştur. Sîbeveyh tarafından belli bir isim konulmayan *el-Kitâb*, bir süre elden ele dolaştıktan sonra yine Ahfeş'in sayesinde "Kitâbü Sîbeveyh" adını almıştır. Bu bakımdan gerek *el-Kitâb*'ın sonraki nesillere intikali gerekse okunup anlaşılması konusunda Ahfeş'in büyük katkısı olmuştur.⁴⁸ Bunun yanında *el-Kitâb*'ın Sîbeveyh'e isnadını gerçekleştiren zincirin en başında sadece Ahfeş bulunmaktadır. Onun bütün bu katkılarına rağmen şu iddiayı da burada zikretmek durumundayız: Ahfeş, başlangıçta *el-Kitâb*'ı kendisine mal etmek istemiş, ancak bunu fark eden Ebû Amr el-Cermî ile Ebû Osman el-Mâzinî anlaşmalı olarak *el-Kitâb*'ı Ahfeş'ten okuyarak bir anlamda onun bu girişimini boşa düşürmüşlerdir.⁴⁹ Şayet bu iddia doğruysa *el-Kitâb*'ın sonraki nesle intikali konusunda Ahfeş'in büyük katkısını inkâr etmemekle birlikte eserin Sîbeveyh'e aidiyetinin Cermî ve Mâzinî sayesinde tescillendiğini söyleyebiliriz.

1.2.1. *el-Kitâb*'ın Muhtevası ve İstişad Alanı

el-Kitâb'ın nihayetinde bir gramer kitabı olduğu muhakkaktır. Ancak o, bugünkü anlamıyla bir dili doğru konuşmayı ve yazmayı öğreten kurallar bütünü olmaktan öte bir anlam ifade etmektedir.⁵⁰ Zira müellif, failin merfu veya mefulün mansub olması gerektiği gibi kuralları belirtmekle yetinmeyip Arapları bu şekilde iraplamaya

⁴⁶ Zübeydî, *Tabakât*, 75; Ali Benli, "Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı Çerçevesinde Dil Çalışmalarının Doğuşu" (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2007), 14; Hadîsî, *Kitâbü Sîbeveyh ve Şurûhuh*, 42.

⁴⁷ Nasîf, *Sîbeveyh*, 128.

⁴⁸ Lugavî, *Merâtib*, 68; Özbalkıç, "Sîbeveyhi", 132.

⁴⁹ Ebu'l-Berekât Kemâleddîn el-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elîbbâ fî Tabakâtî'l-Üdebâ*, thk. İbrahim es-Sâmerrâî (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 108.

⁵⁰ Gündüzöz, "Sîbeveyh'te Kelime Yapısı", 3.

yönlendiren arka planı da izah etmektedir. Bu anlamda *el-Kitâb*, Şatıbî'nin de (ö. 790/1388) dediği gibi Arap dili yanında doğru düşünme ve akıl yürütmeyi de öğreten bir kitaptır.⁵¹ Nitekim Arap dilinin kurucu metni olan bu eserin zihinsel mekanizmasını, İslam hukukunun kurucu metni olan Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle*'sinde şekil ve içerik olarak görmek mümkündür. Hatta İmam Şâfiî'nin, eserini “er-Risâle” olarak değil de “el-Kitâb” olarak isimlendirdiği yönündeki bilgileri⁵² dikkate aldığımızda Şâfiî'nin projesiyle Sîbeveyh'in projesi arasında ne tür bir bağ olduğunu daha iyi anlayabiliriz. Buna göre Sîbeveyh'in eseri, nahvin kitabı iken Şâfiî'nin eseri de fikhın kitabıdır. Diğer taraftan Sîbeveyh, Arap beyanını nahiv ve anlam bakımından kanunlaştırırken Şâfiî de beyanın anlamla ilişkisini kanunlaştırmıştır. Böylece Şâfiî, daha ilk sayfalardan itibaren bir anlamda kendisini yönlendiren kaynak otoriteyi tanımlamıştır.⁵³

Daha önce değindiğimiz gibi *el-Kitâb*'ın genel çerçevesi İmam Halil'in görüşleri olsa da eserde Ebû Amr b. Alâ, İsa b. Ömer es-Sekafî, Yunus b. Habib, Harun el-Kârî gibi âlimlerden de nakiller bulunmaktadır. Hatta Yunus b. Habib, Sîbeveyh'in hocası Halil b. Ahmed'in nahiv birikimini bin varaklık bir eserde topladığını işitince “Getirin bakalım o kitabı!” demiş, içeriğini kontrol ederek Sîbeveyh'in kendisinden yaptığı nakillerin tamamının doğru olduğunu görünce de “Benden yaptığı nakiller gibi İmam Halil'den yaptığı nakiller de doğrudur.” demiştir.⁵⁴ Toplamda İmam Halil'den 522, Yunus b. Habib'den 200, Ebu'l-Hattâb el-Ahfeş'ten 47, Ebû Amr b. Alâ'dan 44, İsa b. Ömer'den 22, Ebû Zeyd el-Ensârî'den 9, Hârûn b. Musâ'dan 5, Abdullah b. Ebî İshâk'tan 7 ve Kufelilerden 4 yerde nakilde bulunmuştur.⁵⁵ Sîbeveyh, hocalarından aldığı nakillerin yanı sıra kendi zamanına kadar oluşan dil birikimini ve bedevi Araplardan işittiklerini işleyerek nesnel hale getirmiştir.⁵⁶

Bir iddiaya göre Sîbeveyh, hocası İsa b. Ömer'in *el-Câmî* isimli kitabını ondan almış, daha sonra Hocası Halil b. Ahmed'in de görüşlerini ilave ederek meşhur eserini ortaya çıkarmıştır. Ancak bu iddianın Sîbeveyh'in saygınlığını düşürmek için Kufe ekolünün

⁵¹ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şatıbî, *el-Muvâfakât fî Üsûli's-Şeria*, thk. Muhammed Abdullah Drâz (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1985), 4:116; Gündüzöz, “Sîbeveyh'te Kelime Yapısı”, 3.

⁵² Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), Mukaddime:12.

⁵³ Bkz. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 119-20.

⁵⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, 5:2123.

⁵⁵ Bkz. Gündüzöz, “Sîbeveyh'te Kelime Yapısı”, 122-23.

⁵⁶ Örnekler için bkz. Çakır, *Sîbeveyh*, 45-81.

mutaassıp taraftarları tarafından ortaya atıldığı düşünülmektedir. Çünkü güvenilir tabakât kitaplarında böyle bir rivayet yoktur.⁵⁷

Sîbeveyh, mukaddime yazma geleneğinin henüz oluşmadığı bir dönemde eserini kaleme almış olması veya mukaddime yazmaya fırsat bulamamış olması hasebiyle eserin amacını ve yöntemini belirten bir giriş yaz(a)mamıştır.⁵⁸ Bununla birlikte eserin ilk yüz elli sayfalık bölümü mukaddime sayılabilecek niteliktedir. Bu bölüme başlarken Arap dilinin kelimelerini isim, fiil ve harf olmak üzere üçe ayıran müellif, tüm çıkarımlarını bu taksim üzerinden yapmıştır.⁵⁹ Mukaddime sayılabilecek bölümde toplam otuz dört farklı konuya temas etmiştir. Bu konular ağırlıklı olarak lazım, müteaddi ve nakıs gibi fiil çeşitleri, irab alametleri, mureblik ve mebnilik gibi konular etrafında şekillense de bazen bağlam gereği müellifin konuların dışına taşıdığı olmuştur. Ancak Sîbeveyh bu tür durumlarda “Yeri geldiğinde detaylı bilgi vereceğiz.” diyerek konuyu toparlamıştır.

Konular arası geçişin çok olması, müellifin bir konuyu tek bölümde ele almayıp farklı bağlamlarda parça parça işlemesi ve eserin mukaddimededen yoksun olması gibi hususiyetler, bazıları tarafından *el-Kitâb*’ın metodolojiden ve sistematik bütünlükten uzak olduğu şeklinde yorumlanmıştır.⁶⁰ Ancak esere bütüncül bakılarak konular arasındaki ince bağlantılar tespit edildiğinde onun son derece sistematik ve metodolojik bir karaktere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce değindiğimiz gibi *el-Kitâb*’ın bilgi yelpazesi; sarf, nahiv, fonetik, belagat, kıraat, şiir, lehçebilim, sözlükbilim gibi Arap dilbilimini doğrudan veya dolaylı olarak ilgilendiren ilim dallarını kapsayacak derecede geniş olsa da ana teması, sarf ve nahiv olmak üzere iki maddede şekillenmektedir. Eserin ilk yarısı nahiv konuları ile ilgili iken diğer yarısı ise sarf konularına ayrılmıştır.⁶¹ Diğer ilimler ise aralarda bağlama göre işlenmiştir. Ayrıca müellifin, zaman zaman “Detayını daha sonra açıklayacağım.” gibi ifadeler kullanması, onun *el-Kitâb*’ı rastgele yazmadığını, aksine zihninde sistematik bir bütünlük tasarladığını göstermektedir.

⁵⁷ Hadîsi, *Kitâbü Sîbeveyh ve Şurûhuh*, 70.

⁵⁸ Hâlid Abdülkerîm Cum’a, *Şevâhidü’ş-Şi’r fi Kitâbi Sîbeveyh* (Kahire: ed-Dâru’ş-Şarkîyye, 1989), 47; Özbalkıç, “Sîbeveyhi”, 131.

⁵⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:12.

⁶⁰ Detaylar için bkz. Ali Bulut, “Sîbeveyh’in Hayatı ve el-Kitâb’a Yönelik Bazı Eleştiriler”, *Doğu Araştırmaları Dergisi*, sy 1 (2008): 131; Kâtib Çelebî, *Keşfu’z-Zunûn an Esâmi’l-Kütübi ve’l-Fünûn* (Bağdad: Mektebetü’l-Müsennâ, 1941), 2:1428.

⁶¹ Bulut, “Sîbeveyh’e Yönelik Eleştiriler”, 131; Şevkî Dayf, *el-Medârisu’n-Nahviyye* (Kahire: Daru’l-Marife, t.y.), 60-61.

Çeşitli biyografik kaynaklardan ve ilk dönem dilcilerinin eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla erken dönem dilcileri, dilsel istişhad verilerini sınırlı sayıda kaynaktan derlemişlerdir. Bu kaynaklardan dört tanesi, açıkça bilindiği üzere Kur'an (kıraatler), hadis, şiir ve Arapların günlük konuşmalarıdır. Kur'an kıraatleri, şâz veya sahîh gibi tasnife bakılmaksızın mevcut dilsel anlayış açısından ana kaynak olarak görülse de erken dönem gramercileri tarafından çok sayıda kural veya ilkenin kendisinden çıkarılabileceği dilsel malzeme bütünü olarak görülmemiştir.⁶² *el-Kitâb*'daki dilsel malzemeler arasında kıraatlere hiyerarşik olarak öncelik verilmemesini bu anlayışın bir sonucu olarak okumak mümkündür. Çalışmamızın ikinci bölümünde Sîbeveyh'in kıraatlere yaklaşımına detaylıca yer vereceğimiz için bu bölümde bu kadar malumatla iktifa etmeyi uygun gördük.

Sîbeveyh'in Arap dilini değerlendirme konusundaki ana kaynağı, Arapların günlük konuşma dilidir.⁶³ İmam, güncel dil konusunda tıpkı muasırı ve hocaları olan Basralı dilciler gibi orijinalliğini yitirmiş ve içerisine lahn karışmış olan şehir Araplarının günlük konuşmalarını değil, otantik çöl Arapçasını esas almıştır. Bu bağlamda *el-Kitâb*'ı Mâzinî'den okuyan Basralı dilci Ebu'l-Fadl er-Riyâşî'nin (ö. 257/871) "Biz Arapçayı kertenkele avlayan ve çöl faresi yiyenlerden öğrendik. Kufeliler ise turşu ve tereyağıyla beslenen şehirlilerden öğrendiler." sözü,⁶⁴ Basralıların dilsel materyal konusundaki titizliğini gösteren önemli bir sözdür. Halil b. Ahmed'in bedevi Araplardan duyduklarını aynı titizlikle Sîbeveyh'e yazdırdığı belirtilmektedir. Bunun yanında Sîbeveyh'in Necid ve Hicaz çöllerine giderek bizzat bedevî Araplardan işittiği kullanımları kurallaştırdığına dair nakiller de mevcuttur.⁶⁵ Sema metodu olarak sistemleşen bu yöntem Basralıların yöntemidir. Sîbeveyh bu yönteme o kadar bağlı kalmıştır ki kural olarak geçerli saydığı bazı kullanımları Araplardan işitilmediği gerekçesiyle geçersiz saymıştır.⁶⁶ Bununla birlikte yirmi küsur yerde konuşma dilinde

⁶² Ramzi Baalbaki, "The treatment of qirâ'ât by the second and third century grammarians", *Zeitschrift für Arabische Linguistik*, sy 15 (1985): 11-12.

⁶³ Gündüzöz, "Sîbeveyh'te Kelime Yapısı", 162.

⁶⁴ Enbârî, *Nüzhe*, 153.

⁶⁵ Özbalıkcı, "Sîbeveyhi", 131.

⁶⁶ Örnek için bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 1:318.

kullanılmayan söz dizimlerini de istiṣhad olarak getirmiş, ancak bu kalıplara “temsil” diyerek onları sembolik kullanımlar olarak kabul etmiştir.⁶⁷

Sîbeveyh, şiir dilini de dilsel bir malzeme olarak geniş ölçekte kullanmıştır. Esasen şiir, kendi bünyesinde daima zaruret olgusunu taşıyan ve cevâzü’ş-şi’r kavramı ile anılan bir alandır. Bu nedenle şiirin varlığı, çoğu zaman gramer kurallarına aykırı görünen bu zaruretlerin kabulüne bağlıdır. Bu anlamda şiirin özgürlük alanı oldukça geniştir, hatta sınırsızdır.⁶⁸ Bu itibarla Sîbeveyh de şiir diline öylesine geniş bir alan tanımıştır ki asla geçerli olmaz dediği bir kuralı, şiir söz konusu olunca geçerli saymıştır. Hatta bir kuralı “Asla geçerli olmaz, ancak şiirde gelirse müstesna.” dedikten sonra “Böyle bir kullanımın geçtiği bir şiir var mı yok mu onu da bilmiyoruz.” diyerek bir anlamda şiir dilinin sınırlarını kaldırmıştır.⁶⁹ Müellif, matbu veya mahtut nüshalara göre değişiklik göstermekle beraber yaklaşık 1050 şiiri istiṣhad olarak kullanmıştır.⁷⁰

Sîbeveyh’in tartışmalı istiṣhad alanlarından biri de hadistir. Araştırmacılara göre kullandığı hadis sayısı dört ila sekiz arasında değişmektedir. *el-Kitâb*’ın muhakkiki Abdusselâm Muhammed Hârûn’un tespitlerine göre ise *el-Kitâb*’da sadece şu yedi hadis istiṣhad olarak kullanılmıştır: “وَنَحْلُغُ وَنَتْرُكُ مَنْ يَفْجُرُكَ” (Sana isyan edenden ayrılırız ve onları terk ederiz.)⁷¹ “سُبُوْحُ قُدُّوسٌ رَبُّنَا وَرَبُّ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ” (Çok övülen ve takdis edilen, meleklerin ve ruhun rabbi.),⁷² “مَا مِنْ أَيَّامٍ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ فِيهَا الصَّوْمُ مِنْ عَشْرِ ذِي الْحِجَّةِ” (Zilhicce’nin on gününde tutulan oruç kadar Allah’ın hoşnut olacağı başka bir gün yoktur.),⁷³ “إِنِّي عَبْدُ كُلِّ مَوْلُودٍ” (Ben de bütün kullar gibi Allah’ın yiyip içen bir kuluyum.),⁷⁴

⁶⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:83, 312, 323, 353.

⁶⁸ Gündüzöz, “Sîbeveyh’te Kelime Yapısı”, 152-53.

⁶⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 3:101.

⁷⁰ Cum’a, *Şevâhidü’ş-Şi’r*, 502-3.

⁷¹ Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, thk. Abdulkadir Muhammed Ata (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 2:298; Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 1:74.

⁷² Müslim b. Haccâc, *el-Müsnedü’s-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, t.y.), 1:353; Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 1:327.

⁷³ Ahmed İbn Hanbel, *el-Müsned*, thk. Muhammed Şakir (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1995), 6:59; Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 2:32. Sîbeveyh’in naklettiği metinle birebir örtüşen bir hadise ulaşamadık. Şöyle ki müellifin naklettiği metinde “الصَّوْمُ” kelimesi geçerken, hadis kaynaklarında “الصَّوْمُ” kelimesi yerine “الْعَمَلُ” veya “أَنْ يَتَعَبَّدَ” lafızları geçmektedir. Muhtemelen Sîbeveyh, hadisin devamındaki “يَغْدِلُ صِيَامَ كُلِّ” (O günlerde tutulan bir gün oruç, bir senelik oruca denktir.) sözüyle irtibatlandırarak hadisin metnini sehven değiştirmiştir.

⁷⁴ Beyhakî, *Sünen*, 7:461; Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 2:80.

”إِنَّ اللَّهَ يَنْهَاكُمْ عَنْ قِيلَ وَقَالَ“⁷⁵ (Her doğan çocuk fitrat üzere doğar.),⁷⁵ ”يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ“ (Allah size dedikoduyu yasaklamıştır.)⁷⁶ ve ”فَبِهَا وَنِعْمَتْ“ (Ne güzel!)⁷⁷

Abdusselâm Muhammed Hârûn’un bu tespitiyle ilgili bazı hususları belirtmekte fayda görüyoruz: ”فَبِهَا وَنِعْمَتْ“ (Ne âlâ!) sözü bazı hadis metinlerinde geçse de bu söz, Arapların günlük konuşmalarında daha sık kullanılmaktadır.⁷⁸ Dolayısıyla bu sözün hadisle istişhad kapsamında değerlendirilmemesi kanaatimizce daha doğrudur. Buna mukabil Sîbeveyh’in istişhad olarak getirdiği ”مُطَرْنَا بَنُو كَذَا“ (Şu yıldız sebebiyle bize yağmur yağdı.)⁷⁹ sözünün hadisle istişhad kapsamında değerlendirilmesini gerektirecek bazı veriler bulunmaktadır. Şöyle ki, müşrikler, bazı yıldızların isimlerini söyleyerek yağmurun yağmasını bu yıldızların doğmasına veya batmasına bağlamışlardır. Onların bu inanışlarına yüce Allah, ”وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْتُمْ تُكْذِبُونَ“ (Allah’ın verdiği rızka karşı şükri, onu yalanlamakla mı yerine getiriyorsunuz?) ayeti ile cevap vermiştir.⁸⁰ Hz. Peygamber de onların bu inanışlarının küfür olduğunu ”مُطَرْنَا بَنُو كَذَا“ sözü vurgulamıştır.⁸¹ Binaenaleyh, bu sözün sebab-i vürûdunun bir hadisle bağlantılı olması, onu hadisle istişhad kapsamına yaklaştırmaktadır. Abdusselâm Muhammed Hârûn, İbn Hişâm’a göre Sîbeveyh’in hadisle istişhadlarından biri olan ”النَّاسُ مَجْزِيُّونَ بِأَعْمَالِهِمْ إِنْ خَيْرًا فَخَيْرٌ وَإِنْ شَرًّا“ (İnsanlar, amellerinin karşılığını göreceklardır. Eğer amelleri iyiye karşılığı iyi olacak; kötüye karşılığı da kötü olacak.) sözünü, kalıp ifadeler arasında saymaktadır.⁸²

Öte yandan Sîbeveyh, istişhad olarak kullandığı hadislerin Hz. Peygamberin sözü olduğunu belirtme ihtiyacı hissetmemiştir. Hadisleri bu kadar az kullanmasının sebebi hakkında Hammâd b. Seleme’nin meclisinden bir hadisi yanlış okuması sebebiyle ayrılması veya Mutezilî olması hasebiyle hadislerle mesafeli durması gibi bizce gerçeklikten uzak yorumlar yapılmıştır. Ancak onun bu tutumunun ilk dönem dilcilerinin hadislerle yaklaşım tarzı ile alakalı olduğu açıktır. Zira Ebû’l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) ile İbn Mâlik (ö. 672/1274) arasındaki yüzlerce yıllık süreçte dilci âlimler

⁷⁵ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, t.y.). Sünnet:19; Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 2:393.

⁷⁶ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’l-Müsnedü’s-Sahîh*, thk. Muhammed Zühreir b. Nâsir (Dâru Tavki’n-Necât, 2001) Rikâk:22; Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:268.

⁷⁷ Ebû Davûd, ”Tahâret” 125; Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 4:116.

⁷⁸ Bu söz, şâmile programında tarandığında bin küsür yerde hadisten bağımsız olarak konuşma dilindeki karşılığıyla geçmektedir.

⁷⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 2:477.

⁸⁰ Vâkıa, 56/82.

⁸¹ Müslim, ”İman” 125.

⁸² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 1:258; Gündüzöz, ”Sîbeveyh’te Kelime Yapısı”, 96.

birkaç güvenilir hadis dışında hadisle istiṣhadda bulunmamışlardır. Bu hadislerin sayısı da üç ile on beş arasında değişmektedir.⁸³ Sebebine gelince, genelde hadisler Hz. Peygamberin söylediği lafızlarla değil de mana ile rivayet olunmuştur ki Peygamber (a.s.) de buna izin vermiştir. Mana ile rivayette lafızların değişime uğrama ihtimali çok olduğu için hadisleri nahiv kuralı üretmeye elverişli alan olarak görmemişlerdir. Zikredilen hadislerin en sahih veya en meşhur hadis olmaları da bu görüşü desteklemektedir. Kaldı ki müellif bu hadisleri salt kural üretmek için değil, istiṣhad olarak getirdiği ayet, şiir veya Arap kelamını destekleyici mahiyette kullanmıştır.⁸⁴

Sîbeveyh, sadece kural değil, kural koyma ile ilgili kuram ve yöntemleri de aktif olarak işletmiştir. Buna göre eserini isim, fiil ve harf olmak üzere üç saç ayağı üzerine kurmuştur. Bu minvalde konuları işlerken Basra ekolünün diğer öncüleri gibi sema metodunu kullanmaktadır. Basra ekolünün müntesipleri, Basra'nın çöle daha yakın olması veya cahiliye dönemindeki Ukâz panayırını andıran ve İslâmî dönemin en önemli panayırlarından biri olan Mirbed'in Basra'da bulunması gibi etkenlerden dolayı bedevi Arapların fasih lehçesini esas alıp dile ait genel kurallar oluşturmuşlardır. Bu kurallara uymayan kullanımları ise şâz kabul ederek onlar için ayrı bir kural koymaya gerek duymamışlardır.⁸⁵ Bunun yanında Sîbeveyh, Arapçasına güvenilen kişilerden aldığı dilsel verilerle benzeşen kullanımları geçerli görerek kıyası da aktif olarak kullanmaktadır. Elbette onun kıyasa ölçüt aldığı materyal, dış tesirlerin etkisinden uzak kalan bedevi Arapların günlük konuşmalarıdır. Bu sebeple müellif, Arapçalarına güvenmediği kişilerin kullanımlarını veya güvenilen Arapların tek tük (şâz) kullanımlarını kıyas yapmaya uygun görmemektedir.

1.2.2. Arap Gramerinin Tedvini Açısından el-Kitâb

Bilimler, kümülatif yapıları gereği belli sebeplere binaen tedricen gelişmekte ve sonrakilerin öncekilere katkısı ile gelişimlerini sürdürmektedirler. Bu anlamda Arap dili konusundaki çalışmalar ilk defa Sîbeveyh ile başlamadığı gibi onunla da sona ermemiştir. Ancak gramer çalışmalarının günümüze ulaşan en eski metninin kendisine ait olması sebebiyle Sîbeveyh, doğal olarak tedvin sürecinin en önemli aktörlerinden

⁸³ Mahmûd Feccâl, *el-Hadîsü'n-Nebevî fi'n-Nahvi'l-Arabî*, (Riyad: Edvâü's-Selef, 1997), 99.

⁸⁴ Bkz. Gündüzöz, "Sîbeveyh'te Kelime Yapısı", 94-97; Hadîsî, "Mevkıfû Sîbeveyh mine'l-Kıraât ve'l-Hadîs", 224-25; Cum'a, *Şevâhidü's-Şi'r*, 45-46.

⁸⁵ Hulusi Kılıç, "Basriyyûn", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5:117.

biri haline gelmiştir. Bu nedenle Arap gramer çalışmalarının *el-Kitâb*'ın kaleme alınmasına kadar geçirdiği sürece ana hatlarıyla temas etmek Sîbeveyh'in Arap dilinin tedvinine katkısını daha net ortaya koyacaktır.

Arap dili çalışmalarının başlamasının en önemli sebebi dilde lahn olgusunun yaygınlaşması ve bu durumun dinî bakımdan veya kültürel milliyetçilik açısından doğurduğu bir takım olumsuz sonuçlardır. Dinî sonuçlar, Kur'an'ın okunuşu ve anlaşılması noktasındaki problemler iken kültürel milliyetçilik açısından sonuçlar ise Arapların övünç kaynağı olan dillerinin orijinal yapısının bozulmasıdır. Çünkü hiçbir iddia, Arapların milliyetçilik gururunu, dünya dilleri arasında en zengin ve en mükemmel dilin Arapça olduğu iddiasından daha fazla beslememiştir.⁸⁶ Bu bağlamda Câbirî'nin şu değerlendirmeleri dikkat çekicidir: “Araplar, dillerini kutsama derecesinde severler. Dilin kendi üzerlerindeki otoritesini, sadece dillerinin gücünün değil aynı zamanda kendi güçlerinin de bir ifadesi olarak görürler.”⁸⁷ Bu nedenle Arap gramerinin ilk müessisi kabul edilen Ebû'l-Esved'i bu işe koyulmaya yönelten sebeplerin başında kızının irab hatası yapması veya bir kişinin anlamı ters yüz edecek derecede Kur'an'ı hatalı okuduğunu duyması gibi tikel örnekler nakledilse de⁸⁸ temelde lahn olgusunun artık endişe verici bir noktaya ulaşması ve Arap dilinin otantik yapısının bozulma endişesidir.⁸⁹ Kaldı ki bu iki spesifik örnek lahn konusunun artık önlem alınması gereken bir noktaya ulaştığını göstermesi açısından da önemlidir.

Aslında lahn olgusuna az da olsa cahiliye ve risalet dönemlerinde de rastlamak mümkündür. Bu nedenle Hz. Peygamber'in yanı sıra Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Ebû Zerr gibi sahabîler, Kur'an kelimelerinin son harekesinin belirlenmesini ve Kur'an'ın garîb kelimelerinin öğrenilmesini teşvik etmekteydi.⁹⁰ Örneğin bir kişi Hz. Peygamberin huzurunda Kur'an okurken lahn yapınca Peygamber (a.s.) “Kardeşinizi düzeltin.” buyurmuştur.⁹¹ Hz. Peygamberin vefatından sonra fetih hareketleri neticesinde İslâm'a yeni giren gayri Arap unsurların Araplarla iç içe geçmesi, hatta Arapların azınlık

⁸⁶ Ignaz Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları-1*, çev. Cihad Tunç, 2. bs (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 290.

⁸⁷ Bkz. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 87.

⁸⁸ Ebû Said el-Hasan b. Abdullâh el-Merzübân es-Sîrâfî, *Ahbâru'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn*, thk. Taha Muhammed ez-Zeynî vd. (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966), 12-15.

⁸⁹ Câbirî, 97.

⁹⁰ İsmail Durmuş, “Nahiv”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32:300; Bkz. İbrahim Rufeide, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr* (Bingazi: ed-Dâru'l-Cemâhîriyye, 1990), 32-33.

⁹¹ Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye'l-Âmme li'l-Kitâb, t.y.), 3:249.

konumuna düşmesinin bir sonucu olarak Arap dilindeki bozulmalar (lahn) endişe verici boyutlara ulaşmıştı. Hz. Osman bir hutbesinde, mevâli ile Arapların karışması ve cariyelerden doğan çocuklar sebebiyle Arapların dil yapılarının bozulduğuna, bunun neticesinde de konuşma dilinde ve Kur'an'ın anlaşılması noktasında güçlükler yaşandığına vurgu yaparak bu konudaki endişesini dile getirmiştir.⁹² Bu nedenle dilin derlenmesi ve kurallarının oluşturulması faaliyeti, temelde Arapların azınlığa düştüğü bir toplumda dil hatalarının artması sonucu Arapçanın bozulması ve dejenere olması endişesiyle başlamıştır.⁹³

İlk olarak Basra valisi Ziyâd b. Ebîh (ö. 53/673), Ebü'l-Esved ed-Düelî'den (ö.69/688) Kur'an'ın doğru okunmasını sağlayacak bir sistem geliştirmesini istemişti. Başlangıçta bunu kabul etmeyen Ebü'l-Esved, bir rivayete göre kızının bir cümlede nahiv hatası yapması, başka bir rivayete göre de birinin Kur'an'ı anlamı bozacak derecede yanlış okuduğunu duyması üzerine fikrini değiştirmiştir. İlk olarak Kur'an kelimelerinin son harflerini nokta şeklindeki hareketlerle irablamıştır.⁹⁴ Ardından yine Ebü'l-Esved tarafından hızlıca nahiv ilminin kuralları tespit edilmeye ve öğretilmeye başlanmıştır. Arap grameri üzerine geniş bilgi sahibi olması yanında şair ve edip olan Ebü'l-Esved, bazı kural ve terimleri derslerinde öğrencilerine öğretse de nahve dair ortaya bir eser koymamıştır.⁹⁵ Onun bir eser kaleme almaması nahiv alanına yaptığı katkıların görmezden gelinmesine yol açmıştır. Nitekim nahivle ilgili bazı tabakât eserlerinde hemzeye dair eser veren İbn Ebî İshâk'ın; bazı kitaplarda *el-Câmî* ve *el-İkmâl* isimli iki kitabı kaleme aldığı gerekçesiyle İsa b. Ömer'in; bazı kaynaklarda ise Abdurrahman b. Hürmüz, Nasr b. Asım ve Meymûn el-Akrân gibi Ebü'l-Esved'in öğrencilerinin nahvin kurucusu olduğu rivayet edilmiştir.⁹⁶ Elbette Ebü'l-Esved'in gerek Mushaf çalışmasında gerekse nahiv alanında getirdiği yenilikler ve koyduğu kurallar hemen yaygınlaşmamıştır. Bunun yanında çalışmaların başlangıç safhası olduğu için kıyas veya ilel gibi kuramlar da geliştirilmemiş olabilir. Ancak onun bu gayret ve hizmetlerini yok sayarak nahiv çalışmalarını, bu alanda kitap yazdığı kaydedilen İbn Ebî İshâk el-Hadramî ile başlatmak bütün ana kaynakları ve güvenilir ravileri inkâr etmek anlamına

⁹² Bkz. Durmuş, "Nahiv", 300.

⁹³ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 97.

⁹⁴ Sîrâfî, *Ahbâr*, 12-15.

⁹⁵ Bkz. Tefvik Rüştü Topuzoğlu, "Ebü'l-Esved ed-Düelî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10:311-313.

⁹⁶ Enbârî, *Nüzhe*, 21; Şevkî Dayf, *Medâris*, 13; Sîrâfî, *Ahbâr*, 11.

geleceği gibi, Ebü'l-Esved ve öğrencilerinin sürdürdüğü dil çalışmalarının; İbn Ebî İshâk ve İsa b. Ömer es-Sekafî gibi âlimlerin eser kaleme almasına zemin hazırlamasını da dikkate almamak demektir.⁹⁷ Hz. Ömer zamanında Basra'ya göç eden Ebü'l-Esved'in dil çalışmalarına burada başlamış olduğu dikkate alındığında Ebü'l-Esved, hem nahvin hem de Basra dil ekolünün kurucusu kabul edilmektedir.⁹⁸

Ebü'l-Esved'den sonra onun ders halkasını devralan öğrencileri, hocalarının attığı temeli daha da sağlamlaştırarak geliştirmişlerdir. Ebü'l-Esved'in, nahve dair teori geliştiren bazı öğrencilerinin nahvin kurucusu olduğuna yönelik rivayetleri de bu yönde anlamak gerekmektedir. Kaynaklarda belirtildiğine göre Düelî'nin en öne çıkan öğrencileri Anbese b. Ma'dân (ö. 100/718), Meymûn el-Akrân (ö. ?), Abdurrahman b. Hürmüz (ö. 117/735), Yahya b. Ya'mer (ö. 129/747) ve Nasr b. Âsım'dır. (ö. 89/707)⁹⁹ Bu kişiler aynı zamanda Ebü'l-Esved ile birlikte Basra dil ekolünün ilk tabakasını temsil etmektedirler. Bu alimlere atfedilen herhangi bir eser olmadığına göre onların derslerinin sistemleşmiş veya kurumsallaşmış bir yönteme dayanmaktan ziyade işitilen kuralların veya örneklerin başkalarına nakledilmesi şeklinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Ebü'l-Esved'in vefatından sonra onun yerine ilk önce Anbese geçmiş, onun vefatından sonra da diğer öğrencisi olan Meymûn el-Akrân geçmiştir.¹⁰⁰ Yukarıda da belirttiğimiz gibi, her iki alim hakkında nahiv ilmini ilk tesis eden kişiler olduğuna dair rivayetler vardır. Ancak kendilerine nispet edilen herhangi bir gramer eseri yoktur.

İkinci tabakayı oluşturan Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî (ö. 127/745), İsa b. Ömer es-Sekafî ve Ebû Amr b. Alâ, yukarıda isimlerini zikrettiğimiz âlimlerden ders almışlardır. Özellikle nahiv tarihinde çok önemli bir yeri olan İbn Ebî İshak'ın nahiv ilminin kapsamını genişletmesinin yanında kıyası yayan ve ilel teorisini ilk başlatan kişi olduğu nakledilmiştir.¹⁰¹ Ayrıca İbn Ebî İshak'ın nahiv konularını ilk defa bölümlere ayırarak daha sistematik hale getirdiği de nakledilmiştir.¹⁰² Kaynaklarda kendisinin hemzeyle ilgi tuttuğu notlarından oluşan bir eserinin olduğu belirtilse de¹⁰³ bu kitabın

⁹⁷ Topuzoğlu, "Ebü'l-Esved", 312.

⁹⁸ Durmuş, "Nahiv", 304.

⁹⁹ Sirâfî, *Ahbâr*, 18.

¹⁰⁰ Bkz. Benli, "Sîbeveyh'in el-Kitâb'ı", 61-67.

¹⁰¹ Câbirî, *Arap Aklinin Oluşumu*, 144; Zübeydî, *Tabakât*, 31.

¹⁰² Salâhuddîn Halil b. İzzuddîn es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Muhammed el-Arnâvut ve Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000), 17:38.

¹⁰³ Lugavî, *Merâtib*, 12.

akıbeti bilinmemektedir. Meymûn el-Akrân'ın vefatından sonra onun öğrencisi olan İbn Ebî İshâk, Basra'daki ders halkasının başına geçmiştir.¹⁰⁴ Daha önce de belirttiğimiz gibi Sîbeveyh, yedi yerde kendisinden nakilde bulunmakla beraber onun görüşlerine katılmadığı yerler olmuştur.¹⁰⁵

Nahvin tedvin sürecinin önemli aktörlerinden biri de İbn Ebî İshâk ve Ebû Amr b. Âlâ'nın çağdaşı ve ders arkadaşı olan İsa b. Ömer es-Sekafî'dir. Kendisinin yetmiş küsur kitap yazdığı nakledilmişse de sadece iki tanesinin adı bilinmektedir. Bu iki kitap ise İmam Halil'in bir beytinde övgüyle söz ettiği *el-Câmî* ve *el-İkmâl*'dir.¹⁰⁶ *el-Câmî* ve *el-İkmâl* günümüze ulaşmasa da dil alanında yazıldığı tespit edilen ve ismen bilinen ilk eserlerdir. İçeriği ve akıbeti hakkında pek çok rivayet vardır. Örneğin Lugavî'nin (ö. 351/962) belirttiğine göre iki eserden birisi özet formatında, diğeri ise daha geniş ölçekte hazırlanmıştır.¹⁰⁷ Müberred ise söz konusu kitaplardan birinin bazı bölümlerini okuduğunu ve eserin dil ilimlerine giriş mahiyetinde olduğunu söylemektedir.¹⁰⁸ Sîrâfî, çok uzun zaman önce kaybolduğu düşünülen bu iki kitabı gören hiç kimseye rastlamadıklarını beyan etmiştir.¹⁰⁹ Halil b. Ahmed, Sîbeveyh'e İsa b. Ömer'in kitaplarını sormuş, o da Sekafî'nin yetmiş küsur yazdığını ve ikisi dışında hepsinin kaybolduğunu söylemiştir. Ardından *el-İkmâl*'in İran'da birisinde olduğunu; *el-Câmî*'yi ise kendisinin okuduğunu ve bazı kapalı ibareler hakkında İsa b. Ömer'e sorular sorduğunu söylemiştir.¹¹⁰

Kıfî (ö. 646/1248), *el-Kitâb*'ın aslının *el-Câmî* olduğuna ve Sîbeveyh'in bu kitaba bazı ilaveler yaparak eseri kendine mal ettiğine dair bir rivayet nakletmiştir.¹¹¹ Öncelikle Kıfî'nin bu rivayeti “يَقَالُ” gibi kesinlik belirtmeyen bir ifade ile nakletmesi zaten bunun bir söylentiden ibaret olduğunun işaretidir. Böyle bir söylentinin Sîbeveyh'in hasımları tarafından onun şanını düşürmek için ortaya atılmış olması da muhtemeldir.¹¹² Diğer taraftan Sîbeveyh'in bu eseri okumuş olma ihtimali göz önünde bulundurulduğunda

¹⁰⁴ Bkz. Benli, “Sîbeveyh'in el-Kitâb'ı”, 67-70.

¹⁰⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 4:443.

¹⁰⁶ İbnu'n-Nedîm, *Fihrist*, 64.

¹⁰⁷ Lugavî, *Merâtib*, 23; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, 5:2141.

¹⁰⁸ Lugavî, *Merâtib*, 23; Benli, “Sîbeveyh'in el-Kitâb'ı”, 76; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, 5:2141.

¹⁰⁹ Sîrâfî, *Ahbâr*, 26.

¹¹⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 3:486.

¹¹¹ Kıfî, *İnbâh*, 2:347,375.

¹¹² Muhammed Muhtâr, *Târîhu'n-Nahvi'l-Arabî fi'l-Meşriki ve'l-Mağrib* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 64.

ondan yararlanmış olması ve *el-Kitâb*'ın muhtevasını bununla zenginleştirmiş olması kuvvetle muhtemeldir ve bu son derece tabîî bir durumdur. Çünkü Sîbeveyh dilsel materyallerinin tamamını kendi oluşturmamış, hocalarından aldığı yazılı ya da sözlü nahiv mirasını geliştirerek eserini kaleme almıştır. Ancak telifi sonuçlanmış bir eseri bazı ilaveler yaparak kendisine mal ettiğini iddia etmek için daha fazla delile ihtiyaç vardır. Kaldı ki *el-Kitâb*'ın genel yapısı, üslûbu ve konuları işleme tarzı başka bir kitabı temel alarak yazılmış olduğu intibaidan son derece uzaktır.¹¹³

Basra dil ekolünün üçüncü neslini oluşturan ve Sîbeveyh'in doğrudan hocaları olan Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, Yunus b. Habib ve Ebu'l-Hattâb Ahfeş el-Ekber, gramer çalışmalarının önemli köşe taşlarıdır. Bu âlimlerin her birinin dil ve kıraat alanına katkıları tartışılmamakla beraber en dikkat çekenini ise Halil b. Ahmed'dir. Zira Arap dilinin ilk sözlüğü olan *el-Ayn*'ı literatüre kazandırmasının yanı sıra nahve yeni bir bakış açısı getirmiştir. Arap gramerinde dağınık konular arasındaki girift ve son derece hassas bağlantıları yakalayıp bunları sağlam temeller üzerine oturtmuştur. Bunun yanında Arap nazımının ritimsel içyapısını tahlil ve tespit amacıyla aruz sistemini ortaya koymuştur. Bütün bu yenilikleriyle Arap filolojisine en az yüz yıllık bir merhale kazandırmıştır.¹¹⁴ Tüm bu yeniliklerin yanında Halil'in *el-Kitâb*'ın oluşmasındaki katkısı da herkesçe bilinmektedir. Zira *el-Kitâb*'ın genel içeriği İmam Halil'in görüşleri ve sözleri üzerine bina edilmiş, yer yer onun görüşlerine yorumlar yapmak suretiyle geliştirilmiş, zaman zaman da diğer âlimlerin görüşleriyle mukayese edilmiştir.¹¹⁵

Sîbeveyh'in dönemine kadar çeşitli tasnif denemeleri veya bireysel notlar şeklinde yazılı kayıtlar tutulsa da gramere dair bütün birikimin mantıksal altyapılarıyla birlikte iki kapak arasında sonraki nesillere aktarılması Sîbeveyh'e nasip olmuştur. Bu anlamda *el-Kitâb*, gramer mirasını sözlü nakil merhalesinden sistematik bütünlük içerisinde yazılı nakil merhalesine taşıyan ilk eserdir. Başka bir ifadeyle Sîbeveyh, yaklaşık bir buçuk asırlık zaman diliminde teşekkülünü tamamlamış ve tedvine hazır hale gelmiş birikimi bir araya getirerek konulara ayıran ilk müelliftir. Sîbeveyh'ten sonra Basra'da dil çalışmaları, *el-Kitâb*'ın şerhi, taliki, ihtisarı, ikmalî veya eleştirisi üzerinden

¹¹³ Benli, "Sîbeveyh'in el-Kitâb'ı", 77.

¹¹⁴ Bkz. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Halil b. Ahmed", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 309-10.

¹¹⁵ Mehdî el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe ve Menhecühâ fî Dirâseti'l-Luğati ve'n-Nahv* (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1985), 33.

gelişmiştir.¹¹⁶ *el-Kitâb*'dan sonra Câhız'ın da dediği onu gölgede bırakacak başka bir kitap yazılmamış, Arap gramerinin ana gövdesini daima *el-Kitâb* oluşturmuştur.¹¹⁷ Sîbeveyh'ten sonra nahve dair bu çapta bir eser yazmaya kalkışmak sonu utanç ile bitecek bir cüret sayılmıştır.¹¹⁸ Bu şöhretin bir neticesi olarak Basra'da *el-Kitâb* denilince Sîbeveyh'in kitabı anlaşılır olmuştur.¹¹⁹ Bu bağlamda *el-Kitâb*'ın ilmî çevrelerde kazandığı itibarın bir göstergesi olarak Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) şu ifadelerine yer vermek istiyoruz: “Denildiğine göre Basra ehlinin üç kitabı vardır ki bunlarla cümle âleme karşı övünürler. Bu kitaplar, Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı, Câhız'ın (ö. 255/869) *el-Hayevân*'ı ve Ebu Hâtim'in (ö. 255/869) kıraatler hakkındaki kitabıdır.”¹²⁰ Bu anlamda *el-Kitâb*, insanların selikalarında var olan fitrî kullanımları nesnel ve kurallı bir sisteme bağlaması açısından nihaî nokta olarak algılanabileceği gibi nahiv çalışmalarına yön vermesi açısından da bir başlangıç olarak görülmelidir. Yani öncekilere nispetle nahvin tedvinini tamamlayan eser iken sonrakilere nispetle de bir geleneğin başlangıcıdır. Arapçanın on dört asır önceki söz dizimi ve kelime üretim mekanizmasıyla günümüze ulaşmasında Sîbeveyh'in büyük katkısı vardır.

1.2.3.el-Kitâb'ın Şerhleri

Hicri ikinci asırda kaleme alınan *el-Kitâb*, Sîbeveyh'in öğrencisi olan Ahfeş (ö. 215/830 [?]) kanalıyla intinsah edilmiş ve günümüze ulaşmıştır. Çünkü yazma nüshalarda verilen senetlerde ilk râvi her zaman Ahfeş olmuştur. Ahfeş'in *el-Kitâb*'ı sonraki nesillere okutmasıyla başlayan sürecin akabinde *el-Kitâb* ile ilgili muazzam bir literatür oluşmuştur. Bu literatürün önemli kısmı da tabakât kitaplarında bahsedilen yetmiş yakın *el-Kitâb* şerhidir. Söz konusu şerhlerin birçoğu isimlerinden de anlaşılacağı üzere *el-Kitâb*'ın şiiirlerini ve şevahidini konu edinmektedir. Bunların önemli bir kısmı ise ya tamamlanmadan akamete uğramış ya da günümüze ulaşmamıştır. Bu nedenle sadece tahkik edilerek günümüze ulaşan ve ilmî çevrelerce meşhur olan şerhler hakkında kısa bir malumat sunmak istiyoruz. Bu tutumumuzun nedeni, diğer çalışmaları zikredilmeye değer bulmamamız değil, hem konumuzla doğrudan ilgisi olmaması hem de

¹¹⁶ Nihad M. Çetin, “Sîbeveyhi”, *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967), 10:581-83.

¹¹⁷ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3:462.

¹¹⁸ Çetin “Sîbeveyhi”, 10:582; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 74; Kıftî, *İnbâh*, 2:348.

¹¹⁹ Çetin, 10:582; Hadîsî, *Kitâbü Sîbeveyh ve Şurûhu*, 63.

¹²⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, 3:1406; Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 52.

çalışmamızı haddinden fazla uzatarak bilgi yığınınna çevirmeme isteğimizdir. Hadîce Hadîsî, Sîbeveyh'in hayatı, hocaları, talebeleri ve *el-Kitâb*'ın şerhleri hakkında müstakil bir çalışma yaparak bu şerhler hakkında oldukça geniş malumat vermiştir.¹²¹ Detaylı bilgi için bu esere müracaat edilebilir.

1- Müberred (ö. 286/900): *er-Reddu alâ Sîbeveyh*. Müberred bu eserde 131 meselede Sîbeveyh'e itirazda bulunmuştur. Ancak müellif, bu eleştirilerin bir kısmından daha sonra vazgeçerek Sîbeveyh'ten özür dilemiştir.¹²²

2-Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979): *Şerh-u Kitâb-i Sîbeveyh*. Bu eserin, *el-Kitâb*'ın en önemli şerhi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. *el-Kitâb*, Arap dili alanında kaleme alınan ilk eser olması hasebiyle anlaşılması gerçekten zor ve ibaresi yer yer çok kapalıdır. Zaten Sîbeveyh'e yöneltilen en önemli eleştirilerden biri de ibaresinin kapalı olması yönüyledir.¹²³ Her ne kadar Sîbeveyh eserini o günün Araplarınca kolayca anlaşılabilen bir dil ve üslûbla yazmış olsa da *el-Kitâb*'ı anlama noktasında sonraki nesiller için büyük bir boşluk meydana gelmiştir. Özellikle de gayrı Arap unsurların bir şerhin yardımı olmaksızın *el-Kitâb*'ı anlayabilmeleri neredeyse imkânsızdır. Ebû Saîd es-Sîrâfî, Sîbeveyh'in kullandığı ıstılahları sonraki nesillerin ıstılahlarıyla buluşturarak ve kapalı ifadeleri açarak bu boşluğu önemli oranda doldurmuştur. Diğer taraftan Sîbeveyh'in istişhad olarak kullandığı şiirlerin istişhad mahallini belirterek *el-Kitâb*'ın anlaşılmasına büyük katkıda bulunmuştur. Sîbeveyh'e zaman zaman itirazlar yöneltmesi ise onun *el-Kitâb*'ı şerh edecek yeterli bilgi ve donanıma sahip olduğunun bir göstergesidir. Sîrâfî'den sonra yazılan *el-Kitâb* şerhlerinin çoğunluğu bu eserden yararlanmıştır. Dolayısıyla sonraki şerhlerin hiçbiri Sîrâfî'nin şöhretine ulaşamamıştır.

3- Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987): *et-Ta'lika alâ Kitâbi Sîbeveyh*. Avd b. Hamed el-Kavzî tarafından tahkik edilerek 1990 yılında altı cilt halinde Kahire'de yayınlanmıştır.¹²⁴

4-Ebu'l-Hasen er-Rummânî (ö. 384/994): *Şerh-u Kitâb-i Sîbeveyh*. Bu eserin tamamı günümüze ulaşmamıştır. Ancak bazı kısımları akademik çalışmalara konu olmuş, bir kısmı da tahkik edilerek yayınlanmıştır. er-Rummânî bu eserinde görüşlerini

¹²¹ Hadîce Hadîsî, *Kitâbü Sîbeveyh ve Şurûhu* (Bağdat: Dâru't-Tezâmün, 1967).

¹²² İsmail Durmuş, "Müberred", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31:434.

¹²³ Bkz. Bulut "Sîbeveyh'in el-Kitâb'ında Bazı Nahiv Konuları " 80.

¹²⁴ Korkis Avvâd, *Sîbeveyh: İmâmü'n-Nuhât* (Bağdat: el-Mecmûi'l-İrâkî, 1978), 53; Gündüzöz, "Sîbeveyh'te Kelime Yapısı", 65.

dayandırdığı kıyası hükümlerin tespitinde ölçü olarak kabul etmiştir. Basra ekolüne mensup olduğu halde kıyas gereği beş meselede Kûfe görüşünü desteklemiş ve yaptığı kıyaslarda sağlıklı sema ve kabul görmüş rivayetlere dayanmıştır.¹²⁵

5- Yûsuf b. Hasan es-Sîrâfî (ö. 385/995): *Şerhu Ebyâti Kitâbi Sîbeveyh*. Meşhur şârih Ebû Saîd es-Sîrâfî'nin oğlu olduğu için “İbnü's-Sîrâfî” künyesiyle de tanınmaktadır. Muhammed Ali Reyyih el-Hâşimî tarafından tahkik edilerek 1974 yılında basılan bu eserin, baba Sîrâfî'ye ait bir şerhin gözden geçirilmiş şekli olması da ihtimal dâhilindedir.¹²⁶

6- A'lem eş-Şentemerî (ö. 476/1084): *Tahsîlü Ayni'z-Zeheb min Ma'dini Cevheri'l-Edeb fî İlmi Mecâzâtî'l-Arab*. Müellifin bu eseri, Sîbeveyh'in şâhidlerinin şerhi olup ilk baskısı *el-Kitâb*'ın Bulak baskısında sayfanın alt kenarında yayınlanmıştır.¹²⁷ Daha sonra müstakil olarak 1967 yılında Beyrut'ta neşredilmiştir.¹²⁸

7- Ebu'l-Hasen İbn Harûf Ali b. Muhammed el-İşbîlî (ö. 609/1212): *Tenkîhu'l-Elbâb fî Şerhi Ğavâmidî'l-Kitâb*. Halife Muhammed Halife tarafından tahkik edilerek 1995 yılında Trablus'ta basılmıştır.¹²⁹

8-Hâdî Nehr: *eş-Şerhu'l-Muâsır li Kitâbi Sîbeveyh*. 2014 yılında ilk baskısı yapılan sekiz ciltlik bu eserin, Sîrâfî'nin şerhinden sonra *el-Kitâb*'ın en kapsamlı şerhi olduğunu söyleyebiliriz. Konuları beşer onar satırlık bölümlere ayırarak şerh eden bu eserin en önemli özelliklerinden birisi “el-Mustalahât” başlığı altında *el-Kitâb*'daki kavramları günümüz nahiv terminolojisindeki karşılıklarıyla buluşturmasıdır. Bunun yanında Sîbeveyh'in kullandığı başlıkları da sistematik nahiv konularının başlıklarıyla irtibatlandırması eserden istifade oranını artırmakta ve eseri daha anlaşılır kılmaktadır. Eseri anlaşılır kılan bir diğer faaliyet ise bazı yerlerde *el-Kitâb*'ın örneklerini tablo halinde sunarak hangi örneğin hangi bağlamda verildiğini izah etmesidir. Buna ilaveten

¹²⁵ Sedat Şensoy, “Rummânî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35:243.

¹²⁶ Zülfikar Tüccar, “Sîrâfî, Yusuf b. Hasan”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37:266.

¹²⁷ Bkz. Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb* (Mısır: Bulak Matbaası, 1316); Gündüzöz, “Sîbeveyh'te Kelime Yapısı”, 66.

¹²⁸ İsmail Hakkı Sezer “A'lem eş-Şentemerî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2:363.

¹²⁹ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-İşbîlî, *Tenkîhu'l-Elbâb fî Şerhi Ğavâmidî'l-Kitâb*, thk. Halife Muhammed Halife Bedîrî (Trablus: Külliyyetü'd-Da've'l-İslâmiyye ve Lecnetü'l-Hifâz ale't-Türâsî'l-İslâmî, 1995).

eser, Sîbeveyh'in dilsel teorilerini ve kural koyma yöntemini anlamaya yönelik önemli bir kılavuzdur. Bu şerhin en dikkat çekici yönlerinden biri de *el-Kitâb*'da meseleleri anlatırken “ضَرَبَ” veya “قَتَلَ” gibi şiddet ihtiva eden fiilleri “أَكْرَمَ” veya “أَحْسَنَ” gibi âlicenap ifadelerle değiştirmesidir.¹³⁰ Eserin genel anlamda önemli bir boşluğu doldurduğunu belirtmekle beraber gözlemlerimize göre *el-Kitâb*'ın sonlarına yaklaştıkça şârihin temposu ve motivasyonu oldukça düşmüştür. Bu nedenle de ilk bölümlerdeki detaylı ve uzun açıklamalar yerini daha kısa ve basit cümlelere bırakmış, şerhe ihtiyaç duyulan bazı noktalarda herhangi bir açıklamaya yer verilmeyip sadece *el-Kitâb*'ın metniyle iktifa edilmiştir. Hatta yer yer *el-Kitab*'ın metninin dahi özetleme yoluna gidildiği görülmektedir. Bu anlamda eserin *el-Kitâb*'ın şerhi olma hüviyeti, sonlara doğru *el-Kitab*'ın ihtisarı hüviyetine dönüşmüştür.

Günümüze ulaşmayan şerhler hakkında eleştirel anlamda yorum yapmamızın doğru bir değerlendirme olmayacağı kanaatindeyiz. Ancak mevcut şerhlerden yola çıkarak şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: *el-Kitab*'ın tüm metnini tek tek irdeleyerek metin örgüsünü çözümleyen, alanında ihtisas sahibi kişilerin bile anlamakta zorlandığı terminolojik yapısını günümüz terminolojisine aktaran, konu geçişlerindeki bağlantıları kuran, ara cümleleri ayırt eden ve zamirlerin merciini açıkça belirten yeni bir şerhe hala ihtiyaç duyulmaktadır. Hâdî Nehr'in yukarıda belirttiğimiz eseri bu boşluğu nispeten doldursa da *el-Kitab*'daki bazı kapalı ibareler ve zamirler hala izah edilmeyi beklemektedir.

1.3. Genel Anlamda Kıraatler

Sîbeveyh'in kıraatlere karşı tutumunun daha net anlaşılması için sîretten günümüze kadar uzanan süreçte kıraat olgusunun ve bu olgu hakkındaki tasavvurların çerçevesini ana hatlarıyla çizmek, daha sonra da bu tasavvurların kırılma noktalarını tespit etmek çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Aksi halde sonradan ihdas edilen veya yeni anlamlar yüklenen kavramlarla ya da süreç içinde şekillenen yeni yaklaşımlarla ilk dönem âlimlerini yargılama yanılığısına düşme riski ortaya çıkacaktır. Bu nedenle analizini yaptığımız müellif ile onu eleştiren âlimler arasındaki bin yılı aşkın bir mesafeyi de hesaba katarak ilk dönemin kıraat tasavvuru hakkında genel bir çerçeve belirlemek gerektiği kanaatindeyiz. Ayrıca ilk dönem kıraat tasavvuru hakkında en

¹³⁰ Bkz. Hâdî Nehr, *eş-Şerhu'l-Muâsır li Kitâbi Sîbeveyh*, (Ürdün: Âlemü'l-Kütübi'l-Hadîs, 2014), 1:313-315.

önemli bilgi kaynaklarından biri olan *el-Kitâb*'ın kıraatlere dair verilerini doğru analiz edebilmek ve konuya daha geniş bir perspektiften bakabilmek için Sîbeveyh'in üzerinde durduğu zemini de iyi teşhis etmek gerekmektedir. Bu metodolojik zemin tespiti ise Sîbeveyh sonrası dönemde kıraat algısının nereye evrildiği hakkında fikir sahibi olmaktan geçmektedir.

Kıraat tarihinin, nüzûl döneminden günümüze kadarki dönemsel kategorizasyonu âlimlere göre birbirinden farklılık arz etmekle birlikte paradigmatic kırılmalar genelde aynı süreçlere tekabül etmektedir. Bu paradigmatic kırılmaların en önemlilerinden birincisi İbn Mücahid'in (ö. 324/936) kıraatleri yedi ile sınırlaması, diğeri ise daha önce İbn Mihrân en-Nîsâbü'rî (ö. 381/992) tarafından tasnif edilen on kıraatin¹³¹ İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *en-Neşr fî kıraâtî'l-Aşr* adlı eseriyle yaygınlık kazanmasıdır.¹³² Binaenaleyh biz bu girizgâhta, detaylı bir kronolojik süreç analizinden ziyade kıraat tasavvurunun en önemli iki kırılma noktası olan İbn Mücahid ve İbnü'l-Cezerî'nin, kıraatlere bakış açısı konusundaki hâkim tasavvurun tersine çevrilmesine neden olan yaklaşımlarına yer vereceğiz.

1.3.1. Kıraatlerin Ortaya Çıkışı ve Tevatür Olgusu

Yedi harf ruhsatına dayanak teşkil eden hadislerden de açıkça anlaşılacağı üzere farklı okuma biçimlerinin Hz. Peygamber döneminde ortaya çıktığı müsellem bir vakıdır. Başta Buhârî ve Müslim olmak üzere muteber hadis kaynaklarında çeşitli varyantlarla “*Kur'an yedi harf üzere nâzil oldu.*” şeklinde birçok rivayet vardır. Özellikle Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakîm arasında geçen tartışmanın Hz. Peygamber'e taşınması, Hz. Peygamber'in de “*Kur'an, yedi harf üzere indirilmiştir. Hangisi kolayınıza gelirse onu okuyun.*”¹³³ buyurması Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde farklı formlarda okunmaya başlandığının bir göstergesidir.¹³⁴ Keza bu rivayetler göstermektedir ki farklı

¹³¹ İbn Mihrân en-Nîsâbü'rî, *el-Ğâye fî'l-Kırââtî'l-Aşr*, thk. Muhammed Ğayyâs el-Canbâz (Riyad: Dâru's-Şevâf li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1990), 37-131.

¹³² İlerde de değinileceği üzere İbn Mücahid'den sonra yedili, sekizli veya on'lu taksimatı esas alan kıraat kitapları telif edilmiştir. Ancak İbn Mücahid'in oluşturduğu yedi kıraat geleneği, İbnü'l-Cezerî'nin çabalarıyla aşılmıştır. Bkz. Mehmet Dağ, “Kıraat İlminin Akademik Serencâmı”, *EKEV Akademi Dergisi*, sy 56 (2013): 315.

¹³³ Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'an*, 5; Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 270; Tirmizî, *Kıraat*, 11; Ebû Dâvûd, *Vitr*, 22.

¹³⁴ Her ne kadar bazı âlimler, vahyin ilk anından itibaren yedi harf ruhsatının devreye girdiği konusunda görüş bildirseler de genel kabul bu ruhsatın Medine döneminde başladığı yönündedir. [Muhammed

okuma biçimleri, Müslümanlar arasında bir ara ihtilafa sebep olmuş ve mesele Hz. Peygamber tarafından Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğuna dair bilgilendirme yapılarak çözüme kavuşturulmuştur. Ayrıca lafızlara ilişkin farklılıkları ihtilaf haline getirmek, ehl-i kitab'ın ihtilafı gibi görülerek Peygamber tarafından kınanmıştır.¹³⁵ Bilindiği üzere hadislerde geçen yedi harfin neye tekabül ettiği konusunda fikir birliği oluşmasa da kıraat farklılıklarının mezkûr yedi harf ruhsatından kaynaklandığı¹³⁶ ve bu ruhsatın temel mantığının Kur'an'ın gerek telaffuzu gerekse daha iyi anlaşılması noktasında ümmete sağlanan bir kolaylık, genişlik ve rahmet olduğu yönünde fikir birliği oluşmuştur.¹³⁷

Hiz. Peygamber'in vefatının ardından, Yemâme gibi çeşitli savaşlarda birçok hafız sahabînin şehit olması başta Hiz. Ömer olmak üzere pek çok Müslümanı endişeye sevk etmişti. Hiz. Ömer, Halife Hiz. Ebubekir'e bu endişesini aktarmış ve bir an önce Kur'an'ın iki kapak arasına getirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Başlangıçta bu fikre tereddütle yaklaşan Hiz. Ebubekir, daha sonra ikna olmuş ve Zeyd b. Sâbit başkanlığında bir komisyon kurulmasını emretmişti. Kurulan bu komisyon; deri, taş tablet ve kürek kemikleri gibi malzemelerde yazılı olan Kur'an metinlerini bir araya toplayarak iki kapak arasına almıştı.¹³⁸ Bu hususta şuna dikkat çekmek isteriz ki Kur'an'ın iki kapak arasına getirilme zarureti farklı okuma biçimlerinden kaynaklanmamaktadır. Zira o dönemde henüz ortada böyle bir problem yoktur. Derlemeyi gerektiren temel sebep, hafızların şehit olması sebebiyle vahyin kaybolması endişesidir. Yoksa sahabe, Hiz. Peygamber'den öğrendiği şekilde Kur'an'ı farklı biçimlerde okumaya devam

Ahmed Müflih el-Kudât vd., *Mukaddimât fî İlmi'l-Kirâât*, (Ürdün: Dâru Ammâr, 2001), 53.] Çünkü gerek hadislerde geçen olayların Medine döneminde cereyan etmesi gerekse Kur'an'ın ilk muhatap kitlesi olan Mekke toplumunun aynı dilsel çevreyi paylaşması hasebiyle o dönemde lehçe farklılığı diye bir olgudan söz edilmesi mümkün görünmemektedir. Binaenaleyh, yedi harf ruhsatının Medine döneminde başladığına dair görüşün isabet oranı daha yüksektir. [Gânim Kaddûrî Hamed, *Resmü'l-Mushaf Dirâseten Lügaviyyeten Târihiyyeten*, 1. bs (Irak: el-Cumhûriyyetü'l-İrâkiyye: el-Lecnetü'l-Vataniyye, 1982), 142.] Yedi harf ruhsatının başlangıcı konusundaki bu ihtilaf, farklı okuma biçimlerinin Hiz. Peygamber'in henüz hayatta olduğu dönemde başladığı gerçeğini değiştirmemektedir.

¹³⁵ Selim Türcan, *İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 342.

¹³⁶ Maşalı, *Kıraat İlmi*, 15.

¹³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 1:227; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1:25.

¹³⁸ Bkz. İbn Ebî Dâvûd es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. Abduh (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002), 50-59.

etmiştir.¹³⁹ Hatta o dönemde müteradif farklılıklar dâhil kıraat farklılıklarını ihtiva eden şahsî nüshalara da dokunulmamıştır.¹⁴⁰

Özellikle Hz. Ömer döneminde yeni fetih hareketleri sonucunda etnik yapının değişmesi ve buna bağlı olarak dilde lahn olgusunun yaygınlaşması nedeniyle Kur'an'ın anlaşılması ve uygulanması noktasındaki ihtilaflar gibi, kıraat konusundaki farklılıklar da artık endişe verici boyutlara ulaşmıştı. Öyle ki bazı müslümanlar, kıraat ihtilafını birbirlerini tekfir edecek noktaya kadar götürmüşlerdi. Dolayısıyla nüzûl döneminde, her konuda olduğu gibi kıraatler konusunda da vaki olan ihtilafların yegâne çözüm mercii konumunda bulunan Hz. Peygamber'in vefatının ardından çok geçmeden yedi harf ruhsatı bir kolaylık olmaktan ziyade müslümanların birliğini tehdit eden bir sorun kaynağı haline gelmişti. Durumun ciddiyetini fark eden Hz. Osman, müslümanlar arasında vuku bulan fitneyi bertaraf etmek ve bütün müslümanları tek bir Kur'an metni etrafında bütünleştirmek amacıyla farklı Kur'an nüshalarını imha ettirmiş ve Kur'an'ı tek bir yazı formu üzerinde birleştirmişti.¹⁴¹ Farklı nüshaların imha edilmesinin yanı sıra o dönemde Müslüman nüfusun çoğalması sebebiyle farklı şehirlerde Mushaf ihtiyacı hâsıl olmuştur. Bu ihtiyacı karşılamak üzere asıl nüshadan istinsah edilen nüshaları belli şehirlere gönderen Hz. Osman, gönderilen Mushaflara uymayan kıraatlerin terkedilmesini emretmiştir. Buna bağlı olarak yöre halkı kendilerine ulaşan Mushafı, bu Mushaf ulaşmadan önce okuyageldikleri kıraatlerden istinsah edilen nüshalara uyan kıraatlerle birlikte okumaya devam etmiş, uymayanları ise terk etmişlerdir. Böylece farklı şehirlerde Mushaf temelli kıraatler, birbirlerinden nakil yoluyla devam etmiştir.¹⁴²

Kur'an'ın ilk muhatap ve muallim nesli olan sahabenin ahirete irtihali sonrası beldeler arasındaki kıraat farklılıkları tâbiîn nesliyle varlığını sürdürmüştür. Ancak tekrar altını çizmeliyiz ki tâbiîn neslindeki kıraat farklılıkları Mushaf temellidir. Yani nüzul döneminde Hz. Peygamber tarafından çözüme kavuşturulan ihtilaf olgusu, tâbiîn zamanında artık Mushaf vasıtasıyla giderilmeye çalışılmıştır.¹⁴³ Kıraat imamlarının,

¹³⁹ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 87.

¹⁴⁰ Bazı Sahabîlerin özel nüshaları hakkında daha geniş malumat için bkz. Sicistânî, *Mesâhif*, 50-88.

¹⁴¹ Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-Hikemiyye fi's-Siyâseti's-Ser'iyye*, thk. Beşîr Muhammed Uyûn (Beyrut: Mektebetü'l-Müeyyide, 1989), 19; Ebû Zeyd Ömer İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde, t.y.), 3:993.

¹⁴² Ebû Muhammed b. Ebî Talib el-Mekkî, *el-İbâne an Meâni'l-Kirâât* (Mısır: Daru'n-Nehda, t.y.), 48-49; es-Seyyid Rızk et-Tavîl, *Fî Ulûmi'l-Kirâât* (Mekke: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, 1985), 31-32.

¹⁴³ Daha geniş değerlendirme için bkz. Türcan, *Kur'an Tasavvuru*, 354.

kendilerinden önceki okuyuşlar içinden tercihte bulunmak suretiyle kendi kıraatlerini oluşturdukları bu dönem, kıraat tarihinin belki de en önemli kesitlerinden birine karşılık gelmektedir. Tâbiîn nesliyle başlayıp hicrî dördüncü asrın başlarına kadar devam eden bu dönemi, “kıraatlerde ihtiyar dönemi” olarak adlandırmak mümkündür.¹⁴⁴ Kıraatlerin dokunulmaz alan olarak kabul edilmediği ve mütevâtir ya da şâz gibi kavramların günümüzdeki anlamıyla oluşmadığı bu dönemde çok sayıda âlim, rivayet edilen kıraatler arasından belli gerekçelerle tercihte bulunmuştur. Süreç içerisinde tercihte bulunan bazı imamlar şöhret bulmuş ve insanlar bu imamların kıraatlerine teveccüh göstermişlerdir. Kronolojik olarak kıraatlerin ihtiyarı döneminde yaşayan müellifimiz Sîbeveyh’in de ileride değineceğimiz üzere kıraatlerin hürmetine hâlel getirmemek kaydıyla bazı dilsel gerekçe veya çekincelerle kıraatler arasında tercih yaptığı olmuştur. Kıraat imamları nazarındaki tercih gerekçesi daha ziyade isnad/nakil olarak şekillenirken, Sîbeveyh gibi dilci âlimlerin tercihlerinde ise gramer kuralları veya birtakım anlamsal gerekçeler ön plana çıkmıştır.

Kıraat tarihinin en önemli dönüm noktalarından biri hiç şüphesiz İbnü’l-Cezerî’nin de belirttiği gibi¹⁴⁵ kıraatleri ilk kez yedi ile sınırlandıran İbn Mücâhid’in (ö. 324/936) *Kitâbü’s-Seb’a fi’l-Kirâât* isimli eserinin oluşturduğu etkidir. İbn Mücâhid’den önce Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), Ebû Hatim es-Sicistânî (ö. 255/869), Ahmed b. Cübeyr el-Kûfî (ö. 258/871), İsmail b. İshâk el-Mâlikî (ö. 282/896) ve Taberî (ö. 310/923) gibi âlimlerin belli kıraatleri tasnif ettiklerine dair bilgiler ilgili kaynaklarda mevcuttur.¹⁴⁶ Ancak İbn Mücâhid’in tasnifini önemli hale getiren hususlardan birincisi, onun eserinin kıraatleri tasnif eden ve günümüze ulaşan ilk kitap olması; diğeri ise hadislerde geçen yedi harf ile yedi kıraat arasındaki sayısal benzerlik bulunmasıdır. Bu benzerlik sebebiyle İbn Mücâhid’in tasnif ettiği yedi kıraat dışındaki okuyuşların sahih olmadığına, diğer bir ifadeyle İbn Mücâhid’in sadece sıhhati tescillenmiş kıraatleri bir araya getirdiğine dair tasavvur oluşmuştur.¹⁴⁷ Nitekim Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), yediden fazla kıraat âlimi olmasına rağmen kıraatlerin yedi ile sınırlanmasını iki sebebe bağlamıştır: Birincisi, Hz. Osman’ın Kur’an’ı yedi nüsha olarak çoğaltıp yedi

¹⁴⁴ Maşalı, *Kıraat İlmi*, 31-44.

¹⁴⁵ Şemseddîn Ebu’l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-Kirââtî’l-Aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ’ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2006), 1:37.

¹⁴⁶ Suyûtî, *İtkân*, 1:253.

¹⁴⁷ İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 1:35; Abdulkerîm b. Muhammed el-Hasan Bekkâr, *Eseru’l-Kirââtî’s-Seb’a fi Tetavvuri’t-Tefkîri’l-Lugaviyy* (Dımeşk: Dâru’l-Kalem, 1990), 23.

ayrı şehre göndermesi; ikincisi ise yedi harfe kaynaklık teşkil eden hadislerde Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiğinin belirtilmesidir.¹⁴⁸ Bu sebeple İbn Mücâhid, dönemin meşhur kıraatlerini dışarda tuttuğu ve kıraatleri yedi harf hadisinde geçen yedi sayısı ile benzerlik kurarak sınırladığı gerekçesiyle eleştirilmiştir.¹⁴⁹ Ancak İbn Mücâhid, yaygın kanının aksine dönemin bütün meşhur kıraat ihtiyarlarını bir araya getirmeyi ya da kıraatleri hadislerde geçen yedi sayısına tamamlamayı değil, ileri gelen şehirlerdeki kıraat birikimini aktarmayı hedeflemiştir. Bu sebeple de kıraat imamlarını tespit ederken bu imamların bölgelerindeki kıraat birikimini en iyi temsil eden kişiler olmasını dikkate almıştır.¹⁵⁰ Medine'den Nâfi, Mekke'den İbn Kesîr, Basra'dan Ebû Amr ve Şam'dan İbn Âmir'in kıraatlerinin öne çıktığını fark eden İbn Mücâhid, Kûfe şehrinde ise tam olarak hangi imamın kıraatinin ön plana çıktığını tespitinde zorlanmış ve bu nedenle bu şehirden üç kıraat âliminin ihtiyarını benimseyerek Kûfe kıraatinin mahiyeti hakkında bilgi vermekle yetinmiştir.¹⁵¹ Bu tespit sürecinde İbn Mücâhid, tercih ettiği yedi kıraatin muttasıl senedlerle aktarıldığını iddia etmemiştir.¹⁵² Ayrıca İbn Mücâhid'in "Hicaz, Irak ve Şam'da bazı kıraat imamlarını ve insanların okuyageldikleri kıraatleri haber vereceğim."¹⁵³ sözü, kıraatlere yedi harf hadisindeki "yedi" sayısı ile irtibatlandırma gayesiyle değil, bölge eksenli yaklaştığını gösteren önemli bir veridir. Bu veri aynı zamanda kıraatleri tasnif ederken onlara mütevâtir, şâz veya âhad gibi kavramlarla yaklaşmadığını da göstermektedir. Bunun yanında İbn Mücâhid'in, bir taraftan İbn Âmir kıraatini eserine taşıması, diğer taraftan aynı imamın "كُنْ فَيَكُونُ" ayetindeki mansub kıraati eleştirmesi onun sadece sahîh yedi kıraati derlemek gibi bir gayesinin olmadığını gösteren çarpıcı bir örnektir.¹⁵⁴ Her ne kadar İbn Mücâhid'den önce kaleme alınan kıraat ile ilgili eserler elimize ulaşmasa da İbn Mücâhid'in bu eserinde kıraatlerin mütevâtirliğini bir kere bile gündeme getirmemesi¹⁵⁵ ilk dönemde bu kavramın henüz

¹⁴⁸ Mekki, *el-İbâne*, 90.

¹⁴⁹ Şemsuddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukri'in ve Mürşidü't-Tâlibîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 82-83.

¹⁵⁰ Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an* (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâüh, 1942), 1:417.

¹⁵¹ Maşalı, *Kıraat İlmi*, 61; Ayrıca bkz. Ebû Bekr İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fî'l-Kirâât* (Mısır: Dâru'Meârif, t.y.), 53-80.

¹⁵² Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 2017.

¹⁵³ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 45.

¹⁵⁴ İbn Mücâhid, 169.

¹⁵⁵ İbn Mücâhid'in ilgili kitabında "tevâtür" kavramı ve türevlerini hem şamile programı vasıtasıyla hem de hızlı okuma tekniği ile taradığımızda böyle bir kavramın kullanılmadığını görmekteyiz.

oluşmadığının ve kıraat birikiminin günümüzdeki terminolojik ve metodolojik sistemden yoksun olduğunun bir göstergesidir.

İbn Mücahid sonrası kıraat çalışmaları genel anlamda onun yedili tasnifi üzerinden şekillenmiştir. Nitekim Mekkî b. Ebî Talib (ö. 437/1045), Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), Ebu'l-Hasen el-Kayravânî (ö. 514/1121), Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Mevsilî (ö. 656/1258) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1345) gibi meşhur âlimler, İbn Mücahid çizgisini takip etmiş ve sadece yedi kıraati esas alan eserler telif etmişlerdir. Bununla beraber İbn Mücahid'in sadece yedi ihtiyarı esas almasının meydana getirdiği yanlış telakkiyi bertaraf etmek için sonraki âlimler tarafından sekizli, onlu, on beşli gibi tasnifleri esas alan eserler de kaleme alınmıştır.¹⁵⁶ Ne var ki bunların hiçbiri İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr* isimli eseri kadar etkili olmamıştır. İbnü'l-Cezerî bu eserinde Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halef'e isnad edilen kıraatlerin de bu imamlara nispetle mütevâtir olduğunu iddia ederek İbn Mücahid'in yedili tasnifini on kıraate tamamlamıştır ki bu faaliyet kıraat tasavvurunun önemli kırılma noktalarından biridir. İbnü'l-Cezerî'nin bu tasnifi, İbn Mücahid'in kıraatleri yedi ile sınırlandırmasına gösterilen sessiz ve fiili bir tepki olarak okunabilir.¹⁵⁷ Çünkü ona göre kıraatlerdeki mütevâtirlik Hz. Peygamber'e nispetle değil, kıraat imamlarına nispetlidir. Dolayısıyla söz konusu üç kıraatin bu imamlara nispeti kesin olduğu için bunların da mütevâtir kabul edilmesi gerekmektedir. Diğer taraftan İbnü'l-Cezerî'nin bu yaklaşımını önemli hale getiren husus, kıraatleri sadece on'a tamamlaması değil, on'a tamamlamasındaki gerekçedir. Şöyle ki İbnü'l-Cezerî'nin söz konusu üç kıraatin en azından diğer yedi kıraate eşdeğer olduğunu kanıtlamak için çaba sarf etmesi, onun sadece kıraatleri on'a tamamlama arzusu olarak görülemez. Bu tasnif, onun açısından teknik sebeplere bağlı geçici bir çözümdür. Çünkü İbnü'l-Cezerî, tasnif ettiği on kıraatin bütün sahih kıraatleri kapsamadığını, esasen de kıraatlerin tüketilemeyeceğini savunmaktadır.¹⁵⁸

“Tevâtür” kavramının konunun kapsamıyla ilişkili olması ve Sîbeveyh'in kıraatlere yaklaşımı çerçevesinde analiz edilmesi gereken bir kavram olması hasebiyle bu konuya

¹⁵⁶ İbn Mücahid sonrası dönemde yedili tasnifin dışındaki eserlerin listesi için bkz. Maşalı, *Kıraat İlmi*, 80-82.

¹⁵⁷ Bkz. Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 330.

¹⁵⁸ Bkz. Thomas Bauer, *Mübhelik Kültürü ve İslam*, çev. Tanıl Bora (İstanbul: iletişim yayınları, 2021), 78.

da kısaca temas etmek isabetli olacaktır. “Tevâtür” kavramı hicrî üçüncü asırda yavaş yavaş üsûlcülerin terminolojisine girmeye başlamıştır. Her ne kadar tevâtür kelimesinin kavramsallaşma sürecini Vasıl b. Atâ’ya (ö. 131/748) kadar götürmek mümkün olsa da elimizdeki kaynaklara göre ilk tanımını yapan kişi Câhız’dır (ö. 255/869).¹⁵⁹ Ancak üsûlcüler tevâtür kavramını daha ziyade hüccet olmaya elverişli haber anlamında kullanarak bu kavramla kıraatlerin değil iki kapak arasında bulunan Kur’an’ın Hz. Peygamber’e aidiyetini kastetmişlerdir. Daha sonra bu kavram, yedinci asırdan itibaren Necmüddîn et-Tûfî (ö. 716/1316), Zerkeşî ve İbnü’l-Cezerî gibi âlimler kanalıyla kıraat literatürüne de taşınmaya başlamıştır.¹⁶⁰ Ancak kıraat alanına taşınan tevâtür kavramıyla kıraatlerin Hz. Peygamber’e aidiyeti değil, kıraat imamlarına nispeti kastedilmiştir.¹⁶¹

İlk dönemlerde herhangi bir kıraati okuyan kişi o kıraatin Hz. Peygamber’e aidiyetini isnad sistemi ile temellendirmek zorunda hissetmemiştir. Kaldı ki hadis alanında yapıldığı gibi kıraatlerin Hz. Peygamber’e aidiyetini tescillemeye yönelik yeterli sayıda râvi çetelesi de tutulmamıştır. Bu çerçevede kıraat bilginlerinin, râvi zinciri konusunda İbn Mücâhid döneminde daha titiz bir yaklaşım sergilemeye başladıklarına dair görüşler mevcuttur.¹⁶² Bu durumda, meşhur kıraat imamlarına kadar nakil geleneğiyle ulaşan kıraat rivayetlerinin isnad zincirinde bir kişinin sadece bir kişiden naklettiği rivayetler bulunabileceği gibi isnad halkasında kopukluklar da ihtimal dâhilindedir. Bu ihtimaller ise kıraatlerin Hz. Peygamber’e nispetle mütevâtir olduğu konusunda kesin bir kanaat belirtmemize engel bir durumdur. Nitekim buradan hareketle bazı âlimler, kıraat birikimi içerisinde herkes tarafından kabul edilen, itiraz edilmeyen ve ihtilaf edilmeyen kıraatlerin mütevâtir olduğunu, buna karşın itiraz edilen ve eleştirilen kıraatlerin de mütevâtir olmadığını söylemiştir.¹⁶³ Kanaatimizce böyle bir görüşün tutarlı olma ihtimali çok düşüktür. Çünkü bir haberin doğruluğu onun şöhretiyle veya eleştiriye konu olup olmamasıyla tescillenemez. Diğer taraftan İbn Mücâhid’den sonra kıraatlere eleştiri kapısının kapandığı dikkate alındığında böyle bir yaklaşım, kıraatlere eleştiri yönelten ilk dönem âlimlerinin eleştiri dışında tuttukları kıraatlerin mütevâtir olduğunu

¹⁵⁹ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Meâş ve’l-Meâd*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1964), 1:119; Osman Bayraktutan, *Kıraatlerde Tevâtür Olgusu* (Ankara: Gece Akademi, 2018), 35-38.

¹⁶⁰ Maşalı, *Kıraat İlmi*, 99-103.

¹⁶¹ Ebu’l-Kasım Şihâbuddîn Abdurrahman Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü’l-Vecîz ilâ Ulûmin Teteallaku bi’l-Kitâbi’l-Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sâder, 1975), 178.

¹⁶² Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 213.

¹⁶³ Bayraktutan, *Tevâtür*, 79.

kabullenmeye götürmektedir ki bu durumda hangi kıraatlerin mütevâtir, hangilerinin şâz olduğuna ilk dönem dilcileri karar vermiş olacaktır.

Bütün kıraatlerin Peygamber'e aidiyetini şüpheli bulan âlimlerden biri de Necmüddîn et-Tûfî'dir (ö. 716/1316). Tûfî, bütün kıraatlerin Hz. Peygamber'e nispetinin mütevâtir oluşunu üzerinde düşünülmesi gereken bir alan (mahallü'n-nazar) olarak tanımlamış, bu sebeple kıraatlerin mütevâtirliğini kıraat imamlarına nispetle mütevâtir olarak yorumlamıştır.¹⁶⁴ Keza İbnü'l-Cezerî de kıraatlerin İbn Mücahid öncesi döneminin tartışmaya açık bir alan olduğundan bahsederek kıraatlerin imamlara nispeti ile mütevâtir olduğu fikrini benimsemiştir.¹⁶⁵ Bu âlimleri böyle düşünmeye sevk eden muhtemel gerekçe şudur: Günümüzde mütevâtir kabul edilen bütün kıraatlerin bizzat Hz. Peygamber tarafından okunup okunmadığını veya Hz. Peygamberin onayından geçip geçmediğini tespit edebilmek neredeyse imkânsızdır. Çünkü az önce de değindiğimiz gibi elimizde her bir kıraat vechi için izi sürülebilir sağlam râvi silsilesi yoktur. Kaldı ki ferş¹⁶⁶ ve fonetik¹⁶⁷ olarak bütün kıraatlerin Hz. Peygamber tarafından sahabeye öğretilmesi zaman açısından imkân dâhilinde olmadığı gibi Kureyş lehçesi dışındaki kıraatlere ruhsat verildiği göz önünde bulundurulduğunda böyle bir nebevî talime gerek de yoktur.¹⁶⁸ Çünkü böyle bir nebevi talimin gerçekleştiğini kabul etmek, kıraatlerin sahih sayılabilmesi için şart koşulan Mushafa ve Arap diline uygunluk kriterinin hiçbir bağlayıcılığının olmadığı sonucuna götürmektedir ki İbnü'l-Cezerî'nin görüşünün de bu yönde olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶⁹

Hem kıraatlerin Peygamber'e nispetle mütevâtir olmama ihtimali hem de Sîbeveyh gibi ilk dönem âlimlerinin kıraatleri Arap dilinin kurallarıyla analiz etmesi o dönemde kıraatlere henüz günümüzdeki anlamıyla dokunulmazlık payesinin verilmediğini gösteren verilerdir. Ancak belirtmeliyiz ki ilk dönem dilcilerinin kıraatlere dilsel yöntemlerle yaklaşması kıraat alanının tamamen savunmasız olduğu anlamına

¹⁶⁴ Necmüddîn Süleymân b. Abdü'l-Kavî et-Tûfî, *Şerhu Muhtasaru'r-Ravda*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 23.

¹⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukri'in*, 29; Maşalı, *Kıraat İlmi*, 106-7.

¹⁶⁶ Kıraat ilminde kelimelerdeki değişiklikler "Ferşî" farklılıklar olarak bilinmektedir. Örneğin "يُخَادِعُونَ" kelimesinin "يُخَادِعُونَ" şeklinde okunması ferşî farklılıktır.

¹⁶⁷ Fonetik farklılıklar; kelimelerin imâle, beyne, İdgam, işmam gibi farklı seslendirilişi ile alakalı lehçesel farklılıklardır.

¹⁶⁸ Bkz. Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 38; Halis Albayrak, "Kıraat Sorunu", *Dini Araştırmalar* 4, sy 11 (2001): 21.

¹⁶⁹ Bkz. Maşalı, *Kıraat İlmi*, 108-109.

gelmemelidir. Zira kıraatler konusunda nakil geleneği “uyulması gereken sünnet” olarak kabul edilmiştir. O döneme kadar nakil geleneğiyle ulaşan kıraat birikimi dilsel yöntemlerle analiz edilse de marjinal kabul edilen şahsiyetler dışında hiç kimse naklin dışına taşarak dil zevkine göre kıraat vechi üretme cesaretinde bulunamamıştır.

Bu noktada, *el-Kitâb*’ın, kıraatler için olumsuz sayılabilecek bir geleneğin başlangıcı olarak görüldüğüne dair bazı yaklaşımlara da¹⁷⁰ kısaca değinmekte fayda görüyoruz. Sîbeveyh’ten önce kıraatlere eleştirel yaklaşan pek çok dilci âlim bulunmasına rağmen bu sürecin Sîbeveyh ile başlatılması, ihticac olgusunun ilk defa *el-Kitâb* vasıtasıyla kitâbiyatta yer alması hasebiyledir. Çünkü kıraatlere dilsel ihticac yolunu açan ilk kişinin Sîbeveyh olduğu düşünülmektedir.¹⁷¹ Bu sebeple kıraatleri eleştirme yolunu ilk defa Sîbeveyh’in açtığı ve Basralıların da onun yolunu takip ettiği iddia edilmektedir.¹⁷²

el-Kitâb’ın, kıraatlere dilsel verilerle yaklaşan ve onların dilsel altyapılarını sorgulayan ilk yazılı metin olduğu doğrudur. Ancak Sîbeveyh’in, kendi kıyası ile uyuşmayan kıraatleri reddettiği, eleştirdiği ya da zayıf saydığı şeklindeki iddia¹⁷³ bizce doğrulanabilir olmaktan uzaktır. Çünkü *el-Kitâb*’ın ilgili bölümleri incelendiğinde müellifin bu tür ifadelerinin kıraatlere yönelik değil, konuşma dilinin verilerine yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Binaenaleyh Sîbeveyh, iddia edildiğinin aksine kıraatlere hiçbir şekilde “kabîh” gibi ifadeler kullanmamaktadır. İlerleyen sayfalarda müellifin kıraatlere bu tür ifadeler kullandığı iddia edilen metinleri ayrıca tartışacağız.

Konumuzla bağlantılı olması hasebiyle değinmek istediğimiz bir konu da yedi harfin mahiyeti hakkındadır. Yedi harfin mahiyeti hakkında yeterince soruşturma yapılmış ve çoğunluğu realiteyle bağdaşmayan kırka yakın görüş ortaya atılmıştır.¹⁷⁴ Tekrar bu görüşler sarmalına dönerek “yedi harf” kavramı ile ilgili kapsamlı bir mahiyet soruşturması yapma niyetinde değiliz. Ancak yedi harf’in sarf-nahiv kurallarından kaynaklanan kıraat farklılıklarıyla bağlantısının günümüze kadar yeterince sorgulanmadığını düşünmekteyiz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla konuyu Türkiye’de ilk defa entelektüel zemine taşıyan Mehmet Dağ, detaylı araştırmasının sonucunda sarf-

¹⁷⁰ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 236-38.

¹⁷¹ Dağ, 238-39; Rufeyde, *en-Nahv*, 2:1076.

¹⁷² Abdussabûr Şâhîn, *Eseru’l-Kirâât fi’l-Esvâtî ve’n-Nahvi’l-Arabî Ebû Amr b. Alâ* (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1987), 397.

¹⁷³ Affâf Muhammed Hasânîn, *fi Edilleti’n-Nahv* (Kahire: el-Mektebetü’l-Akademiyeye, 1996), 66.

¹⁷⁴ Bu görüşler için bkz. Suyûtî, *İtkân*, 1:173-176.

nahiv kurallarından kaynaklanan kıraat farklılıklarının yedi harf ruhsatıyla ilgisinin olmadığı sonucuna varmıştır.¹⁷⁵ Çünkü yedi harf ruhsatının temel mantığının, ümmete sağlanan bir kolaylık ve rahmet olduğu konusunda alimler arasında fikir birliği oluşmuştur. Bu çerçevede imâle, işmâm, idğâm gibi fonetik farklılıklar telaffuz kolaylığı sağlarken “طَعَامُ الْإِثْمِ”¹⁷⁶ yerine “طَعَامُ الْفَاجِرِ” okunması¹⁷⁷ gibi müteradif farklılıklar ise mananın anlaşılması noktasında kolaylık sağlamaktadır. Binaenaleyh, yedi harf ruhsatını kolaylık prensibi çerçevesinde ele aldığımızda Sîbeveyh’in *el-Kitâb*’ında nahiv konularının bir parçası olan ve günümüze kadar okunagelen sarf-nahiv kurallarına dayanan kıraat farklılıklarının hadislerde geçen yedi harfin mantığı ile ilgisini izah etmek hayli zordur.¹⁷⁸ Çünkü “يَعْلَمُونَ” kelimesini “تَعْلَمُونَ” şeklinde okumanın veya “أَحْسَنَ” kelimesini “أَحْسَنُ” şeklinde okumanın ya da malum kalıpta gelen bir fiili meçhul kalıpla okumanın dile ne gibi kolaylık sağladığını anlamak gerçekten zordur. Keza bu tür farklılıklar, anlam tayininde çok önemli görevler ifa etmekle beraber manası yaygın olmayan garîbu’l-Kur’an türü kelimelerin anlaşılması noktasında alternatif lafızlar öneren bir ruhsat kapsamında da değildir. Bu tür itirazları gündeme taşıyan Zürkânî’nin verdiği cevaplar da tatmin edici değildir.¹⁷⁹ Bu takdirde kıraat literatüründe “ferş” olarak adlandırılan bu farklılıkların, Kur’an’ı telaffuz etme veya anlama noktasında karşılaşılan problemleri ortadan kaldıran sorun çözücü bir tahfif ve kolaylıktan ziyade alternatif manaları da kapsayan farklılıklar olduğunu söyleyebiliriz. Yedi harfle yakından ilişkili olduğunu düşündüğümüz müteradif farklılıkların istinsah faaliyetiyle beraber tarihe karıştığını göz önünde bulundurduğumuzda bizim bu çalışmada ele aldığımız ferşî kıraat farklılıkları ile hadislerde geçen yedi harfin kolaylık ilkesi arasında bir ilişki olmadığını söyleyebiliriz.

1.3.2. Kur’an-Kıraat Ayrımı

Kur’an ile kıraatlerin iki ayrı hakikat olarak telakki edilmesi veya aralarında ayniyet kurulması, kıraatlerin mütevâtirliği ve ilk dönem kıraat eleştirileri gibi çok yönlü teolojik problemlerle yakından ilgilidir. Çünkü kıraatlerin beşerî olgular olarak tasavvur

¹⁷⁵ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 71.

¹⁷⁶ Duhân, 44/44.

¹⁷⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 1:187.

¹⁷⁸ Benzer görüşler için bkz. Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 49-50.

¹⁷⁹ Zürkânî, *Menâhil*, 1:165; Muhammed İsa Yüksek, “Kıraat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması” (Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014), 125.

edilmesi veya ilahi kaynaklı olduğu algısı kıraatlere yaklaşımda etkin bir rol oynamaktadır. Bu anlamda Kur'an ile kıraatleri aynı hakikatler olarak telakki etmek, bir anlamda kıraatleri dokunulmaz alan olarak kabul etmek demektir. Böyle bir kabul, özellikle ilk dönemlerde gerek senet gerekse gramer açısından kıraatlere eleştiri yönelten veya belli gerekçelerle kıraatler arasında tercihte bulunan İslâm düşünce geleneğinin çok önemli simalarının tekfir edilmesinin yolunu açmaktadır.¹⁸⁰

Günümüzde mütevâtir olarak telakki edilen bazı kıraatlere erken dönemlerde yöneltilmiş olan eleştiriler, o dönemlerde kıraatlerin henüz dokunulmaz alan olarak değerlendirilmediğini ve kıraatler konusunda bir özgürlük ortamının varlığını göstermektedir. Kaldı ki görüşleri muteber kabul edilen birçok âlim, Kur'an ile kıraatlerin birbirinden ayrı hakikatler olduğunu sarıh bir şekilde ifade etmişlerdir. Örneğin Zerkeşî, “Kur'an ile kıraatler iki farklı olgudur. Kur'an, Hz. Peygamber'e beyân ve i'câz ile indirilmiş olan vahiydir. Kıraatler ise bu vahiy lafızlarının yazılışında ve keyfiyetindeki tahfif-teskil gibi farklılıklardır.”¹⁸¹ diyerek bu husustaki görüşünü net bir şekilde dile getirmektedir. Kezâ İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) açıklamalarında da Kur'an ile kıraatlerin ilk dönemlerde birbirlerinin yerine kullanılmadığını, Kur'an denilince insanların zihnine Mushaf'ın, kıraat denildiğinde ise bu Mushafın seslendirilişi geldiğini anlamak mümkündür.¹⁸² İbnü'l-Cezerî'nin “Kur'an kelimelerinin okunuş keyfiyetlerini ve farklılıklarını ravilerine dayandırarak bilmektir.”¹⁸³ şeklindeki kıraat tanımlaması da onun Kur'an ile kıraatleri birbirinden ayrı değerlendirdiğini göstermektedir.

Bir önceki konuda temas ettiğimiz üzere İbn Mücâhid'in kıraatleri yediyle sınırlandırmasının sonucunda kıraatlere dair bir tasavvur değişimi oluşmaya başlamıştır. Bunun bir neticesi olarak da İbn Mücahid sonrası dönemde yavaş yavaş kıraatler ile Kur'an arasında ayniyet tesis edilmeye başlanmış ve kıraatlerin etrafı dikenli tellerle çevrilmeye başlamıştır. Özellikle kıraatlerde tevatür fikrinin ön plana çıkmasıyla İbn Mücâhid'in tasnif ettiği yedi kıraat mütevâtir olarak kabul edilmeye, dolayısıyla bizatihi Kur'an olarak görülmeye başlamıştır. Bu tasavvur değişikliğinin ilk tanıklarından biri

¹⁸⁰ Benzer değerlendirmeler için bkz. Muhammed İsa Yüksek, “Tanımları Bağlamında Kur'an-Kıraat Özdeşliği”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15, sy 2 (2015): 224.

¹⁸¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1:318.

¹⁸² Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâder, 1414), 1:128; Osman Bayraktutan, “Kıraatlere Dil Mantığına Göre Yaklaşımlara Eleştirel Bir Bakış”, *İğdır Ü. İfder*, sy 12 (2018): 78.

¹⁸³ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukri'in*, 9.

olan İbn Cinnî (ö. 392/1001), *el-Muhteseb* adlı eserinde sadece yedi kıraatin esas alınması, bunların dışındaki kıraatlerin değersiz veya hatalı görülmesi şeklinde cereyan eden yeni kıraat tasavvurunu eleştirme ihtiyacı hissetmiştir.¹⁸⁴ İbn Cinnî'den sonra Zemahşerî ve İbnü'l-Arabî gibi âlimlerin ilk dönem kıraat tasavvurunu ihya etme çabaları sonuçsuz kalmış, bunun sonucunda kıraatlerin Hz. Peygamber'e nispetle mütevâtir olduğu şeklindeki anlayış iyiden iyiye hâkim olmaya başlamıştır. Bu durum kaçınılmaz olarak Kur'an ile kıraatlerin aynı hakikatler olarak algılanmasına yol açmıştır. Bu algı oluşmaya başlayınca kıraatleri Arap dilinin verileriyle analiz eden ilk dönem dil âlimlerine yönelik eleştirilerin de şekli değişmiştir. Erken dönem dilcilerine yöneltilen eleştiriler ilk dönemlerde daha ziyade dilsel metodoloji ile alakalı iken, yeni tasavvur ile birlikte mütevâtir kabul edilen kıraatleri korumaya yönelik reflekse dönüşmüştür. Hatta bu refleks sebebiyle Zemahşerî gibi otorite âlimlerin nahivden anlamadıkları bile iddia edilir olmuştur.¹⁸⁵ Kuşkusuz bu acımasız eleştirilerin altında yatan temel faktör, son derece geniş olan kıraat alanına İbn Mücâhid'in daralttığı çerçeveden bakma zorunluluğudur. Ahmed Mekkî el-Ensârî'nin Sîbeveyh'e yönelik bütün eleştirilerini İbn Mücâhid sonrası dönemde Kur'an ile kıraatler arasında ayniyet tesis eden bu tasavvurun ürünü olarak değerlendirmek mümkündür. Bu nedenle biz, Sîbeveyh'in kıraatlere yaklaşımını anlamaya çalışırken Kur'an ile kıraatlerin tamamıyla aynı hakikatler olmadığı fikrinin dikkate alınması gerektiği kanaatindeyiz.

1.3.3. Kıraatleri Dil Mantığına Göre Yorumlama

Kutsal metinler, her ne kadar ilahi kaynaktan beslense de sonuç itibarıyla muhatabın dil yapısına göre şekillenmiştir. Yüce Allah, Hz. Peygamber'e Kur'an'ı vahyettiğinde ilk muhataba ait dil sistematığını tercih etmiş ve muhatap kitlenin sorunlarını dile getirirken onların dilini kullanmıştır. Bu bakımdan bilgilendirici bir iletişim aracı olması hasebiyle onun mesajının yapısının muhatap kitlenin anlayacağı form ve üslûb üzere şekillenmesi normal bir durumdur. Bir başka ifadeyle Arapça olarak vahyedilen Kur'an'ın o günkü toplumda egemen olan Arap dil kuralları ile çelişmemesi tabii bir zorunluluktur.¹⁸⁶ Dolayısıyla ister ilahi olsun isterse beşerî olsun herhangi bir metni muhatap kitlenin dil

¹⁸⁴ Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâzî'l-Kirâât ve'l-izâhi anhâ* (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1999), 1:32-33.

¹⁸⁵ Daha geniş malumat için bkz. Maşalı, *Kıraat İlmi*, 124-140.

¹⁸⁶ İnanç, *Nahiv-Kıraat ilişkisi*, 176.

yapısından bağımsız ele almak, o metni ait olduğu kültürel yapıdan soyutlamak demektir. Bu noktada, Kur'an'ın dili ile muhatap kitlenin dili arasında tam bir uyum olması gerektiğini düşünen Zeccâc (ö. 311/923); hitap ile muhatap arasındaki diyalektik ilişkinin dil birliği ile sağlanabileceğini, bu sebeple Arap toplumuna nazil olan son vahiy manzumesinin fesahat yüklü olmasının yanında Arapçanın zahirine ve dahi dilsel altyapısına uygun düşmesi gerektiğine inanmaktadır. Bu sebeptir ki kıraatlerin rivayetlerinin sağlam oluşu ve Mushaflara uygunluğu yanında Arap dili bakımından da bir karşılığının olması gerekmektedir.¹⁸⁷

Zeccâc ve onun gibi düşünen âlimlerin görüşleri, kıraat literatüründe “bir yönüyle de olsa Arap diline uygun olması” şeklinde bir şart olarak karşılık bulmuştur. Lakin bu şart her ne kadar kıraatleri tespit aracı olarak kitaplarda yer alsada uygulamada kâğıt üzerinde kalmıştır. Çünkü kıraatler söz konusu olduğunda “Uyulması gereken sünnettir.” mottosu devreye girmiş ve Arap dili kurallarına aykırı görülen kıraatler için Arap dilinden uygun bir vecih mutlaka bulunmuştur. Öyle ki Arap dilinde asla caiz görülmeyen muzaf ile muzafun ileyh'in arasının ayrılması bile kıraatler söz konusu olduğunda “قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ”¹⁸⁸ ayetinde geçerli görülmüş ve Arap şiirinden deliller getirilerek geçerliliği temellendirilmeye çalışılmıştır.¹⁸⁹ Bu kıraati geçerli görmeyen Zemahşerî gibi âlimler ise sadece dil kurallarına aykırı olduğu için kıraatleri reddeden biri konumuna düşmemek için olsa gerek kıraatin ravisini de itham etme ihtiyacı hissetmiştir.¹⁹⁰ Dolayısıyla kıraatlerde sıhhat şartı olarak kabul edilen “bir yönüyle de olsa Arap diline uygunluk” şartında zikredilen o yönün fasih veya en fasih olması ya da dil âlimlerinin üzerinde ittifak veya ihtilaf ettiği bir kurala dayanıp dayanmaması bir

¹⁸⁷ Necattin Hanay, “Zeccâc'ın Kur'an Tasavvuru ve Kendisine Yöneltilen Tenkitler”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1, sy 1 (2015): 171.

¹⁸⁸ En'âm, 6/137.

¹⁸⁹ Ebu'l-Berekât Kemâleddîn el-Enbârî, *el-İnsâf fî Mesâilî'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyyîn: el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* (Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 2:347-355; Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Ali Abdalbârî Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 4:277; Şevkî Dayf, *Medâris*, 100.

¹⁹⁰ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik-i Ğavâmidî't-Te'vîl* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407), 2:70. Ravileri vehimle itham etmek elbette Zemahşerî'den önce de söz konusudur. Hatta Ahfeş ve Ferrâ gibi âlimlerin bu şekildeki yaklaşımları meşhurdur. Bkz. Ali Temel, *Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 72-73. Ancak Zemahşerî'nin dönemi, kıraatlerin dokunulmaz kabul edildiği ve kıraatlere yönelik ithamların vahye yönelik ithamlar olarak algılandığı bir dönemdir. Bu sebeple Zemahşerî'nin yanlış bulduğu kıraati râvi üzerinden eleştirmesi böyle bir çekincenin sonucu olarak okunabilir. Bu ayet özelinde Zemahşerîye yöneltilen tenkitler için ayrıca bkz. Mustafa Kılıç, “Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu” (Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 381-389.

kıraatin sıhhatini tayin etmede çok da önem arz etmemektedir.¹⁹¹ Bu bakımdan dilin nesnel bir kriter olması oldukça zordur. Ancak Sîbeveyh gibi ilk dönem dilcilerin kıraatler arasında tercihte bulunurken dikkate aldıkları çok önemli bir gerektir. Çalışmamamızın ilerleyen kısmında bu konuya yeniden değineceğiz.

Her ne kadar Arap dilinin imkân ve sınırları içinde olsa da tilavet geleneği içerisinde kıraat olarak nakledilmeyen okuyuşlar kıraat âlimleri tarafından geçerli sayılmamıştır. Bu çerçevede İbn Mücâhid, dil birikimine güvenerek Arapça açısından geçerli olan, ancak daha önce hiç kimsenin okumadığı bir kıraati okuyan kişiyi bidat ehli olarak vasıflamıştır.¹⁹² Kıraat imamı olmasının yanında dilci kimliği ile de bilinen Basralı Ebû Amr ise “Sadece rivayet edilenleri okuma gibi bir zorunluluğum olmasaydı şu kelimeyi şöyle, bu kelimeyi de böyle okurdum.” diyerek nakle bağlılığını bildirmiştir.¹⁹³ Diğer taraftan tilavet geleneği içerisinde yeri olup olmadığına bakmaksızın sadece dil birikimine göre kıraat vechi üreten İbn Miksem (ö. 354/965), bu tutumu sebebiyle Halife Kâhir Billah’ın (ö. 339/950) emriyle sorguya çekilmiştir. Sorgusunda hatalı davrandığını kabul eden İbn Miksem, devrin kıraat ve fıkıh âlimlerinin huzurunda tevbe ettirilmiş ve tevbesi de resmi olarak kayıt altına alınmıştır.¹⁹⁴

Konuyu sonlandırırken dil-kıraat ilişkisi bağlamında, Sîbeveyh’in daha önce rivayet edilmeyen bazı okuyuşları Arapça açısından mümkün gördüğü alternatif okuyuşlar olarak teklif ettiği şeklindeki iddiaya da¹⁹⁵ kısaca temas etmek istiyoruz. Kanaatimizce bu ve benzeri yaklaşımlar, Sîbeveyh’in dil mantığının ve konuları işleme yönteminin yeterince analiz edilmemesinden kaynaklanmaktadır. Şöyle ki veri tabanı olarak büyük oranda işitmeye dayalı Arap kelamını esas alan Sîbeveyh, bazen kural olarak geçerli olan bir söz diziminin kullanılıp kullanılamayacağını, o şekilde bir kullanımın daha önce Araplardan işitilip işitilmemesine bağlamıştır. Örneğin tamlamalı mastarların, tekilleri gibi dua veya beddua anlamında kullanılabileceklerini belirtirken “وَيْلَكَ” ve “وَيْحَكَ” gibi örneklerin caiz olduğunu ifade etmiştir. Bu kelimelerin sonundaki “كَ”

¹⁹¹ Suyûtî, *İtkân*, 1:259; İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 1:16; Mustafa Öztürk, “Kur’an Kıraatlerinin Tarihsel Serencâmına Genel Bir Bakış”, *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy 1 (2003): 202.

¹⁹² İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 46.

¹⁹³ İbn Mücâhid, 48.

¹⁹⁴ Şemseddîn Ebû Abdullah b. Muhammed ez-Zehebî, *Ma’rifetü’l-Kurrâi’l-Kibâr ale’t-Tabakâti ve’l-A’sâr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 173-75; Tayyâr Altıkulaç, “İbn Miksem el-Attâr”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20:377.

¹⁹⁵ İnanç, *Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 229.

zahirinin, “سَقِيَا لَكَ” cümlesinde muhatabı gösteren “لَكَ” zamiri mesabesinde olduğunu belirtmiştir. Ancak Sîbeveyh, bunları bir kural olarak anlatsa da “سَقِيَا لَكَ” cümlesi yerine “سَقِيَاكَ” şeklinde ya da “عَوْلُ لَكَ” cümlesi yerine “عَوْلَكَ” şeklindeki bir kullanımı Araplardan işitilmediği gerekçesiyle geçerli saymamıştır.¹⁹⁶ Diğer taraftan şiir, darb-ı mesel ve Kur’an kıraati gibi konuşma dilinin dışında kalan kalıpları özel statüde değerlendirerek sözel değerler sistemine dâhil etmemiştir. Nahiv kurallarında dahi sema’ya dayalı dil mantığından ödün vermezken, uymayı bir zorunluluk olarak addettiği kıraat geleneğinde kendi dilsel birikimine göre kıraat vechi üretmesi söz konusu değildir. Bu bağlamda Sîbeveyh’in örnek verirken seçtiği cümleleri veya ayetleri, farazi kullanımlarla adeta zihin jimnastiği yaparak kural üretmesi bazen yanlış anlaşılmalara sebep olabilmektedir. Örneğin, müennes-i gayri hakiki olan veya müennes-i hakiki olsa bile fiili ile arasına başka bir öge giren kelimelerin fiillerinin müzekker formuyla gelebileceğini belirtmektedir. Bu kurala örnek olarak ise “فَمَنْ جَاءَهُ مُوَعِّظَةٌ”¹⁹⁷ ayetini delil getirmiştir. Bu ayette “مُوَعِّظَةٌ” ile “جَاءَ” fiili arasına zamir girdiği için “جَاءَ” fiili müzekker formda gelmiştir. Sîbeveyh bu kuralı kaydettikten sonra müennes-i gayri hakikin fiilden önce geldiği durumlarda da fiilin müzekker kalıpla gelmesini geçerli gördüğünü belirtmek için sözü hiç uzatmamış ve doğrudan “مُوَعِّظَةٌ جَاءَنَا” şeklinde bir kullanımın da geçerli olduğunu söylemiştir.¹⁹⁸ Binaenaleyh Sîbeveyh’in bu örnek verme yöntemi, naklin dışına taşarak alternatif kıraat üretme kastı taşımamaktadır. Zîra müellif bu sistemini eski Arap şiiri veya günlük Arap kelimelerinden verdiği örnekler üzerinde de tatbik etmektedir. Sonuç olarak Sîbeveyh’in bu tutumunu onun dilsel zevkine göre kıraat vechi önerdiği şeklinde değil, teorik kural üretim sistemi gereği bazı kısaltmalara gittiği şeklinde yorumlamak daha isabetli görünmektedir.

¹⁹⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 1:318; Ebû Saîd el-Hasan b. Abdullâh el-Merzûbân es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2008), 2:208.

¹⁹⁷ Bakara, 2/275.

¹⁹⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 2:45.

İKİNCİ BÖLÜM

SİBEVEYH'İN KIRAATLERE YAKLAŞIMI

Arap dilbilimiyle ilgili çalışmalara kaynaklık eden malzemelerin en eskisi Arap şiiri olmakla birlikte bağlayıcılık açısından en önemlisi Kur'an'dır.¹⁹⁹ Bu bakımdan İslâmi ilimlerin her alanında olduğu gibi dilcilerin de en önemli referans metni Kur'an-ı Kerîm ve onun kıraatleridir. Suyûtî bu konuda şöyle demektedir: “Mütevâtir, âhad veya şâz olmasına bakılmaksızın vârid olan bütün Kur'an kıraatleri Arapça için hüccet olabilir.”²⁰⁰ İbn Müneyyir (ö. 683/1284) ise “Arapçanın kıraatlerle tashihi olur, ama kıraatlerin Arapça ile tashihi olmaz.” diyerek benzer hususa dikkat çekmiştir.²⁰¹ Ancak bütün kıraatlerin hüccet olabilmesi konusunda ilk dönem ile sonraki dönem âlimleri arasında bir tutum farkı söz konusudur. En azından hicri dördüncü asır öncesi dilcilerin bazı kıraatlere yaklaşımı ile sonraki dilcilerin aynı kıraatlere yaklaşımı birbirinden farklı olmuştur. Söz gelimi Ferrâ, Ahfeş, Zeccâc, Nehhâs (ö. 338/950) ve Taberî gibi âlimlerin kıraatlere yönelik dilsel sorgulamalarını sonraki dönemlerde görmek pek mümkün olmamıştır.²⁰² Bu tutum farkı ise birinci bölümde değindiğimiz gibi kıraat tasavvurunun değişim süreci ile yakından ilgilidir.

Sîbeveyh'in kıraatler konusundaki yaklaşımını ve bu yaklaşımına yöneltile eleştirileri bu bölümde detaylıca tartışacağız. Ancak onun kıraatlere karşı genel tutumundan söz etmek gerekirse müellif, kıraatlere karşı hürmetkâr davranmakla birlikte hüccet olma bakımından onlara öncelik tanımamış ve her zaman normatif yaklaşmıştır. Bununla

¹⁹⁹ Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 102.

²⁰⁰ Abdurrahmân Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İktirâh fî Üsûli'n-Nahv* (Dımeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006), 39.

²⁰¹ Ahmed b. Muhammed İbn Müneyyir, *el-İntisâf fî mâ tezammehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407), 2:69; Gündüzöz, “Sîbeveyh'te Kelime Yapısı”, 83.

²⁰² İnanç, *Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 77.

beraber az da olsa bazen kıraatleri birincil örnek olarak zikredip Araplardan işittiği sözü Kur'an kıraatine kıyas ettiği, yani uyarladığı da olmuştur.²⁰³ Ama genel olarak kural koyma sürecinde Sîbeveyh'in dilsel materyalinin ana omurgasını kıraatler değil, Arapların günlük kullanımları oluşturmaktadır.²⁰⁴ Çünkü daha önce değindiğimiz gibi Sîbeveyh'in esas gayesi kıraatlerin nahve uygunluğunu ispatlamak veya bazı kıraatlerin dilsel altyapılarının yetersiz olduğunu kanıtlamak değil, Arap dilbiliminin sınırlarını belirlemektir. Bu sınır belirleme sürecinde şayet onun birincil veri tabanı Kur'an ve kıraatler olsaydı *el-Kitâb*'da yer verdiği bütün konuları Kur'an'dan bir ayet ile örneklendirmesi onun adına hem daha kolay hem de daha bağlayıcı olurdu. Ama o, çoğu zaman Arap kelimelerinden seçtiği örnek cümlelerle konuya giriş yapmış ve bu cümleler üzerinden konulara derinlik kazandırmıştır. Bununla beraber yeri geldiğinde farklı kıraatlerin dilsel yapılarını sorgulamıştır ki zaten Sîbeveyh gibi ilk dönem dilcilerinin eleştirildiği nokta tam da burasıdır. Ahmed Mekkî el-Ensârî'nin Sîbeveyh'e yönelik serzenişi de onun şâz veya mütevâtir ayırt etmeksizin bütün kıraatleri dilsel ihticacın en üstünde kabul etmeyişi sebebiyledir.²⁰⁵ Ama bir kez daha belirtmek isteriz ki Sîbeveyh'in bu tutumunu erken dönem dilcilerinin kıraatlere yaklaşımı çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir. M.G. Carter; Sîbeveyh gibi erken dönem dilcilerinin bu yaklaşımını ilk dönemlerde henüz i'câz fikrinin oluşmaması ile izah etmiştir.²⁰⁶

Sîbeveyh'i, kıraatleri dilin sultasına mahkûm ettiği gerekçesiyle eleştiren Ahmed Mekkî, onun kıraatler karşısındaki tutumunu sistematize etmiş ve dört maddede özetlemiştir. Özellikle ikinci kısmını kanıtlanabilir olmaktan uzak bulduğumuz bu kategorizasyon şu şekildedir:

1- Kıraatler ile Arap dili kuralları arasında tam uyum (Muvâfakatü'l-Kitâb li'l-Kitâb): Sîbeveyh'in beyan ettiği gramer kuralları ile Kur'an kıraatlerinin birbiriyle tam bir uyum içinde olmasıdır ki *el-Kitâb*'da istişad olarak getirilen ayetlerin büyük çoğunluğu bu türden ayetlerdir.²⁰⁷

²⁰³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2:187.

²⁰⁴ Gündüzöz, "Sîbeveyh'te Kelime Yapısı", 162.

²⁰⁵ Ahmed Mekkî el-Ensârî, "Sîbeveyh'e Eleştirel Yaklaşım", çev. Seyit Yıldırım, *Kalemnâme Dergisi* 5, sy 10 (2020): 544.

²⁰⁶ M.G. Carter, "Sîbawayhi", *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill Academic Publishers, 1997), 526; Gündüzöz, "Sîbeveyh'te Kelime Yapısı", 83.

²⁰⁷ Ahmed Mekkî el-Ensârî, *Sîbeveyh ve'l-Kıraât* (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1972), 181-235.

2-Kıraatlere Açıkça Muhalefet (el-Muâradatü's-Sarîha):²⁰⁸ Ensârî, “Kıraatlere açıkça muhalefet” eleştirisi ile Sîbeveyh’in kıraatlere “redî” veya “kabîh” gibi nitelemelerde bulunduğunu iddia etmektedir. Ayrıca Ensârî, Sîbeveyh’in kıraatler arasında tercih yaptığı durumlarda, tercih etmediği kıraate açıkça muhalefet ettiği çıkarımını yapmaktadır. Ancak belirtmeliyiz ki tercih olgusu sadece Sîbeveyh’e özgü bir durum değil kıraat geleneğinde genel kabul gören bir durumdur. Kaldı ki tercih tek başına, tercih edilmeyene muhalefet etmek anlamı taşımamaktadır.

3- Kıraatlere Alttan Alta Muhalefet (el-Muâradatü'l-Hafîyye): Bu bölümde Ensârî, Sîbeveyh’in herhangi bir kıraati açıktan tartışma konusu yapmamakla beraber oluşturduğu nahiv kurallarının altyapısını mütevâtir kabul edilen kıraatlerin dil yapısını dikkate almadan şekillendirmesi ve kıraatlere yöneltilen bazı eleştirileri yorumsuz olarak aktarması sebebiyle ona bazı eleştiriler yöneltilmiştir. Sîbeveyh’in dilsel tahlillerinden bazı kıraatleri dikkate almadığı veya en azından benimsemediği çıkarımını yapmak mümkün olsa da bu durumun “gizli muhalefet” şeklinde takdim edilmesi bizce abartılı bir yaklaşımdır.

4-Te’vil: Nûr suresinin 2. ayeti bağlamında Kur’an ayetlerini Basra dil kurallarına uydurmaya çabaladığına yönelik eleştirilerdir.²⁰⁹

Çalışmamızın ilerleyen sayfalarında, Ensârî’nin iddialarına konu olan spesifik örnekleri detaylıca tahlil edeceğiz. Ancak öncesinde şunu net olarak söyleyebiliriz: Ensârî, mevcut kıraat birikiminin paradigmatlarıyla ilk dönem kıraat sürecini yorumlama yanılığısına düşmüş ve bu tutumu sebebiyle Sîbeveyh’in kıraat anlayışına anakronik yaklaşmıştır. Gözden kaçırdığı diğer husus da şudur ki Sîbeveyh, her ne kadar dil kurallarını kıraatlere yönelik bir denetim mekanizması olarak işletse de son tahlilde “uyulması gereken sünnet” diyerek kıraatlere her zaman ayrıcalık tanımıştır.²¹⁰

2.1. Sîbeveyh’in Kıraatleri Nispeti

İbn Mücâhid’e kadarki ilk dönem nahiv eserlerinde dilciler, kıraatlerden söz ederken kimi kıraat imamlarının isimlerine yer verdikleri halde kimilerine yer vermemişlerdir.

²⁰⁸ Ensârî, 11.

²⁰⁹ Ensârî, 107.

²¹⁰ Bkz. Gündüzöz, “Sîbeveyh’te Kelime Yapısı”, 76.

Bunun en önemli sebeplerinden birisi de müelliflerin kıraatlerin tamamından haberdar olmama ihtimalleridir.²¹¹ Bu sebeple Sîbeveyh'in, kendi dönemine kadar ulaşan bütün kıraatlerden haberdar olduğunu veya haberdar olduğu bütün kıraatleri eserinde istişhad olarak kullandığını iddia etmemekteyiz. Binaenaleyh onun bazı kıraatlerden haberdar olmama ihtimalini de hesaba katmak durumundayız. Ancak kendisine ulaşan bazı kıraatleri, oluşturduğu nahiv kurallarını desteklemek amacıyla kullanmıştır. Kullandığı kıraatlerin kim tarafından okunduğunu kimi zaman isim vererek belirtmiş, kimi zaman da beldelere nispet etmiştir. Bazen de “وَقَدْ قَرَأَ نَاسٌ”²¹² (Bazı insanlar okumuştur.) veya “وَقَدْ قَرَأَ بَعْضُهُمْ”²¹³ (Bazıları böyle okumuştur.) gibi ifadelerle isnad belirtmeksizin zikretmiştir. Örneğin Nûr suresinin 24. ayetindeki “الرَّائِيَّةُ وَالرَّانِي” kelimesi ve Mâide suresinin 38. ayetindeki “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ” kelimelerinin merfu okunması yanında mansub okunmasını da nahiv açısından kuvvetli bulduğunu belirtirken “وَقَدْ قَرَأَ أَنَاسٌ” (Birtakım insanlar mansub okudu.) tabirini kullanmaktadır.²¹⁴ Sîrâfî'nin belirttiğine göre bu şekilde okuyan İsâ b. Amr'dır.²¹⁵ Bir başka pasajda ise “قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا”²¹⁶ ayetindeki “فِئَةٌ” kelimesinin mecrur okunabildiğini belirtirken “وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَجُزُّ”²¹⁷ (Bazı kişiler de bu kelimeyi cer okumaktadır.) ifadesini kullanmaktadır. Ebû Hayyân'ın belirttiğine göre Mücâhid, Hasan-ı Basrî, Zührî ve Humeyd gibi önde gelen simalar bu kelimeyi cerr ile okumuştur.²¹⁸ Hasan-ı Basrî, Mücâhid, Zührî ve Humeyd gibi çok önemli simaların kıraatlerini isim vermeden kullanması Sîbeveyh'in bu gibi yerlerde “النَّاسُ” kelimesini kısaltma amacıyla söyleme ihtimalini güçlendirmektedir.

Sîbeveyh, bazen Übeyy b. Ka'b²¹⁹ ve İbn Mes'ûd²²⁰ gibi Hz. Peygamberin övgüsüne mazhar olmuş sahabîleri ismen zikrederek kıraatlerini hüccet olarak kullanmıştır. Bunun

²¹¹ İnanç, *Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 170.

²¹² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2:119,147.

²¹³ Sîbeveyh, 1:84, 148, 2:147, 3:257.

²¹⁴ Sîbeveyh, 1:144.

²¹⁵ Sîrâfî, *Şerhu Sîbeveyh*, 1:449. Ebû Hayyân ise bu kelimelerin, İsâ b. Amr ve İbrahim b. Ebî Able tarafından mansub okunduğunu söylemektedir. Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhît*, 4:246. Yine Ebu's-Semmâl, Ruveys, Yahya b. Ya'mer gibi âlimlerin de nasb ile okuduklarına dair bilgiler yer almaktadır. (Ebû Hayyân, 7:8.) Buradan anlaşılmaktadır ki Sîbeveyh bu kıraati ya sadece duyduğu için ya da zikredilmesi gereken pek çok isim olduğu için kısaltma amacıyla “ünâs” ifadesini kullanmıştır.

²¹⁶ Âl-i İmrân, 3/13.

²¹⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:432.

²¹⁸ Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhît*, 4:45.

²¹⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:95.

yanında Hasan-ı Basrî,²²¹ A'rac,²²² İsa b. Ömer es-Sekafi²²³ ve ve Hârûn el-A'ver gibi ilk neslin önde gelen simalarını da zaman zaman ismen zikretmiştir. Örneğin “وَحُورٌ عَيْنٌ” kelimesinin merfu okunabileceğini belirtirken “وَقَدْ قَرَأَهُ الْحَسَنُ” (Hasan böyle okudu.)²²⁴ demektedir. Ancak Ebû Hayyân, Sîbeveyh'in “ref ile okudu” dediği yerde Hasan-ı Basrî'nin cerr ile okuduğunu söylemiştir.²²⁵

Sîbeveyh, Ebû Amr dışında yedi kıraat imamından hiçbirini ismen zikretmemiştir. Yedi kıraatten Basra dışındakileri ise genellikle “Hicâz ehlinin kıraati” veya “Mekke ehlinin kıraati” gibi ifadelerle beldelere nispet etmiştir. Ebû Amr dâhil olmak üzere yukarıda ismi geçen ulemanın Basralı olması, bunun yanında Basra dışındaki kıraatleri isim belirtmeden sadece beldelere nispet etmesi, Sîbeveyh'in sadece Basralı kıraat âlimlerini yakından tanıdığı, dolayısıyla Basra dışında okunan kıraatler hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olmadığı için beldelere nispet ettiği şeklindeki bir iddiaya²²⁶ zemin hazırlamıştır. Bu noktada belirtmeliyiz ki selef âlimleri, pek çok kişi tarafından nakledilen bir rivayet veya kıraati tek kişiye nispet etmeyi ve sadece onunla anmayı hoş görmemişlerdir.²²⁷ Sîbeveyh'in sadece Ebû Amr'ı ismen zikretmesindeki etken ise kanaatimizce Ebû Amr'ın Basralı olması ve Sîbeveyh'in kendisinden nahiv ve kıraat ilmi tahsil etmesidir.

2.2. “Kıraatler Sünnettir” İlkesi

Her konuda olduğu gibi kıraatler konusunda da yapılan değerlendirmelerin arka planında mutlaka önceden şekillenmiş bir kıraat tasavvuru vardır. Dolayısıyla herhangi bir müellifin kıraatlere yaklaşım tarzı, aynı zamanda zihnindeki bu kıraat tasavvuru ile yakından ilgilidir. Kıraatleri Kur'an'dan bir cüz kabul eden bir anlayış ile ikisini birbirinden ayrı tutan anlayışın kıraatler karşısındaki tavrı elbette farklı olacaktır. Kur'an ile kıraatler arasında ayniyet tesis eden bir tasavvur, doğal olarak kıraatlere yöneltilen dilsel eleştirileri vahye yöneltmiş eleştiriler olarak algılayacaktır. Çünkü mütevâtir olarak Hz. Peygamber'e aidiyeti kesin olan bir kıraati dil kuralları açısından

²²⁰ Sîbeveyh, 4:82.

²²¹ Sîbeveyh, 1:172.

²²² Sîbeveyh, 3:134.

²²³ Sîbeveyh, 3:143.

²²⁴ Sîbeveyh, 1:172.

²²⁵ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, 10:80.

²²⁶ Gündüzöz, “Sîbeveyh'te Kelime Yapısı”, 86.

²²⁷ Maşalı, *Kıraat İlmi*, 64.

problemli görmek nebevî talime itiraz anlamı taşımaktadır ki bu durum her şeyden önce imanî bir problemidir. Bu bağlamda kıraatlerin Hz. Peygamber'den tevâtüren geldiğini savunan âlimler, Kur'an ile kıraatlerin aynı hakikat olduğunu düşünmektedirler. Bu sebeple kıraatler arası tercih yapmanın bile doğru bir yaklaşım olmadığını söylemektedirler. Örneğin el-Kevâşî (ö. 680/1281), iki mütevâtir kıraatten birinin diğerine tercih edilmesi durumunda tercih edilmeyen kıraatin saygınlığına hâlele geleceği gerekçesiyle kıraatler arası tercihi kabul edilemez bulmuştur.²²⁸ Keza İbnü'n-Nakîb el-Makdisî de (ö. 698/1298) yedi kıraat arasında tercih yapan dilci, kurrâ ve müfessirlerin savunulacak bir tarafları olmadığını belirtmektedir.²²⁹ Buna mukabil kıraat ve tefsir kaynakları tercih örnekleriyle doludur. Gelenek içerisinde sınırlı sayıdaki âlim dışında tercihin kabul edildiği ve bu durumun pratikle uyduğu görülmektedir.²³⁰ Bu sebeple Mushaf imlasının izin verdiği ölçüde oluşan nakil birikimi içerisinde bazı kıraatlerin, dilsel gerekçelerle diğerlerine tercih edilmesi vahyi eleştirmek veya tercih edilmeyen kıraatin değerini düşürmek olarak anlaşılmamalıdır.

Sîbeveyh'in tıpkı nahiv kurallarında olduğu gibi Kur'an kıraatlerini de nesnel ölçütlere tabi tutması ve onlara birtakım sözel değerler yüklemesi, onun kıraatler ile vahyen münezzel olan Kur'an'ı birbirinden ayrı iki olgu olarak kabul ettiğinin bir göstergesidir. Aksi takdirde süreç içinde oluşan kıraat vecihlerinin dilsel yeterliliklerini sorgulamaya çalışması başka türlü izah edilemez. Bu sorgulamadan Sîbeveyh'in, kıraatlerin Hz. Peygamber'e aidiyetine inanmadığı veya onları Arapların günlük kullanımlarıyla aynı kefiye koyarak itibarsızlaştırdığı gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Çünkü Sîbeveyh, kıraatlerin sonraki nesillere intikali, bizzat Kur'an metninin intikali gibi kesin olmasa da oluşan nakil birikimine hiçbir zaman hürmetsizlik etmemiştir. Bu çerçevede eserinin giriş kısmı sayılabilecek bir bölümünde "Kıraatler, uyulması gereken sünnettir."²³¹ diyerek kıraatlere olan hürmetini veciz bir şekilde ifade etmiştir.

"Kıraatler sünnettir." ifadesi her ne kadar Zeyd b. Sâbit (ö. 45/655) ve Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) gibi sahabe ve tâbiînin önde gelenlerine nispet edilse de²³² bu cümlelerin

²²⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1:331.

²²⁹ Zerkeşî, 1:332.

²³⁰ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 379.

²³¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 1:148.

²³² İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 52.

yazılı olarak yer aldığı en eski metin *el-Kitâb*'dır.²³³ Sîbeveyh'ten sonra pek çok dilci müellif tarafından da dile getirilen bu ilke,²³⁴ kıraatlere karşı daima bir garantör işlevi görmüştür. Bunun yanında Sîbeveyh veya Zeccâc gibi ilk dönem dilcilerin bir taraftan kıraatleri “uyulması gereken bir sünnet” olarak nitelerken diğer taraftan onları yeri geldiğinde Arap dilinin kriterleriyle değerlendirmeye tabi tutmaları bir çelişki olarak görülebilir. Bu hususta şunu belirtmeliyiz ki ilk dönemlerden itibaren kıraat literatürüne girmiş olan “Kıraatler sünnettir.” ifadesindeki “sünnet” kavramı ile Hz. Peygamber'e nisbet edilen söz veya davranış kalıpları kastedilmemiştir. Özellikle Urve b. Zübeyr'e isnad edilen rivayetlerde “Size öğretildiği gibi okuyun.” veya “Sonra gelen öncekilerden alır.”²³⁵ gibi ilaveler, “sünnet” kavramının her neslin bir önceki nesilden alması metoduyla gerçekleşen bir yol ve yöntem olarak anlaşılması gerektiğini gösteren karinelerdir.²³⁶ Bu çerçevede Sîbeveyh'in “sünnet” tabiri ile Hz. Peygamber'den itibaren oluşmaya başlayan ve bilmüşafehe süregelen tilavet geleneğini kastettiğini söyleyebiliriz.

Bu geleneğin başlangıç safhası elbette Hz. Peygamberdir. Ancak onun vefatından sonra yaklaşık bir asır boyunca teşekkül eden nakil birikimindeki bütün kıraatlerin tıpkı hadislerde olduğu gibi yeterli sayıdaki râvi silsilesiyle Hz. Peygamber'e isnadı sağlanmamıştır. Dolayısıyla bazı kıraatlerin sahabenin veya tâbiîn âlimlerinin ihtihadiyla oluşma ihtimali söz konusudur. Sonraki âlimler açısından hangi kıraatin Hz. Peygamber'e, hangi kıraatin sahabeye ait olduğunu tespit edebilmek imkânsız olduğu için kıraatlerin Hz. Peygamber'e dayandırılma zorunluluğu bulunmamıştır. Bu nedenle kıraatlerin kim tarafından nakledildiğine bakılmaksızın daha serbest bir ortamda dilsel analizleri yapılmış ve bu durum vahyi eleştirmek şeklinde algılanmamıştır. Buna rağmen söz konusu birikim “gelenek” olarak adlandırılmış ve o dönemde henüz dogmatik karaktere bürünmemiştir. Dolayısıyla Sîbeveyh'in “Kıraatler, uyulması gereken sünnettir.” sözü bir garantör işlevi görse de kıraatler asla eleştirilmez şeklinde anlaşılmamalıdır.

²³³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 1:148.

²³⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, thk. Komisyon, 1. bs (Mısır: Dâru'l-Mısıriyye li't-Te'lifi ve't-Terceme, t.y.), 3:313; Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve l'râbuhû*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî, 1. bs (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1:218.

²³⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 52.

²³⁶ Bkz. Abdurrahman Çetin, “Kur'an Kıraatlerine Oryantalist Yaklaşımlar”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2, sy 3 (2002): 104.

2.3. Kıraatlerin Tespiti Konusunda Sîbeveyh'in Yaklaşımı

Kıraatlerin henüz tasnif edilmediği, sahihlerin sakimlerden ayıklanmadığı ve Mushafın izin verdiği ölçüde günümüzdeki on kıraatten daha fazlasının yaygın olarak okunduğu ve nakledildiği bir dönemde eserini kaleme alan Sîbeveyh, kıraatlerin sıhhatini tayin eden kriterleri açıkça belirtmemiştir. Ancak bu durum, onun kıraatler konusunda hiçbir ön şartının olmadığı ve Arap diline uyan bütün vecihlerin kıraat olarak okunabileceğine ruhsat verdiği anlamına gelmemelidir. Çünkü biraz sonra değineceğimiz üzere Sîbeveyh sonrası dönemde kıraatlerin sıhhat şartlarından biri olarak kabul edilen Arap diline uygunluk şartı, Sîbeveyh için kıraatlerin sıhhatini tespit eden bir şart değil, tercihinde etkili olan bir unsurdur. Onun tespit şartları kıraatlerin naklî temelinin ve herhangi bir Mushafta karşılığının bulunmasıdır.

2.3.1. Nakil/Kıraat Geleneği

Kıraat farklılıklarının Hz. Peygamber döneminde başladığı müsellem bir hakikat olmakla beraber nüzûl dönemindeki kıraat tartışmalarının içeriğine dair veriler son derece sınırlıdır. Bu sınırlı veriler içerisinde mevcut kıraat birikimi olan sarf-nahiv kurallarına dayanan kıraatler yer almamaktadır.²³⁷ Buna mukabil bu tür farklılıklar, kıraatlerin tedvin sürecine kadar uyulması gereken bir gelenek olarak kabul edilmiştir.

Kıraatler, rivayete dayanmakla birlikte özellikle Sîbeveyh'in döneminde kıraatlerin Hz. Peygamber'e dayandırılma şartı bulunmamaktadır. Zaten bir kıraatin Hz. Peygamber tarafından okunduğu veya nebevî onaydan geçtiği kesin olarak bilindiği takdirde artık o kıraatte başka şart aramak beyhudedir. Nitekim Ca`berî (ö. 732/1332), dil kuralı şartının gereksiz olduğunu ve kıraatlerde tek geçerli şartın nakil olması gerektiğini belirtmiştir.²³⁸ İbnü'l-Cezerî de aynı minvalde görüş bildirmiş ve Peygamber'in dilinden duyulduğu kesin olan bir kıraatin başka bir şarta ihtiyacı olmadığını söylemiştir. Hatta İbnü'l-Cezerî, evveleminde kıraatlerde Hz. Peygamber'e nispetle tevatür şartını ileri sürdüğünü, fakat daha sonra bu şartın gerçekleşmesinin imkân dâhilinde olmadığını

²³⁷ Hadislerde geçen yedi harfin içeriği, azap tehdidini rahmet vaadiyle bitirmemek ve “سَمِيعٌ عَلِيمٌ” yerine “غَفُورٌ رَحِيمٌ” okumak gibi verilerle sınırlıdır. Bununla beraber rivayetlerin içeriğinde yer almasa da lehçebilimle doğrudan alakalı olan fonetik farklılıklar ve müteradif farklılıklar yedi harfin kolaylık mantığı ile uyumaktadır. Ancak nahiv kurallarına dayanan kıraat farklılıkları yedi harf ruhsatının kolaylık ilkesiyle uyumamaktadır.

²³⁸ Bu rivayetler için bkz. Suyûtî, *İtkân*, 1:262.

düşünerek bu fikrinden vaz geçtiğini belirtmiştir. Ona göre kıraatlerde söz konusu olan mütevâtirlik, kıraat imamlarına aidiyeti itibariyledir.²³⁹ Çünkü ilk üç asırda oluşan kıraat birikiminin tamamının Hz. Peygamber’e aidiyetini tespit etmek hayli zordur.

Sîbeveyh’in, kıraatleri incelerken isnad zincirini zikretme veya bir kıraatin Hz. Peygamber’e dayandığını belirtme zorunluluğu hissetmeyişi o dönemde kıraat konusunda nispeten serbest bir ortamın olduğunu göstermektedir. Ancak bu serbestlik, daha önce de ifade ettiğimiz üzere naklin dışına taşarak dilin imkânları ölçüsünde yeni kıraatler ihdas etme özgürlüğü vermemektedir. Bu bağlamda Sîbeveyh, kıraatleri değerlendirirken dil kurallarını merkeze almış olmakla birlikte kendisinden önceki kıraat âlimlerinden gelen nakillerin dışına çıkmamış, dilsel görüşlerini temellendirirken kullandığı kıraatleri en azından kendi dönemine kadar oluşan kıraat birikimi arasından seçmiştir. Diğer bir ifadeyle nakil geleneğine bağlı kalmış, kendi filolojik techizatına güvenerek yeni kıraat vechi üretmemiştir. Kıraat imamlarından nakledilen kıraat vecihlerinin Hz. Peygamber’e aidiyeti itibariyle mütevâtir olmadığı şeklindeki anlayış, kıraatlere yaklaşımda biraz daha geniş alan açmakla beraber *el-Kitâb*’da kıraatler konusunda naklin bağlayıcı bir unsur olarak öne çıktığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bu hususla alakalı olarak Sîbeveyh’in zaman zaman naklin dışına taşıdığı ve dilsel birikimine dayanarak yeni kıraat vechi önerdiğine dair bazı değerlendirmelere de kısaca temas etmek istiyoruz. Bu çerçevede Yonis İnanç, Sîbeveyh’in rivayet edilmediği halde Arapça açısından mümkün gördüğü alternatif okuyuşları teklif ettiğini iddia ederek üç yerde *el-Kitâb*’a atıfta bulunmuştur.²⁴⁰ İnanç’ın, *el-Kitâb*’a atıf yaptığı yerlerden birincisi, En’âm suresinin 109. ayetindeki “وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ” cümlesidir. Sîbeveyh bu ayette elif-nun maddesinin (ن) üstün veya esre okunabileceğini vurgulamıştır.²⁴¹ Vurguladığı okuyuşlar ise kıraat olarak nakledilmemesi şöyle dursun günümüzde mütevâtir olarak addedilen kıraatler arasındadır.²⁴² Kaldı ki Sîbeveyh burada elif-nûn maddesinin üstün veya esre okunmasının caiz olmasından ziyade her iki okuyuşun cümleye kattığı anlamı ele almaktadır. Dolayısıyla burada Sîbeveyh’in naklin dışına taşması gibi bir durum söz konusu değildir. İnanç’ın iddialarına konu olan ikinci

²³⁹ Bkz. İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 1:18.

²⁴⁰ İnanç, *Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 229.

²⁴¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 3:123.

²⁴² Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî, *İthâfu Fudelâi’l-Beşer fi’l-Kirâati’l-Aşer*, thk. Enes Mehera (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2006), 271,389.

nokta ise ²⁴³“وَإِنْ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً” ayetidir. Sîbeveyh, bu ayette elif-nûn maddesinin esre okunmasının caiz olduğunu ve nitekim böyle okunan kıraatlerin de bulunduğunu belirtmiştir.²⁴⁴ Muhtemelen İnanç, bu ayet ile Enbiyâ 92. ayette bulunan “وَإِنْ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً” kelimesi arasındaki benzerlikten dolayı böyle bir kanaate varmıştır. Üçüncü nokta ise ²⁴⁵“وَإِنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ” ayetindeki elif-nûn maddesinin esre okunuşudur. Bu kıraat, günümüzde mütevâtir ve şâz addedilen kıraatler arasında olmasa da Talha ve İbn Hürmüz el-A`rac (ö. 117/735) tarafından okunan bir kıraattir.²⁴⁶ Bu da göstermektedir ki Sîbeveyh, kıraatlere günümüzdeki kıraat sistemiyle yaklaşmamıştır. Buna mukabil kendi dönemine kadar gelişen tilavet geleneğinin dışına çıkarak alternatif kıraat vecihleri önermemiştir.²⁴⁷

2.3.2. Mushaf Otoritesi

Hicrî ilk asırdan yedinci asrın sonlarına kadar kıraat tasavvuru farklı bir şekle bürünse de Mushaf imlası, kıraatler üzerindeki otoritesini hiçbir zaman kaybetmemiştir. Bu otoritesiyle naklî temeli bulunan ferî farklılıkları koruyucu bir fonksiyon icra etmiştir. Her ne kadar bazı âlimler, istinsah faaliyetinin Hz. Osman’ın şahsi ichtihadı olduğunu, ümmetin de bu ichtihadı hüsnü kabul ile aldığını, buna rağmen Hz. Osman’ın Mushafına uymanın dinen bir zorunluluk olmadığını savunsalar da²⁴⁸ ümmetin neredeyse tamamı kıraatler konusunda Mushaf imlasına bağlı kalmaya devam etmiştir. Devlet organları da sorumluluk bilinciyle hareket ederek halkın bu Mushaflara uymayan kıraatleri terk etmesini emretmiştir. Hz. Osman’ın istinsah ettirerek farklı beldelere gönderdiği Mushafların yazısına “Resmü’l-Mushaf”, “Resm-i Osmânî”, “Mushaf-ı Osmânî”, gibi tabirler kullanılması; Medine’de bıraktığı Mushaf için ise “İmam Mushaf” tabirinin

²⁴³ Mü’minûn, 23/52.

²⁴⁴ Kıraat farklılıkları için bkz. Dimyâtî, *İthâf*, 404.

²⁴⁵ Cin, 72/18.

²⁴⁶ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-Muhît*, 10:300.

²⁴⁷ Bunun yanında İnanç, “Kıraatler Arap dili kuralları ile çelişmez: çünkü rivayet yoluyla gelmiştir.” ilkesi gereği Sîbeveyh’in kıyasa aykırı olan bazı kıraatleri görmezden gelebileceğini belirtmiştir. (İnanç, 230-31.) Söz konusu iddiaları ileride detaylıca tartışacağız. Ancak burada, Sîbeveyh’in ilgili bölümdeki ifadeleri ilgili bir tercüme hatası sözkonusu olduğunu belirtmemiz gerekir. Çünkü *el-Kitâb*’ın orijinal metni “إِلَّا أَنْ الْقِرَاءَةَ لَا تُخَالَفُ؛ لِأَنَّ الْقِرَاءَةَ السُّنَّةُ” şeklindedir (*el-Kitâb*, 1:148.) ve cümledeki “لَا تُخَالَفُ” kelimesinin “Arap dil kuralları ile çelişmez.” şeklinde değil, “Kıraatlere muhalefet edilmez.” şeklinde anlaşılmasının daha doğru olduğunu düşünüyoruz.

²⁴⁸ Mennâ el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân* (Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 2000), 148.

kullanılması bir bakıma devlet otoritesine vurgu anlamı taşımaktadır.²⁴⁹ Bu Mushafları tanımayan ve istinsah edilen Mushaflardan birinin imlasına dayanmayan kıraatleri kullananlar ise ağır yaptırımlar ile karşı karşıya kalmıştır. Örneğin İbn Şenebûz (ö. 328/939) Mushaf yazısına aykırı okuyuşu sebebiyle İbn Mukle'nin emriyle hapse atılmış, daha sonra aralarında İbn Mucâhid'in de bulunduğu bir komisyon tarafından sorguya çekilmiştir. Sorgu sırasında bu tavrında ısrar eden İbn Şenebûz, kırbaç cezasına mahkûm olmuştur. Cezanın infazı sırasında bundan böyle Mushaf imlasına aykırı davranmayacağını, davrandığı takdirde kanının helal olacağını taahhüd etmiş, bu taahhüdü de orada hazır bulunan ulema tarafından tutanaklara geçirilmiştir.²⁵⁰

Ancak Sîbeveyh, dilsel istişhadlarında kendisini istinsah edilen Mushaflardan herhangi biriyle sınırlamamış, yerine göre istinsah faaliyetinden önceki şahsi nüshaları kimi zaman isim vererek kimi zaman da “bazı Mushaflar” diyerek istişhadda kullanmıştır. Burada şu noktaya dikkat çekmemiz gerekmektedir: Sîbeveyh'in Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği nüshaların dışında kalan ve rivayet yoluyla sonraki nesillere intikal eden Übeyy b. Ka'b gibi bazı özel Mushafları²⁵¹ istişhad olarak kullanması, Hz. Osman Mushafına karşı bir duruş ya da önceki Mushafların otantikliğini iddia etmek gibi bir anlam taşımamaktadır. Sîbeveyh'in yaptığı şey, Hz. Osman Mushafının imlasıyla uyuşan bir Arap dili kuralını destekleyici bir unsur olarak diğer Mushaflarda da aynı kuralın işletildiğini belirtmekten veya Hz. Osman Mushafında kuralın bir yönüne, önceki Mushaflarda ise başka bir yönüne dikkat çekmekten ibarettir. Burada vurgulamak istediğimiz husus, Sîbeveyh'in Kur'an kıraati olarak istişhad ettiği vecihlerin mutlaka bir nakli veya Mushafı temel almasıdır. Sıkça temas ettiğimiz üzere Sîbeveyh'in birinci önceliği Arap dili kurallarını temellendirmektir. Bu işlemi yaparken de farklı Kur'an nüshalarını dayanak olarak kullanması son derece tabiidir. Bu Mushafların imlasını, filolojik veri tabanı olarak kullanmakla İbn Şenebûz'un yaptığı gibi namazlarda okunabilecek veya fikhî hükümler istinbat edilebilecek kıraatler olarak görmek aynı şey değildir. Sîbeveyh, nasıl ki kendi döneminin tilavet geleneğinde kıraat olarak nakledilen rivayetleri isnad tenkidi yapmaksızın istişhad olarak kullanmışsa, aynı şekilde filolojik

²⁴⁹ Hikmet Koçyiğit, “Kur'an'ın Bölünmesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 39 (2013): 364; Resul Akcan, *Mushaf İmlasının İrfânî Yorumu* (Ankara: İlahiyat, 2022), 38-39.

²⁵⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 4:299-300; Tayyar Altıkulaç, “İbn Şenebûz”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20:377.

²⁵¹ Übeyy b. Ka'b Mushafındaki farklılıklar için bkz. rthur Jeffery, “Übey b. Ka'b Mushafı”, çev. Alpaslan Sarı ve M. Kemal Atik, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 13 (2009): 164-194.

kaynak olarak kullandığı bir kıraat naklini mutlaka bir Mushaf ile temellendirme ihtiyacı hissetmiştir.

Sîbeveyh, nahiv kurallarını işlerken Übeyy bin Ka'b gibi Hz. Osman Mushafından önce Suriye coğrafyasında rağbet gören²⁵² farklı Kur'an nüshalarını istiṣhad olarak kullanmıştır. Örneğin “لَيْلًا يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ إِلَّا يَقْدُرُونَ عَلَى شَيْءٍ”²⁵³ ayetinde yakîn/kesinlik ifade eden “عَلِمَ” fiilinden sonra gelen “أَنْ” lafzının, aslında “أَنَّ”nin tahfifli hali olduğunu, dolayısıyla nasb görevini yerine getiremediğini belirtmektedir. İmam, bu kuralı desteklemek için Übeyy b. Ka'b Mushafında bu cümlemin “أَنْهُمْ لَا يَقْدُرُونَ” şeklinde yazıldığını ifade etmektedir.²⁵⁴ Sîbeveyh bazen de isim vermeden “Bazı Mushaflarda böyle yazıldığı bize ulaştı.” diyerek farklı Mushafları dilsel istiṣhad olarak kullanmıştır. Örneğin “إِنَّ” edatının fiil ile “vâv” veya “fâ” arasına girdiği durumlarda nasb görevini yapıp yapmayacağı hususunda mütekellimi muhayyer bırakmıştır. Nasb görevini yerine getirebileceğine delil olarak “وَإِذَا لَا يَلْبَثُونَ”²⁵⁵ kelimesinin bazı Mushaflarda “وَإِنْ لَا يَلْبَثُوا” şeklinde yazıldığını belirtmektedir.²⁵⁶

Mushafın otoritesine çarpıcı bir örnek de “مَا” edatının işlevi hakkındadır. Sîbeveyh'in belirttiğine göre bu edat, Hicâz lehçesinde tıpkı “لَيْسَ” gibi amel etmektedir. Temîm lehçesinde ise bu edatın manayı olumsuzlamak dışında herhangi bir etkinliği yoktur. Bu filolojik temele göre “مَا هَذَا بَشَرًا”²⁵⁷ ayetindeki “بَشَرًا” lafzını Hicâzlılar üstün okumakta, Temîmliler ise merfu okumaktadır. Ancak Sîbeveyh “Bu kelimenin Mushafta nasıl yazıldığını bilen Temîmliler mansub okumaktadırlar.” kaydını koyarak hem kendisinin Mushafa olan sadakatini hem de dönemin müslümanları arasında Mushaf otoritesinin ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.²⁵⁸ Çünkü Arapların en köklü kabilelerinden biri, sırf Mushafa sadakatlerinden dolayı kendi lehçelerine aykırı bir kıraati kabul etmekten çekinmemişlerdir.

²⁵² Jeffery, “Übey b. Ka'b Mushafı”, 162-63.

²⁵³ Hadîd, 57/29.

²⁵⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:166.

²⁵⁵ İsrâ, 17/76.

²⁵⁶ Örnekler için bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:13, 3:36.

²⁵⁷ Yusuf, 12/31.

²⁵⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:59.

2.4. Sîbeveyh'in Tercih Gerekçeleri

Mekkî b. Ebû Tâlib'den itibaren kıraat literatürüne, kıraatlerin sıhhat şartı olarak fiilen girmiş olan “Arap diline uygunluk” ilkesi, ilk üç asırda kıraatlerin tercih kriteri olarak görülmüştür.²⁵⁹ Sîbeveyh de kendisine kadar ulaşan kıraat vecihleri arasından bazılarını belli gerekçelerle tercih etmiştir. Mevcut kıraat birikimi içerisinde bazı kıraatlerin mütevâtir veya şâz kabul edilmesinin, müellifin tercihinde etken olan gerekçelerden biri olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü Sîbeveyh, bazen günümüz kıraat tasavvuru açısından mütevâtir kabul edilen kıraatler ile şâz kabul edilen kıraatleri, birini diğerine tercih etmeden dilsel bir veri olarak kullanabilmektedir. Örneğin “قُلْ إِنَّ رَبِّي يَذْفُ بِالْحَقِّ”²⁶⁰ ayetindeki “عَلَّامُ الْغُيُوبِ” lafzını cumhur merfu okumaktadır. Ancak bazı şâz kıraatlerde bu kelimenin mansub okunuşuna da rastlanmaktadır.²⁶¹ Sîbeveyh ise hem merfu kıraati hem de mansub kıraati istişhad olarak kullanmış, ikisini de aynı kuvvette görmüştür.²⁶² Şayet naklin kuvvetine veya kıraatin şöhretine göre tercihte bulunmuş olsaydı merfu kıraati tercih etmesi gerekirdi.

Yine konumuzla ilgili olarak, kıraatlerde aranan dile uygunluk şartının sıhhat şartı mı yoksa tercih gerekçesi mi olduğu hakkında bazı tespitlere yer vermek istiyoruz. Esasen Arap dil kurallarına uymaması sebebiyle geçersiz kabul edilen kıraatlerin olup olmadığı, şayet varsa bu kıraatlerin gerçekten filolojik problemler sebebiyle mi yoksa naklî temelden yoksun olmaları sebebiyle mi geçersiz sayıldıkları farklı bir tartışma konusudur. Ancak bir taraftan sahih senet ve Mushaf imlası ile uyumlu olma şartını ileri sürerken öte yandan Arap diline uygunluk şartını ileri sürmek çok anlamsızdır. Çünkü sahih senetle Hz. Peygamber'e ulaşan bir kıraatin dil kurallarına da uyması tabîî bir zorunluluktur. Kaldı ki istinsah faaliyetinden sonra kıraatlerin sıhhati için “nakil” ve “Mushafa uyumluluk” olmak üzere iki şart yeterli görülmüş, “Arap diline uygunluk” diye bir kriter gündeme bile gelmemiştir.²⁶³ Bu sebeple tâbiîn dönemine kadar kıraatlerde dil kuralları ile ilgili herhangi bir problem yaşanmamış, lahn olgusu baş gösterinceye kadar kıraatlerin filolojik altyapısı hiçbir zaman tartışma konusu dahi

²⁵⁹ Arif Güneş, “Kur'an-ı Kerimin Okunmasında Harf-kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri” (Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi, 1992), 24.

²⁶⁰ Sebe, 34/48.

²⁶¹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, 8:563.

²⁶² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2:148.

²⁶³ Hamed, *Resmü'l-Mushaf*, 650.

olmamıştır. Lahn olgusunun ortaya çıkması ile birlikte nahiv kurallarının vaz edilme ihtiyacı hâsıl olmuş, buna paralel olarak kıraatlerin gramatik boyutu tartışmaya açılmıştır. Bu süreçte bazı âlimlerin, nakil geleneğiyle oluşan kıraat birikiminin filolojik altyapısını hazırlamak için gösterdikleri olağanüstü çabalar, daha sonra gelen âlimler nezdinde dil kurallarının kıraatler için bir sıhhat şartı olarak algılanmasına yol açmıştır.²⁶⁴

Bu noktada Sîbeveyh'in, kıraatlerin dilsel altyapısını tahlil ettikten sonra içlerinden bazılarını ön plana çıkarırken bazılarını da geçerli görmekle birlikte ikinci plana atması, onun dili temel kıstas olarak kabul ettiği, bu nedenle kendi kurallarına uymayan kıraatleri reddettiği veya zayıf bulduğu şeklinde yorumlanmıştır.²⁶⁵ Binaenaleyh, dil kurallarının kriter hüviyetini kazanma sürecinin Sîbeveyh ile başladığını savunan bir yaklaşım, müellifin bazı kıraatleri kabul etmediği veya zayıf saydığı şeklindeki bir tezi esas almaktadır. Ancak araştırmamız neticesinde Sîbeveyh'in, eserinin hiçbir yerinde sırf Arap dil kuralları ile çeliştiği için herhangi bir kıraati reddetmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Daha önce de değindiğimiz gibi herhangi bir kıraat vechinin şayet naklî temeli varsa âlimler tarafından o kıraat için mutlaka alternatif bir kural bulunmuştur ki bu yaklaşımı *el-Kitâb*'da da görmek mümkündür. Hatta ileride değineceğimiz üzere lahn olduğu iddia edilen ayetlere Sîbeveyh'in argümanlarıyla cevaplar verilmiştir. Netice itibarıyla İbnü'l-Cezerî'nin de belirttiği gibi bütün kıraatlerin, fesahat ve belagat yönünden eşit seviyede olmadığı²⁶⁶ göz önünde bulundurulduğunda Sîbeveyh'in dilsel nedenlerden dolayı kıraatler arasında tercihte bulunması, onun tercih etmediği kıraatleri reddettiği anlamına gelmemektedir. Kıraatleri günümüze ulaşan on imamın dahi kıraatler arasında tercihi söz konusuysa müellifin bu şekilde tercihte bulunması, kıraatlere eleştiri olarak değerlendirilmemelidir. Binaenaleyh kıraatlerin sıhhat şartı olarak ileri sürülen kriterlerden biri olan Arap diline uygunluk, Sîbeveyh'e göre tespit şartı değil bir tercih gerekçesidir. Sîbeveyh'in, tespit edebildiğimiz kadarıyla dilsel tercih gerekçelerinin alt birimleri şu şekildedir:

²⁶⁴ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 185; Hamed, *Resmü'l-Mushaf*, 650.

²⁶⁵ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 186.

²⁶⁶ İbnu'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukri'in*, 77.

2.4.1. Birbirine Atfedilen Cümleler Arasında Uyum

Kelamda aslolan mana olsa da bu manayı görsel ve işitsel kalıba dökmenin en önemli aracı olan lafız, cümleye estetik katan unsurdur. Bu sebeple murad edilen manada bir değişiklik meydana gelmeyecekse cümlelerin lafzî estetiğini de göz önünde bulundurmamak gerekmektedir. Sîbeveyh'in de dikkat çektiği üzere Araplar, birbiri üzerine atıf yapılan cümlelerde şayet mana bozulmayacaksa kullanılan cümle çeşitlerinin birbirine uyumlu olmasına dikkat ederlerdi.²⁶⁷ Daha açık bir ifadeyle, şayet ilk cümle fiil cümlesi ile başlamışsa ona atfedilen cümlelerin de fiil cümlesi olmasına özen gösterirlerdi.²⁶⁸ Sîbeveyh de kıraatleri değerlendirirken Arapların bu hassasiyetlerini göz önünde bulundurmuştur.

Müellifin bu konudaki hassasiyetinin daha net anlaşılması için evvela onun nahiv örneklerinin iyi tahlil edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Örneğin müellif, “عَبْدُ اللَّهِ ضَرَبْتُهُ” (Abdullah, onu dövdüm ve Zeyd'e uğradım.) cümlesindeki “وَزَيْدًا” kelimesinin “وَزَيْدٌ” şeklinde merfu olmasını daha doğru bulmaktadır. Çünkü bir önceki “عَبْدُ اللَّهِ ضَرَبْتُهُ” cümlesi, mübteda-haberdan oluşan isim cümlesidir. Dolayısıyla manada bir değişiklik meydana getirmediği için ona atfedilen ikinci cümlelerin de isim cümlesi olması tercih edilmelidir. Böylelikle peş peşe gelen her iki cümle de isim cümlesi olmaktadır.²⁶⁹ “رَأَيْتُ زَيْدًا وَعَمْرًا كَلَّمْتُهُ” (Zeyd'i gördüm ve Amr ile de konuştum.) cümlesine gelince müellif buradaki “عَمْرًا” lafzının mansub okunmasını tercih etmiştir. Çünkü daha önce gelen “رَأَيْتُ زَيْدًا” cümlesi fiil-fail-meful üçlüsünden oluşan bir fiil cümlesidir. Bu sebeple ona atfedilen cümlelerin de fiil cümlesi olması evladır.

İkinci cümlede “عَمْرًا” lafzının mansub okunması durumunda cümlelerin nasıl fiil cümlesine dönüştüğü ise iştiğal konusu ile alakalıdır. Malum olduğu üzere şayet bir fiil, önündeki zamiri meful olarak almışsa fiilden önceki ismin mübteda olarak merfu olması da caizdir, ismin öncesine bir fiil takdir edilerek mansub okunması da caizdir. Şayet başka bir cümleye atfedilmişse önceki cümlelerin statüsüne göre merfu veya mansub okunması tercih edilebilir. Dolayısıyla söz konusu örnekte ikinci cümle “كَلَّمْتُ عَمْرًا كَلَّمْتُهُ” takdirinde fiil cümlesi olduğu için her iki cümle de fiil cümlesi statüsündedir.

²⁶⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:88-89.

²⁶⁸ Sîrâfî, *Şerhu Sîbeveyh*, 1:384.

²⁶⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:197.

Müellif, bu tercih gerekçesini bazı ayetler üzerinden temellendirmektedir. Örneğin “وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا” (Zalimlere ise acı verici bir azap hazırlamıştır.)²⁷⁰ ayetindeki “وَالظَّالِمِينَ” kelimesi mansub okunabildiği gibi “وَالظَّالِمُونَ” şeklinde merfu da okunabilmektedir. Sîbeveyh ise mansub kıraati, merfu kıraate tercih etmiştir.²⁷¹ Çünkü bu kelimenin atfedildiği “يَدْخُلُ مَنْ يَشَاءُ” cümlesi, fiil ile başlamaktadır. “وَالظَّالِمِينَ” şeklinde mansub okunduğu takdirde cümle “وَأَعَدَّ الظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ” takdirinde fiil cümlesine dönüşmektedir. Oysa merfu okunduğunda isim cümlesi statüsündedir. Her iki durumda da manada bir herhangi bir değişiklik söz konusu değildir. Ancak Sîbeveyh, birbirine atfedilen iki cümlelerin de fiil cümlesi olmasını tercih gerekçesi mansub kıraati bir adım öne çıkarmıştır.

Bir başka örnek ise “وَعَادًا وَثُمُودًا وَأَصْحَابَ الرَّسِّ وَقُرُونًا بَيْنَ ذَلِكَ كَثِيرًا. وَكُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ” (Ad’ı, Semûd’u, Ress halkını ve daha birçok nesilleri de helak ettik. Her birerine misaller getirdik.)²⁷² ayetlerindeki “كُلًّا” lafzının, hem mansub hem de merfu kıraatidir. Sîbeveyh, anlam açısından aralarında herhangi bir fark olmamasına rağmen mansub okuyuşu tercih etmiştir. Çünkü “كُلًّا” lafzının öncesindeki “وَعَادًا وَثُمُودًا” cümlesi, başka bir fiil cümlesinin devamıdır. Dolayısıyla ona atfedilen “وَكُلًّا” lafzının da buna uygun olarak mansub gelmesi evladır.²⁷³

Bir diğer örnek ise “وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ” (Biz her insanın amelini boynuna doladık.)²⁷⁴ ayetindeki “وَكُلُّ” lafzıdır. Bu lafız, daha önce geçen “وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ” şeklindeki bir fiil cümlesine atfedilmiştir. “وَكُلُّ” şeklinde merfu okunduğunda isim cümlesi; “وَكُلُّ” şeklinde mansub okunduğunda ise fiil cümlesi statüsündedir. Her iki kıratte de anlam açısından herhangi bir farklılık yoktur. Sîbeveyh ise her iki cümlelerin fiil cümlesin statüsünde olmasını bir tercih sebebi kabul ederek mansub kıraati tercih etmiştir.²⁷⁵

Sîbeveyh, bazen tercih gerekçesini açıkça belirtmese de öne çıkardığı kıraatlerin dilsel mantığında bu yaklaşımın etkili olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Sîbeveyh’e göre “وَالْقَمَرَ”²⁷⁶ ayetindeki “القمر” kelimesinin merfu kıraati, mansub kıraatten bir adım daha

²⁷⁰ İnsân, 76/31.

²⁷¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:89.

²⁷² Furkan, 25/38-39

²⁷³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:89

²⁷⁴ İsrâ, 17/13.

²⁷⁵ Sîrâfî, *Şerhu Sîbeveyh*, 1:385.

²⁷⁶ Yasîn, 36/39.

öndedir. Müellif bu tercihinin gerekçesini söylemese de önceki cümlelerle lafzen uyumlu olmasını göz önünde bulundurduğu aşikârdır. Şöyle ki “وَالْقَمَرُ قَدَرْنَا” şeklinde merfu okunduğu takdirde cümle, isim cümlesi statüsündedir. Buradaki atıf harfi olan “vâv” vasıtasıyla cümlenin, daha önce geçen “وَأَيُّهُ لَهُمُ اللَّيْلُ” ve “وَالشَّمْسُ تَجْرِي” cümlelerine atfedildiği düşünüldüğünde “وَالْقَمَرُ قَدَرْنَا” şeklindeki merfu kıraatin isim cümlesi olmasına vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır.²⁷⁷ Sîbeveyh’in bu inceliğe dikkat ettiğinin en somut göstergesi ise onun mansub okuyuşa “Ahsen” (pekiyi) notu verirken merfu okuyuşa “ceyyid” (iyi) notu vermesidir.²⁷⁸

2.4.2. Takdîr Yapılacak Kelimenin Konumunu Dikkate Alma

Takdir olgusu, Arap gramerinin tevil yöntemlerinden biridir. Her ne kadar lafzen cümlede bulunmasa da maksadın doğru anlaşılması için varmış gibi kabul edilen cümlelerdir. Zira kelimada herhangi bir ögenin eksikliği durumunda söz diziminin kurallı işletilmesi ve anlamsal bütünlük arz etmesi mümkün değildir. Bu sebeple cümledeki eksik ögenin takdîr edilmesi zaruri hale gelmektedir.²⁷⁹ Kullandığı kavramlardan da anlaşılacağı üzere her zaman elindeki dil malzemeleri içerisinde en mükemmeli (had) tespit etme çabası içinde olan Sîbeveyh, takdîr konusunda da mükemmeli aramaktadır ve bu tutumunu kıraatler arası tercihinde de sürdürmektedir.

Örneğin “وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ”²⁸⁰ ayetinin başındaki fiil, Hamza (ö. 156/773) dışındaki kıraat-ı aşere imamları tarafından “يَحْسَبَنَّ” şeklinde “yâ” ile okunmaktadır. Hamza ise bu fiili “تَحْسَبَنَّ” şeklinde “tâ” ile okumaktadır.²⁸¹ Sîbeveyh, Kûfeli Hamza ez-Zeyyât’ın “تَحْسَبَنَّ” şeklindeki kıraatinden söz etmemiştir. Ancak onun, cumhurun “يَحْسَبَنَّ” şeklindeki “yâ”lı kıraatini tercih ettiği aşikârdır. Zaten getirdiği örnekleri de bu bağlamda zikretmektedir. “Tâ” ile okunan kıraatin, karşı ekolden olan Hamza’ya ait olması veya cümlenin anlamını muhatap ya da ğâib olarak değiştirmesi bir yana İmam’ın yaklaşım tarzı tamamen farklıdır. O, meseleye cimriliğe delalet eden “هُوَ” zamirinin işaret ettiği “بُخْلٌ” lafzının, ayette nereye takdir edilmesinin daha uygun

²⁷⁷ Sîrâfi, *Şerhu Sîbeveyh*, 1:384-385.

²⁷⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:89-90.

²⁷⁹ Ali Ebu’l-Mekârim, *el-Hazfî ve’t-Takdîr fi’n-Nahvi’l-Arabî* (Kahire: Dâr-u Ğarîb li’t-Tibâa ve’n-Neşr, 2007), 205-10.

²⁸⁰ Âl-i İmrân, 3/180.

²⁸¹ İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 2:184.

olacağı üzerinden yaklaşmıştır. Sîbeveyh'in hassasiyetinin daha iyi anlaşılması için her iki kıraatin de dilsel analizini yapmayı zaruri görmekteyiz.

“Tâ” ile okunduğu takdirde ayetin takdiri ve anlamı, “الْح... الَّذِي يَخْلُونَ بِمَا...” “Tâ” ile okunduğu takdirde ayetin takdiri ve anlamı, “الْح... الَّذِي يَخْلُونَ بِمَا...” (Allah'ın fazlından kendilerine verdiği kimselerin cimriliğini onlar için daha iyi zannetme!) şeklinde doğrudan emir olmaktadır. Bu durumda tıpkı “وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ” sözünde, muzaf olan “أَهْلُ” lafzının hazfedilmesi gibi “بُخْلُ الَّذِينَ” tabirinden de muzaf olan “بُخْلُ” lafzı hazfedilmek zorundadır. Muzaf hazfedildikten sonra ise “الَّذِينَ” olan muzafun ileyh, muzaf konumuna geçmiştir. “Yâ” ile okunduğu zaman ise ayetin takdiri “وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ” (Allah'ın fazlından kendilerine verdiği kimseler sanmasınlar ki cimrilik kendileri için daha iyidir.) şeklinde dolaylı emir olmaktadır.

Emrin doğrudan (hâzır) veya dolaylı (ğâib) olması dışında manayı ifade gücü açısından iki kıraat arasında herhangi bir fark yoktur. Ancak birinci kıraattaki “الْبُخْلُ” lafzı, ayetteki “يَخْلُونَ” fiilinden önce takdir edilme zorunluluğu taşıırken, ikinci kıraatte ise takdir edilmesi gereken bu lafzın konumu, ayetteki “يَخْلُونَ” fiilinden sonradır. Bu durumda “tâ” ile okunan kıraatte takdir edilen “الْبُخْلُ” lafzından önce cimrilik manasına delalet eden herhangi bir fiil geçmemiştir. Buna karşın ikinci kıraatte takdir edilen lafız, fiilden sonra olduğu için öncesinde “يَخْلُونَ” fiili geçmiştir. Dolayısıyla İmam, takdir edilen lafza delalet eden bir fiilin geçip geçmemesini veya takdir edilen lafzın fiilden önce ya da sonra olmasını tercih sebebi saymaktadır.²⁸²

Sîbeveyh'in bu tercih gerekçesini sonraki örneğinde daha net görmek mümkündür. Müellif, “مَنْ كَذَبَ كَانَ شَرًّا لَهُ” (Kim yalan söylerse bu yalan onun için kötü olur.) cümlesinde “كَانَ” fiilinin ismi olarak “الْكُذْبُ” lafzını takdir etmiştir. Çünkü öncesinde bu anlama delalet eden “كَذَبَ” fiili geçtiği için muhatap kötü olan şeyin ne olduğunu bilmektedir.²⁸³

2.4.3. Anlam Nüanslarını Dikkate Alma

Arap dilinin en karakteristik özelliklerinden birisi de herhangi bir kelimenin cümle içindeki konumunun son harfin harekesine göre farklılık arz etmesidir. Cümle içindeki

²⁸² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2:391; Sîrâfi, *Şerhu Sîbeveyh*, 3:159; Hâdî Nehr, *eş-Şerhu'l-Muâsır li Kitâbi Sîbeveyh*, (Ürdün: Âlemü'l-Kütübi'l-Hadîs, 2014), 5:240.

²⁸³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2:391.

bir hareketin değişimi, o kelimenin konumunu değiştireceği için çoğu zaman doğrudan doğruya o cümlemin anlamı da değişmektedir. Öyle ki başlangıçta Kur'an'ın hareketlenmesi fikrine sıcak bakmayan Ebu'l-Esved ed-Düelî, bir şahsın ayetin anlamını tersyüz edecek derecede hareke hatası yaptığına şahit olduktan sonra bu fikrini değiştirmiştir.²⁸⁴ Mushafın, hareke ve noktalama işaretleri vasıtasıyla farklı anlamlar türetmeye izin veren yazı karakterine sahip olması, hem nahiv kurallarında hem de bu kuralların anlam örgüsünde en mükemmeli arayan Sîbeveyh'in tercihini önemli hale getirmektedir.

Örneğin Sîbeveyh, “إِنِّي زَيْدٌ لَقَيْتُهُ” cümlesindeki “زَيْدٌ” lafzının merfu okunuşunu geçerli saymış, buna mukabil “إِنِّي زَيْدًا لَقَيْتُهُ” şeklindeki mansub okuyuşu ise geçersiz saymıştır. Çünkü “إِنِّي زَيْدًا لَقَيْتُهُ” şeklindeki mansub okuyuşu nahiv açısından açıklamak zordur. Ancak “إِنِّي زَيْدٌ لَقَيْتُهُ” cümlesi nahiv açısından izah edilebilir durumdadır. Şöyle ki Sîbeveyh'e “إِنِّي” lafzı mübteda, “زَيْدٌ لَقَيْتُهُ” cümlesi ise kendi içinde mübteda-haber formu olarak “إِنِّي” lafzının haberidir.

Müellif, geçersiz “إِنِّي زَيْدًا لَقَيْتُهُ” cümlesi ile aynı dilsel altyapıya sahip olan “إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ” ayetindeki “كُلُّ” lafzının hem merfu hem de mansub kıraatini geçerli saymıştır. Hatta mansub kıraati (sözel değeri 80-90 arasına tekabül eden) “kesîr” derecesine çıkarmıştır. Soner Gündüzöz, Sîbeveyh'in konuşma dilinde geçersiz saydığı bu kuralı, kıraatler söz konusu olduğunda iyi dereceye çıkarmasını onun kıraatlere karşı ihtiramı olarak yorumlamıştır.²⁸⁵ Gündüzöz'ün, Sîbeveyh'in kıraatlere ihtiramı konusundaki tespitini isabetli bulmakla birlikte Sîbeveyh'in bu tercihinde etkili olan esas sebebin Sîrafi'nin de dikkat çektiği üzere manadaki bazı nüanslar olduğu kanaatindeyiz.

Ayetin anlamına geçmeden önce merfu ve mansub şekilde okunmanın cümleye kattığı anlam değişikliğini bir örnek üzerinden izah etmeyi uygun görüyoruz. Örneğin “كُلُّ نَحْوِيَّ” (Benim ikram ettiğim bütün nahivciler evdedir.) cümlesi ile “كُلُّ نَحْوِيَّ” (Bütün nahivcilere evde ikramda bulundum.) cümlesi arasındaki tek irab farkı “كُلُّ” lafzının merfu veya mansub okunmasıdır. Ancak anlam açısından ince bir fark vardır ki o da şudur: “Benim ikram ettiğim bütün nahivciler evdedir.” cümlesinden ikram edilmeyen ve evde olmayan nahivcilerin varlığı da anlaşılabilir. Lakin

²⁸⁴ İbnu'n-Nedîm, *Fihrist*, 61-62.

²⁸⁵ Gündüzöz, “Sîbeveyh'te Kelime Yapısı”, 158.

“Bütün nahivcilere evde ikramda bulundum.” cümlesi daha genel bir yargıdır ve nahivcilerin tamamına evde ikramda bulunulduğunu ifade etmektedir. Aynı durum, “إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ” ayetinde de geçerlidir. Eğer, merfu okunursa ayetin anlamı “Bizim yarattığımız her şey ölçü iledir.” şeklinde olur. Bu cümleden, yarattıklarımızın dışındaki ölçülü olmayan şeylerin de var olduğu, yani Allah’ın yaratmadığı şeylerin de söz konusu olduğu ve bunlarda bir ölçünün bulunmadığı sonucu çıkarılabilir. Ancak “Biz, her şeyi ölçü ile yarattık.” anlamına gelen mansub kıraat, yaratılması gereken her şeyin yaratılmış olduğunu ve bir ölçü dâhilinde yaratıldığını ifade etmektedir. Bu nedenle biz, Sîbeveyh’in mansub kıraati tercih etmesindeki asıl nedenin bu ince mana farklılığı olduğu kanaatindeyiz.²⁸⁶

Mâzinî, bu ayetin nahvî irabıyla ilgili şu olayı anlatmaktadır:

Bir gün Asmaî’nin meclisine gitmiştim. Bana “إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ” ayetiyle ilgili görüşün nedir? diye sormuştu. Ben de şöyle dedim: “Sîbeveyh’e göre Arap dili açısından fîl zamirle iştiğal ettiği için merfu okuyuş, mansub okuyuştan daha güçlü bir vecihtir. Çünkü öncesinde fîlin iştiğal edebileceği öncelikli bir ma’mûl geçmemiştir. Ancak kıraat imamlarının geneli mansub kıraati tercih etmiştir. Biz de onlara tabi olarak mansub okuyoruz. Çünkü kıraatler sünnettir.”²⁸⁷

Mâzinî’nin bu ifadeleri ile Sîbeveyh’in ayet hakkındaki değerlendirmeleri birbirine mutabık değildir. Sîbeveyh’in bu ayet ile aynı dilsel yapıya sahip olan bir kullanımı geçerli saymadığı doğrudur ve Mâzinî de müellife yönelik eleştirisini geçersiz saydığı bu kullanım üzerinden yöneltmektedir. Ancak Sîbeveyh, her ne kadar nahiv kurallarına göre merfu okumak daha kuvvetli olsa da bu ayetteki “كُلِّ” kelimesinin mansub kıraatinin “kesir” değerinde olduğunu açıkça belirtmiştir.²⁸⁸ Nahiv kurallarını işletirken geçerli saymadığı bir okuyuşu, kıraatler söz konusu olunca geçerli saymasının esas nedenlerinden biri de kanaatimizce manaya taalluk eden bu farklılıktır.

Sîbeveyh’in kıraatler arasında tercih yaparken manadaki nüansı dikkate aldığı yerlerden birisi de “وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِئْتَةً” (*Başlarına bir bela gelmeyeceğinden emindiler.*)²⁸⁹

²⁸⁶ Sîrâfî, *Şerhu Sîbeveyh*, 2:8.

²⁸⁷ Zeccâcî, *Mecâlis*, 1:224.

²⁸⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:148.

²⁸⁹ Mâide, 5/71.

ayetidir.²⁹⁰ Bu ayetteki “أَلَا تَكُونُ” fiili, hem mansub hem de merfu okunmaktadır.²⁹¹ Mansub okunma sebebi “أَنْ” lafzının muzari fiili nasb eden edatlardan biri olarak kabul edilmesidir. Bu durumda kelime, zan ifade eden “حَسِبَ” fiilinin doğrudan etkisi altına girmektedir. Merfu okunma sebebi ise buradaki “أَنْ” lafzının aslında kesinlik ifade eden “أَنَّ”nin tahlifli hali olmasıdır. Bu durumda cümle “أَنَّهُ لَا تَكُونُ” takdirindedir ve cümle olarak “حَسِبَ” fiilinin mamülü konumundadır. “أَنْ”nin ismi olan zamir hazfedilmiş, haberi olan fiil ise merfu konumunu korumuştur. İlk bakışta anlam açısından bir fark görünmemektedir. Ancak Sîbeveyh burada merfu kıraatin güzel bir yönüne dikkat çekmiştir ki o da şudur: Kesinlik ifade eden “أَنْ” lafzı ile zan ifade eden “حَسِبَ” fiili bir arada kullanılmıştır. Bu durumda “حَسِبَ” fiilindeki zan, “أَنْ” edatındaki kesinlik anlamı sebebiyle kuvvet bakımından adeta ilim gibi addedilmiştir. Müellif, “أَنْ” edatının “حَسِبَ” fiilindeki zan oranını oldukça güçlendirici bir etkiye sahip olduğunu düşünerek merfu kıraati bir adım öne çıkarmıştır.²⁹² Sîbeveyh’in bu mantığına göre peygamberlerin kimini yalanlayıp kimini öldüren İsrailoğulları, bu işin sonunda başlarına bir musibet gelmeyeceği konusunda adeta kendilerinden emindirler.

Sîbeveyh’in ayetin anlam örgüsünü dikkate aldığı noktalardan bir diğeri de “قَالُوا مَعْذَرَةٌ”²⁹³ ayetindeki “مَعْذَرَةٌ” lafzının merfu okunuşudur. Bu kelimeyi cumhur merfu okurken Hafs, Zeyd b. Ali, İsâ b. Ömer ve Talha b. Musarrif gibi kıraat âlimleri mansub okunmaktadır.²⁹⁴ İsrailoğullarından cumartesi yasağını ihlal eden bir grup, kendilerini bu günahahtan vaz geçirmeye çalışan diğer gruba “Allah’ın helak edeceği veya çetin bir azap tattıracağı bir kavme ne diye öğüt verip duruyorsunuz?” diyerek kinayeli bir üslupla çıkmıştır. Öğüt veren kesim ise cevap olarak “مَعْذَرَةٌ إِلَى رَبِّكُمْ” demiştir. Merfu kıraati tercih eden Sîbeveyh, gerekçesini açıklarken merfu kıraat ile mansub kıraat arasındaki ince anlam değişimine dikkat çekmiştir. Merfu kıraat, mahzuf bir mübteda’nın haberi olarak “مَوْعِظَتُنَا مَعْذَرَةٌ إِلَى رَبِّكُمْ” (Bizim öğüt vermemiz rabbinize karşı bir mazerettir.) takdirinde sorumluluk bilinci vurgusu taşımaktadır. Yani onlar bu ifade ile kınanmaları veya özür dilemeyi gerektirecek bir iş yapmaları sebebiyle özür dilemeyi

²⁹⁰ “حَسِبَ” fiilini biraz sonra açıklayacağımız üzere Sîbeveyh’in kıraat tercihinine uygun olarak “zannettiler” şeklinde değil de “emindiler” şeklinde çevirdik.

²⁹¹ İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 2:192.

²⁹² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:166-167.

²⁹³ A’râf, 7/164.

²⁹⁴ Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru’l-Muhît*, 5:208; Abdulfettâh Pâlvî, *Zübdetü’l-İrfân* (İstanbul: Âsitane, t.y.), 62; Dimyâtî, *İthâf*, 291.

kastetmemişlerdir. Eğer böyle bir anlamı kastetmiş olsalardı “مَغْذِرَةً” şeklinde mansub okunması gerekirdi. Örneğin bir kimse başka birine “مَغْذِرَةً إِلَى اللَّهِ مِنْ كَذَا وَكَذَا” (Şu şu sebepten dolayı Allah’a ve sana özür beyan ediyorum.) demiş olsa bu kelime mansub olurdu.²⁹⁵ Sonuç olarak buradaki merfu kıraat, öğüt veren kesimin sorumluluk bilinciyle hareket ettiklerine işaret etmektedir. Bu sebeple Sîbeveyh merfu kıraati bir adım öne çıkarmıştır.

2.4.4. Takdîr Yapma Zorunluluğundan Kurtulma

Arapçanın söz dizimine göre fiil cümlesinde aslolan, cümlelerin fiil-fail-meful dizilişiyle gelmesidir. Bununla beraber bazı durumlarda ismin fiilden önce gelmesi de söz konusu olabilmektedir. Şayet isim, fiilden önce gelirsebu ismin hem merfu hem de mansub okunması geçerlidir. Bu durumda merfu veya mansub okuyuşa göre cümlelerin yapısında bir değişiklik meydana gelmektedir. Cümle; merfu okunduğunda isim cümlesi, mansub okunduğunda ise fiil cümlesine dönüşmektedir.

Örneğin “زَيْدًا ضَرَبْتُهُ” veya “زَيْدٌ ضَرَبْتُهُ” cümlelerindeki “زَيْدٌ” lafzının hareke değişikliği, ifade edilen anlamı çok fazla değiştirmese de yapı itibarıyla cümleyi değiştirmektedir. Merfu okuyuşta “زَيْدٌ” lafzı mübtada, “ضَرَبْتُهُ” ise onun haberi olmaktadır. Mansub okuyuşta ise “ضَرَبْتُ” fiili, kendisine bitişen zamiri meful olarak aldığı için cümle içerisinde “زَيْدًا” lafzını nasb eden başka bir fiile ihtiyaç duyulmaktadır. Cümlede açıkça zikredilen başka bir fiil bulunmadığı için yeni bir fiil takdir etmekten başka bir çare kalmamıştır. Fiil takdir edildiğinde ise cümle “ضَرَبْتُ زَيْدًا ضَرَبْتُهُ” şeklindeki bir dizilişe tekabül etmektedir. Böylelikle merfu okuyuşta isim cümlesi olan diziliş, mansub okuyuşta fiil cümlesine dönüşmüş olmaktadır.

Aynı dilsel altyapıya sahip olan “وَأَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ” (Semud’a gelince, biz onları doğru yola ilettik.)²⁹⁶ ayetinde de durum böyledir. Ayetteki “تَمُودُ” lafzı, “هَدَيْنَاهُمْ” fiilinden önce geldiği için nahiv kuralı olarak her iki hareke ile de okunabilmektedir. Merfu okunduğunda mübtada; mansub okunduğunda ise mukadder bir fiilin mefulü konumundadır. Bu gibi durumlarda Sîbeveyh’in dil anlayışına göre merfu kıraat caiz olmakla birlikte mansub kıraat kuvvet olarak bir adım öndedir. Bu noktada Sîbeveyh’in

²⁹⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:320.

²⁹⁶ Fussilet, 41/17.

kuvvetli görmediği ve meşhur kıraatler arasında yer almayan mansub kıraate de cevaz vermesinin arka planında taassup ve duygusallığın yatmış olabileceği öne sürülmüş, müellifin Basralı olan İsâ b. Ömer'in mansub kıraatini kurtarmak için mansub vechini geçerli saymış olabileceği iddia edilmiştir.²⁹⁷

Öncelikle belirtmeliyiz ki Sîbeveyh, her ne kadar belli gerekçelerle merfu kıraati bir adım önde görse de mansub kıraate zayıf veya meşhur olmayan kıraat nitelemesi yapmamıştır. Bu çerçevede merfu okuyuşun kuvvetini iki ayrı Arap şiiriyle temellendirmiştir.²⁹⁸ Bunun yanında aynı dilsel altyapıya sahip olan başka bir konuyu işlerken de “أَمَّا” edatının önündeki ismi, mübtedaya çevirmesi sebebiyle merfu okuyuşun daha güzel olduğunu vurgulamıştır.²⁹⁹ Bu bakış açısı sebebiyle söz konusu ettiğimiz dilsel yapının merfu okunuşunu “Ecved” (90-99) değerinde görürken mansub okunuşunu ise “Kesir” (80-90) değerinde kabul etmiştir.³⁰⁰ Binaenaleyh, merfu okuyuşta herhangi bir lafız takdir edilmesine gerek yokken mansub kıraatte gizli bir fiil takdir edilme zorunluğu vardır. Sîbeveyh'in mansub kıraati bir kademe düşük görmesinin nedeni ise fiil takdir etme zorunluluğundan kurtulmaktır.

2.5. Fonetik Açıdan Kıraatlere Bakışı

Fonoloji/sesbilim, seslerin anlam üzerindeki etkisini tespit etmeye çalışan ve bu seslerin özelliklerini inceleyen ilim dalıdır. Ses bilgisi/fonetik ise, seslerin manaya etkisi üzerinde durmaksızın sadece fiziksel özellikleriyle ilgilenen ilmî disiplindir. Kısaca fonoloji ile fonetik, ses ile ilgilenmesi hasebiyle ilk bakışta aynı disiplinmiş gibi görünse de aslında birbirinden farklı disiplinlerdir. Bu bağlamda, mana üzerinde etkisi olmayan farklı seslendirmelerden kaynaklanan kıraat farklılıkları sesbilgisinin; manayı değiştiren seslendirmelerden kaynaklanan kıraat farklılıkları ise sesbilimin

²⁹⁷ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 228-29. إِذَا جَاءَتْ وَأَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ اyetindeki elif-nûn maddesinin farklı okunuşları ve anlama etkisi için bkz. s. 183.

²⁹⁸ Bu şiirlerden birincisi “فَأَمَّا تَمِيمٌ تَمِيمٌ بَنُ مَرْ فَأَلْفَاهُمْ الْقَوْمُ رَوْبَى نِيَامًا” ; ikincisi ise “إِذَا ابْنُ أَبِي مُوسَى بَلَالٌ بَلْعَتِهِ ...” ; ikincisi ise “فَأَمَّا تَمِيمٌ تَمِيمٌ بَنُ مَرْ فَأَلْفَاهُمْ الْقَوْمُ رَوْبَى نِيَامًا” şiirleridir. Ancak Sîrâfî, ikinci şiirde itiraz ederek “إِذَا” edatından sonra mansub okumanın daha doğru olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Sîrâfî, *Şerhu Sîbeveyh*, 1:375.

²⁹⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:95.

³⁰⁰ Sîbeveyh, 1:82.

konusudur.³⁰¹ Dolayısıyla bizim burada kıraatlerin fonetiği ile kastettiğimiz olgu; imale, beyne, işmam, idgam, teshil gibi manaya taalluk etmeyen farklı seslendirmelerdir.

Kur'an'ın farklı sesbirimleri ile okunması, “Bütün bu farklılıkların kaynağı vahiy mi yoksa Hz. Peygamber'in ümmetine verdiği külli bir ruhsata dayanan beşerî birikimler mi?” şeklindeki bir soruyu cevaplandırmayı gerekli kılmaktadır. Hemen belirtmeliyiz ki fonetik farklılıkların tamamen lehçe ile alakalı olması ve anlamsal bir karşılığının bulunmaması bu birikimin vahiy mahsulü olmadığı şeklindeki yaygın görüşü desteklemektedir. Diğer taraftan Kur'an'ın Kureyş lehçesi ile nazil olduğu, fakat temel mantığı ümmete kolaylık olan yedi harf ruhsatıyla farklı lehçelerdeki telaffuz biçimlerine izin verilmesi göz önünde bulundurulduğunda bütün fonetik kıraatlerin Hz. Peygamber tarafından okunmasına gerek kalmadığı da anlaşılmaktadır. Bununla beraber bu tür farklılıkların nakil geleneğinden tamamıyla soyutlanmadığını gösteren veriler de mevcuttur. Örneğin günümüzde en yaygın kıraat olan Hafs rivayetinde imale kullanılmazken Hûd suresindeki “مَجْرِيهَا”³⁰² kelimesinin nakil sebebiyle imale ile telaffuz edilmesi ya da öncesi sakın olan zamir uzatılmazken Furkan suresindeki “فِيهِ”³⁰³ kelimesinde uzatılması, aynı şekilde bu gibi istisnaların bütün kıraatlerde mevcut olması fonetik farklılıklarda da naklin önemini göstermektedir.

Sîbeveyh, gramatik kuralcılığının yanı sıra Arap dilinin fonetiğine de önem veren bir âlimdir. Kur'an okurken kullanılması güzel görülen harfleri aslî ve fer'î harfler olmak üzere 35 olarak açıklarken bazı harflerin doğru telaffuz edilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Örneğin “ك” harfinin “g” sesiyle; “ج” harfinin “ç” ya da “j” sesiyle; “ص” harfinin “s” sesiyle veya “ط” harfinin “t” sesiyle telaffuz edilmemesi gerektiği konusunda uyarıda bulunmuştur. Bütün harflerin çıkış yerlerini ve özelliklerini izah etmekle birlikte doğru telaffuz şeklinin ancak müşafehe yoluyla öğrenebileceğini belirterek bir anlamda fonetik farklılıkların sözlü geleneğin ürünü olduğuna vurgu yapmıştır.³⁰⁴

³⁰¹ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 55-58; Muhammed Yunus Ali, *el-Medhal ilâ Lisâniyyât*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd el-Müttehîde, 2004), 15-16.

³⁰² Hûd, 11/41.

³⁰³ Furkan, 25/69.

³⁰⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4:432.

Sîbeveyh, harflerin çıkış yerleri ve sıfatları, idgam, izhar, ihfa, imale, beyne gibi Kur'an fonetiğini ve tecvidini yakından ilgilendiren konulara da geniş yer ayırmıştır. Ancak bu bilgiler, genelde kıraat literatüründeki bilgilerle örtüştüğü için tek tek ele almaya lüzum görmedik. Biz daha ziyade kurrâ arasında tartışmalı olan veya Sîbeveyh'in reddettiği şeklindeki eleştirilere konu olan telaffuz kuralları üzerinde durmayı tercih ettik.

2.5.1. İdgam

Lügat olarak “bir şeyi diğer şeye katmak” veya “çiğnemedi yutmak” gibi anlamlara gelen idgam,³⁰⁵ kıraat ıstılahında “birbirinin aynı olan; mahrecinde veya sıfatında yakınlığı olan; mahreci bir olup sıfatları farklı olan iki harften birini diğerine katmak” şeklinde tanımlanmıştır.³⁰⁶ İstilahî tarifler yapmayı çok fazla tercih etmeyen Sîbeveyh, Abdüsselam Muhammed Hârûn tarafından neşri gerçekleştirilen nüshaya göre yaklaşık elli sayfa idgam konusuna yer ayırmıştır.³⁰⁷ Konuya giriş mahiyetinde Arap harflerinin lâzîmî sıfatlarını bu bölümde tek tek ele alan müellif, idgamın nerelerde geçerli ve caiz görüldüğünün veya hangi durumlarda geçersiz görüldüğünün daha net anlaşılması için bu sıfatları izah ettiğini belirtmektedir.³⁰⁸ Diğer bir ifadeyle idgamın geçerliliğini veya geçersizliğini harflerin sıfatları üzerinden temellendirmiştir. Kıraat ve tecvid literatüründe idgam-ı meal-ğunne, idgam-ı bilâ ğunne, idgam-ı şemsiyye, idgam-ı misleyn, mütecaniseyn veya mütekâribeyn olarak bilinen idgamların hepsine tek tek değinmiş, hatta hangi harfin hangi harfe idgam edilmesinin güzel veya geçersiz olduğunu, harflerin sıfatları ekseninde bir bir izah etmiştir. Tahmin edileceği üzere Sîbeveyh'in verdiği bilgiler ile diğer kıraat kitapları veya müşafehe geleneğiyle bize kadar ulaşan tecvid uygulamaları arasında büyük oranda uyum vardır. Ancak müellifin bazen bu uygulamalar içerisinde idgam veya idgamsızlık arasında tercih yaptığı olmuştur. Örneğin tecvid kurallarına göre idgam-ı mütekâribeyn olan “إِرْكَبْ مَعْنَا” terkibi ile aynı biçimde olan “إِصْحَبْ مَطْرًا” cümlesinde “ب” ile “م”in mahreçleri aynı olsa da müellif, sesleri birbirinden çok farklı olduğu için idgamsızlık halinin daha güzel

³⁰⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12:203.

³⁰⁶ Mehmet Ali Sarı, “İdgam”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21:471.

³⁰⁷ Tariften kaçınma sebepleri için bkz. Mehmet Çakır, *Sîbeveyh Öğretim Yöntemi ve Koyduğu Bazı Nahiv Kuralları* (İzmir: Anadolu Matbaası, 1994), 36.

³⁰⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4:436.

olduğunu vurgulamaktadır.³⁰⁹ Sîbeveyh’in idgamsızlık halini daha güzel bulması bugün dünyada en çok okunan Asım kıraatinin Hafs rivayetindeki idgam vechini reddettiği şeklinde anlaşılmamalıdır. Zaten müellif, ilerleyen sayfalarda “Mîm harfi, bâ harfine idgam edilmez; ancak bâ harfi mîm harfine idgam edilebilir.” diyerek³¹⁰ bu okuyuşu reddetmediğini belirtmiştir. Diğer taraftan bugün herhangi bir kıraatte söz konusu olmayıp farklı lehçelerde kullanılan idgam türlerine eserinde yer vermesi, nakli tasfiye ederek alternatif idgamlı kıraat önerdiği anlamına da gelmemelidir.

Arap dilinde bütün harfleri harekeli olan beş harfli bir kelime yoktur. Çünkü böyle bir kelimeyi telaffuz etmek dile ağır gelmektedir. Ancak “غَلِيْطٌ” örneğinde olduğu gibi, dört harfli kelimelerin bütün harfleri harekeli gelebilir. Bu önermelerden yola çıkan Sîbeveyh, “جَعَلَ لَكَ” gibi hepsi harekeli olan beş harfli kelime formatında gelen iki farklı kelime Hicâz lehçesine göre idgamsızlık halinin daha güzel olduğunu vurgulamakla beraber şiir dilinde idgamın güzel olduğunu beyan etmektedir. “إِنَّ الْمَالَ لَكَ” örneğinde olduğu gibi aynı harf iki ayrı kelime peş peşe harekeli olarak gelmişse ve birincisinin önünde med ve lîn harfi varsa idgam caiz olmakla beraber idgamsızlık hali daha güzeldir. Şayet “إِنَّ نُوحَ” örneğinde olduğu gibi birincisinin önündeki harf sakınse ve med veya lîn harfi değilse Sîbeveyh’e göre bu kelime idgam yapılmaz. Çünkü med ve lîn harfi, bir anlamda hareke yerine geçmektedir. Bu itibarla “إِنَّ اللَّهَ نِعْمًا يَعْظُمُ بِهِ”³¹¹ ayetindeki “نِعْمًا” kelimesinin aslı “نِعْمَ مَا” olduğu varsayıldığında bu idgam Sîbeveyh’e göre geçersizdir. Ancak müellif, Ebu’l-Hattâb’dan alıntı yaparak bu kelimenin aslının “نِعْمَ” olmadığını, Hüzeyl lehçesinde kullanılan “نِعْمَ” olduğunu belirtmiş ve bu iddiasını bir şiir ile desteklemiştir.³¹²

İdgam konusunda Sîbeveyh’e yöneltilen eleştirilerden biri de “وَاعْفُ رَنَا” gibi kelimelerde “râ” harfinin “lâm” harfine idgamını caiz görmemesidir. Sîbeveyh’in argümanı ise “râ” harfinin tekrar (titreşim) sıfatına sahip olmasıdır. Çünkü Sîbeveyh, “lâm” harfinin sıfatlarını “râ” harfindeki tekrar sıfatı kadar güçlü bulmamış, bu sebeple ağız içerisinde kendisi kadar güçlü olmayan bir harfe idgam edilerek tamamen ortadan kaldırılmasını doğru bulmamıştır. Keza aynı argümana dayanan müellif, “ط” (ṭ) harfindeki itbak

³⁰⁹ Sîbeveyh, 4:461.

³¹⁰ Sîbeveyh, 4:448.

³¹¹ Nisâ, 4/58.

³¹² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4:438-440.

sıfatını “tâ” (ت) harfinin sıfatlarından daha güçlü bulmuş, bu sebeple tamamen “tâ”ya (ت) katılmasını (idgam-ı kebîr) doğru bulmamıştır.³¹³ İbn Cinnî ve Zeccâc gibi dilci âlimler de aynı gerekçelerle bu idgamı geçerli saymamış, hatta Zeccâc bunu fahiş bir hata olarak değerlendirmiş ve Ebû Amr’dan nakleden râvînin hatalı aktarmış olabileceğine ihtimal vermiştir.³¹⁴ Kıraatleri daha çok râvî üzerinden eleştiren Zemahşerî de “râ” harfini “lâm”a idgam edenlerin fahiş bir hata yaptığını, üstelik bu okuyuşu Arap dilini en iyi bilenlerden biri olan Ebû Amr’a nispet edenlerin iki kere hata yaptığını ifade etmiştir. Böyle bir nispette bulunan kişinin aslında kendi cehaletini izhar ettiğini belirten Zemahşerî, bu tür rivayetlerin mevcut olma sebebini râvîlerin zabt yönünden yetersiz oluşlarına, bu yetersizliklerini ise dirayet noksanlığına bağlamıştır. Zemahşerî’nin eleştirilerinde en dikkat çeken nokta ise bu tür ifadelerin zabtını ancak nahiv ehlinin tutacağını söylemesidir.³¹⁵ Düşünceleriyle uyuşmayan konularda sözünü kimseden esirgemeyen Râzî ise Zemahşerî’nin bu itirazlarını yorumsuz olarak nakletmiştir.³¹⁶

Bilindiği üzere yedi kıraat imamından biri olan Ebû Amr, sakın veya harekeli olan “râ” harfini, kendisinden sonra gelen “lâm” harfine idgam etmektedir. Ya’kûb el-Hadramî ise hem idgamsız hem de idgamlı okumaktadır.³¹⁷ Sîbeveyh, bu idgam türüne karşı çıksa da Ebû Amr’ın böyle okuduğuna veya böyle okuyan kıraat âlimlerinin varlığına dair herhangi bir şey söylememiştir. Ancak bu idgam türünü gerekçe belirterek reddetmesi en azından böyle okuyanları duyduğuna dair bir delildir. Onlara yönelik eleştirisi ise tamamen dilsel temellidir.

2.5.2. Hemzenin Okunuşu

Hemze, mahiyeti ve bazı med harfleriyle ilişkisi sebebiyle Arap dili fonetiğinin en karmaşık seslerinden biridir. Bu karmaşıklığın kökeni milli dillerin doğmasına kadar uzanmaktadır. Bütün sâmi dillerde sert ve patlarlı bir gırtlak fonemi olarak kullanılan hemze, başlangıçta elif (ل) işaretiyle gösterilmekteydi. Ârâmî ve Nebatî dillerinde de sert olarak telaffuz edilen bu fonem, süreç içerisinde gerçek ses değerini kaybederek

³¹³ Sîbeveyh, 4:448.

³¹⁴ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’an*, 1:398; Hanay, “Zeccâc’ın Kıraatlere Bakışı”, 175.

³¹⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1:330.

³¹⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 7:105.

³¹⁷ Dimyâtî, *İthâf*, 43; İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 2:11; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-Muhît*, 2:754.

yumuşamış ve med harfi olan elif sesiyle de kullanılmaya başlanmıştır. Böylece günümüzdeki elif (ل) şekli, hem gırtlak vurgusuyla okunan hemzenin hem de med harfi olan elifin ortak resmi haline gelmiştir.³¹⁸

Gerek ilk dönem Arapça metinlerde gerekse Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Mushaflarda hemze ile elifin telaffuzları farklı olsa da yazılış şekilleri aynıydı. Bu ayniyet ise Kur'an kıraatinde karışıklığa sebebiyet vermiş ve birçok şâz kıraatin doğmasına sebep olmuştur. Bu karışıklığı önlemek adına sert okunan hemzelerin üstüne farklı renkteki bir mürekkeple nokta koymak suretiyle ilave tedbirler alınmıştır. Ancak ilerleyen süreçte bu tedbirlerin yetersiz kalması söz konusu olunca Halîl b. Ahmed, mahreçteki yakınlığı sebebiyle hemzeyi “ع” harfinin baş kısmıyla göstererek müstakil bir hemze formu icat etmiştir.³¹⁹

Hemzenin Halîl b. Ahmed ile müstakil formuna kavuşması, onun seslendirilmesi ya da müstakil bir harf olup olmaması konusundaki tartışmayı bitirmemiştir. Bu harfin Arap dilinde “taḥkîk”, “taḥfîf” ve “ibdâl” olmak üzere üç farklı şekilde okunabildiğini belirten Sîbeveyh, hemzeyi müstakil bir harf olarak görmüş ve aslî Arap harflerini yirmi dokuz olarak belirlemiştir.³²⁰ İlk dönemdeki şekil birliğinden yola çıkan Müberred gibi dilciler ise aslî Arap alfabesini yirmi sekiz olarak kabul etmektedirler.³²¹ Hemzenin meşhur Arap kabilelerinin lehçelerine göre seslendirilmesine geniş yer veren Sîbeveyh, herhangi bir kabilenin fonetiğini ön plana çıkarmamıştır. Hemzenin bütün dillerde olduğu gibi Arapçada da çok kullanılması, ayrıca hemzenin telaffuzu ile alakalı olan tahkik, teshil ve tahfîf gibi ses birimlerinin birbirinden ayırt edilmesinin zor olması hasebiyle Sîbeveyh'in hemze ile alakalı bütün telaffuz çeşitlerini eksiksiz bir şekilde aktardığını elbette iddia edemeyiz.

Hemzeyi gırtlaktan vurgulu ve sert bir tonda (nebr) okumayı ifade eden taḥkîk³²², Benî Temîm ve Kays gibi bedevî kabilelerinin okuyuş şeklidir. Karakter olarak heyecanlı ve aceleci bir üslûb ile konuşan bu kabileler, süratli konuşmanın kusurunu azaltmak ve

³¹⁸ İsmail Durmuş, “Hemze”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17:190-191.

³¹⁹ Abdussabûr Şâhin, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye fî Dav'i İlmi'l-Lugati'l-Hadîs* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2009), 17-18; Hanefî Nâsîf, *Târihu'l-Edeb ev Hayâtü'l-Lugati'l-Arabiyye* (Kahire: Matbaatü'l-Cerîde, 1910), 96; Durmuş, “Hemze”, 17:190-191.

³²⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4:431.

³²¹ Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktedab*, thk Muhammed Abdulhâlık Azîme (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.), 1:192.

³²² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:541-542.

hızlı konuşma sırasında ardışık hecelerin kaybolmasını önlemek adına hemzeyi vurgulu ve sert tonda okumayı benimsemişlerdi. Buna karşılık Kureyş, Hüzeyl, Sakîf gibi teennî ve sükûnetin hâkim olduğu Hicâz toplumları ise hemzeyi kendisinden önceki harfin harekesine göre vâv, yâ ve elif gibi harflere kaydırarak yumuşatmayı (tahfif) benimsemişlerdi.³²³ Hemzeyi tahfif eden bir kısım Araplar da sakın bir harften sonra gelen hemzenin harekesini bir önceki sakın harfe transfer ederek hemzeyi düşürmüşlerdir. Sîbeveyh, Türkçede “ulama” olarak bilinen ve bütün dillerde olduğu gibi Arap dilinde de bir telaffuz kolaylığı sağlayan bu işlemi tahfif çeşitlerinden biri olarak görmüştür. Örnek olarak da “أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَاوَاتِ” (*Şeytan bunu, göklerde ve yerde gizleneni açığa çıkaran, gizlediğinizi ve açıkladığınızı bile Allah’a secde etmesinler diye yapmıştır.*)³²⁴ ayetindeki “الْخَبْءَ” kelimesini vermiştir.³²⁵ Hemzedeki bu yoğun tahfif işlemine rağmen zamanla hemzeyi gerçek değeri olan tahkik ile seslendirme alışkanlığı Araplar arasında yayılıp fesahat ve belagat belirtisi haline gelmiştir. Hatta hemzenin gerçek sesini korumak ve onun sert değerini daha belirgin hale getirmek için bazı kıraat âlimleri hemzeden önceki sakın harfte bekleme süresini (sekte) biraz uzatmışlardır.³²⁶

Kur’an’ın inzal edildiği lehçe olan Kureyş lehçesinde hemzenin tahkik ile okunmadığını gösteren birçok veri mevcuttur. Örneğin Hz. Peygamber hemzeyi vurgulu tonda okuyarak kendisine “يَا نَبِيَّ اللَّهِ” diye hitap eden bir zata “İsmimi hemze ile okuma, biz Kureyşliler hemzeyi vurgulamayız.” diyerek uyarıda bulunmuştur.³²⁷ Hz. Ali ise “Kur’an Kureyş lehçesiyle nazil oldu, onlar ise hemzeyi vurgulu tonda okumazlar. Şayet Cibril Peygamber’e hemze ile de indirmiş olmasaydı biz hemzelemezdik.” demiştir.³²⁸

Hemzenin boğazın en dip noktasından ve biraz zorlamayla göğüs bölgesinde vurgulu ses tonu oluşturarak çıktığını belirten Sîbeveyh, bu harfi çıkış yeri itibarıyla ağza en

³²³ Şâhin, *el-Kırââtü'l-Kur’âniyye*, 30; Durmuş, “Hemze”, 190; Nâsîf, *Târihu'l-Edeb*, 17.

³²⁴ Neml, 27/25.

³²⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:546.

³²⁶ Durmuş, “Hemze”, 191.

³²⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Battâl er-Rakbî, *en-Nazmü'l-Müste'zeb fî Tefsîri Ğarîbi Elfâzi'l-Mühezzeb*, thk. Mustafa Abdulhafîz Sâlim (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1991), 26.

³²⁸ Necmüddîn Muhammed b. el-Hasen er-Radî Esterâbâzî, *Şerhu Şâfiyet-i İbn-i Hâcib*, thk. Muhammed Nûr el-Hasen vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 3:32; Battâl er-Rakbî, *en-Nazm*, Mukaddime:26.

uzak harf olarak tanımlamıştır.³²⁹ Müellif'in verdiği birçok örneğin kıraat birikimi içerisinde yer almaması, onun hemzenin telaffuzu konusuna genel olarak fonetik kıraat farklılıkları düzleminde değil de lehçesel telaffuz özellikleri düzleminde yaklaştığının bir göstergesidir. Bununla birlikte az da olsa fonetik kıraat farklılıkları konusunda bilgi verdiği de olmuştur. Örneğin “سَال” fiilinde olduğu gibi harekesi fetha olan bir hemze, önceki harfi de fethalı olursa Hicâz lehçesine göre hemze ile elif arasında okunarak yumuşatılır. Ya da “وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ” örneğindeki gibi esre harekeli bir hemze, şayet öncesi fethalı ise Hicâz lehçesinde hemze ile yâ karışımı bir okuyuşla telaffuz edilirken Benî Temîm kabilesine göre gırtlaktan vurgulu bir tonla okunur. Müellif, hemzeyi yumuşatma işlemi yapılırken onun tamamen yok edilmesini, yani “elif”, “vâv” ya da “yâ” harfine dönüşmesini doğru bulmamış, aslının hemze olduğunun unutulmaması gerektiğini belirtmiştir.³³⁰

Müellifin verdiği bazı örnekler ise günümüze ulaşan kıraatler arasında yer almaktadır. Örneğin “فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا” (*Kıyametin alametleri gelmiştir.*)³³¹ veya “يَا زَكَرِيَّا إِنَّا”³³² ayetlerinde olduğu gibi, iki hemze peş peşe geldiği zaman tahkîk ehli Araplar, bu gibi terkiplerde iki hemzeden birini hafifletmişlerdir. Bazıları birinci hemzeyi yumuşatıp ikincisini tahkîk ile okurken; bir kısmı ise tam tersi birincisini tahkîk ile okuyup ikincisini tahfif etmeyi tercih etmişlerdir. “فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا” ve “يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ” şeklinde birinci hemzeyi tahfif, ikincisini ise tahkîk ile okuyuşun Ebû Amr'ın kıraati olduğunu belirten müellif, her iki hemzeyi de tahkîk ile okumanın Arapların günlük konuşmalarında yeri olmadığını vurgulamaktadır. Hatta Araplardan bazıları iki hemzeyi peş peşe telaffuz etmekten hoşlanmadıkları için “أَنْتَ” veya “إِنَّكَ” gibi durumlarda istifham hemzesinden sonra elif ilave etmektedirler ki Ebû Amr'ın tercihi de bu yöndedir.³³³ Diğer taraftan müellif “نَبِيٌّ” ve “بَرِيَّةٌ” kelimelerini “نَبِيٌّ” ve “بَرِيَّةٌ” şeklinde hemzleyerek okumayı az ve redî olarak nitelemiştir.³³⁴ Ahmed Mekkî ise

³²⁹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4:102,3:548.

³³⁰ Sibeveyh, 3:542.

³³¹ Muhammed, 47/18.

³³² Meryem, 19/7.

³³³ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 3:551.

³³⁴ Sibeveyh, 3:555.

hemzeli okuyuşun mütevâtir kıraatler arasında yer alması hasebiyle Sîbeveyh'i, sahih olduğunu bile bile bu kıraati eleştirmekle itham etmiştir.³³⁵

Öncelikle Ahmed Mekkî'nin, Sîbeveyh'i böyle bir kıraati reddetmeye sevk eden muhtemel gerekçeleri izah etmesi gerekirdi. Zira daha önce nahiv kurallarına dayanan kıraat farklılıklarında öne sürdüğü Basra dil ekolü gerekçesi, tamamen lehçebilimin konusu olan ve Basra dil ekolünü olumlu ya da olumsuz manada ilgilendirmeyen fonetik kıraat farklılıklarında geçerli olamaz. Hatta denilebilir ki şayet Sîbeveyh ekol taassubuyla yaklaşmış olsaydı tahkîk vechini öncelemesi gerekirdi. Çünkü tahkîk vechi, Sîbeveyh'in en önemli hocalarından Basralı Halil b. Ahmed'in kabilesi olan Temîm kabilesinin lehçesidir. Kısacası Sîbeveyh'in en önemli dilsel referans kaynağı olan Benî Temîm gibi köklü bir Arap kabilesinin lehçesinde kullanılan bir fonemi kıraatler söz konusu olduğunda kabul etmemesi, üstelik bunun sahih bir Kur'an kıraati olduğunu bile bile bu kıraati redâetle nitelemesi basit bir dilsel taassupla açıklanamaz. O halde Sîbeveyh'in gerçekten bu kıraati redâetle vasıflayıp vasıflamadığı, şayet vasıflamış ise bu yaklaşımının muhtemel gerekçesi ortaya konulmalıdır.

Esterâbâzî, Sîbeveyh'in tahkîk vechini mütevâtir kıraat olarak görmediğini belirtmiş, şayet mütevâtir kabul etmiş olsaydı bu kıraati redâetle vasıflamayacağını iddia etmiştir.³³⁶ Esterâbâzî'nin bu tespiti, *el-Kitâb*'in kıraatlerin mütevâtir veya şâz gibi kavramların oluşmadığı bir dönemde kaleme alındığı gerçeğiyle örtüşmemektedir. Çünkü Sîbeveyh, bir kıraati reddetme veya kabul etme gerekçesini o kıraatin günümüz tanımıyla mütevâtir veya şâz oluşuna bağlamamaktadır.

Aslında Sîbeveyh'e yönelik itirazların nirengi noktası, günümüz kıraat birikimi açısından mütevâtir kabul edilen hemzeli kıraatin müellif tarafından redî kabul edildiği iddiasıdır. Şayet günümüz kıraat birikiminde “نَبِيٌّ” şeklinde bir kıraat mevcut olmasaydı böyle bir tartışma söz konusu olmayacaktı. Nasıl ki sonraki dönemlerde şâzlar dâhil bütün kıraatler, nahiv alanında en muteber istişhad malzemesi kabul edilmişse Sîbeveyh'ten de aynı tutum beklenmiştir. Böyle bir beklenti, Sîbeveyh'in üzerinde durduğu zemini onun altından çekip almak demektir. Ayrıca *el-Kitâb*'daki bütün “redî” nitelemeleri, sözel değeri 30-39 arasına tekabül eden berbat kullanımlar

³³⁵ Ensârî, *Sîbeveyh ve'l-Kıraât*, 70-73.

³³⁶ Esterâbâzî, *Şerhu Şâfiye*, 3:35.

olarak değerlendirilemez. Özellikle tamamen lehçeler arası seslendirme alışkanlıklarına dayanan fonetik farklılıkları, i'raba vukûfiyeti gerektiren nahiv kuralları ile aynı ölçekte değerlendirilmemelidir. Kaldı ki Sîbeveyh'in “بريءٌ” ve “نبيٌ” kelimeleri ile ilgili “redî” nitelemesini “şâz” anlamında kullandığını gösteren önemli karineler de vardır.

Bizim kanaatimize göre Sîbeveyh bu nitelemesiyle ne bu kelimelerdeki hemzenin tahkik kıraatini ne de bu kelimeleri tahkik ile okuyan Arap lehçelerini hedef almıştır. Üstelik Sîbeveyh, bu kelimeleri Kur'an'daki ayetlerden alıntı yaparak Kur'an kıraatleri düzleminde ele almamış, sadece “نبي” ve “برية” lafızlarının hemzesiz okunuşunun Araplar arasında ne denli yaygınlaştığına dikkat çekmiştir. Müellifin ifadesine göre bu durum, öylesine yaygınlaşmıştır ki normalde hemzeyi tahkik okuyan lehçeler bile bu iki kelimeyi hemzenin ibdâliyle okumuştur. Bu bağlamda bu iki kelimenin yaygın kullanımından dolayı ayrıcalıklı olduğunu, işitmeye dayalı olduğu için üzerine kıyas yapılamayacağını da özellikle belirtmiştir.³³⁷ Sîbeveyh'in bu iki kelimeyi “üzerine kıyas yapılmayan istisnâî kullanımlar” olarak görmesi, buradaki redî nitelemesiyle şâz kullanımı kastettiğini göstermektedir. Diğer taraftan, yaygın olarak “نبيٌ” şeklinde okunan kıraatin bazı Araplar tarafından “نبيءٌ” şeklindeki kullanımlarına “وذلك قليلٌ رديءٌ” demiştir. Bu ifade ise “redî” nitelemesi ile kullanımının yaygın olmadığını kastettiğine dair önemli bir karinedir. Çünkü müellif bu sözüyle, bu iki kelimede hemzeyi kullanmanın hata olduğunu vurgulamamıştır. Kaldı ki ism-i tasğir konusunu işlerken Arapların “نبي” kelimesinin okunuşunda ihtilaf ettiklerini, bu sebeple bazı Arapların ism-i tasğirini hemze ile okuduğunu, bazı Arapların ise “yâ” ile okuduğunu belirterek hemze ile de okunabileceğini belirtmiştir.³³⁸

Hemzenin telaffuzu konusunda Sîbeveyh'e yöneltelen bir eleştiri de bazı durumlarda hemzenin “yâ”ya dönüşüp dönüşmemesi meselesidir. Bütün nahivcilere göre “مُوقِنٌ” örneğinde olduğu gibi sakın hemzenin öncesindeki harf ötre olduğu zaman hemzenin “vâv”a dönüşmesinde problem yoktur. Ancak Sîbeveyh, “vâv”a dönüşmek yerine “yâ”ya dönüşmesini doğru bulmamıştır. Ebû Amr'ın “يَا صَالِحُ اتَّقِنَا”³³⁹ ayetindeki

³³⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:555.

³³⁸ Sîbeveyh, 3:460.

³³⁹ A'râf, 7/77.

hemzeyi “يا صالحيتنا” şeklinde “yâ” ya dönüştürerek okuduğunu iddia edenler olduğuna değinse de bu okuyuşu problemli bulmuştur.³⁴⁰

Esasında kıraat literatüründe Ebû Amr’ın bu şekildeki bir kıraatine rastlanılmaması böyle bir okuyuşun iddiadan öteye geçmediğini göstermektedir. Bu noktada Sîbeveyh de Ebû Amr’ın böyle okuduğunu söylememiş, sadece Ebû Amr’a nispet edilen bir iddiayı gündeme getirmiştir. Sîbeveyh’in buradaki açıklamalarını kıraatlere açıkça muhalefet olarak yorumlayan Ensârî, Ebû Amr’ın böyle bir kıraatini *el-Kitâb* dışında başka bir kaynağa dayandırmamıştır. Diğer bir deyişle bu kıraatin Ebû Amr’a nisbetini isbat etmek yerine Sîbeveyh’in gündeme getirdiği iddia üzerinden Sîbeveyh’i eleştirmiştir.³⁴¹

Hemzenin telaffuzuyla alakalı bir diğer tartışma konusu şudur: Müellif, Bakara suresinin 54. ayetinde geçen “إِلَىٰ بَارِكُمْ” kelimesindeki hemzenin, harfin seri okunması anlamına gelen ihtilas ile okunabileceğini belirtmiş ve bu harfin iskân ile okunmasına karşı çıkmıştır. Hatta bu harfin harekeli olduğunu ve sakin okunmasının mümkün olmadığını delillendirmek için “مَأْمُوكَ” lafzındaki “nûn” harfinin açıkça okunmasını (izhar) örnek göstermiştir. Ona göre eğer bu harf sakin okunsaydı buradaki “nûn” açıktan okunmazdı (ihfa yapılırdı).³⁴² Ancak kıraat kaynaklarında Ebû Amr’dan hem ihtilas vechi hem de iskan vechi nakledilmiştir.³⁴³ Bu sebeple Ensârî, iskân vechinin Benî Temîm ve Necid kabilesinde kullanılan bir olgu olduğunu belirterek bu konuyu Sîbeveyh’in kıraatlere gizlice muhalefet ettiği yerlerden biri olarak kabul etmiştir. Hatta Sîbeveyh’in iskân vechine karşı çıkmakla yetinmeyerek râviyi zapt yönünden itham ettiğini de sözlerine eklemiştir.³⁴⁴

Öncelikle Sîbeveyh, tahfif amacıyla bazı harflerin sakin okunabileceğine teorik olarak karşı çıkmamıştır. Bazı durumlarda özellikle şiir dilinde tahfif için sükûn ile okumanın mümkün olabileceğini belirterek buna dair örnekler de vermiştir. Ancak “بَارِكُمْ” kelimesindeki sükûn vechine karşı çıktığı doğrudur. Şunu da belirtmek gerekir ki Sîbeveyh’e atfedilen ve birçok kaynakta geçen “Ebû Amr, bu kelimedede ihtilas yaptı,

³⁴⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4:338.

³⁴¹ Ensârî, *Sîbeveyh ve'l-Kıraât*, 25-26.

³⁴² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4:202.

³⁴³ Dimyâtî, *İthâf*, 178.

³⁴⁴ Ensârî, *Sîbeveyh ve'l-Kıraât*, 73.

ama ravi onu iskân zannederek zapt etmedi.” cümlesi veya bu anlama gelebilecek bir söz *el-Kitâb*’da geçmemektedir. İbnü’l-Cezerî’nin belirttiğine göre bu sözü Sîbeveyh’ten Müberred nakletmiştir.³⁴⁵ Sîbeveyh’in öğrencisi olan Ahfeş el-Evsat’ın (ö. 215/830) “Bazıları bu hemzenin cezm olabileceğini iddia etmişlerdir ki ben bunu açık bir hata olarak değerlendiriyorum. Ravi, hemzenin tahfif ile okunduğunu duymuş, ancak onu cezm sanmıştır.”³⁴⁶ şeklindeki açıklamalarının aynı paralelde olduğu düşünüldüğünde bu sözlerin Sîbeveyh’e aidiyet ihtimali güçlenmektedir. Sîbeveyh ve Ahfeş’in açıklamalarının diğer bir ortak yönü ise şudur: ihtilas veya işbâ (tonlama) gibi hususlar, ancak müşafehe geleneğiyle öğrenilebilir. Dolayısıyla Sîbeveyh ve öğrencisi Ahfeş’in, müşafehe geleneğine vurgu yaparak aynı gerekçelerle iskân vechine karşı çıktıklarını söyleyebiliriz. Diğer taraftan iskân vechine karşı çıkanlar sadece Sîbeveyh ve Ahfeş ile sınırlı değildir. Müberred de “Harfin irabında peş peşe gelen hareketlerde iskân vechi şiirde de herhangi bir kelimada da caiz değildir. Dolayısıyla Ebû Amr’ın kıraati lahindir.”³⁴⁷ diyerek iskân vechine tamamen karşı çıkmıştır.

Ebu Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) ise iskân vechini nakil yönünden daha kuvvetli bulduğunu ve kullanım açısından daha yaygın olduğunu belirterek tercihini bu yönde kullandığını ifade etmiştir.³⁴⁸ Sîbeveyh, Ebû Amr’ın bu kelimeyi ihtilas ile okuduğunu şahid olarak getirdikten sonra kararlı bir şekilde iskân vechinin caiz olmamasını vurgulaması en azından hocası Ebû Amr’dan böyle bir vecih duymama ihtimalini güçlendirmektedir. Kaldı ki kaynaklarda iskân vechine dair Ebû Amr’dan nakledilen bilgiler birbiriyle örtüşmemektedir. Bazı kimseler iskân vechini Ebû Amr’ın ravilerinden Sûsî’ye (ö. 261/874); ihtilas vechini ise Dûrî’ye (ö. 248/862) nisbet ederken bazıları ise tam tersini söylemiştir.³⁴⁹ Râvî’nin yanlış duyma tezinin Sîbeveyh’e aidiyeti güçlü bir ihtimal olarak düşünüldüğünde en azından onun iskân vechine karşı çıkışının kendi açısından haklı bir gerekçeye dayandığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Sonuç olarak belirtmemiz gerekir ki bir kıraati nakil yönünden sıhhatli bulmamak veya ravilerin

³⁴⁵ İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 2:160.

³⁴⁶ Ebu’l-Hasen el-Mücâşî’î el-Ahfeş el-Evsat, *Meâni’l-Kur’ân*, thk. Hüdâ Mahmûd Kurâa, (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1990), 89.

³⁴⁷ Ebu Muhammed Abdulhakk b. Ğâlib İbn Atiyye el-Endelusî, *el-Muharrarü’l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi’l-Azîz*, thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422), 1:15.

³⁴⁸ Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *Câmiu’l-Beyân fî’l-Kirââti’s-Seb’i’l-Meşhûra*, thk. Muhammed Sadûk el-Cezâîrî, 1. bs (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), 395.

³⁴⁹ Dimyâtî, *İthâf*, 178.

vehminden kaynaklandığını ileri sürmek ile onu filolojik veya fonetik açıdan problemli görmek aynı şey değildir.

2.6. Lahn Tartışmalarına Konu Olan Kıraatlere Yaklaşımı

Lügatte “nağme”, “söz söyleme tarzı”, “üslûb”, “hata yapmak” gibi anlamlara gelen lahn kelimesi, ıstılahta ise cümle içinde, öğelerin dizilişini ve irabını hatalı kurgulamayı ifade etmektedir.³⁵⁰ Bir taraftan Kur’an’ın harekelenmesi ve noktalanması faaliyetinin, diğer taraftan da Arap dil kurallarını bir temele oturtma ihtiyacının en önemli sebebi olan lahn olgusu, Kur’an bağlamında özellikle oryantalist çevrelerde sık sık gündeme getirilmektedir. Gramer hatası olduğu iddia edilen nahiv uygulamalarının kaynağı hakkındaki rivayetlerin sıhhat derecesi bir tarafa, Kur’an’da bilindik nahiv kurallarıyla ilk bakışta çelişkili gibi görünen imla uygulamaları söz konusudur.³⁵¹ Sîbeveyh gibi dilci âlimler bu tür imla uygulamalarının dilsel zeminini oluşturmuş ve bu konuda tatmin edici cevaplar vermişlerdir. Her ne kadar bazı âlimler Sîbeveyh’in dilsel izahlarını tatmin edici bulmasalar da hem ilk nahiv eserini kaleme alması hem de kıraatlere eleştirel yaklaştığı iddia edilmesi hasebiyle onun söz konusu gramatik yapılar hakkındaki yaklaşımının pek kıymetli olduğunu düşünmekteyiz.

Sîbeveyh’in kıraatlere eleştirel bir yaklaşım sergilemediği, lahn tartışmalarına konu olan bu ayetlerde daha net anlaşılmaktadır. Şayet onun kıraatlere karşı tamamıyla eleştirel bir yaklaşımı söz konusu olsaydı bu gibi kıraatleri reddetmek için pek çok gerekçe bulabilirdi. Ancak müellif, az sonra değineceğimiz ayetteki mansub kıraatin gramatik temelini ispat etmek için Arap şiirinden çok sayıda örnek vermiştir. Öyle ki birçok âlim Kur’an’da sorunlu gramer yapılarının bulunduğunu iddia eden çevrelere karşı Sîbeveyh’in argümanlarıyla cevaplar vermiştir. Hatta Zemahşerî, Sîbeveyh’in söz konusu iddiaları çürüttüğünü belirterek şöyle demiştir: “Kur’an’da gramer hatası olduğunu iddia edenlere itibar dahi edilmez. Çünkü bunlar olsa olsa Sîbeveyh’in *el-Kitâb*’ını hiç açıp incelemeyen ve Arapların cümleye çeşitlilik katmak için bu tür kullanımlarda bulunduklarını hiç hesaba katmayan kişilerdir.”³⁵²

³⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 13:379-382.

³⁵¹ Bütün bu rivayetler ve analizleri için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur’an Dili ve Retoriği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 58-76.

³⁵² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1:590. Keşşâf’taki “من لم ينظر في الكتاب” ibaresi Türkçeye yanlışlıkla “Kur’an’a

Söz konusu tartışmalardan biri “لَكِنَّ الرَّاٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُوْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ وَمَا ”³⁵³ ayetindeki “وَالْمُقِيْمِيْنَ” kelimesinin mansub okunuşudur. Cumhurun mansub okuduğu bu kelimeyi Abdullah İbn Mes’ûd, Ubeyy b. Ka’b, İbn Cübeyr, Amr b. Ubeyd, el-Cahderî, İsâ b. Ömer, Mâlik b. Dînâr gibi âlimler “الراسخون” kelimesi üzerine atfederek “والمقيمون” şeklinde merfu okumuşlardır.³⁵⁴ Bu kelimelerin öncesi ve sonrası merfu okunduğu için, doğal olarak kıraatte gramer eksenli bir tartışma söz konusu olmamıştır. Ancak mansub okunması durumunda kelimenin nahvî konumu hakkında bir takım izahlar yapılmıştır. Sîbeveyh, bu kelimenin “Özellikle namaz kılanları kastediyorum.” anlamında gizli bir “أغنى” veya “أخص” fiiliyle medh üzere mansub olduğunu söylemiş, sonrasında gelen “والمؤمنون” ifadesinin ise önceki mübtedalar üzerine atfedildiğini belirtmiştir. Müellif, bu kıraat bağlamında tazim üzere mansub okunacak ifadenin tazime değer bir ifade olmasını ve muhatabın bu durumu bilmesini şart koşmaktadır. Şayet muhatap bilmiyorsa bile bilmiş konumuna yükseltilerek tazim yapılabileceğini söylemiştir. Bu minvalde Fatiha suresinin “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” ayetinin son kısmını bazı Arapların “رَبِّ الْعَالَمِينَ” şeklinde medih üzere mansub okuduğunu belirtmiştir.³⁵⁵ Ancak bazı âlimler, ilave şart olarak bir kelimenin medih üzere mansub olması için haberin tamam olması gerektiğini ileri sürerek Sîbeveyh’in mezkûr görüşüne alternatif beyanlarda bulunmuşlardır.³⁵⁶ Çünkü bu ayette mübtedanın haberi “أُولَٰئِكَ” ile başlayan son cümledir. Ebû Hayyân ise Sîbeveyh’in bu görüşünü desteklemek adına “أُولَٰئِكَ” cümlesinin haber olmasına pek ihtimal vermemiş, mübteda olan “الرَّاٰسِخُوْنَ” ve ona atfedilen “الْمُؤْمِنُوْنَ” cümlelerinin haberinin “يُؤْمِنُوْنَ”den başkası olamayacağını söylemiştir. Böylece haber tamam olunca “وَالْمُقِيْمِيْنَ” kelimesinin medih üzere mansub olmasının önünde bir engel kalmamaktadır. “وَالْمُؤْمِنُوْنَ” ve ona atfedilen “وَالْمُؤْمِنُوْنَ” kelimelerinin atıf anlamında artık öncesiyle bir bağı kalmamıştır.³⁵⁷ Bu bağlamda “وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ”³⁵⁸ ayetindeki

iyice bakmayanlar” şeklinde çevrilmiştir. Oysa cümlelerin bağlamı dikkate alındığında Sîbeveyh’in *el-Kitâb*’ından bahsedildiği çok açıktır. Bkz. Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, çev. Abdulaziz Hatip vd., (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2:334. Tercüme hatası tespiti için bkz. Öztürk, *Kur’an Dili*, 79. Ebû Hayyân el-Endelûsî de Zemahşerî’nin burada Sîbeveyh’in *el-Kitâb*’ını kastettiğini ifade etmiştir. Bkz. Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru’l-Muhît*, 4:135.

³⁵³ Nisâ, 4/162.

³⁵⁴ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru’l-Muhît*, 2:140,4:134.

³⁵⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2:62,69; Sîrâfî, *Şerhu Sîbeveyh*, 2:399.

³⁵⁶ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 9:395-399.

³⁵⁷ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru’l-Muhît*, 4:134.

“وَالصَّابِرِينَ” kelimesinin haberdan sonra gelmesi hasebiyle medih üzere mansub gelmesine herhangi bir itiraz söz konusu değildir. Mansub kıraati medih ile açıklayan Sîbeveyh, her iki kelimenin merfu okunması halinde de cümlelerin iyi bir değere sahip olacağını belirtmektedir.³⁵⁹

Sîbeveyh’in mansub kıraatin delili sadedinde şahid olarak kullandığı şiirlerden birisi şudur:

وَكُلُّ قَوْمٍ أَطَاعُوا أَمْرَ مُرْشِدِهِمْ إِلَّا نُمَيْرًا أَمَرَ غُلُوبَهَا

³⁶⁰ الظَّاعِنِينَ وَلَمَّا يُطْعَنُوا أَحَدًا وَالْقَاتِلُونَ لِمَنْ دَارُ نُحْلِيهَا

Şiirdeki “الظَّاعِنِينَ” kelimesinin öncesi ve sonrası merfu olmasına rağmen medih üzere mansub olmuştur. Bir diğer şiir ise Kays kabilesine mensup olan Hırnık’ın şu şiiridir:

لَا يَبْعَدُنْ قَوْمِي الَّذِي هُمْ سُمُّ الْعُدَاةِ وَآفَةُ الْجُرُرِ

³⁶¹ النَّازِلِينَ بِكُلِّ مُعْتَرِكٍ وَالطَّيِّبُونَ مَعَاقِدَ الْأُرُرِ

Şiirdeki “النَّازِلِينَ” kelimesi bazı kaynaklarda merfu olarak gelmişken bazı kaynaklarda da mansub gelmiştir. Her iki varyantını da farklı bağlamda kullanan Sîbeveyh, burada mansub okunuşunu söz konusu kelimelerin medih üzere mansub olmasına delil getirmiştir.³⁶² Ebû Ubeyde Ma’mer el-Müsennâ’ya göre ise ayetteki “وَالْمُفِيمِينَ” ve şiirdeki “النَّازِلِينَ” kelimelerinin mansub olması, Arapların üslûbuyla alakalı bir durumdur. Çünkü Araplar, çok uzun cümlelerde aradaki merfu bir kelimeyi mansub yapıp daha sonra tekrar merfuya dönüş yapmaktadırlar.³⁶³

Lahn tartışmalarına konu olan kıraatlerden biri de “إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ”³⁶⁴ ayetindeki “وَالصَّابِقُونَ” kelimesinin merfu kıraatidir. Yerleşik dil kurallarına göre “إِنَّ” edatının ismi üzerine atfedilerek mansub okunması gerektiği iddia edilen bu

³⁵⁸ Bakara, 2:177.

³⁵⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2:63-64.

³⁶⁰ Her kavim, efendisinin buyruklarına boyun eğdi. Lakin Numeyr kavmi, içlerindeki azgın grubun emrine itaat etti. Özellikle de henüz kimseyi ortada bırakmayan ve günü geldiğinde terk edip gideceğimiz bu yurt kime kalacak diyenleri kastediyorum.

³⁶¹ Düşmana karşı zehir gibi olan ve (misafire ikram edilmek üzere) boğazlanacak develerin de afeti olan kavmime aman bir şey olmasın. Özellikle de kavminin savaşçıları kastediyorum. Onlar harama uçkur çözmezler.

³⁶² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2:64.

³⁶³ Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’an*, 1:141-143.

³⁶⁴ Mâide, 5/69.

kelime, her ne kadar mevcut Mushaflarda vâv ile yazılsa da Übeyy b. Ka'b, Abdullah İbn Mes'ud gibi sahabîlerin yâ ile mansub okuduklarına dair rivayetler mevcuttur. Kezâ İbn Kesîr, Hasan-ı Basrî ve Zührî gibi önde gelen kıraat âlimleri de mansub okumuşlardır.³⁶⁵ Yâ ile mansub okunması durumunda “وَالصَّابِّينَ” kelimesinin atıf yoluyla “إِنَّ” edatının ismi olduğu hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak merfu okunması durumunda Sîbeveyh'e göre takdim-tehir söz konusudur. Bu görüşe göre ayetin takdiri şöyledir: “İman edenler ve Yahudiler içerisinde kim Allah'a ve ahiret gününe inanıp da iyi işler yaparsa ona hiçbir korku yoktur, o mahzun da olmayacaktır. Sâbiîler ve Hristiyanların durumu da böyledir.” Müellif, bu görüşünü temellendirmek için Bîşr b. Ebû Hâzım'ın şu şiirini delil getirmiştir:

³⁶⁶ وَإِلَّا فَاعْلَمُوا أَنَّا وَأَنْتُمْ بُغَاةٌ مَا بَقِينَا فِي شِقَاقٍ

Şiirdeki “وَأَنْتُمْ بُغَاةٌ” kısmı, aslında sonda gelmesi gerekirken cümle ortasında gelmiştir. Ayetteki kelimenin merfu vechine bu şiiri istişhad olarak kullanan Sîbeveyh, takdim-tehir sebebiyle merfu olduğunu söylemekle yetinmiş, takdimin gerekçesi ile ilgili herhangi bir yorum yapmamıştır. Zemahşerî'nin belirttiğine göre takdimin amacı, Sâbiîler ve Hristiyanların tevbe edip kendilerini düzelttikleri zaman tıpkı iman edenler ve Yahudiler gibi bağışlanabileceğine dair farkındalık oluşturmaktır.³⁶⁷

2.7. Sîbeveyh ve Ebû Amr Kıraati

Sîbeveyh, günümüz kıraat tasavvuru açısından sahih addedilen on kıraat imamı içerisinde sadece Ebû Amr'ı ismen zikretmektedir. Bu sebeple Sîbeveyh'in Ebû Amr'ın kıraatine yaklaşımını ayrı bir başlık altında ele almayı uygun gördük.

Müellif, çoğunluğu Yunus b. Habîb kanalıyla, iki yerde de Asmâi vasıtasıyla olmak üzere Ebû Amr'dan toplamda kırk dört yerde nakilde bulunmuştur.³⁶⁸ Üstelik ondan sadece kıraate dair farklı vecihleri nakletmemiş, nahvin ve Arap şiirinin farklı varyantlarına dair aktarımlarda da bulunmuştur. Örneğin “حُضْرُ كَأَمِ التَّوَامِينَ تَوَكَّأْتُ” (Koca

³⁶⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1:662; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, 4:325.

³⁶⁶ Ancak şunu iyi bilin ki anlaşmazlık içinde olduğumuz müddetçe bizler isyancıyız. Sizler de isyancısınız.

³⁶⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1:661.

³⁶⁸ Gündüzöz, “Sîbeveyh'te Kelime Yapısı”, 122-23; Ali Benli, “Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ı Çerçevesinde Arap Dilbiliminin Başlangıç Safhası”, *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 361.

karınlı sırtlan, ikiz gebe bir anne gibi dirsekleri üzerine yaslandı.) şiirinde “جُنَجَرٌ” lafzının sıfattan kesilerek mübtada olmasını ve merfu okunmasını istiṣhad olarak kullanırken Ebu Amr’ın şiirdeki bu kelimeyi nasb ile okuduğunu belirtmiştir.³⁶⁹ Bazen de nahiv konusundaki görüşlerini desteklemek için Ebû Amr’ı ismen zikretmeksizin onun kıraatini delil göstermektedir. Örneğin, haberi zikredilen “إِنَّ”nin ismi üzerine yapılan atfın geçerli olduğunu kanıtlamak için Lokman suresinin 27. ayetindeki “وَالْبَحْرَ” kelimesinin nasb ile okunuşunu delil getirmiştir.³⁷⁰ Her ne kadar ismen zikretmese de bu kelimeyi kıraat imamları içerisinde mansub okuyan Ebû Amr’dır.³⁷¹

Sîbeveyh’e göre kırık çoğul (cem-i teksir) olan kelimeler “جَمَاعَةٌ” (topluluk) anlamını taşıdıkları için bu kelimelerin bağlı bulunduğu fiillerden müenneslik “tâ”sının düşmesinde bir problem yoktur. Aynı şekilde müennes-i gayri hakiki olan kelimelerin bağlı bulunduğu fiillerden veya hakiki müennes olsa bile failiyle arasına fasıla giren fiillerden de müenneslik “tâ”sı düşebilmektedir. Örneğin “فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ”³⁷² ayetinde “مَوْعِظَةٌ” ile fiil arasına meful zamiri girdiği için fiil “جَاءَ” şeklinde müzekker gelebilmiştir. Kırık çoğul olan bir kelimeyi fail olarak alan herhangi bir fiilin müzekker ya da müennes gelmesi caizdir. Ayrıca müenneslik “tâ”sının fiilden hafzedildiği gibi sıfattan da hafzedilmesinde bir sakınca yoktur.³⁷³ Mesela “ذَهَبَ نِسَاؤُكَ” denilebildiği gibi “أَذَاهُ نِسَاؤُكَ” de denilebilmektedir. Bu kuralı delillendirmek için Sîbeveyh, Ebû Amr’ın “خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ” şeklindeki “tâ”sız kıraatini istiṣhad olarak getirmiştir.³⁷⁴ Hem *el-Kitâb*’ın muhakkiki Abdüsselam Muhammed Harun hem de şârih Hadi Nehr, Ebu Amr’ın böyle bir kıraati olmadığını söylemektedirler. Hatta Hadi Nehr, yazım hatası olduğunu düşünmüş olacak ki Sîbeveyh’in metnini “خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ” şeklinde “tâ”lı olarak aktarmıştır. Oysa Ebu Amr’ın bu şekildeki okuyuşu, Kalem suresinin 43. ayeti veya Meâric suresinin 44. ayetindeki “خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ” kelimeleri değil, Kamer suresinin 7. ayetindeki “خُشَّعًا أَبْصَارُهُمْ” kelimesidir. Bu kelimeyi Ebu Amr ile beraber Basralı Yakûb (ö. 205/821) ve Kufeli Hamza, Kisâ ve Halef de “tâ”sız okumuşlardır.³⁷⁵ Ancak Sîbeveyh içlerinden sadece Ebu Amr’ın adını zikretmiştir. Kanaatimizce bunun en

³⁶⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2:71.

³⁷⁰ Sîbeveyh, 2:144.

³⁷¹ Dimyâtî, *İthâf*, 448.

³⁷² Bakara, 2/275.

³⁷³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2:38-39.

³⁷⁴ Sîbeveyh, 2:43.

³⁷⁵ Dimyâtî, *İthâf*, 524.

önemli nedeni Ebû Amr'ın Basralı olması ve Sîbeveyh'in ondan bizzat ders almasıdır. Yoksa diğer imamların Kufeli olmaları hasebiyle müellifin onlara mesafeli durması değildir.

2.8. Sîbeveyh'in Hamil Teorisi ve Kiraatler

“Haml” masdarı lügatte “yüklemek”, “taşımak”, “hamile kalmak”, “yorumlamak” gibi anlamlara gelmektedir.³⁷⁶ Arapçada nahiv sorunlarını çözümüleme tekniği olarak çok sık başvurulmuş bir yöntem olsa da nahiv eserlerinde doğrudan bir tanımına rastlanmamaktadır.³⁷⁷ Buna rağmen lafza haml, bir kelimenin müzekker mi yoksa müennes mi veya çoğul mu yoksa tekil mi olduğu konusunda mananın değil lafzın dikkate alınması; manaya haml ise lafzın değil mananın dikkate alınması şeklinde tanımlanabilir.

İbn Cinnî, haml teorisini Arapçanın şecaatleri arasında saymıştır.³⁷⁸ Bu çerçevede İbn Uşfûr (ö. 669/1270), hem lafza hem de manaya hamletme imkânı olduğu takdirde manaya hamletmeyi caiz görmekle beraber önceliği lafza vermiştir.³⁷⁹ Müberred'e göre eğer lafza hamletme imkânı varsa manaya hamletmek caiz değildir.³⁸⁰ Sîbeveyh ise lafız ve manadan birine hamletme konusunda herhangi bir öncelikten bahsetmemiştir. Ancak Arap kelimelerinde ve bazı kiraatlerin gramatik çözümünde her ikisine hamletmeyi kullanmakla beraber manaya hamlettiği noktalar daha fazladır.

Örneğin “مَنْ كَانَتْ أُمُّكَ” cümlesindeki “كَانَتْ” fiili, “أُمُّ” (Anne) lafzının manasına hamlen müennes gelmiştir. Aynı şekilde “مَا جَاءَتْ حَاجَتُكَ” (İhtiyacın nedir?) örneğinde de “جَاءَتْ” fiili “مَا” edatının manasına hamledilerek müennes gelmiştir. Çünkü “مَا” edatı, cümle içinde “أَيُّ حَاجَةٍ” şeklinde bir anlam ifade etmesi sebebiyle müennestir. Fiil, şayet “مَا” edatının lafzına hamledilmiş olsaydı o zaman fiilin “جاء” şeklinde müzekker gelmesi gerekirdi.³⁸¹ Sîbeveyh'in manaya hamlettiği yerlerden biri de “عسى الغوير أبوسا” (Asıl

³⁷⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 11:172-182.

³⁷⁷ Mahmud Mübarek ve Nâsır İbrahim en-Naîmî, “Nazariyyetü'l-Haml ale'l-Mevdi”, *Mecelletü Apuleius* 6, sy 1 (2009): 134.

³⁷⁸ İbn Cinnî, *Hasâis*, 2:413.

³⁷⁹ Muhammed b. Yusuf Nâzîrî'l-Ceyş, *Şerhu't-Teshîl*, thk. Ali Muhammed Fâhir vd., (Kahire: Dâru's-Selâm li't-Tibâa ve'n-Neşr, 2007), 2:717.

³⁸⁰ Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdulhâlık Azîme, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.), 3:281.

³⁸¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:50-51.

tehlike belki de yanibaşımızdadır.)³⁸² cümlesindeki “عسى” fiilidir. Bu cümledeki fiil, müellife göre “كان” manasına geldiği için onunla aynı işlevi görerek ismini merfu, haberini mansub etmiştir.

Sîbeveyh, hamil teorisini kıraatler konusunda da işletmiştir. Örneğin İmam, “ثُمَّ لَمْ تَكُنْ” hamil teorisini kıraatler konusunda da işletmiştir. Örneğin İmam, “ثُمَّ لَمْ تَكُنْ” (Onların... demeleri tek mazaretleri idi.)³⁸³ ayetindeki “فَتَنَّتُهُمْ” kelimesini bazı kıraat bilginlerinin mansub okuduğunu beyan etmektedir.³⁸⁴ Bu durumda “فَتَنَّتُهُمْ” lafzı, “لَمْ تَكُنْ” fiilinin haberi konumundadır. Bu fiilin ismi ise istisna edatından sonra gelen ve lafzen hiçbir müenneslik alameti taşımayan “أَنْ قَالُوا” lafzıdır. Müellif, “لَمْ تَكُنْ” fiilinin müennes gelmesindeki uyumsuzluğu “أَنْ قَالُوا” lafzının manasını esas almakla gidermektedir.³⁸⁵ Zira bu cümle manaya hamledildiğinde “مَقَالَتُهُمْ” şeklinde müennes bir forma kavuşabilmektedir.³⁸⁶ Elbette bu tevil, “فَتَنَّتُهُمْ” şeklinde nasb ile okunması halinde geçerlidir. Yoksa İbn Kesîr, İbn Âmir ve Âsım bin Behdele’nin merfu kıraatlerine göre³⁸⁷ herhangi bir teville ihtiyaç kalmamaktadır. Çünkü “فَتَنَّتُهُمْ” kelimesi, doğrudan “لَمْ تَكُنْ” fiilinin ismi olmaktadır.

Müellif’in manayı esas aldığı yerlerden biri de “يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ”³⁸⁸ (Kervanlardan biri onu bulsun.) ayetindeki “يَلْتَقِطُهُ” fiilinin “tâ” ile okunan kıraatidir. Zira her ne kadar “بَعْضُ” lafzı, lafzen müzekker olsa da muzaf olduğu “السَّيَّارَةُ” kelimesinden müenneslik almaktadır. Çünkü “بَعْضُ” (kafilenin bir kısmı) kelimesi, bütünün (kafilenin) parçasıdır. Bu kıraatle ilgili şu hususa ayrıca dikkat çekmek istiyoruz: Günümüzdeki kıraat birikimi arasında böyle bir okuyuş şekli yoktur. Ancak Sîbeveyh’in örnek verirken “Bazı kimselerin okuyuşu”³⁸⁹ şeklindeki ifadesi, hem kıraatlere “kıraat-ı aşere” veya “kıraat-ı seb’a” perspektifiyle bakmaması hem de o dönemdeki kıraatlerin sayısının yedi veya on ile sınırlı olmadığını göstermesi açısından çok önemlidir. Ayrıca bu ifade, Sîbeveyh’in kıraat geleneğinin dışına taşmadığını gösteren delillerden biridir.

³⁸² “الْعَوِيرُ” kelimesi, insanların herhangi bir tehlike anında sığındıkları veya kendilerine sığınan kişileri himaye ettikleri küçük oyuklardır. Yukarıdaki söz, güvenli zannedilen bu oyukların güvenli olmayabileceğini ya da asıl tehlikenin himaye ettikleri kişilerden gelebileceğine dikkat çekilmek için kullanılan bir deyimdir.

³⁸³ En’âm, 6/23.

³⁸⁴ İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 2:193.

³⁸⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:51.

³⁸⁶ Sîrâfî, *Şerhu Sîbeveyh*, 1:313.

³⁸⁷ Dimyâtî, *İthâf*, 261; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, thk. Bedruddin Kahveci (Beirut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1993), 3:287; İbn Mucâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 254.

³⁸⁸ Yûsuf, 12/10.

³⁸⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:51.

Hamil teorisiyle ilgili dikkat çeken noktalardan biri de En'âm suresinin 96. ayetindeki “وَجَاعِلُ اللَّيْلِ سَكَنًا وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا” (Geceyi dinlenme zamanı, güneşi ve ayı vakit ölçüsü kılandır.) ifadesidir. Bu ayeti Kûfeli imamlar “وَجَعَلَ اللَّيْلَ” şeklinde geçmiş zaman kipiyle okurken Kûfe dışındaki kıraat imamları ise “وَجَاعِلُ اللَّيْلِ” şeklinde ism-i fail kalıbıyla okumuşlardır.³⁹⁰ Sîbeveyh, Kûfeli imamların değil de cumhurun okuyuşunu dikkate almıştır. Buna göre mansub olan “والشمس” lafzı, “وَجَاعِلُ” lafzının muzafun ileyh'i konumunda olan “اللَّيْلِ” lafzının mahalline atfedilmiştir. Sîbeveyh bu lafzın mahallinin mansub olmasını ise “جَاعِلٌ” formunu “جَعَلَ” manasına hamlederek çözmektedir. Müellife göre “وَجَاعِلُ اللَّيْلِ” denildiğinde okuyucu bu lafzın “وَجَعَلَ اللَّيْلَ” anlamına geldiğini bilmektedir.³⁹¹ Sîbeveyh burada Kûfe kıraatini yanlışlamak veya ism-i fail kalıbındaki kıraatin ruchaniyetini ispatlamak gibi bir amaç taşımamaktadır. Onun esas amacı, ism-i fail kalıbının muzaf olduğu mefulün (nesnenin) mansub konumunu yitirmemesi, dolayısıyla ona atfedilen başka bir mefulün aynı harekeyi alabilme hakkını ortaya koymaktır.

2.9. Kurbü'l-Civâr

Bilindiği üzere İmâmiye Şîası ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilaflardan biri de abdest alırken ayakların yıkanmasının zorunluluğu ya da meshinin kifayeti meselesidir. Bu itibarla Mâide suresinin 6. ayetindeki “وَأَرْجُلُكُمْ” kelimesinin “وَأَرْجُلُكُمْ” şeklindeki mecrûr kıraati bağlamında gündeme gelen kurbü'l-civâr olgusu, gerek Arap dilindeki geçerliliği gerekse şartları itibariyle nahivciler arasında tartışma konusu olmuştur. Bizim amacımız, meselenin mezhebî veya fikhî boyutunu bir tarafa bırakarak sadece müellifin kurbü'l-civâr hakkındaki görüşlerini anlamak ve izah etmek, bu vesileyle abdest ayetindeki mecrûr kıraatin bir delili olarak Sîbeveyh'e atfedilen görüşlerin gerçeklik payına dikkat çekmektir.

Kelimenin son harfinin harekesini, en yakınındaki kelimenin irabıyla harekelemeyi ifade eden bu kural³⁹² için “cerr-i civâr”, “kurbü'l-civâr”, “ale'l-civâr” veya

³⁹⁰ Dimyâtî, *İthâf*, 270.

³⁹¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:356.

³⁹² İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, 895.

“mücâveret” gibi tabirler kullanılmaktadır.³⁹³ Halil b. Ahmed’e nisbet edilen *el-Cümel fi’n-Nahv* adlı eserde ilk defa “el-Hafđ bi’l-Civâr” veya “Ale’l-Kurbi ve’l-Civâr” gibi tabirler ile bu kuraldan bahsedilmektedir.³⁹⁴ Sîbeveyh ise bu kuraldan “kurbü’l-civâr” tabiri ile söz etmektedir.³⁹⁵ Her ne kadar erken dönemdeki eserlerde söz konusu olsa da bu kuralın Arap dilindeki varlığı sonraki nahivciler arasında tartışılmıştır. Nehhâs, ne Kur’an’da ne de günlük Arap kelimasında kurbü’l-civâr’ı caiz görmezken³⁹⁶ bazı nahivciler ise belli şartlar dâhilinde geçerli görmektedir. Temmâm Hasan’a göre kurbü’l-civâr, Kûfelilerin usullerinden olduğu için orada daha yaygındır. Basralılar ise bunu reddetmektedir.³⁹⁷ Bu bağlamda belirtmeliyiz ki Basralı olan Sîbeveyh, kurbü’l-civâr’ı teorik olarak ve mutlak anlamda reddetmemiştir. Ancak birçok kuralı işletirken mananın selametini daima ön planda tuttuğunu söylemeliyiz.³⁹⁸

Sîbeveyh, abdest ayeti bağlamında doğrudan herhangi bir değerlendirme yapmamıştır. Ancak abdestte ayakların yıkanması konusunda yapılan bazı çalışmalarda, ayetteki mecrûr kıraat, kurbü’l-civâr ile izah edilmiş ve Sîbeveyh’in böyle bir atfa cevaz verdiği iddia edilerek bir anlamda bu görüş ona onaylatılmıştır.³⁹⁹

el-Kitâb’ın metninden hareketle Sîbeveyh’in kurbü’l-civâr’ın uygulanmasında mananın bozulma ihtimalinin bulunmamasını şart koştuğunu söyleyebiliriz. Örneğin tenazu⁴⁰⁰ bahsini işlerken müellife göre ikinci fiil, nesneye daha yakın olduğu için amel etmeye birinci fiilden daha layıktır. Sîbeveyh, tenazu bahsini örneklendirdikten sonra “خَشَنَتْ وَصَدْرُ زَيْدٍ” (Onun ve Zeyd’in göğsünü sertçe dürttüm.) cümlesindeki “وَصَدْرُ زَيْدٍ” ögesinin irabıyla ilgili açıklamada bulunmuştur. Sîbeveyh’in anlayışına göre “وَصَدْرُ زَيْدٍ” cümlesinde “خَشَنَتْ” fiili değil, mamûle daha yakın olan “ب” harfi cerri amel etmiştir. Eğer “خَشَنَتْ” fiili amel etseydi “وَصَدْرُ زَيْدٍ” şeklinde mansub olarak gelirdi. Sîbeveyh’in

³⁹³ Harun Abacı, “Arap Dilinde Kurbu’l-Civâr Uygulamasının Kur’an Ayetlerine Yansıması”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25, sy 3 (2021): 1049.

³⁹⁴ Hal’il b. Ahmed el-Ferâhidî, *el-Cümel fi’n-Nahv*, thk. Fahreddîn Kabâve (Beyrut: Müessesetür’r-Risâle, 1995), 173.

³⁹⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:67.

³⁹⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdunî ve İbrahim Atfîş, (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1964), 3:44.

³⁹⁷ Temmâm Hassân, *el-Üsûl* (Kahire: Âlemü’l-Kütüb, t.y.), 43.

³⁹⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:89; Sîrâfî, *Şerhu Sîbeveyh*, 1:384.

³⁹⁹ Serdar Murat Gürses, “Çıplak Ayağa Mesihle İlgili Rivayetlerin Tahlili”, *Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi*, sy 1 (2018): 29; Mücteba Uğur, “Kur’an-ı Kerim ve Sünnete Göre Abdestte Ayakların Yıkanması”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 3, sy 2 (1989): 18.

⁴⁰⁰ Önce gelen iki amilin, sonra gelen bir mamûlde amel etme önceliği hakkındaki tartışmadır. Detaylar için bkz. İbn Hişâm, *Şerhu’l-Katr*, 214.

cümlelerin sonuna “Manayı da bozmamaktadır.” şeklinde bir kayıt koymasından bu şekildeki bir atıfta mananın bozulmamasını şart koştuğu anlaşılmaktadır.⁴⁰¹

Müelîf, abdest ayetindeki “وَأَرْجُلُكُمْ” kıraatini kurbü’l-civar ile izah eden müfessirlerin veya dilcilerin örnek gösterdiği “جُرُ ضِبِّ حَرْبٍ” (harab olmuş kertenkele deliği) sözündeki “حَرْبٍ” kelimesini bazı Arapların cerr ile okuduğunu kabul etmekle beraber merfu okuyuşu daha makbul görmektedir.⁴⁰² Kaldı ki abdest ayetindeki mecrûr kıraatte, mananın karışma ihtimali çok yüksek olduğu için bu kıraati kurbü’l-civâr ile izah etmek sorunludur. Sîbeveyh’in dolaylı olarak şart koştuğu “mananın selameti” şartı yerine gelmediği için onun, ilgili ayet bağlamında böyle bir atfı muhtemelen geçerli görmeyeceğini söyleyebiliriz.

2.10. Kıraatler Konusunda Sîbeveyh’e Yöneltilen Eleştiriler

Beşerî olgular, her zaman yanlışlanabilir bir doğaya sahip olmaları sebebiyle tenkit ve eleştiriye açıktırlar. Sîbeveyh’in muasırı olan İmam Malik’in (ö. 179/795) “Peygamberin sözü hariç herkesin görüşü kabul de edilebilir red de edilebilir.”⁴⁰³ sözü, vahiy dışı mahsullerin mutlak doğru kapsamında değerlendirilememesi gerektiğine dair dikkat çeken önemli bir tespittir. Zaten İslâm tarihi boyunca hiçbir âlim, eleştirilemez ve itiraz edilemez bir tez ortaya koyduğu iddiasında bulunmamıştır. Bununla beraber eleştirilere muhatap olmak demek, bir anlamda kabul görmek, önemsenmek ve ilmî konum itibarıyla dikkate alınmak demektir. Bu anlamda ilmî yöntemlerle yapılan seviyeli ve yapıcı eleştiriler, en doğruyu ve en mükemmeli bulma çabasında çok önemli bir araçtır. İslâm düşüncesinde iz bırakmış çok önemli simalar genel anlamda takdir görmekle birlikte kimi zaman da tenkide uğramışlardır. Bu bağlamda Sîbeveyh’in de zaman zaman tenkitçi bir bakış açısıyla yorumlanması son derece tabîî bir durumdur.

el-Kitâb, muhtevası, sistemi, noksanlığı, fazlalığı, üslûbundaki kapalılığı, bilgi yanlışlığı veya iç tutarsızlığı gibi çeşitli gerekçelerle Müberred, Sîrâfî, İbn Teymiye gibi âlimler tarafından zaman zaman eleştirilmiştir. Sîbeveyh’in daha çok semâ metodunu kullanması, şâz kullanımlara dayanarak kural oluşturulamayacağını benimsemesi,

⁴⁰¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:74.

⁴⁰² Sîbeveyh, 1:436.

⁴⁰³ Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmail Ebû Şâme el-Makdisî, *Muhtasaru’l-Müemmel fi’r-Reddi ile’l-Emri’l-Evvel*, thk. Salâhaddîn Makbûl Ahmed (Kuveyt: Mektebetü’s-Sahva’l-İslâmiyye, t.y.), 66.

istişhad konusunda hadislere yok denecek kadar az başvurması, dil malzemesinin çerçevesini şâzlar dâhil bütün kıraatleri kapsayacak şekilde geniş tutmaması gibi yaklaşımlar, sadece Sîbeveyh'e has bir durum değil onun mensup olduğu Basra dil ekolünün yaklaşımıdır.⁴⁰⁴ Bu anlamda Sîbeveyh'e yöneltilen eleştirilerin bir anlamda Basra Dil Ekolüne yöneltilen eleştiriler olduğunu söyleyebiliriz.

Klasik tefsir ve kıraat literatüründe Sîbeveyh'in bazı kıraatlere yaklaşımına yönelik spesifik eleştirilere rastlamak mümkündür. Ancak kıraatler konusunda en ciddi ve sistematik eleştirileri ise Ahmed Mekkî el-Ensârî yöneltmiş, Sîbeveyh'i; terazinin bir kefesine Basra dil kurallarını, diğer kefesine ise kıraatleri koymakla itham etmiştir. Seviyeli ve yapıcı bir üslûb kullanmış olmakla beraber Mekkî'nin eleştirileri hayli itham edicidir. Ensârî'nin, Sîbeveyh'in kıraatlere karşı tutumunu dört başlık altında topladığını yukarıda zikretmiştik. Bunlardan “Muvâfakatü'l-Kitâb li'l-Kitâb” (*el-Kitâb*'in kıraatlerle uyumlu olması) kısmının, araştırmaya sistematik bir muhteva katmak dışında tartışılacak bir yönünün olmadığı kanaatindeyiz. Bu sebeple biz, diğer üç kategori üzerinde durmak istiyoruz.

2.10.1. Kıraatlere Açıkça Muhalefet Ettiğine Dair İddialar

Sîbeveyh'in, kıraatlere kendi döneminin paradigmalarıyla yaklaşması, günümüz kıraat tasavvuru açısından sorunlu görülmekte ve İmam'ın bazı mütevâtir kıraatleri gramer kurallarına feda ettiği şeklinde yorumlanmaktadır. Örneğin Ahmed Mekkî, Sîbeveyh'in bazı kıraatlere “kabîh” veya “redî” dediğini iddia ederek kıraatlere açıktan açığa muhalefet ettiğini iddia etmiştir.⁴⁰⁵ Soner Gündüzöz ise Ensârî'nin bu iddialarına cevaben Sîbeveyh'in kıraatlere “redî”, “kabîh” ve “hata” gibi ifadeler kullandığını, ancak bunların hepsinde konuşma dilinin ölçütlerini esas aldığını ifade etmiştir. Bu nedenle Sîbeveyh'in bu ifadelerini kusur olarak görmemiştir. Ayrıca Gündüzöz, Sîbeveyh'in bu ifadeleri kullansa bile son tahlilde “sünnet” diyerek bu kıraatleri iyi dereceye çıkardığını ifade etmiştir.⁴⁰⁶ Gündüzöz'ün, Sîbeveyh'in kıraatlere ihtiramı konusundaki bu tespitlerine katılmakla beraber müellifin kıraatlere yönelik bu tür ifadeler kullanmadığını belirtmek durumundayız. Zira *el-Kitâb*'in metni yakından

⁴⁰⁴ Şevkî Dayf, *Medâris*, 19.

⁴⁰⁵ Bkz. Ensârî, *Sîbeveyh ve'l-Kıraât*, 11-37.

⁴⁰⁶ Gündüzöz, “Sîbeveyh'te Kelime Yapısı”, 86.

incelendiğinde Sîbeveyh'in bu tür ifadelerinin kıraatlere yönelik değil, dilsel kullanımlara yönelik olduğu anlaşılmaktadır. İddialara konu olan örneklerden biri şudur:

”ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ“⁴⁰⁷ ayetindeki ”أَحْسَنَ“ lafzını cumhur mazi formuyla mansub okumuş, kıraatleri ittifakla şâz kabul edilen Hasan-i Basrî ve A'meş ise ”أَحْسَنُ“ şeklinde merfu okumuşlardır.⁴⁰⁸ Sîbeveyh, merfu kıraati reddetmemekle beraber cumhurun mansub kıraatini tercih etmektedir. Ahmed Mekki, Sîbeveyh'in bu tercihindan dolayı onun merfu kıraati kabahet ve zafiyetle nitelendirdiğini iddia etmektedir.⁴⁰⁹

Tahlile geçmeden önce belirtmeliyiz ki Ahmed Mekki'nin Sîbeveyh'in görüşünü yanlış aksettirmesinin yanı sıra Sîbeveyh'e yönelik eleştirilerinde de ilkesel bir tutarsızlık söz konusudur. Çünkü Ensârî, bir taraftan ”الرَّانِيَّةُ وَالرَّانِي“ ayetinin merfu kıraatini mahzuf bir mübteda takdir ederek ”müstekîm“ derecesine çıkaran Sîbeveyh'i sırf bu takdirden dolayı Basra dil kurallarının mutaassıp bir taraftarı olmakla suçlarken,⁴¹⁰ diğer taraftan bu ayette bir mübteda takdir ederek merfu kıraati kurtarabilecekken bunu yapmayıp bu kıraati kabahet ve zafiyetle nitelendirdiği iddiasıyla Sîbeveyh'i kıraatlere açıkça muhalefet etmekle itham etmiştir. Yani Sîbeveyh'i bir yerde takdir yaptığı için eleştirmekte, başka bir yerde ise takdir yapmadığı için eleştirmektedir. Kaldı ki Sîbeveyh burada Ensârî'nin temenni ettiği şekilde takdir yaparak merfu kıraati zayıflıktan kurtarmıştır. Konunun daha iyi anlaşılması için mevzunun en başından işlenilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Ancak öncesinde sağlıklı bir metin analizi için *el-Kitâb*'ın ilgili metnini burada zikretmeyi zaruri görmekteyiz:

وَاعْلَمْ أَنَّ كَفَى بِنَا فَضْلًا عَلَى مَنْ غَيْرُنَا أَجُودُ وَفِيهِ ضَعْفٌ إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِيهِ هُوَ، لِأَنَّ هُوَ مِنْ بَعْضِ الصِّلَةِ، وَهُوَ نَحْوُ مَرَرْتُ بِأَيِّهِمْ أَفْضَلُ، وَكَمَا قَرَأَ بَعْضُ النَّاسِ هَذِهِ الْآيَةَ: تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنُ وَاعْلَمْ أَنَّهُ يَقْبَحُ أَنْ تَقُولَ هَذَا مِنْ مُنْطَلِقٍ إِذَا جَعَلْتَ الْمُنْطَلِقَ حَشَوًا أَوْ وَصْفًا، فَإِنْ أَطَلْتَ الْكَلَامَ فَقُلْتَ مَنْ خَيْرٌ مِنْكَ، حَسَنٌ فِي الْوَصْفِ وَالْحَشْوِ

⁴⁰⁷ En'âm, 6/154.

⁴⁰⁸ Dimyâtî, *İthâf*, 277.

⁴⁰⁹ Ensârî, *Sîbeveyh ve'l-Kıraât*, 27.

⁴¹⁰ Ensârî, 107-8.

Bilmelisin ki ⁴¹¹“كَفَىٰ بِنَا فَضْلًا عَلَىٰ مَنْ غَيْرُنَا” cümlesinde “غَيْرُنَا” diyerek merfu okumak, “مَنْ” edatının sıfatı yaparak cerr ile okumaktan daha iyidir. Eğer “غَيْرُنَا” lafzı, “هُوَ” gibi bir mübteda ile merfu okunmayacaksa cümlede üslûb olarak bir zafiyet söz konusu olur. Çünkü “هُوَ” sılanın (cümlelerin) bir parçasıdır. Örneğin “مَرَرْتُ بِأَيُّهُمْ أَفْضَلُ” cümlesi (şayet “هُوَ” takdir edilmeyecekse) böyle bir cümledir. Kezâ bazı insanlar “تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنُ” şeklinde merfu okumuşlardır. Bilmelisin ki “هَذَا مَنْ مَنَطَلَقٌ” cümlesindeki “مَنْ” edatı ister sıla olsun isterse sıfat olsun berbat bir kullanımdır. Eğer kelimayı devam ettireceksen “مَنْ خَيْرٌ مِنْكَ” dersin. Bu ise hem sıla olduğunda hem de sıfat olduğunda güzel bir kullanım olur.)⁴¹²

el-Kitâb’ın metnini biraz açacak olursak, Sîbeveyh’e göre “مَنْ” ve “مَا” edatlarının nasıl ki marifeye delalet eden sıla edatı olmaları geçerli ise aynı şekilde nekreye delalet etmeleri de geçerlidir. Nekreye delalet ettiği durumlarda “مَنْ” edatı “إِنْسَانٌ” takdirinde; “مَا” edatı ise “شَيْءٌ” takdirinde nekre olmaktadır. Bu demektir ki, “مَنْ” edatından sonra gelen isim hem sıfat olabilir hem de sılanın mevsûlü olabilir. Çünkü nasıl ki sıla-mevsûl birbirinin ayrılmaz parçası ise aynı şekilde sıfat-mevsuf da birbirinin ayrılmaz parçasıdır. Örneğin “كَفَىٰ بِنَا فَضْلًا عَلَىٰ مَنْ غَيْرُنَا” şiirindeki “غَيْرُنَا” lafzı, hem “مَنْ” den sıfat olarak mecrûr okunabilir; hem de ismi mevsûl olan “مَنْ” edatının sılası olarak merfu okunabilir. Sîbeveyh ise, “هُوَ” gibi bir mübteda ile merfu okunmasının mecrur okumaktan daha iyi olduğunu, aksi durumda cümlede bir zafiyet oluşacağını belirtmektedir.

Ahmed Mekki buradan yola çıkarak Sîbeveyh’in “تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنُ” şeklindeki merfu kıraati zafiyet, kabahet ve şâz olmakla itham ettiğini iddia etmektedir. Öncelikle metinde de görüldüğü üzere Sîbeveyh şâz kelimesini telaffuz dahi etmemiştir. “Kabîh” veya “zayıf” dediği iddiasına gelince eğer sıla edatından sonra gelen isimden önce bir mübteda olmazsa Sîbeveyh’in bunu zayıf kabul ettiği aşîkârdır. Ancak kanaatimize göre Sîbeveyh burada mübteda’nın illaki cümlede bulunmasını şartı koşmamakta, mahzûf bir mübteda bile olsa cümlelerin zafiyetten kurtulup daha iyi bir konuma yükseldiğini söylemektedir. Yani biz, Sîbeveyh’in “وَفِيهِ ضَعْفٌ إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِيهِ هُوَ” sözünü, “هُوَ” olursa o başka” şeklinde değil de “هُوَ” takdir edilirse o başka” şeklinde anlamak gerektiğini düşünmekteyiz.⁴¹³ Hatta Abdulfettâh Şelebî, bu ibareyi bu şekilde anlamış olacak ki

⁴¹¹ Cümleyi şöyle tercüme etmek mümkündür: Peygamberin bizi sevmesi, bizim dışımızdakilere karşı üstünlük olarak bize yeter.

⁴¹² Sîbeveyh, el-Kitâb, 2:107-108.

⁴¹³ Benzer tespitler için bkz. Abdülmecîd, “Mevkîfu Sîbeveyh mine’l-Kırâât”, 273; Baalbaki, “The treatment of qirâ’ât”, 19. Abdülmecîd, sadece bu cümlelerin mahzûf bir mübteda ile merfu olması durumunda cümlelerin zafiyetten kurtulacağını belirtmiş, takdire hamletmeyle veya Sîbeveyh’in anlatım metodolojisiyle ilgili herhangi bir şey söylememiştir.

buradaki merfu kıraati, Sîbeveyh'in Basra ekolü taassubu sebebiyle Basralı imamların (Hasan-ı Basrî) kıraatine değer verdiği ve güzel gördüğü yerlerden biri olarak saymıştır.⁴¹⁴ Ayrıca *el-Kitâb*'ın bazı nüshalarında bu ifadelerin “وَفِيهِ ضَعْفٌ إِلَّا أَنْ يَكُونَ” şeklinde geçmesi,⁴¹⁵ Sîbeveyh'in ifadelerinin takdire hamledilmeye daha müsait olduğunu gösteren noktalardan biridir. Çünkü “هُوَ” ile merfu olmasını şart koşturmak, “هُوَ”nin cümlede bulunmasını zorunlu görmek anlamına gelmemektedir.

Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'da sık sık takdire başvurmuş olması hasebiyle onun takdir olgusuna yaklaşımı tam anlaşılmadan kıraatlerle ilgili değerlendirmelerinde bazı yanlış anlaşılmalara söz konusu olabilmektedir. Çünkü müellifin bazı yerlerde “falan edatla mansub olursa o başka” gibi ifadelerini, “o edatın veya kelimenin takdir edilmesi halinde” diye anlamak daha doğru olur. Ayrıca Sîbeveyh'in “Amilin gizli olması, etkisinin açık olmasına engel değildir.”⁴¹⁶ şeklindeki sözü de takdîrî amil ile zahîrî amil arasında etki bakımından pek ayırım yapmadığının göstergesidir. Sîbeveyh'in bu açık ifadelerinin yanı sıra *el-Kitâb*'da, onun yukarıdaki ayette “هُوَ”nin takdir edilebilmesinin imkânını kastettiğine dair birçok örnek metin de bulabiliriz. Örneğin Sîbeveyh, ileride de değineceğimiz üzere “زَيْدٌ فَاضْرِبْهُ” şeklindeki bir kullanıma normalde cevaz vermemektedir. Ancak buradaki “Zeyd” lafzının gizli (takdîrî) veya açık bir mübteda'nın haberi yapılması durumunda cevaz vermektedir. Bu da göstermektedir ki ona göre mübtedanın mutlaka cümlede açıkça bulunması şart olmayıp, takdir edilmesi yeterli olabilmektedir. Bir diğer örnek şudur: “Eğer “زَيْدٌ إِذَا يَأْتَنِي أُضْرِبُ” (Zeyd, bana geldiğinde döveceğim.) denildiği takdirde, “أُضْرِبُ” fiilinin sonunda “hâ” zamiri kast edilmiş olmaktadır.⁴¹⁷ Sîbeveyh'in bu örnekte “Hâ zamiri kastedilmiş olur.” sözünün “hâ zamiri takdir edilmiş olur” manasına geldiği çok açıktır. Dolayısıyla fiilin sonuna “hâ” zamiri takdir edildiği zaman sorun çözülmüş olmaktadır. Başka bir örnek verecek olursak, olumlu cümlede eğer “fâ” edatından önce talep veya nehiy geçmemişse “fâ”dan sonra gelen muzari fiil merfu okunmaktadır. Sîbeveyh bu kuralı kendine has üslûbu ile “وَاعْلَمْ أَنَّ الْفَاءَ لَا تُضْمَرُ فِيهَا أَنْ فِي الْوَاجِبِ”⁴¹⁸ cümlesi ile ifade etmektedir. Yani “fâ”dan sonraki muzari fiilin mansub okunmayacağını belirtmek için “أَنْ gizlenmez” demektedir

⁴¹⁴ Abdulfettah Şelebî, *Ebû Alî el-Fârîsî*, (Cidde: Dâru'l-Matbûâtî'l-Hadîse, 1989), 164.

⁴¹⁵ Bkz. Sîrâfî, *Şerhu Sîbeveyh*, 2:482.

⁴¹⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 106.

⁴¹⁷ Sîbeveyh, 1:135.

⁴¹⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:38.

ki bu ifadenin “takdir edilmez” anlamına geldiği aşikârdır. Sîbeveyh’in söz konusu metinde, takdiri kastettiğine dair şu örneği de zikredebiliriz: Müellif, “حَتَّى تَفْعَلَ كَذَا” ifadesinde ‘أَنْ’ lafzını takdir etmek zorundasın, eğer takdir etmezsen cümle muhal olur. Çünkü ‘حَتَّى’ edatı sadece isimlere dâhil olur.” demektedir. Bu cümleden “حَتَّى”dan sonra “أَنْ” lafzının açıktan okunması durumunda cümle muhal olacağı anlamı çıkmamaktadır. Yani Sîbeveyh, “حَتَّى أَنْ تَفْعَلَ” gibi bir kullanımın muhal olduğunu söylememektedir. Sîbeveyh, “أَنْ” edatını takdir etmeksizin veya açıktan okumaksızın “حَتَّى” edatının doğrudan fiil üzerine gelmesinin muhal olduğunu söylemektedir.⁴¹⁹

Sîbeveyh’in takdire hamledilmesine müsait olan metin örneklerini çoğaltmak mümkündür. Ancak biz maksadın hâsıl olduğunu düşünerek bu kadar örnekle iktifa etmeyi uygun gördük. Sonuç itibariyle Sîbeveyh’in metindeki “hüve” lafzının takdir edilerek bir mübteda’nın haberi olmasıyla cümle zafiyetten kurtulacağını kastettiği kanaatimizce aşikârdır. Dolayısıyla Sîbeveyh’in “تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنُ” kıraatine zayıf demesi gibi bir durum söz konusu değildir. Aksine bu merfu kıraati, “كَفَى بِنَا فَضْلًا عَلَى مَنْ” bağlamda metnin devamında “هَذَا مَنْ مُنْطَلِقٌ” sözündeki “مُنْطَلِقٌ” kelimesinin “مَنْ” edatından sıla veya sıfat olması, berbat bir kullanımdır. Ancak “مَنْ هُوَ مُنْطَلِقٌ” takdirinde “مَنْ” edatının haberi olması durumunda söz konusu kabihlik ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla bu cümleden hareketle Sîbeveyh’in bu ayetteki merfu kıraate kabîh dediği veya kıraatlere karşı pejoratif bir dil kullandığı çıkarımını yapmak, *el-Kitâb*’ın metin bağlamının kurulamaması anlamına gelmektedir.

Sîbeveyh’in kıraatlere açıkça muhalefet ettiği iddia edilen yerlerden biri de Câsiye suresinin “أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ”⁴²⁰ ayetindeki “سَوَاءً” kelimesidir. Bu kelimeyi Hafs, Hamza, Kisâi ve Halef mansub okumuş, diğer bütün imamlar ise merfu okumuştur.⁴²¹ Sîbeveyh ise mansub kıraati reddetmemekle beraber merfu kıraati tercih etmiştir. İmanın bu kıraati tercih etmesindeki filolojik gerekçeye geçmeden önce bu ayetin dilsel altyapısını analiz etmek gerekmektedir.

⁴¹⁹ Sîbeveyh, 3:6; Nehr, *eş-Şerhu ’l-Muâsır*, 5:293.

⁴²⁰ Câsiye, 45/21.

⁴²¹ Pâlûvî, *Zübdetü ’l-İrfân*, 125; Dimyâtî, *İthâf*, 502.

Arap dilinde sıfat cümlesi, doğrudan sıfat olabildiği gibi dolaylı sıfat da olabilmektedir. Örneğin “مَرَرْتُ بِرَجُلٍ كَرِيمٍ” (Cömert bir adama uğradım.) sözünde “كَرِيمٍ” doğrudan “رَجُلٍ” lafzının sıfatıdır ve onun harekesini alması zaruridir. Ancak “مَرَرْتُ بِرَجُلٍ كَرِيمٍ أَبُوهُ” (Babası cömert olan bir adama uğradım.) cümlesinde ise cömertlik adamın doğrudan sıfatı değil, dolaylı olarak sıfatıdır. Çünkü cömert olan aslında adamın babasıdır. Bu durumda “رَجُلٍ” lafzının harekesini alması daha doğru olmakla beraber yeni bir cümle gibi kabul edilerek merfu da okunabilmektedir. Çünkü “كَرِيمٍ” lafzı, tıpkı ismi fail veya ismi meful gibi yapı itibariyle sıfattır. Dolayısıyla aynen fiil gibi fail alabilme yetkisine sahiptir. Buraya kadar nahivciler arasında herhangi bir tartışma söz konusu değildir.

Tartışılan noktaya gelince, aslı itibariyle sıfat olmayan bazı câmid isimlerin dolaylı sıfat olması durumunda fail alma yetkisi yoktur. Bu nedenle Sîbeveyh’e göre mübteda-haber formu dikkate alınarak merfu okunmalıdır. Örneğin “مَرَرْتُ بِرَجُلٍ سَوَاءٍ عَلَيْهِ الْخَيْرُ وَالشَّرُّ” (İyiliği de kötülüğü de eşit olan bir adama uğradım.) cümlesindeki “سَوَاءٍ عَلَيْهِ الْخَيْرُ وَالشَّرُّ” ibaresinin tamamı, cümle olarak sıfat olduğu için ana kural “سَوَاءٍ” lafzının merfu okunmasıdır. Çünkü “سَوَاءٍ” lafzı, fail alma yetkisine sahip sıfatlardan olmadığı için “الْخَيْرُ” lafzını fail olarak merfu yapma hakkı yoktur. Şayet “سَوَاءٍ” lafzı, bir önceki kelimenin irabını alsaydı, fail alma hakkı olmadığı için cümledeki “الْخَيْرُ” lafzının konumunu izah etmek hayli güç olacaktı. Bu sebeple Sîbeveyh, mübteda-haber formunu devreye sokmuştur.

Eğer buradaki “سَوَاءٍ” lafzı bir önceki kelimenin dolaylı değil de doğrudan sıfatı olsaydı onun harekesini almasında Sîbeveyh’e göre hiçbir sakınca olmayacaktı. Örneğin “مَرَرْتُ بِرَجُلٍ سَوَاءٍ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ” cümlesinde “سَوَاءٍ” lafzı “رَجُلٍ” lafzının doğrudan sıfatıdır. Çünkü cümlede izah edilmesi gereken herhangi bir fail yoktur. Bu şekilde olması durumunda Sîbeveyh önceki kelimenin irabını almasında hiçbir problem görmemektedir. Buna rağmen câmid isimlerin dolaylı sıfat olması durumunda şayet sıfat teviline sokulabilme ihtimali varsa yine önceki kelimenin irabını alabilir. Örneğin “مَرَرْتُ بِحَيَّةٍ ذِرَاعٌ طَوِيلًا” (Uzunluğu bir zirâ’ olan yılan gördüm.) cümlesinde “ذِرَاعٌ” lafzı, bağlama göre “قَصِيرٌ” (kısa) veya “طَوِيلٌ” (uzun) teviliyle fail alabilen sıfat-ı müşebbehe konumunda değerlendirilebildiği için bu kelimenin önceki harekeyi alabilme hakkı doğmaktadır. Aynı örnek üzerinden değerlendirecek olursak “سَوَاءٍ عَلَيْهِ الْخَيْرُ وَالشَّرُّ” ifadesindeki “سَوَاءٍ” lafzı, şayet “مُسْتَوٍ” anlamında tevil edilirse bir önceki kelimenin

harekesini almasında hiçbir sakınca yoktur. Buna rağmen yine de merfu okumak daha kuvvetlidir.⁴²² İşte Sîbeveyh'in dolaylı sıfatların irabıyla ilgili dilsel altyapısı bu şekildedir. Şimdi bu bilgiler ışığında ayetin filolojik yapısını analiz edebiliriz:

أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ⁴²³ (Yoksa kötülük işleyenler, hayatlarında ve ölümlerinde kendilerini, iman edip iyi ameller işleyen kimselerle bir tutacağımızı mı zannettiler?) Ayetteki “جَعَلَ” fiili, iki meful alan fiillerdendir. Birinci mefulü “هُمْ” zamiri; ikinci mefulü ise peşinden gelen “كَالَّذِينَ” ile başlayan cümledir. “سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ” cümlesi ise “جَعَلَ” fiilinin ikinci mefulünden bedeldir.⁴²⁴ Sîbeveyh'in dil anlayışına göre –şayet “مُسْتَوٍ” anlamında tevîl edilmeyecekse- “سَوَاءً” kelimesinin mansub olmasını engelleyen unsur, sonrasında merfu olarak gelen “مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ” kelimeleridir. Çünkü “سواء” lafzı, -şayet “مُسْتَوٍ” anlamında kullanılmayacaksa- fail alabilen bir sıfat olmadığı için mansub olması durumunda sonraki merfu isimlerin konumu tartışmalı hale gelecektir. Bu tartışmayı gidermenin yolu da “مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ” kelimelerini muahhar mübteda; “سواء” kelimesini de mukaddem haber olarak kabul ederek merfu okumaktır. Bu durumda müfred hükmünde olan “كَالَّذِينَ” cümlesi ikinci meful olmaktadır. İkinci mefulden bedel olan “سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ” cümlesi kendi içinde mübteda haber olmakla birlikte konum itibarıyla mansub olmaktadır.

Görüldüğü üzere Sîbeveyh, bu ayetteki merfu kıraati, aslen sıfat olmayan câmid isimlerin fail alabilme yetkisi olmadığı için mübteda olarak merfu okunması gerektiğine istişhad olarak kullanmıştır. Yoksa mansub kıraatin geçersizliğini kanıtlamak veya merfu kıraatin “سَوَاءً” şeklindeki mansub kıraate karşı ruchaniyetini ispatlamak için kullanmamıştır. Kaldı ki Sîbeveyh “سَوَاءً” kelimesinin “مُسْتَوٍ” anlamında kullanıldığı zaman önceki kelimenin harekesini almasında hiçbir problem görmediğini de açıkça belirtmiştir.⁴²⁵ Hatta Zeccâc ve Zemahşerî, muhtemelen Sîbeveyh'in bu ifadelerine istinaden “سَوَاءً” kelimesinin “مُسْتَوٍ” anlamında kullanılarak mansub olabileceğini bir çözüm yolu olarak zikretmiştir. Aynı müellifler, merfu olan “مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ” kelimelerini, “سواء” (hayatlarında ve ölümlerinde) takdirinde zarf kabul ederek “سواء”

⁴²² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2:25-27.

⁴²³ Câsiye, 45/21.

⁴²⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 290.

⁴²⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2:27.

lafzının doğrudan sıfat olmasının yolunu açmak suretiyle alternatif bir çözüm de üretmişlerdir.⁴²⁶ Bu durum, Sîbeveyh'in vurguladığı gramatik sorunu bu âlimlerin de fark ettiklerini dolayısıyla da Sîbeveyh'in değerlendirmelerindeki dilsel temelin sağlamlığını göstermektedir.

Ahmed Mekkî'nin, Sîbeveyh'in buradaki mansub kıraate "kabîh" ve "redî" dediğine dair iddiaları hakkında şunları söyleyebiliriz: "سَوَاءٌ" lafzının doğrudan sıfat olması durumunda önceki kelimenin irabını alabileceğini yukarıda belirtmiştik. Bu durumda "Varlığı ve yokluğu aynıdır." anlamı kastedilerek "مَرَرْتُ بِرَجُلٍ سَوَاءٍ هُوَ وَالْعَدَمُ" denmesinde gramatik olarak bir sakınca yoktur. Ancak Sîbeveyh, eğer böyle bir anlam kastedilecekse "سَوَاءٍ هُوَ وَالْعَدَمُ" denmesinin gerekli olduğunu belirtmiş, cümledeki "هو" lafzının hazfedilerek "مَرَرْتُ بِرَجُلٍ سَوَاءٍ وَالْعَدَمُ" şeklinde kullanmanın kabîh olduğunu belirtmiştir.⁴²⁷ Ahmed Mekkî, Sîbeveyh'in verdiği bu örnekle "سَوَاءٌ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ"⁴²⁸ ayetinin aynı altyapıya sahip olduğunu belirtmiş ve Sîbeveyh'in dolaylı yoldan bu kıraate de kabîh dediğini iddia etmiştir.⁴²⁹ Ancak görüldüğü üzere Sîbeveyh'in kabîh dediği kullanım "هو" zamirini zikretmeden üzerine atıf yapılmasıdır. Buna rağmen "هو" lafzının cümlede zikredilmese bile varlığına niyet edilerek kabihlikten kurtulma imkânı olduğunu da belirtmektedir. Sîbeveyh'in bu sarîh ifadelerine rağmen Ahmed Mekkî'nin bu kural ile "سَوَاءٌ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ" ayeti arasında nasıl bir ilişki kurduğunu ve Sîbeveyh'in bu kıraate kabîh dediği sonucunu nasıl çıkardığı doğrusu anlaşılır şey değildir.

Sîbeveyh'in ayetten bağımsız olarak "مَرَرْتُ بِعَبْدِ اللَّهِ خَيْرًا مِنْهُ أَبُوهُ" cümlesindeki "خَيْرًا" lafzının mansub okunmasına redî demesine gelince bu cümle ile "سَوَاءٌ مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ" ayeti aynı dilsel altyapıya sahip olsa da ikisi arasında ince bir ayrım vardır. Sîbeveyh'in mantığına göre bu cümledeki "خَيْرًا" kelimesinin merfu okunması en doğrusudur. Hâl olarak mansub okunması ise ona göre redî bir kullanımdır.

Görüldüğü üzere müellif bu kıraate ne doğrudan ne de dolaylı olarak "redî" demiştir. Hatta bu kullanıma "لُغَةٌ رَدِيئَةٌ" diyerek Arap kelimelerindeki cümleye redî dediği de açıkça görülmektedir.⁴³⁰ Ahmed Mekkî muhtemelen her iki cümlelerin dilsel mantığının aynı

⁴²⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve l-râbuhû*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 4:433; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4:290.

⁴²⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2:31.

⁴²⁸ Hacc, 22/25.

⁴²⁹ Ensârî, *Sîbeveyh ve'l-Kıraât*, 18.

⁴³⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 2:34.

olduğunu düşünerek Sîbeveyh'in redî dediği kuralın kapsamına dolaylı olarak bu kıraatin de dâhil olduğunu düşünmüştür. İlk bakışta dilsel altyapıları aynı gibi görünse de ikisinin nasb ile okunma gerekçesi birbirinden farklıdır. Çünkü ayetteki “سواء” lafzının mansub kıraatini, ikinci mefulden bedel olarak açıklama imkânı varken “مرث” “بعبد الله خيرًا منه أبوه” cümlesindeki mansub okuyuşun hal dışında başka bir açıklaması yoktur. Sonuç olarak, eğer yukarıdaki cümleyle ayet arasında irtibat kurarak Sîbeveyh'in ayetteki mansub kıraatin hal olmasını zayıf bulduğu iddia edilseydi bu iddiada doğruluk payı olurdu. Bir başka deyişle şayet “سواء” kelimesinin mansub okunma sebebi sadece hal ile açıklanabilseydi Sîbeveyh'in bu kıraati zayıf saydığı söylenebilirdi. Ancak Sîbeveyh, “سواء” kelimesinin sadece merfu kıraatini istişhad olarak kullanmış, hangi etkenle mansub olması gerektiğine hiç değinmemiştir. Bu durumda hal dışında başka bir nasb sebebi takdir edilince ortadaki yanlış anlaşılma giderilmektedir.

2.10.2. Kıraatlere Dolaylı Olarak Muhalefet Ettiğine Dair Eleştiriler

Sîbeveyh'e yönelik eleştirilerden biri de bazen kıraatlere gizlice muhalefet ettiği yönündeki iddialardır. Söz konusu iddiaları üç başlık altında incelemek mümkündür.

2.10.2.1. Kıraatlere Yönelik İtirazları Yorumsuz Olarak Aktarması

İddialara konu olan kıraat, “هُؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ” (*İşte şunlar kızlarımdır; sizin için onlar daha temizdir*).⁴³¹ ayetindeki “أَطْهَرُ” kelimesinin mansub okunuşudur. Sîbeveyh, İmam Yunus'un dilinden Ebû Amr'ın “İbn Mervân bu kelimeyi mansub okuyarak kelimenin canına okumuştur.” dediğini aktarmaktadır.⁴³² Ahmed Mekkî, Sîbeveyh'in bu itirazını doğrudan değil de Ebû Amr'ın itirazını yorumsuz olarak nakletmesi sebebiyle kıraatlere açıktan değil, gizlice muhalefet ettiği yerlerden biri olarak kabul etmiştir. Çünkü Ensârî, İbn Cinnî⁴³³ ve Ebû Hayyân⁴³⁴ gibi bazı âlimlerin eserlerinde Sîbeveyh'in bizzat “Bu hatadır.” dediği kayıtlı olsa da kendisinin ulaştığı *el-Kitâb*

⁴³¹ Hûd, 11/78.

⁴³² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2:396-97.

⁴³³ İbn Cinnî, *Muhteseb*, 1:325.

⁴³⁴ el-Endelûsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîd fi't-Tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 6:187.

nüşhalarında böyle bir ibarenin bulunmadığını belirtmektedir.⁴³⁵ Bu noktada *el-Kitâb*'ın şârihi Hâdî Nehr de aynı kanaati paylaşarak Sîbeveyh'in kıraatlerin kudsiyetini muhafaza ettiğini, bu sebeple reddedeceği kıraati açıktan değil de ima ile reddettiğini belirtmiştir.⁴³⁶

İddiaları tartışmadan önce konumuza genişlik sağlaması açısından Arap dilinde fasıl zamirinin mantığı üzerinde biraz durmak istiyoruz. Sîbeveyh'in gramer anlayışına göre fasıl zamirinin esas mantığı, fasıl zamirinden sonra gelen ismin sıfat değil de haber olduğunu bildirmektir.⁴³⁷ Örneğin “طَنَنْتُ زَيْدًا هُوَ خَيْرًا مِنْكَ” cümlesindeki “هُوَ” lafzı fasıl zamiri olduğu için “خَيْرًا” lafzı, “طَنَنْتُ” fiilinin ikinci mefulü (haber) olarak mansub gelmiştir. Bu sebeple fasıl zamirinin öncesi ve sonrası marife olmalıdır. Diğer bir ifadeyle fasıl zamirinin şartı iki marife isim arasında gelmektir. Buna göre ikinci bir öğeye ihtiyaç duyan “كَانَ” gibi nakıs fiillerde fasıl zamiri gelecekse her iki öğenin de marife olması gerekmektedir. Örneğin, “مَا أَظُنُّ أَحَدًا هُوَ خَيْرٌ مِنْكَ” cümlesindeki “هُوَ” zamiri, “أَحَدًا” kelimesinden fasıl zamiri olamaz. Çünkü “أَحَدًا” lafzı nekredir. Bu durumda geriye “هُوَ”nin mübteda; “خَيْرٌ” kelimesinin de haber olarak merfu olması dışında bir seçenek kalmamaktadır. Şayet bu cümledeki nekre lafız, marife olsaydı o zaman Sîbeveyh'e göre “هُوَ” nin fasıl zamiri olması, “خَيْرًا” lafzının ise “ظَنَّ” fiilinin ikinci mefulü olarak mansub olmasının önünde bir engel kalmayacaktı. Örneğin “مَا أَظُنُّ زَيْدًا هُوَ خَيْرًا مِنْكَ” cümlesindeki “زَيْدًا” lafzı marife olduğu için bu cümlede gramatik açıdan herhangi bir problem yoktur.

Ancak Sîbeveyh, nekreden sonra gelen fasıl zamirinin “كَانَ” ve benzeri fiillerin iki öğesi arasında gelmesi durumunda, Medine ehlinin bu fasıl zamirini iki marife arasına gelen fasıl zamiri gibi değerlendirerek buna cevaz verdiklerini belirtmiş, hemen akabinde ise Ebû Amr'dan naklen Medine ehlinin İbn Mervân'ın “هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ” ayetindeki “أَطْهَرُ” lafzını mansub okuyarak kelimenin canına okuduğunu belirtmiştir. Bu durum, “أَطْهَرُ” kelimesini nasb ile okuyan İbn Mervân'ın dilsel altyapısını iki marife arasındaki fasıl zamirine göre şekillendirdiği kanısına sebep olmaktadır. Sîrâfî ise bu noktaya itiraz ederek bu bilginin zahire hamledilmesi durumunda hata olduğunu söylemektedir. Çünkü Medine ehlinin “كَانَ” ve benzerlerinde gelen fasıl zamirini iki marife arasına

⁴³⁵ Ensârî, *Sîbeveyh ve'l-Kıraât*, 51.

⁴³⁶ Nehr, *eş-Şerhu'l-Muâsır*, 2:247.

⁴³⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2:389.

gelen fasıl zamirine indirgediklerine dair herhangi bir rivayet yoktur. Medine ehlinde aktarılan bilgi sadece “أَطْهَرَ” kelimesinin mansub okunmasıdır ki burada hem “هُوَ لَاءٌ” hem de “بَنَاتِي” lafızları marifedir. “أَطْهَرَ لَكُمْ” ise “هُوَ خَيْرٌ مِنْكَ” ile aynı konuya sahip olduğu için marife konumundadır. Sîbeveyh’in karşı çıktığı durum ise “مَا أَظَنَّ أَحَدًا هُوَ خَيْرًا مِنْكَ” (nekre) cümlesinin “مَا أَظَنَّ زَيْدًا هُوَ خَيْرًا مِنْكَ” (marife) cümlesi gibi kabul edilmesidir. Ancak Medine ehlinin böyle bir kabulü olduğuna dair nakledilen herhangi bir şey yoktur. Dolayısıyla Sîrâfî, Sîbeveyh’in iki konu arasında bağlantı sağlayarak “Her iki konu da aynıdır.” şeklinde bir açıklama yapması gerektiğini belirtmiştir.⁴³⁸

“هُوَ لَاءٌ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ” ayetindeki “هُنَّ”nin fasıl zamiri olmadığı hususunda nahivciler ittifak halindedir. Çünkü fasıl zamiri hâl ile zilhâl arasına giremez. Bu sebeple nahivciler, “أَطْهَرَ” kelimesinin mansub okunuşuna farklı çözümler aramaktadırlar. Hatta İbn Cinnî, Sîbeveyh’in “هُنَّ” zamirini fasıl zamiri zannetmesi sebebiyle mansub okuyuşu geçerli saymadığını, dolayısıyla görüşünün fâsid olduğunu belirterek bir anlamda alternatif bir çözüm yolu aramadığı için müellifi eleştirmektedir. İbn Cinnî’ye göre mansub kıraatin gramatik gerekçesi şu şekildedir: “هُنَّ” zamiri, “بَنَاتِي” lafzının haberidir. Bu durumda “أَطْهَرَ” kelimesinin “بَنَاتِي” veya “هُنَّ” kelimelerinden birinin hâli olarak mansub okunmasının önünde bir problem yoktur. Hâli nasb eden amil ise “هُوَ لَاءٌ” lafzındaki işaret etme (أَشِيرُ) fiilinin manasıdır.⁴³⁹ Zemahşerî de aynı görüşe ilaveten “هُوَ لَاءٌ” lafzından önce “خُذُوا” (Alın!) fiilini takdir ederek hâl olabileceğini benimsemiştir.⁴⁴⁰

Tüm bu dilsel izahlardan sonra belirtmemiz gerekir ki bu kıraat, günümüz kıraat tasavvuru açısından mütevâtir kabul edilen kıraatlerden biri değildir. Ancak Sîbeveyh’in asıl karşı çıktığı durum bu ayetteki “هُنَّ”nin fasıl zamiri olmasıdır ki bu konuda birçok nahivci Sîbeveyh’in görüşüne katılmış ve mansub kıraatin önündeki engeli, buradaki “هُنَّ”yi fasıl zamiri kabul etmeyerek kaldırmışlardır. Kanaatimizce Sîbeveyh’in, hocası Ebû Amr’ın bu kıraati lahn olarak gördüğünü yorumsuz olarak aktarması, kendisinin de mansub kıraate karşı tavır aldığı şeklinde pekâlâ yorumlanabilir. Ebû Saîd Muhammed Abdulmecîd ise, Sîbeveyh’in bu tavrını iki şekilde yorumlamıştır: Birincisi, Ebû Amr’ın bu kıraati hatalı bulduğunu iddia eden kişi İmam Yunus’tur ki bu iddianın gerçek

⁴³⁸ Sîrâfî, *Şerhu Sîbeveyh*, 3:161.

⁴³⁹ İbn Cinnî, *Muhtesab*, 325-26.

⁴⁴⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2:414.

olmama ihtimali de vardır. İkincisi ise bu kıraat şâzdır. Şâz kıraatler ise Kur'an'dan olmadığı için Arapça kurallarıyla uyumlu olduğu ölçüde makbuldür. Sîbeveyh'in "Uyulması gerek sünnettir." dediği kıraatler ise sahih kıraatlerdir.⁴⁴¹ Abdulmecîd'in bu görüşü bize göre inandırıcılıktan uzaktır. Çünkü daha önce de değindiğimiz üzere Sîbeveyh, kıraatlere sahih, mütevâtir veya şâz olarak yaklaşmamaktadır. Ayrıca *el-Kitâb*'ın metni, siyak-sibak ilişkisini dikkate alan bir yaklaşımla değerlendirildiğinde Sîbeveyh'in buradaki iddiayı benimsediği de açıkça anlaşılmaktadır. Dolayısıyla müellifin buradaki mansub kıraate karşı çıkmadığını veya karşı çıksa bile şâz olduğu için karşı çıktığını iddia etmek Sîbeveyh'in dil mantığını ve onun dönemindeki kıraat algısını görmezden gelmek demektir. Bununla beraber nmansub kıraatin günümüz kıraat birikimi açısından şâz kabul edilmesi en azından o dönemde de bu kıraatin pek bilinmediğini ve nadir kişiler tarafından okunduğunun bir göstergesi olabilir. Burada cevap bulunması gereken soru şudur: Sîbeveyh, İbn Cinnî ve onun gibi düşünenlerin çözüm yoluna benzer bir şekilde "هَنْ" lafzının haber, "أَطَهَرَ" lafzının da hâl olarak mansub olabileceği ihtimaline neden hiç değinmemiştir? Daha önce değindiğimiz gibi Sîbeveyh eserini, kıraatleri dilsel olarak temellendirmek için değil, Arap dilinin kuralları nesnel hale getirmek için kaleme almıştır. Ayrıca, Sîbeveyh'in kıraatlere açıkça muhalefet ettiği şeklindeki eleştirilerin realiteyle bağdaşmadığını belirtmekle beraber bazı kıraatlerin dilsel altyapılarını zayıf bulduğuna da ifade etmek durumundayız.

Sîbeveyh'in veya Ebû Amr'ın mütevâtir ya da şâz bütün kıraatlerden haberdar olduğunu söylemek ispatı zor bir iddiadır. O dönemde Basra'da yaşayan bir âlimin Medine'de okunan bir kıraatten haberdar olmaması pekâlâ mümkündür. Hatta Sîrâfî'nin belirttiğine göre Ebû Amr, bu kıraati doğrudan İbn Mervân'dan duymamış, Asmaî ve İsâ b. Ömer vasıtasıyla duymuştur. Denildiğine göre Asmaî şöyle demiştir: Ben Ebû Amr'a "İsâ b. Ömer, İbn Mervân'ın bu kelimeyi mansub okuduğunu söylüyor." dediğimde Ebû Amr, "İbn Mervân hata yapmıştır." dedi.⁴⁴² Bu bağlamda İbn Mervân'ın mansub okuyuşuna itiraz eden kişi aslında Sîbeveyh değil Ebû Amr'dır. İtiraz nedeni ise muhtemelen Sîbeveyh'in dilsel gerekçeleriyle aynı düzlemde. Ancak "İbn Mervân hata yapmıştır." şeklindeki itiraz cümlesi dikkate alındığında Ebû Amr'ın naklî temeli olduğunu bile bile bu kıraati hedef alması gibi bir durum söz konusu değildir. Çünkü

⁴⁴¹ Abdulmecîd, "Mevkîfu Sîbeveyh mine'l-Kırâât", 277-78.

⁴⁴² Sîrâfî, *Şerhu Sîbeveyh*, 3:162.

Ebû Amr, doğrudan kıraati hedef almamış, bu kıraati okuyan İbn Mervân'ı hatalı bulmuştur. Bu da Ebû Amr'ın, İbn Mervân'ın bu kıraati naklen aldığına inanmadığı veya İbn Mervân'ın dilsel ictihadı olarak gördüğü şeklinde yorumlanabilir. En nihayetinde bir kıraati dilsel temelinin zayıf olması sebebiyle eleştirmekle o kıraatin mevsukiyetini problemli görerek rivayet eden râvi üzerinden eleştirmek aynı şey değildir. Şayet itiraz noktası Ebû Amr'ın kıraat ravilerini ta'n etmesi ise bu başka bir tartışmanın konusudur.

2.10.2.2. Bazı Kıraatleri Dikkate Almaması

Sîbeveyh'in dil kurallarını oluştururken çerçeveyi şâzlar dâhil bütün kıraatleri kapsayacak derecede geniş tutmaması onun bazı kıraatleri dikkate almadığı ve kıraatlere gizlice muhalefet ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Bu bağlamda şu örneği zikredebiliriz: Sîbeveyh'e göre “إِنَّهُ عِنْدَنَا فَيُحَدِّثُنَا” (O, bizim yanımızdadır ve bizimle konuşmaktadır.) cümlesindeki “فَيُحَدِّثُنَا” fiili, cevap cümlesi olamayacağı için sadece merfu okunmak durumundadır. Müellif, bu sözün merfu dışında bir kullanımının olmadığını belirttiikten sonra onunla aynı dilsel altyapıya sahip olan “كُنْ فَيَكُونُ” cümlesi de böyledir.” demektedir ki buna göre “فَيَكُونُ” kelimesi sadece merfu okunmalıdır. Çünkü Araplar arasındaki yerleşik gramer anlayışına göre “fâ” edatından sonra gelen muzari fiil eğer cevap cümlesi değilse mansub olamaz. Dolayısıyla buradaki “فَيَكُونُ” fiili Sîbeveyh'in dil mantığına göre cevap cümlesi değil, müstakil yeni bir cümledir ve merfu okunması gerekmektedir. Cevap cümlesi olamayacağına dair dilsel argümanı ise Sîrâfî şöyle açıklamaktadır: “فَيَكُونُ” fiili cevap cümlesi olduğu takdirde öncesindeki “كُنْ” fiilinden bağımsız düşünülemeyeceği için her iki fiil de mekûl-u kavî kapsamına girmektedir. Bu durumda Allah hitap ettiği şeye “Ol der ve o da olur.” demiş olmaktadır. Hâlbuki Allah sadece “Ol!” demiş, sonrasında da o şeyin olduğunu haber vermiştir.⁴⁴³

Analize geçmeden şu detayı da belirtmemiz gerekmektedir: “كُنْ فَيَكُونُ” formu Kur'an-ı Kerim'de Bakara 117, Âl-i İmrân 47 ve 59, En'âm 73, Nahl 40, Meryem 35, Yasin 82 ve Ğâfir 68 olmak üzere toplamda sekiz yerde geçmektedir. Bunlardan Bakara 117, Âl-i İmrân 47 ve 59 ve Ğâfir 68'de sadece İbn Âmir nasb ile okurken diğer bütün imamlar

⁴⁴³ Sîrâfî, 3:234.

merfu okumaktadır.⁴⁴⁴ Meryem 35, Nahl 40 ve Yasin 82’de İbn Âmirle beraber Kisâi de mansub okumaktadır.⁴⁴⁵ En’âm 73’te ise İbn Amîr dâhil olmak üzere bütün kıraat-ı aşere imamları merfu okumaktadır. Sîbeveyh bunlardan hangisini örnek verdiğini açıkça belirtmese de cümlelerin takdirini “إِنَّمَا أَمْرُنَا ذَٰكَ فَيَكُونُ” şeklinde yapmasından Yasin suresinin 82. ayetini kastettiği anlaşılmaktadır. Benzer diğer ayetler de incelendiğinde “كُنْ فَيَكُونُ” formundan önce mutlaka bir kavil maddesi geçtiği görülmektedir. Dolayısıyla Sîbeveyh’in mansub okuyuşu geçersiz sayma gerekçesinin, öncesinde kavil maddesi geçen bütün “كُنْ فَيَكُونُ” cümleleri için geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

Sîbeveyh, bu ayet ile aynı dilsel altyapıya sahip olan başka bir örnekte, sadece merfu okuyuşun geçerli olduğunu belirtmiş ve bu ayetin merfu okunuşunu da söz konusu örneğin hüccetlerinden biri olarak kabul etmiştir. Kıraat geleneği içerisinde mansub kıraatin bulunduğu veya bu kıraatin dilsel altyapısının yetersizliğine dair herhangi bir şey söylememiştir.⁴⁴⁶ Ensârî, buradan hareketle Sîbeveyh’in mansub kıraate gizliden gizliye muhalefet ettiğini iddia etmekte ve nahiv kurallarını oluştururken bütün kıraatleri kapsayacak şekilde çerçeveyi geniş tutmadığı gerekçesiyle müellife serzenişte bulunmaktadır.⁴⁴⁷

Kural yelpazesini geniş tutmadığı için Sîbeveyh’e yönelik bu serzeniş dönemin kıraat algısı ile çelişse de günümüz açısından anlaşılabilir bir serzenişdir. Ancak bu durumu Sîbeveyh’in kıraatlere alttan alta muhalefet ettiği şeklinde yorumlamak abartılı bir yaklaşımdır. Kaldı ki (Ensârî’nin iddiasına göre) kıraatlere açıktan açığa muhalefet etmekten çekinmeyen Sîbeveyh’in bu muhalefetini gizlemesine gerek yoktur. Bunu söylerken Sîbeveyh’in bu kıraate değinmemesinin hiçbir önemi ve anlamı olmadığını kastetmemekteyiz. Elbette bazı noktalarda dile getirilmeyen hususların en az söylenenler kadar önemli olduğunun bilincindeyiz. Bu nedenle Sîbeveyh’in bu tutumunun açıklanmaya muhtaç olduğunu belirtmek durumundayız.

Sîbeveyh’in mansub kıraate hiç değinmemesinin muhtemel sebeplerine gelince, tartışmaya konu olan harekenin cümlelerin en sonunda yer alması ve genellikle okunmaması sebebiyle müellifin bu ayetin dilsel yapısını gözden kaçırmış olması

⁴⁴⁴ Pâlûvî, *Zübdetü’l-İrfân*, 29, 41, 161.

⁴⁴⁵ Pâlûvî, 80, 88, 116.

⁴⁴⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:39.

⁴⁴⁷ Ensârî, *Sîbeveyh ve’l-Kıraât*, 63-70.

muhtemeldir. Ancak dönemin dilsel tartışmalarının, teferruatlara taalluk eden canlı ve dinamik yapısı göz önüne alındığında böyle bir ihtimal oldukça zayıftır. İkincisi, Sîbeveyh'in bu kıraatten hiç haberinin olmaması veya böyle bir kıraatin ona ulaşmama ihtimalidir. Ne var ki İbn Âmir'in kıraatinin yaygınlığı dikkate alındığında bu ihtimal de oldukça uzak görünmektedir. Kanaatimizce en güçlü ihtimal, Sîbeveyh'in mansub kıraati Arap dili açısından problemlili görse bile onu dilsel polemik konusu yaparak kıraatlerin hürmetine halel getirmek istememiş olabileceğidir. Çünkü İbn Âmir'in “فَيَكُونُ” şeklindeki mansub kıraatinin Ferrâ, Müberred, Taberî, hatta İbn Mücahid gibi âlimlerin eleştirisine konu olması dikkate alındığında, Sîbeveyh'in bu kıraati dilsel açıdan kabullenmediği anlaşılmaktadır. Ancak bu durum, onun kıraatlere alttan alta muhalefet ettiği şeklinde yorumlanmamış, aksine onun kıraatlere ihtiramı olarak yorumlanmıştır.⁴⁴⁸ Çünkü dilsel açıdan problemlili gördüğü bir kıraati filolojik tartışmaların içerisine çekmemesi bu hürmetin ifadesidir. Diğer taraftan Sîbeveyh, konunun devamında bu niteliklere sahip olan bir muzari fiilin şiir dilinde mansub olabileceğini beyan etmiştir. Dolayısıyla şiir dilinde geçerli saydığı bir okuyuşu “Uyulması gereken bir sünnettir.” dediği kıraatlerde geçerli saymaması müellifin kıraatlere yaklaşımı ile çelişen bir durumdur. Çünkü Sîbeveyh, şiir diline “şiir zarureti” kavramıyla; kıraatlere ise “sünnet” kavramıyla her zaman ayrıcalık tanımaktadır. Buna göre Sîbeveyh'in “Şiirde geçerlidir.” sözü, bir anlamda “Kur'an'da da geçerlidir” anlamına gelebilir. Binaenaleyh kıraatlere karşı daha serbest bir ortamda eserini yazan müellifin, herhangi bir kıraati dilsel açıdan zayıf görse bile en nihayetinde “Uyulması gereken sünnettir.” diyerek onu iyi dereceye çıkardığını söyleyebiliriz.⁴⁴⁹ Sonuç olarak Sîbeveyh'in konuşma dilinde mansub okuyuşu geçerli saymaması, bu kıraati de geçersiz saydığı anlamına gelmemektedir.

Sîbeveyh'in, dikkate almayarak kıraatlere gizlice muhalefet ettiğine dair dile getirilen örneklerden biri de Duhâ suresindeki “مَا وَدَّعَكَ” ayetidir. Çünkü bu kelime bazı kişiler tarafından “مَا وَدَّعَكَ” şeklinde sülâsî kalıptan okunmuştur.⁴⁵⁰ Sîbeveyh'e göre ise bu fiilin sülâsî kalıptan mazi formu Araplar tarafından pek kullanılmamakta, bunun yerine daha ziyade aynı anlama gelen “تَرَكَ” fiili kullanılmaktadır.⁴⁵¹ Sîbeveyh'in bu sözü, ayetin “مَا

⁴⁴⁸ Mahmûd Nahle, *Üsûlü'n-Nahvi'l-Arabî* (Beyrut: Dâru'l-Ulûmi'l-Arabiyye, 1987), 39.

⁴⁴⁹ Daha geniş değerlendirme için bkz. Gündüzöz, “Sîbeveyh'te Kelime Yapısı”, 76,86.

⁴⁵⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, 10:496.

⁴⁵¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:25, 4:109.

”وَدَعَكَ” şeklindeki tahfifli kıraati görmezden gelmek ve dolaylı yoldan kıraatlere muhalefet etmek şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁵²

Sîbeveyh bu sözleri “herhangi bir arızî durumdan dolayı dilde makîsün aleyh olmaya elverişli olmayan tek tük kullanımlar” başlığı altında ele almıştır.⁴⁵³ Dolayısıyla müellifin kural koyma sistemi ve konuyu ele aldığı başlık dikkatle incelendiği takdirde konunun kıraatlere doğrudan veya dolaylı olarak muhalefet etmekle hiç alakasının olmadığı görülecektir. Çünkü Sîbeveyh burada “وَدَعَكَ” kıraatinin hatalı olduğunu veya bu fiilin mazi formunun kıyasen geçersiz olduğunu iddia etmemiştir. Onun esas vurguladığı nokta, bu fiilin mazi formunu kullanmak kural açısından mümkün olsa bile Arapların bu kalıbı pek kullanmadıklarını, onun yerine aynı anlama gelen “تَرَكَ” fiilini tercih ettiklerini belirtmekten ibarettir. Bazı kıraat âlimlerinin bu kelimeyi tahfifli formatıyla okumaları, kelimenin Arap dilinde yaygın olduğunun kanıtı değildir. Ayrıca kıraatler içerisinde yaygın olmayan kullanımların bulunması, kıraatler açısından bir kusur da değildir. Dolayısıyla Sîbeveyh’in burada dolaylı olarak kıraatlere muhalefet ettiğini söylemek bizce mesnetsiz bir iddiadır.

Sîbeveyh’in bazı kıraatleri dikkate almaması bağlamında şu örneği de zikredebiliriz: Atıf harfî olan “أَوْ”den sonra gelen muzari fiilin gizli bir “أَنْ” edatıyla mansub olması veya “أَنْ” takdir edilmeyerek merfu okunması caizdir.⁴⁵⁴ Sîbeveyh, bu gibi durumda merfu okuyuşun da geçerli olabileceğini belirterek Kur’an-ı Kerimden şu ayeti istişhad olarak kullanmaktadır: “سَنُذْعُوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُوهُمْ أَوْ يُسْلِمُوْنَ” (Siz yakında çok kuvvetli bir kavme karşı savaşa çağrılacaksınız. Onlarla teslim oluncaya kadar savaşıacaksınız.)⁴⁵⁵ Ayetteki “أَوْ يُسْلِمُوْنَ” kelimesi gizli bir edat ile mansub olmamış ve merfu okunmuştur. Müellif, merfu kıraati ya birbirine atıf formülüyle ya da “أَوْ يُسْلِمُوْنَ” kelimesini “أَوْ هُمْ يُسْلِمُوْنَ” takdirinde yeni bir cümle olarak kabul edilmesi formülüyle açıklarken Übeyy b. Ka’b’ın “أَوْ يُسْلِمُوْ” şeklindeki mansub kıraatinden⁴⁵⁶ hiç söz etmemektedir.⁴⁵⁷ Söz etmeme sebebi elbette mansub kıraati zayıf veya hatalı gördüğü

⁴⁵² Ensâri, *Sîbeveyh ve'l-Kıraât*, 92-93; Abdulâl Sâlim Mekrem, *Eseru'l-Kirââti'l-Kur'âniyye fi'd-Dirâsâti'n-Nahviyye* (Kuveyt: Müessesetü Ali Cerrâh es-Sabbâh, 2009), 90-93.

⁴⁵³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:24. (هذا باب ما يكون في اللفظ من الأعراض)

⁴⁵⁴ Gizli bir “أَنْ” takdir edildiğinde “أَلَى أَنْ يُسْلِمُوا” şeklinde şart manası ihtiva etmektedir. Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, 4:338.

⁴⁵⁵ Fetih, 48/16.

⁴⁵⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4:338.

⁴⁵⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:47.

için değildir. Müellif, konusu gereği merfu okuyuşun da Arapçaya uygunluğunu ifade etmek istemiş, bunun için de sadece merfu kıraati zikretmekle yetinmiştir.

2.10.2.3. Kûfe Kıraati Bağlamında Kıraatlere Gizlice Muhalefet Ettiği İddiası

Basra dil ekolünün en önemli temsilcilerinden biri olan Sîbeveyh ile Kıraat-ı Seb`a imamlarından olup aynı zamanda Kûfe dil ekolünün lideri konumunda bulunan Kisâî arasında Bermekî sarayında cereyan eden “Zenbûriyye” tartışması Sîbeveyh’in hayatına mal olmuş bir münazaradır.⁴⁵⁸ Bu münazaranın, büyük ihtimalle *el-Kitâb*’ın telifinden sonra vuku bulması sebebiyle münazaranın *el-Kitâb*’daki tepkisel yansımalarından söz etmek mümkün değildir. Zaten Sîbeveyh’in kıraatler konusundaki ilkeli tutumu onun kıraatlere karşı ideolojik bir tavır takınmasına manidir. Zira müellifin “Kıraatler sünnettir/gelenektir.” sözü onun nazarında kıraatlerin sahip olduğu imtiyazlı konumun en önemli göstergesidir. Bu nedenle Sîbeveyh’in karşı ekol olan Kûfe kıraatine ideolojik yaklaşması ve meseleyi kişiselleştirerek duygusal boyuta taşıması söz konusu değildir. Ancak dönemin şartları itibariyle Sîbeveyh’in bazı Kûfe kıraatlerinden haberdar olmaması veya aralarındaki metodoloji farkından dolayı Kûfede okunan bazı kıraatleri nahiv açısından anlamaya ve temellendirmeye çalışması mümkündür.

Ahmed Mekki’nin iddiasına göre Sîbeveyh, her zaman Basra kıraat imamlarını Kûfe kıraat imamlarına tercih etmektedir. Söz konusu iddiaya göre Sîbeveyh’in cevaz verdiği veya güzel gördüğü kıraatler Basra imamlarının kıraatleri iken, “bazıları okudu ki” veya “şöyle okunduğunu da duymuştum” gibi ifadelerle söylediği kıraatler ise Kûfeli imamların okuyuşlarıdır.⁴⁵⁹ Aynı paralelde görüş bildiren Abdulfettâh Şelebî ise, genel olarak Basralı dilcilerin Kûfe imamlarına karşı nesnellikten uzak kaldığını ve dilsel taassuptan dolayı Kûfe ekolünün imamlarının okuyuşlarını tecviz etmediklerini iddia etmiştir.⁴⁶⁰ Bu sebeple Sîbeveyh’in Basra dışında okunan kıraatleri beldelelere nispet ederek geçiştirmesini/kısaltmasını, buna karşın Ebû Amr, A’rac, İsâ b. Ömer gibi Basra imamlarını ismen zikretmesini onun Basra dil ekolüne saplantı derecesindeki bağlılığı olarak değerlendirmiştir.⁴⁶¹

⁴⁵⁸ Zübeydî, *Tabakât*, 66-71; Özbahkçı, “Sîbeveyhi”, 130-34.

⁴⁵⁹ Ensâri, *Sîbeveyh ve'l-Kıraât*, 232-33.

⁴⁶⁰ Şelebî, *el-Fârisî*, 285.

⁴⁶¹ Şelebî, 164.

Sîbeveyh'in Basra imamlarını çoğu kez ismen zikrettiği, Kûfeli imamların okuyuşlarını ise bahsedilen kısaltmalarla belirttiği doğrudur. Ancak Sîbeveyh'in bu tutumu Kûfe kıraat imamlarına özel bir durum değil, Basra dışındaki bütün kârifler için geçerlidir. Müellif, nasıl ki Mekke kıraatini "Ehl-ü Mekke"; Medine kıraatini "Ehlü'l-Medine" ibareleriyle zikretmekteyse Kûfe kıraatini de "Ehlü'l-Kûfe" diyerek beldeye nisbet etmiştir.⁴⁶² Buna mukabil Sîbeveyh'in yakından tanıdığı veya bizzat ders aldığı hocaları ismen zikretmesi son derece tabî bir durumdur. Ayrıca müellifin Basra dışındaki bütün kıraatleri, imamlarına nispet ederek bilmesi de dönemin şartları itibarıyla mümkün olmayabilir. Bu doğal durumu Sîbeveyh'in saplantısı olarak yorumlamak dönemin şartlarından bağımsız bir Sîbeveyh okuması anlamına gelmektedir.

Sîbeveyh, iki yerde "Kûfe ehli",⁴⁶³ iki yerde de "Kûfiyyûn"⁴⁶⁴ nitelemesi olmak üzere toplamda dört yerde Kûfe kıraatinden bahsetmiş, onun dışında Kûfe kıraat imamlarını ismen zikretmemiştir. Araştırmalar göstermektedir ki Sîbeveyh'in Kûfe'ye nisbet ettiği kıraatler, Kûfe'nin kıraat imamı Ebû Abdurrahman es-Sülemî'den (ö. 73/6929), Kisâî'nin hocası Hamza b. Habîb ez-Zeyyât'a (ö. 156/773) kadar geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır.⁴⁶⁵ Bazen de Kûfe kıraati olduğunu belirtmeden "Bu kelimenin şöyle okunduğunu da duymuştum." demektedir.⁴⁶⁶ Örneğin Sîbeveyh, Tebbet suresinin 4. ayetindeki "حَمَّالَةَ الْخَطْبِ" kelimesinin yergi (zemm) üzere mansub olduğunu söylerken "Duyduğuma göre bu kelimeyi mansub okuyanlar da var." demesi hayli dikkat çekicidir. Bu kelimeyi sadece Kûfeli Asım'ın mansub⁴⁶⁷ okuması bir yana bugün tüm dünyada yaygın olan mansub kıraatin o dönemde en azından Sîbeveyh'in yetiştiği çevrede yaygın olmaması açısından şayanı dikkattir. Buna ilaveten müellif, iddiaların aksine bazen Kûfe ehlinin okuyuşunu güzel bulmuş, bazen de Basra imamlarının okuyuşunu "azlık" olarak nitelendirmiştir. Örneğin, "ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا" (Sonra her milletten, rahmân olan Allah'a en çok âsi olanlar hangileri ise çekip ayıracağız.)⁴⁶⁸ ayetindeki "أَيُّهُمْ" kelimesini Kûfelilerin nasb ile okuduklarını

⁴⁶² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:54.

⁴⁶³ Sîbeveyh, 3:54;4:477.

⁴⁶⁴ Sîbeveyh, 2:399;4:409.

⁴⁶⁵ Bedr b. Muhammed İbn Abbâd el-Câbirî, "el-Kûfiyyûn fî Kitâbi Sîbeveyh", *Mecelletü Câmîati Ümmi'l-Kurâ li Ulûmi'l-Luğâtî ve Âdâbihâ*, sy 11 (2013): 47.

⁴⁶⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2:70.

⁴⁶⁷ Pâlûvî, *Zübde*, 149.

⁴⁶⁸ Meryem, 19/69.

belirtmiş ve bu kıraati güzel bulmuştur.⁴⁶⁹ Aynı şekilde kaynaklara göre Basralı İsa b. Ömer'e ait olan “وَلَاتِ جَيْنَ مَنَاصٍ”⁴⁷⁰ ayetindeki merfu kıraati⁴⁷¹ “azlık” olarak nitelendirmiştir.⁴⁷²

Genelde Basra Ekolü'nün özelde ise Sîbeveyh'in Kûfe Ekolü ile tartıştığı hususlardan biri de harf-i cerr tekrar edilmeden mecrûr zamir üzerine yapılan atfın geçerli olup olmamasıdır. Bu konuda Kûfeliler, “مَرْرُثُ بِكَ وَزَيْدٌ” kullanımına cevaz verirken Sîbeveyh böyle bir kullanımın geçersiz olduğunu, ancak “مَرْرُثُ بِكَ وَبَزَيْدٍ” şeklinde harf-i cerr'in tekrar edilmesi durumunda geçerli olabileceğini belirtmektedir. Bu bağlamda “وَاتَّقُوا اللَّهَ”⁴⁷³ cümlesindeki Kûfeli İmam Hamza'nın “والارحام” şeklindeki mecrur okuyuşu tartışma konusu olmuştur. Sîbeveyh, Hamza kıraatindeki mecrur okuyuştan hiç bahsetmeyerek “مَرْرُثُ بِكَ وَزَيْدٌ” şeklindeki kullanımı kabîh addetmektedir.⁴⁷⁴ Her ne kadar Sîbeveyh, doğrudan Hamza kıraatine kabîh demese de geçerli saymadığı atf kuralı ile Hamza kıraatinin filolojik altyapısı aynıdır. Ahmed Mekkî el-Ensârî ise Sîbeveyh'in bu tutumunu eleştirerek kural yelpazesini bütün kıraatleri kapsayacak şekilde geniş tutmadığını ve mütevâtir kıraatlerdeki kullanımları göz ardı ederek Hamza kıraatine alttan alta muhalefet ettiğini iddia etmiştir.⁴⁷⁵

Bu itirazın muhtemel sebeplerine geçmeden önce Ensârî'nin, metnin devamını gözardı ederek *el-Kitâb*'a karşı bütüncül yaklaşımdan uzak bir tavır sergilediğini belirtmek isteriz. Zira metnin devamında İmam, şiir zarureti sebebiyle bu atfın geçerli olabileceğini belirtmektedir.⁴⁷⁶ Dolayısıyla şiir dilinde geçerli saydığı bir okuyuşu “Uyulması gereken sünnettir.” dediği kıraatlerde geçerli saymaması, filolojik saplantı olarak yorumlanamaz. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi Sîbeveyh, şiir diline “şiir zarureti” kavramıyla; kıraatlere ise “sünnet” kavramıyla her zaman ayrıcalık tanımıştır. Buna rağmen Sîbeveyh'in bu atfı geçerli saymamasının muhtemel gerekçeleri üzerinde düşünmemiz gerekmektedir. Birinci olarak İmam'ın Basralı olması hasebiyle Kûfe'de okunan Hamza kıraatinden haberdar olmaması söz konusu olabilir. İkincisi, eğer bu

⁴⁶⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2:399; Benli, “el-Kitâb Çerçevesinde Arap Dilbiliminin Başlangıcı”, 374.

⁴⁷⁰ Sâd, 38/3.

⁴⁷¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 9:137.

⁴⁷² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:58.

⁴⁷³ Nisâ, 5/1.

⁴⁷⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2:381.

⁴⁷⁵ Ahmed Mekkî el-Ensârî, “Sîbeveyh fi'l-Mîzân”, çev. Seyit Yıldırım, *Kalemnâme Dergisi* 34, sy 10 (2020): 109-10.

⁴⁷⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 2:381.

kıraatten haberdar ise Arap dilini bir temele oturturken bu kıraatteki dilsel altyapıyı gözden kaçırmış olabilir.⁴⁷⁷ Ancak dönemin dil tartışmalarının ne kadar hareketli ve dinamik bir atmosferde cereyan ettiği, en küçük ayrıntıların bile harareti düşünsel tartışmalara neden olduğu göz önünde bulundurulduğunda böyle bir olasılık oldukça düşük görünmektedir. Üçüncü olarak İbn Mes'ud kıraatinde “وَأَتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ” şeklinde harf-i cerr'in tekrarıyla olan kıraati zemin olarak kabul etmiş olabilir. Kanaatimizce en güçlü ihtimal ise daha önce değindiğimiz gibi Sîbeveyh'in kıraatleri dilsel münakaşaların içine çekerek onların hürmetine halel getirmeme isteğidir.

Ensârî, Sîbeveyh'e yönelik bu eleştirilerin dozunu İmam'dan sonra varlığını sürdüren Basra ekolü için daha da artırmıştır. Sîbeveyh'ten sonra gelen Basralı dilcilerin, Basra ekolüne sınıksız sarılma konusunda Sîbeveyh'i de geçtiklerini, kıraatlere muhalefet konusunda adeta açık artırmaya girdiklerini, hatta Hamza kıraatini haram saydıklarını belirtmiştir. Bu iddiasını da Müberred'in “Arkasında namaz kıldığım imam eğer bu kıraat ile okumuş olsa namazımı bozar, pabuçlarımı alır ve giderdim.” sözü ile temellendirerek Müberred'in bu sözünün arka planındaki ideolojik temelin sadece Basra dil ekolü olduğunu belirtmiştir.⁴⁷⁸

Kanaatimizce Ensârî'nin eleştirilerine konu olan bu sözün dilsel taassupla ilgisi yoktur. Çünkü her iki kıraat yüzeysel bir anlam tahliline tabi tutulduğunda bile Müberred'in sözlerinin arka planındaki ideolojik temelin Basra dil ekolü değil, ayetin uğradığı anlam değişikliği sebebiyle tenzihçi bir yaklaşımın ürünü olduğu fark edilecektir. Ayetin her iki kıraate göre anlam kritiği şöyledir: “وَالْأَرْحَامُ” şeklinde mansub okunduğu takdirde kelime, “الله” lafzı üzere atıf olur ki “*Kendisi adına dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının!*” şeklinde olur. Cerr ile okunduğu takdirde ise “به” lafzındaki Allah'a raci olan zamir üzerine atıf olur ki “*Hem kendisi adına hem de akrabalık bağları adına dilekte bulunduğunuz Allah'tan sakının!*” şeklinde olur. Müberred'in itiraz noktası ise tam bu noktadır. Çünkü o, anlam olarak Allah'tan akrabalık bağları adına dilekte bulunmayı gerektiren bir kıraati belli ki namazı bozacak derecede problemlili görmektedir. Müberred'in böyle düşünmeye sevk eden muhtemel gerekçenin, Hz. Peygamberin “Babalarınız ile yeminde bulunmayınız”⁴⁷⁹ hadisi

⁴⁷⁷ İnanç, *Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 194.

⁴⁷⁸ Ensârî, “Sîbeveyh fi'l-Mîzân”, 109-10.

⁴⁷⁹ Müslim, “Eymân”, 1.

olduğunu düşünmekteyiz. Keza bu hadis ile Hamza kıraati arasında bağlantı kuran Zeccâc da “Hem Allah adına hem de akrabalık bağları adına dilekte bulunmak nasıl mümkün olabilir?” diyerek kaygısını açıkça dile getirmiştir.⁴⁸⁰ Tüm bu veriler beraber değerlendirildiğinde açıkça anlaşılmaktadır ki Müberred’e ait bu görüşün dayanak noktası onun Basra dil ekolüne olan sadakati değil, tenzih merkezli perspektifinin ürünüdür.

Bununla beraber, Müberred ve onun gibi düşünen âlimlerin tenzih merkezli bu görüşleri eleştiriye açıktır. Zira söz konusu hadis, Kurtubî’nin de belirttiği üzere Allah’tan başkası adına yemin etmeyi yasaklamaktadır. Akrabalık bağı adına başkasından istekte bulunma konusunda herhangi bir yasaklama söz konusu değildir.⁴⁸¹ Kaldı ki İbn Mes’ud bu ayeti “وَأَتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ” şeklinde “bâ” harf-i cerr’ın tekrarıyla okumuştur⁴⁸² ki bu durumda ayet, mecrûr kıraat ile aynı anlama gelmektedir.

2.10.3. Kıraatleri Basra Dil Kurallarına Uydurmaya Çalıştığına Dair İddialar

Ahmed Mekki, sadece Basra dil ekolünün kurallarına uymaması gerekçesiyle Sîbeveyh’in bazı kıraatleri tevil etme yoluna gittiğini iddia etmiştir. Öncelikle belirtmeliyiz ki Ensârî’nin Sîbeveyh’e yönelik eleştirilerinde bazı tutarsızlıklar söz konusudur. Örneğin bir taraftan Sîbeveyh’in, bazı mütevâtir kıraatleri sırf Basra dil kurallarına uymaması sebebiyle çok rahat bir şekilde açıktan açığa kabâhet veya redâetle vasıfladığını söylerken⁴⁸³ diğer taraftan yedi kıraat imamının ittifak etmesi sebebiyle inkâr edemediği kıraatleri tevil yoluna gittiğini söylemesi⁴⁸⁴ çelişkili bir durumdur. Çünkü kabâhet (çirkinlik) ile nitelenen bir kıraat, bir anlamda reddedilmiş kıraat demektir. Bu yargının doğruluğu kabul edildiği takdirde Sîbeveyh’in bazı kıraatleri inkâr etme cüreti gösteremediği için teville başvurduğunu iddia etmek tutarsız bir yaklaşımdır. Bunun yanında Sîbeveyh, bir kıraatin makbuliyet derecesini yedi kıraat imamı tarafından okunmuş olması şartına da bağlamamaktadır. Ahmed Mekki’nin bu itirazlarına geçmeden önce mevzuya giriş sadedinde Fahreddin er-Râzî’nin de (ö.

⁴⁸⁰ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’an*, 2:6.

⁴⁸¹ Kurtubî, *el-Câmi*, 5:4.

⁴⁸² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1:462.

⁴⁸³ Ensârî, *Sîbeveyh ve’l-Kıraât*, 257.

⁴⁸⁴ Ensârî, 128.

606/1210) Sîbeveyh ile ilgili benzer iddialarını değerlendirmek gerektiğini düşünüyoruz.

Râzî'nin iddiasına göre Sîbeveyh “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” (*Hırsızlık yapan erkek ve kadınların ellerini kesin.*)⁴⁸⁵ ayetindeki “السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ” kelimelerinin mansub kıraatini merfu kıraate tercih etmiştir. Bu sebeple Râzî, Sîbeveyh'in görüşünü dikkate değer bulmamış ve birkaç yönden batıl olduğunu iddia ederek bir takım itirazlar yöneltmiştir. Birinci itiraz: Bu ayette mansub kıraati tercih etmek demek, Hz. Peygamber'den ve ümmetin tamamından mütevâtir olarak gelen bir kıraati ta'n etmek demektir ki bu da batıldır. İkinci itiraz: Şayet bu ayette mansub kıraat tercih olunsaydı aynı dilsel altyapıya sahip olan “وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِيهَا مِنْكُمْ فَأَدْهُمَا”⁴⁸⁶ ayetini de nasb ile okuyan birileri mutlaka olurdu. Kurrâ'dan hiç kimse bu ayeti mansub okumadığına göre Sîbeveyh'in görüşü de sakıt olmuştur. Üçüncü itiraz: Şayet ayet, “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فِيمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ” takdirinde merfu da okunabiliyorsa o zaman Sîbeveyh “فَاقْطَعُوا” kelimesinin evvelindeki “fâ”nın konumunu izah etmek durumundadır. Eğer bu “fâ”yı, “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ” cümlesindeki şart manasının cevabı olarak izah ederse biz de deriz ki “Madem işin sonunda bu kelimeye şart manası takdir edecektin, o zaman ne diye en baştan bunu yapmadın? Dördüncü itiraz: Mansub kıraatte hırsızlığın el kesmenin illeti olduğu manası çıkmazken merfu kıraatte bu mana vardır. Kaldı ki bu mana ayetin devamında “işlemiş olduklarına karşılık bir ibretlik ceza olarak” kaydı ile pekiştirilmiştir. Dolayısıyla merfu kıraat mansub kıraatten evladır. Beşinci itiraz: Sîbeveyh'in sözüne göre Araplar daha mühim olan ifadeyi öne almaktadırlar. Buna göre merfu kıraatte, bir kişinin hırsız olmasına yapılan vurgu, hırsızın elinin kesilmesi gerektiğine yapılan vurgudan daha fazladır. Bu durumda hırsızın sırf hırsız olmasına taalluk eden meselelerin izah edilmesine daha çok önem verildiğini gösterir. Buna karşın mansub kıraatte el kesmenin daha önemli olduğuna vurgu yapılmış olur. Oysa ayette asıl vurgulanmak istenen nokta el kesmenin daha önemli olduğunu ima etmek değil, hırsızlığın çirkinliğini göstermek ve ondan sakındırmaktır.⁴⁸⁷

Râzî'nin dördüncü itiraz noktasının zorlama yorumlarla üretildiği çok açıktır. Bu sebeple üzerinde uzunca durmaya gerek duymamaktayız. Beşinci itiraz noktası ise

⁴⁸⁵ Mâide, 5/38.

⁴⁸⁶ Nisâ, 4/16.

⁴⁸⁷ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu 'Ġayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 11:352.

Sîbeveyh'in "Araplar önemsedikleri ifadeleri öne alırlar"⁴⁸⁸ sözünün bu ayetle doğrudan bir ilgisi yoktur. Sîbeveyh bu sözü, mef'ul'ün failden daha önemli olduğu durumlarda failden önce gelebileceğini belirtirken söylemiştir. Dolayısıyla Râzî, Sîbeveyh'in mef'ul'ün tekaddümü ile alakalı söylediği bir sözü bağlamından kopararak ona karşı bir argüman olarak ileri sürmüştür. Bu itibarla beşinci itirazı da tartışma gereği duymamaktayız.

Râzî'nin birinci itiraz noktasına gelince Sîbeveyh, burada merfu kıraati hiçbir şekilde hedef almamakta; tam aksine bir mübteda takdir edildiği zaman bu kıraatin de Arapça açısından kuvvetli bir vecih olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Dahası bu kelimeyi, Îsâ es-Sekafî, Yahyâ b. Ya'mer, Amr b. Fâid, Ebû Ca'fer, Şeybe ve Ruveys gibi kıraat bilginleri de mansub okumuşlardır.⁴⁸⁹ Dolayısıyla mansub kıraat, en azından Sîbeveyh döneminin en önemli kriterlerinden birisi olan rivayet geleneği dışında değildir.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, bu bağlamda Râzî'ye verdiği cevapta Sîbeveyh'in aslında mansub kıraati kabul etmediğini, merfu kıraati tercih ettiğini iddia ederek onu Sîbeveyh'in görüşlerini tam anlamamakla suçlamıştır. Bu fikrini de Sîbeveyh'in "Nasb vechi zikrettiğim gibi Arapça açısından kuvvetli bir vecihtir; ancak kurrâ'nın geneli bu kelimeyi sadece merfu okumuştur."⁴⁹⁰ sözü ile temellendirmiştir. Ebû Hayyân'ın yorumuna göre Sîbeveyh, bu sözle mansub kıraatin zayıflığını ve merfu kıraatin gücünü vurgulamaktadır. Çünkü kurrâ'nın geneli "السَّارِقُ" kelimesini "فَافْطَعُوا" kelimesindeki "fâ" edatından dolayı merfu okumuştur. Şayet "fâ edatı olmasaydı emir fiilinin haber olması sahih olmadığı için "زَيْدًا إِضْرِبْهُ" örneğinde olduğu gibi hem Sîbeveyh hem de kıraat imamları nazarında mansub kıraat tercih edilecekti.⁴⁹¹

Kanaatimizce Ebû Hayyân, hem Sîbeveyh'in görüşlerini yanlış aksettirmiş hem de onu Râzî'ye karşı savunma adına yorum hatası yapmıştır. Öncelikle yorum hatası yaptığı nokta şurasıdır: Sîbeveyh'in "Nasb vechi Arapça açısından kuvvetli bir vecihtir; ama kurrâ'nın geneli bu kelimeyi sadece merfu okudular." sözü ile "Kıraatler uyulması gereken sünnettir." sözü birbiriyle paralellik arz etmektedir. Dolayısıyla Sîbeveyh'in bu ifadelerini, onun kıraatlere yaklaşımı konusunda benimsediği "sünnet" kavramıyla aynı

⁴⁸⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:34.

⁴⁸⁹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, 8:7.

⁴⁹⁰ وَقَدْ قَرَأَ نَاسٌ وَالسَّارِقَ وَالزَّانِيَةَ وَالزَّانِي، وَهُوَ فِي الْعَرَبِيَّةِ عَلَى مَا ذَكَرْتُ لَكَ مِنَ الْقُوَّةِ، وَلَكِنْ أَبَتِ الْعَامَّةُ إِلَّا الْقِرَاءَةَ بِالرَّفْعِ

⁴⁹¹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, 4:247.

çerçevede değerlendirebiliriz. Binaenaleyh, müellif dil kuralları açısından mansub kıraati tercihe şayan görmekle birlikte kıraatler söz konusu olduğu zaman onları ayrıcalıklı kılan “Kıraatler sünnettir.” ilkesini devreye sokmaktadır. Bununla birlikte merfu kıraati ise reddetmeyip yorumlamaktadır. Ebû Hayyân’ın, Sîbeveyh’in dilsel görüşünü yanlış aksettirdiğini düşündüğümüz noktaya gelince, onun iddiasına göre Sîbeveyh, “زَيْدًا فَاضْرِبْهُ” şeklindeki bir kullanımı “fâ”dan dolayı iştiğal konusuna dâhil etmemiş ve geçersiz saymıştır. Şayet “fâ” olmasaydı “زَيْدًا إِضْرِبْهُ” şeklinde iştiğal konusuna dâhil olur ve nasb vechi tercih edilirdi.

Ebû Hayyân’ın, Sîbeveyh’in bu iki ayetin irabını iştiğal konusuna dâhil etmediği tespiti doğrudur. Ancak Sîbeveyh, Ebû Hayyân’ın dediğinin tam aksine “فاضْرِبْهُ” kelimesinin haber olarak kabul edildiği takdirde “زَيْدٌ فَاضْرِبْهُ” gibi bir kullanımı geçersiz saymış, böyle bir cümlenin eğer teville başvurulmayacaksa “زَيْدًا فَاضْرِبْهُ” şeklinde mansub okunması gerektiğini vurgulamıştır.⁴⁹² Tuhaf olan şudur ki *el-Kitâb*’ın ulaşabildiğimiz tüm nüshalarında Sîbeveyh’in cevaz vermediği kullanım “زَيْدٌ فَاضْرِبْهُ” şeklinde merfu yazılmışken Ebû Hayyân’ın tefsirinde “زَيْدًا فَاضْرِبْهُ” şeklinde mansub yazılmış; Sîbeveyh’in cevaz verdiği kullanım ise *el-Kitâb*’ın nüshalarında “عَبْدُ اللَّهِ إِضْرِبْهُ” şeklinde “fâ”sız yazılmışken Ebû Hayyân’ın bu örneğinde “عَبْدُ اللَّهِ فَاضْرِبْهُ” şeklinde “fâ” ile yazılmıştır. *el-Kitâb*’ın metnindeki küçük bir hareke veya harf değişikliği metnin anlamını tersyüz ettiği için ulaşılan tespitin hatalı olması kaçınılmazdır. Bu sebeple Ebû Hayyân, Râzî’nin yukarıdaki itirazlarına cevap verirken görüşünü Sîbeveyh’in merfu kıraati tercih ettiği hükmü üzerinden şekillendirmiş ve meseleye yanlış bir tespit üzerinden yaklaşmıştır.⁴⁹³ Bu yanlış tespiti sebebiyle Sîbeveyh’in sadece Îsâ b. Ömer’den gelen mansub kıraati cumhurun merfu kıraatine tercih ettiğini söyleyen Zemahşerî’ye de karşı çıkmıştır.⁴⁹⁴ Aynı yanlış tespit sebebiyle Sîbeveyh’in neden merfu kıraati tercih ettiğini bir takım dilsel izahlarla delillendirmeye çalışmıştır.⁴⁹⁵

⁴⁹² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:138.

⁴⁹³ Ebû Hayyân el-Endelusi, *el-Bahru’l-Muhît*, 4:248.

⁴⁹⁴ Ebû Hayyân el-Endelusi, 4:252.

⁴⁹⁵ Ebû Hayyan’a göre Sîbeveyh, merfu kıraati şu gerekçelerle tercih etmiştir: Eğer burada “زَيْدًا فَاضْرِبْهُ” gibi nasb vechi tercih edilseydi cümleden hem bir fiil hazfedilmesi gerekecekti hem de başta gelmesi gereken “fâ”nın yeri değişecekti. Çünkü cümlenin takdiri “فَاضْرِبْ زَيْدًا إِضْرِبْهُ” şeklindedir. Ref vechi tercih olunduğu zaman da sadece haber veya mübteda’dan birinin hazfi yeterli olacak; ayrıca “fâ”nın konumunda da değişikliğe gerek kalmayacaktı. Bu sebeple Sîbeveyh, mansub kıraati izah etmeyi daha külfetli bulduğu için merfu kıraati tercih etmiştir. (Ebû Hayyan, *el-Bahru’l-Muhît*, 4:149.) Ancak yukarıda değinildiği gibi Sîbeveyh’in asıl tercihi merfu kıraat değil mansub kıraattir.

Tekrar konuya dönecek olarsak Râzî, Sîbeveyh'in mansub kıraati bir adım öne çıkarmasına itiraz ederek şöyle demiştir: Eğer Sîbeveyh “Ben merfu kıraate caiz değildir demiyorum; mansub kıraat daha önceliklidir demek istiyorum.” derse bu da fena bir durumdur. Çünkü sadece İsâ b. Ömer tarafından okunan bir kıraati, sahabe ve tâbiîn döneminde okunmuş olan Peygamberin ve bütün ümmetin kıraatine tercih etmek son derece yanlıştır ve kabul edilemez bir durumdur.⁴⁹⁶ Aslında Râzî'nin bu itirazı, Sîbeveyh'in ne demek istediğini gayet iyi anladığını gösteren önemli bir tespittir. Çünkü Sîbeveyh'in demek istediği tam da budur. Yani merfu kıraat caiz olmakla beraber mansub kıraatin tercihe şayan olduğudur. Ancak Râzî'nin bu görüşü fena bir durum olarak değerlendirmesi, İsâ b. Ömer, İbn Ebî Able gibi âlimleri ve onun kıraat hocalarını bir anlamda kendi zevkine göre kıraat uydurmakla itham etmektir. Çünkü İsâ b. Ömer ve onun hocaları, kıraat ilmini neticede o dönemin kıraat geleneğinden almıştır. Bu sebeple Râzî'nin merfu kıraate “bütün ümmetin kıraati” şeklindeki genellemeci yaklaşımı da doğru değildir.⁴⁹⁷ Sonuç olarak Râzî, Sîbeveyh'e yönelik itirazlarını dile getirirken onu anlama problemi yaşamamış, lakin onun kıraatler konusundaki paradigmatic zeminini dikkate almamıştır.

Ahmed Mekki'nin iddialarına geçmeden önce Sîbeveyh'in bu teville başvurusunun arkasında yatan dil mantığını da tartışmak gerektiğini düşünmekteyiz. Zira Sîbeveyh'in tercihinde etken olan filolojik altyapı tam anlaşılmadığı takdirde ona yöneltilen eleştiriler ve bu eleştirilerin cevapları da tam olarak anlaşılmayacaktır. Arapçada isim cümlesi, mübteda ve haber olarak iki öğeden oluşmaktadır. İkinci öğe olan haberin en öncelikli şartı ise sıdka (doğruya) veya kizbe (yalana) ihtimali olan bir kelime olmasıdır. Ancak bu kelimenin isim kalıbında olma zorunluluğu yoktur. Bu iki ihtimalden biri bulunan bir fiil de haber olarak gelebilir. Ancak emir fiilinin haber olması durumunda sıdka ve kizbe ihtimali olmadığı için normal şartlarda “زَيْدٌ إِضْرِبْهُ” (Zeyd onu döv!) şeklindeki bir kullanım geçerli değildir. Lakin Sîbeveyh, bu şekildeki bir kullanımı ara bir formül bularak geçerli görmektedir ki o da şudur: Şayet emir fiilinin haber olarak gelmesindeki esas amaç, dövülmesi gereken kişinin Zeyd olduğunu muhataba bildirmekse o zaman bu fiilin haber olması geçerlidir. Ancak bu tür cümlelerde emir kipinin başına “fâ” harfi gelirse durum değişmektedir. Zira bu harfin cümlede herhangi

⁴⁹⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 352.

⁴⁹⁷ Ebû Hayyân el-Endelusi, *el-Bahru'l-Muhît*, 4:248.

bir fonksiyonu yoktur. Kısacası bu ayette Sîbeveyh için esas sorun emir fiilinin haber olması değil, haberin evvelinde “fâ” edatının bulunmasıdır. Esasında bu durum, sadece Sîbeveyh veya Basra dil ekolü için değil bütün dilciler için sorundur ki pek çok dilci “فَاقْطَعُوا” fiilindeki “fâ” edatının cümledeki fonksiyonunu farklı yöntemlerle izah etmek için çaba göstermiştir. Bu konudaki yöntemlerine ise birazdan değineceğiz.

Ebû Hayyân’ın iddiasına göre Sîbeveyh, elif-lam takısına sahip olan bir mübtedayı (السَّارِقُ) şart manasında kabul etmediği için haberine “fâ” gelmesini caiz görmemekte, bu sebeple “فَاقْطَعُوا” fiilini haber kabul etmemektedir.⁴⁹⁸ Ancak Sîbeveyh’in bu ayetteki “fâ” nedeniyle “فَاقْطَعُوا” kelimesinin haber olamayacağını söylemesinin gerekçesi farklıdır. Zira Sîbeveyh, müfred gelen habere de “fâ” edatının dâhil olmasını geçerli görmemektedir. Yani ona göre “زَيْدٌ فَمَنْطَلِقُ” cümlesindeki “fâ” harfinin hiçbir fonksiyonu yoktur ve mantıken bu harf gereksizdir. Sîbeveyh, müfrede kıyasla fiil olarak gelen habere de “fâ”nın dâhil olmasını geçerli saymamakta, dolayısıyla “زَيْدٌ فَاضْرِبْهُ” gibi bir kullanımda “فَاضْرِبْهُ” fiilinin doğrudan haber olmasını kabul etmemektedir.⁴⁹⁹ Bu kullanımı, ancak “زَيْدٌ” lafzının gizli veya açık bir mübteda’nın haberi olması şartıyla geçerli saymaktadır. Böyle olması durumunda “fâ” edatının gelmesinde hiçbir mahzur görmemekte, hatta güzel görmektedir.⁵⁰⁰ Böylece “fâ” ile başlayan cümle, öncekinin haberi olmayıp yeni bir cümle olmaktadır ve iki cümleyi birbirine bağlayan bir bağ görevi görmektedir. İşte Sîbeveyh ve hocası Halil b. Ahmed’in “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا” ayetindeki “فَاقْطَعُوا” fiilini haber kabul etmemesinin arka planında bu dil mantığı yatmaktadır. Yoksa Basra dil ekolüne taassup derecesindeki bağılılıkları değildir.

Şayet durum Ensârî’nin iddia ettiği gibi ise, yani Sîbeveyh’in bu fiili doğrudan haber kabul etmemesinin tek gerekçesi Basra dil ekolünün kurallarına aykırı olması ise o zaman Ferrâ, Müberred, Zeccâc ve Zemahşerî gibi dilcilerin “فَاقْطَعُوا” kelimesini hangi dil mantığına göre haber kabul ettikleri ve Sîbeveyh’in itiraz ettiği mantıksızlığı nasıl çözüme kavuşturdukları da cevabı hak eden bir sorudur. Şöyle ki Ahfeş ve onunla aynı görüşte olan dilciler kelimenin başındaki elif-lam takısını “الَّذِي سَرَقَ وَالَّتِي سَرَقَتْ” takdirinde şart manasını içeren sıla olarak düşünmüş; “فَاقْطَعُوا” kelimesini de bir nevi

⁴⁹⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî, 4:246.

⁴⁹⁹ “أَلَا تَرَى أَنَّكَ لَوْ قُلْتَ: زَيْدٌ فَمَنْطَلِقٌ لَمْ يَسْتَقِمَّ، فَهُوَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَبْتَدَأً”

⁵⁰⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:138.

sılanın cevabı kabul ederek mantıklı ve tutarlı bir çözüm getirmişlerdir.⁵⁰¹ Dolayısıyla bu âlimler, Ahmed Mekki'nin iddia ettiği gibi “فَاقْطِعُوا” fiilini doğrudan haber kabul etmiş değillerdir. Sadece “فَاقْطِعُوا” fiilinin evvelindeki “fâ” edatının bulunma nedenini Sîbeveyh'ten farklı bir tevil ile izah etmişlerdir. Bu noktada Sîbeveyh'in neden aynı yola başvurmadığı sorusu akla gelebilir. Onun anlayışına göre biraz sonra da değineceğimiz gibi “fâ” edatı, sadece “الذی” ve “مَنْ” gibi şart edatı içeren öğelerin haberine dâhil olabilmektedir. Müellif, elif-lam takısının sıla manasına gelmesini teorik olarak reddetmemekle beraber bu ayette cevabına “fâ” dâhil olabilecek bir şart manası içermediğini düşünmektedir. Şayet “السَّارِقُ” kelimesinin başındaki elif-lam takısının şart manasına geldiğini kabul etseydi aynı tevil Sîbeveyh için de söz konusu olabilirdi.

“الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا” (*Zina eden erkek ve kadınlara yüz sopa vurun*)⁵⁰² ayeti de aynı dilsel altyapıya sahip olduğu için ayrıca tartışmaya gerek duymuyoruz.

Râzî'nin ikinci itiraz noktası olan “وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِيَا مِنْكُمْ فَأَذُوهُمَا” (*İçinizden fuhuş yapan her iki tarafa da ceza verin*)⁵⁰³ ayeti, ilk iki ayetten biraz farklı olduğu için üzerinde ayrıca durma lüzumu hissetmekteyiz. Sîbeveyh bu ayette, yukarıdaki iki ayetten farklı olarak merfu ve mansub kıraat arasında tercih yapmamış, her iki kıraati de kuvvet bakımından aynı derecede görmüştür. Mansub okunuşu tıpkı “هَذَا زَيْدًا فَاضْرِبْهُ” örneğindeki “زَيْدًا” lafzının konumu gibi açıklamıştır. Yani “زَيْدًا” lafzı, “هَذَا” lafzından bedel veya atfı beyan yapılarak evveline mahzuf bir fiil takdir edilir. Bu durumda “فاضْرِبْهُ” fiili, yeni bir cümle olur. Merfu okunuşunu ise iki şekilde açıklamıştır. Birincisi, “الَّذان” lafzından önce bir mübtada takdir edilerek “هَذَانِ اللَّذَانِ يَأْتِيَانِيَا فَاضْرِبْهُمَا” şeklinde olur. Bu açıklamaya şöyle bir itiraz gelebilir: “Bu ikisi, sana gelen iki kişidir, öyleyse onları döv!” cümlesi ile kastedilen dövülmesi gereken muayyen iki kişidir, dolayısıyla da anlam herkesi kapsayacak şekilde genel değildir. Sîrâfî bu itiraza şöyle cevap vermektedir: “وَاللَّذان” ayetinde iki kişi ile kastedilen fuhuş yapan erkek ve kadın cinsidir. Yoksa ayet şahsen iki kişiyi kastetmemektedir.⁵⁰⁴ Merfu kıraatin ikinci açıklaması ise bizzat “الَّذان” kelimesinin mübtada; “فاضْرِبْهُمَا” fiilinin de haber olmasıdır. Sîbeveyh'in “فَاقْطِعُوا”

⁵⁰¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3:208; Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, t.y.), 4:258.

⁵⁰² Nûr, 24/2.

⁵⁰³ Nisâ, 4/16.

⁵⁰⁴ Sîrâfî, *Şerhu Sîbeveyh*, 1:494.

fiilini evvelindeki “fâ”dan dolayı haber kabul etmezken buradaki “فاضربهما” fiilini haber kabul etmesindeki dilsel gerekçe “الذان” olan sıla edatıdır. Çünkü sıla edatı, doğrudan şart manası içermektedir. Nasıl ki “الذى يأتينى فله درهم” gibi isim cümlelerinde şart manası içeren sıla cümlelerinin haberine “fâ” getirmekte dilbilimsel olarak bir beis yoksa aynı manayı içeren fiil cümlelerinde de bir beis yoktur. Sonuç olarak “فاضربهما” fiili, şartın cevabı konumunda olduğu için öncesinde “fâ”nın bulunması dilsel bir problem teşkil etmemektedir.⁵⁰⁵

Görüldüğü üzere bu durumun Basra dil kurallarından taviz vermeme veya kıraatleri Basra dil kurallarına uydurma çabasıyla hiçbir ilgisi yoktur. Bu sebeple Sîbeveyh ve sonraki dilcilerin buradaki asıl ihtilaf mahalli, emir fiilinin haber olup olamayacağı iddiasını bu ayetler üzerinden temellendirmek değil cümledeki “fâ”nın bulunma nedenini izah etme hususundaki yöntem farkıdır. Kaldı ki Sîbeveyh burada herhangi bir kıraati de hedef almamıştır.

⁵⁰⁵ Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:139-43.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'AN İLİMLERİ YÖNÜYLE el-KİTÂB

el-Kitâb'ın verilerini Kur'an İlimleri yönüyle incelemeye başlamadan önce bu tabirin kavramsal çerçevesi hakkında kısa da olsa bir malumat sunmamız gerekmektedir. Zira bilindiği üzere "Kur'an İlimleri" tabiri gerek kapsamı ve medlülü itibariyle gerekse Kur'an'ın anlaşılması noktasında müstakil bir yöntem olup olmaması itibariyle tartışma konusudur. Bu tartışmaları tüm yönleriyle buraya taşıyarak söz konusu kavramlarla ilgili şümüllü bir muhteva analizi yapmak çalışmamızın kapsamı dışındadır. Ancak "Kur'an İlimleri" tabiri ile kastettiğimiz alanın çerçevesini genel hatlarıyla belirlememiz, konumuzun daha iyi anlaşılması açısından önemlidir.

"Kur'an İlimleri" kavramı Arapçadaki "Ulûmü'l-Kur'an" terkinin Türkçe karşılığıdır. Terkipteki "Ulûm/İlimler" lafzı, herhangi bir konuyla ilgili sistematik bilgiyi karşılayabildiği gibi daha genel anlamıyla "bilgi, malumat" anlamına da gelmektedir.⁵⁰⁶ Her iki anlamda da "Kur'an İlimleri" terkinin anlamsal zemininde bir takım daralmalar ya da haddinden fazla yığılmalar söz konusu olmaktadır. Örneğin en genel anlamıyla "Kur'an ile alakalı bilgiler" anlamı kastedildiğinde Kur'an ile bir şekilde ilişkilendirilen bütün ilimler alana taşınabilmektedir. Nitekim bu geniş anlamdan yola çıkan kimi âlimler Kur'an İlimlerinin sayısını 77450'ye kadar çıkarmış⁵⁰⁷ bazıları ise Kur'an ilimlerinin sonsuzluğunu iddia etmiştir.⁵⁰⁸ Kur'an ilimlerinin sonsuzluğunu savunan anlayış, matematik, tıp, astronomi gibi bütün ilimlerin kaynağının Kur'an olduğunu savunan âlimlerin yaklaşımıdır. Bu bağlamda Taşköprizâde; tıp, matematik,

⁵⁰⁶ Mustafa Karagöz, *Sözlükbilim ve Tefsir*, 1. bs (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 173; İsmail Çalışkan, *Tefsir Usûlü*, 1. bs (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 121.

⁵⁰⁷ Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vil*, thk. Muhammed es-Süleymânî (Cidde: Dârü'l-Kıble li's-Sekafeti'l-İslamiyye, 1986), 450.

⁵⁰⁸ Söz konusu iddialar hakkında bilgi için bkz. Karagöz, *Sözlükbilim ve Tefsir*, 174.

astronomi gibi ilimlerin yanı sıra demircilik, denizcilik, marangozluk, dokumacılık gibi meslekleri de “Kur’an’dan istinbat edilen ilimler” başlığı altında zikretmiştir.⁵⁰⁹ Böylece ilk dönemlerde Kur’an’ın nüzûlü, tertibi, nâsih-mensûhu, sebab-i nüzûlü gibi belli başlı konular etrafında şekillenen ve oldukça muhtasar olan eserler, daha sonra geometri, tıp, astronomi gibi modern bilimlerin de eklenmesiyle ansiklopedileri aratmayacak hacme ulaşmıştır. Öte yandan kapsam daraldığında Kur’an İlimleri’nin hangi alanlarla sınırlanması ya da hangi alanların hariçte tutulması gerektiği meselesi gündeme gelecektir. Buna bağlı olarak Kur’an’ı doğru anlamaya duyulan ihtiyaç açısından hangilerinin öncelikli olduğu hususu da müfessirlerin bakış açısına göre değişebilmektedir. Örneğin nüzûl sebeplerinden bağımsız bir tefsir eylemini mümkün görmeyen müfessirler için esbâb-ı nüzûl bilgisi öncelikli alan iken bir başka müfessir için Kur’an’ın üslûbu veya nâsih-mensûh’u öncelikli alan olabilmektedir. Bu anlamda nesnel ve dört başı mamur bir alan tanımlaması ve sınırlandırması mümkün görünmemektedir.

Genel anlamda “Kur’an İlimleri” tabiri, Kur’an’ı anlarken ihtiyaç duyulan bilgiler anlamında kullanılmaktadır. Diğer bir ifadeyle Kur’an’ın nasıl anlaşılması gerektiğini değil, onu anlamaya yöneldiğinde nelere bakılması gerektiğini bildirir.⁵¹⁰ Bu itibarla biz, yöntem öneren bir disiplini değil, Kur’an’ın muhtelif pasajlarında dağınık haldeki bilgileri derleyen ve bunu Kur’an’ı anlamak isteyenlere derli toplu olarak sunan literatürü kastetmekteyiz. Bu literatür, evvelemirde nasih-mensuh, esbâb-ı nüzûl, vücûh-nezâir, garîbul-kur’an, dil, belagat gibi özü itibariyle Kur’an’ı anlamaya taalluk eden konuları içermektedir.

Sîbeveyh’in Kur’an’ın daha iyi anlaşılmasına katkı sunmak veya bu konuda bir yöntem önermek için bazı bilgileri eserine taşıdığını iddia etmemekteyiz. Bu bakımdan en nihayetinde Arap dilbilimiyle ilgili bir eser olan *el-Kitâb*’da Kur’an İlimleri kapsamına dâhil olan bütün alt başlıkların yer alması veya Ulûmü’l-Kur’an konuları ile ilgili teorik tartışmalara girilmesi düşünülemez. Ancak biz, müellifin farklı vesilelerle değindiği bazı malumatların Kur’an İlimleri ile irtibatının kurulabileceğini düşünüyoruz. Bu

⁵⁰⁹ Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Mevsûatü Mustalahâti Miftâhi’s-Seâde ve Misbâhi’s-Siyâde*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1998), 877-82.

⁵¹⁰ İbrahim Görener, “Kur’an İlimleri ve Tefsir Üsûlü’nün Bir Yöntem Çağrıştırması Sorunu”, *Bilimname* XVI, sy 1 (2009): 16-17.

vesileyle söz konusu malumatın Kur'an ilimleri alt başlıklarıyla bağlantısını kurarak literatüre sağladığı katkıyı ve müellifin bazı konulara yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yaparken müellifin değinmediği konularla anlamsız veya zorlama bağlantılar üreterek çalışmanın hacmini büyük göstermek gibi bir çaba içerisine girmeyeceğiz. Ancak konuyla ilgili çok kısa da olsa mantıksal bağlantı kurmamızı sağlayacak değerlendirmeleri inceleme dışı bırakmanın da uygun olmayacağı kanaatindeyiz.

3.1. Garîbü'l-Kur'an Açısından el-Kitâb

Sözlükte “yurdundan uzak kalan”, “tek ve nadir olan”, “mübhem olan ve bilinmeyen” gibi anlamlara gelen “garîb” lafzı, Kur'an ile beraber kullanıldığında, farklı nedenlerden dolayı anlaşılması zor olan Kur'an kelimelerini inceleyen ilim dalını karşılamaktadır. Kur'an'daki bazı kelimelerin anlaşılmasını zorlaştıran nedenler ise “Kelimenin Arapça dışında yabancı bir dilden alınması”, “Kureyş dışındaki bir lehçeden alınması” ve “Bazı kelimelerin kullanımı az olması sebebiyle hemen anlaşılamaması” şeklinde üç kategoride değerlendirilmiştir.⁵¹¹

Vahyin ilk muhatabı olan sahabe neslinin, büyük oranda Kur'an'ın anlamına vâkîf olmakla beraber bazı kelimelerin manasını tam idrak edemedikleri durumlar da olmuştur. Nitekim Hz. Ömer bir hutbe esnasında “وَفَاكِهَةً وَأَبًّا”⁵¹² ayetini okuduktan sonra “*fâkihe*’nin ne olduğunu biliyoruz ama ‘ebb’ de ne ola?” demiş, daha sonra da kendi kendine “Bu iş gerçekten çok külfetli.” demiştir.⁵¹³ Keza İbn Abbas’a bazı kelimelerin anlamı sorulduğunda Arap şiirlerinden muhtelif deliller getirerek ayetin manasını izah ettiği, aynı zamanda şiirle mana tespit yöntemini insanlara önerdiği bilinen bir husustur.⁵¹⁴ Sahabe zamanında anlaşılması için hâricî çaba veya istişhad gerektiren bu tür kelimeler sınırlı sayıdayken nüzûl döneminden uzaklaştıkça garîb kelimelerin sayısında artış gözlenmiştir. Hatta meseleye İslâm’a yeni giren gayri Arap unsurlar açısından yaklaşıldığında Kur'an kelimelerinin neredeyse tamamının garîb olduğu

⁵¹¹ İsmail Cerrahoğlu, “Garîbü'l-Kur'an”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13:379; Karagöz, *Sözlükbilim ve Tefsir*, 176-77.

⁵¹² Abese, 80/31.

⁵¹³ Suyûtî, *İtkân*, 2:4; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4:705.

⁵¹⁴ Suyûtî, *İtkân*, 2:67.

söylenbilir.⁵¹⁵ Bu bakış açısıyla Kur'an'daki herhangi bir kelimenin Garîbü'l-Kur'an kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği meselesinin göreceli olduğunu söyleyebiliriz. Dile hâkimiyetle ilgili bir husus olduğu için birinin bilmediği bir kelimeyi bir başkası rahatlıkla bilebilir.⁵¹⁶

Hicrî ikinci asırdan itibaren müstakil olarak telif edilen Garîbü'l-Kur'an türü eserlerin birçoğu günümüze ulaşmasa da bu eserler, ilk dönemlerde Kur'an'ın anlaşılması noktasındaki boşluğu önemli ölçüde doldurmuştur. Bunun yanında ilk dönemlerde hadîs, sözlükbilim, gramer gibi muhtelif alanlarda kaleme alınan eserlerde yer alan Kur'an kelimelerinin anlamlarını doğrudan veya dolaylı olarak ilgilendiren bilgiler de otantik anlam açısından sonraki dönem Müslümanları için önem arz etmektedir. Bu bağlamda nadir de olsa Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ındaki bazı değerlendirme veya kelimelerin Garîbü'l-Kur'an alanını yakından ilgilendirdiğini düşünmekteyiz.

İlk olarak Kur'an'daki bazı kelimelerin anlaşılmasını zorlaştıran sebepler arasında zikredilen “Kelimenin Arapça dışında bir dilden olması” konusu Sîbeveyh döneminin popüler tartışmalarından biridir. Onunla çağdaş sayılabilecek bir âlim olan İmam Şâfiî (ö. 204/820), ilk defa Arapça dışında bir kelime bulunmasının Kur'an'ın Arabîlik vasfıyla bağdaşmayacağı gerekçesiyle Kur'an'da yabancı kökenli kelime bulunmadığı görüşünü ortaya atmıştır. Daha sonra Ebû Ubeyde (ö. 209/824), Taberî (ö. 310/923) ve Bâkîllânî (ö. 403/1013) gibi âlimler de bu görüşe katılmışlardır.⁵¹⁷ Ekser ulema ise Kur'an'da yabancı kökenli kelime bulunduğunu ve bunun Kur'an'ın Arabîliğine hâlel getirmeyeceğini savunmaktadır. Sîbeveyh, öncelediği alan gereği bu tartışmalara hiç değinmemekle beraber, onun bazı değerlendirmelerinden konu hakkındaki görüşünü tespit edebilmek mümkündür. Örneğin Arapça kelimelerin vezinleri hakkında bilgi verirken “Yabancı dilden Arapçaya aktarılan kelimelerin Arap veznine uyarlanması” şeklinde bir başlık açmıştır. Buna göre Araplar yabancı kökenli kelimeleri hiçbir zaman orijinal yapı ve seslendirmeleriyle kendi dillerine aktarmayıp bu kelimelerin vezin ve seslerini Arapçaya uyarlamışlardır. Müellif, bu konunun hemen akabinde ise Farsçadan Arapçaya geçen kelimelerde yapılacak değişiklikleri içeren özel bir başlık açmıştır.

⁵¹⁵ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 157; Karagöz, *Sözlükbilim ve Tefsir*, 178.

⁵¹⁶ Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1251. Mehmet Demir, “Kur'an'ı Anlamada Garîbü'l-Kur'an'ın Yeri ve Kurtubî'nin Garîbü'l-Kur'ana Yaklaşımı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 40 (2018): 221.

⁵¹⁷ Suyûtî, *İtkân*, 2:125.

Farsçaya özel başlık açmasının sebebi, kanaatimizce Arapçaya sadece Farsça kökenli kelimelerin geçmiş olabileceği fikri değil, müellifin İran asıllı olmasının yanında Arapçaya en çok kelime veren dilin en azından o dönem için Farsça olmasıdır. Sîbeveyh bu tartışmalara doğrudan dâhil olmasa da verdiği bilgilerin içeriğinden onun bu tartışmalarla ilgili görüşü hakkında fikir sahibi olabiliriz. Çünkü müellif, yabancı dillerden alınan kelimelerin sarf veznindeki karşılıklarını söylerken “Dirhem”, “Dinar”, “İshak”, “Yakub” ve “İsmail” gibi kelimeleri örnek göstermiş ve bu kelimelerin aslının Arapça olmadığını vurgulamıştır.⁵¹⁸ Söz konusu kelimelerin Kur’an’da sıkça yer aldığı düşünüldüğünde konuyla ilgili Sîbeveyh’in düşüncesi de netlik kazanmaktadır.

Garîbü’l-Kur’an alanını yakından ilgilendiren diğer bir konu ise Kureyş lehçesi dışındaki kabilelerin kullanımı veya dil kurallarıdır. Kur’an, Kureyş lehçesi merkezli olarak nazil olsa da içerisinde değişik oranlarda toplamda 64 lehçenin izlerini bulmak mümkündür.⁵¹⁹ *el-Kitâb*’da Kureyş lehçesi dışındaki birçok kabilenin dil kurallarına, morfolojisine ve fonetiğine “Şöyle diyen Araplar da vardır.” veya “Bazı Arapların şöyle dediklerini duydum.” gibi ifadelerle genişçe yer verilmektedir. Sîbeveyh, gramer hataları olduğu iddia edilen bazı dilsel yapıların farklı lehçelerde karşılığının bulunduğunu, gerek o kabileye ait şiirlerle gerekse o kabilede kullanılan deyimlerle izah etmiştir. Bu bakımdan Sîbeveyh diğer kabilelerin söz varlığından ziyade dil kurallarını istişhad olarak daha fazla kullanmaktadır. Bunun yanında bazı kelimelerin anlamlarına da değinmiştir. Örneğin “Reyhân” kelimesinin anlamını, Garîbü’l-Kur’an teriminden bağımsız olarak “rızık” olarak açıklamıştır. Rahman ve Vakıa surelerinde bulunan ve günümüz meallerinin neredeyse hepsinde “hoş kokulu bitkiler” olarak çevrilen bu kelimeyi, ilgili sürelerdeki bağlamına göre ortaya çıkan irab ihtimalleri çerçevesinde üç hareke ile okumak mümkündür. Bu nedenle “Reyhân” kelimesinin anlamı son harfinin harekesiyle yakından ilgilidir. Şöyle ki, “الرَّيْحَانُ” şeklinde esre okunduğu zaman “sahiplik” anlamına gelen “نُو” edatının muzafun ileyi konumunda bulunan “العَصْفُ” kelimesi üzerine atfedilir ki bu durumda “hoş kokulu taneler/bitkiler” anlamı verilebilir. Ancak “الرَّيْحَانُ” şeklinde ötre okunduğu zaman doğrudan “نُو” edatına atfedilir ki bu durumda “yapraklı taneler ve rızıklar vardır” anlamı daha uygun olmaktadır. Şâmlıların

⁵¹⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4:306-307; Bayram Köseoğlu, *Tefsir İlmi Açısından Sîbeveyh’in el-Kitâb’ı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 74.

⁵¹⁹ Soner Gündüzöz, “Kur’an’da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur’an’ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme”, *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2, sy 6 (2002): 82.

kıraatinde ise “وَالْحَبَّ ذَا الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانَ” şeklinde mansub okunmaktadır ki bu kıraat her iki manaya da muhtemeldir.⁵²⁰ Bir taraftan kelimenin Mukatil b. Süleyman’ın belirttiğine göre Himyer lehçesinde göre “rızik” anlamına gelmesi⁵²¹ diğer yandan İbn Abbâs, İkrime, Mücâhid ve Dahhâk gibi sahabe ve tâbiîn’den gelen nakillerde “rızik” olarak anlamlandırılması⁵²² Sîbeveyh’in verdiği manayı desteklemektedir.

3.2. el-Kitâb ve Nesih Teorisi

Sözlükte “ortadan kaldırmak” ve “nakletmek” gibi anlamlara gelen nesh kelimesi, ıstılahta “şer’î bir hükmün daha sonra gelen başka bir hükümle kaldırılması” demektir. Önceki hükmü kaldıran yeni hükme/delile “nâsîh” denilirken, kaldırılan hükme ise “mensûh” denmektedir.⁵²³ Bu anlamda nesih, hikmete veya değişen şartlara binaen uygulamada revizyona gidilmesi olarak değerlendirilebilir.

Son vahiy olan Kur’an’ın Yahudilik ve Hristiyanlık gibi semavî dinleri neshettiği, dolayısıyla uyulması gereken yegâne dinin İslâm olduğu fikri genel olarak müslümanların savunduğu bir düşüncedir. Bunun aksini iddia etmek İslâm inancına aykırı görülmüştür. Ancak ilahî şeriatlar arasında mümkün ve vaki kabul edilen nesih olgusunun aynı şeriat içerisinde (Kur’an’da) mevcudiyeti tartışılmıştır. Şöyle ki İslâm’ın ilk dönemlerinde Kur’an’da neshin varlığı neredeyse herkes tarafından kabul edilmiş, hatta ilk dönemde neshin varlığını savunmak Hz. Peygamber’i ve ona inen vahyi savunmak olarak yorumlanmıştır. Neshi reddetmek ise peygamberliği ve kitap iddiasını boşa çıkarma çabası olarak görülmüştür. Çünkü yeni şeriat (İslâm) varlığını, neshi meşru bir araç olarak vazetme suretiyle gerçekleştirmiştir.⁵²⁴ Ancak daha sonra değişen ihtiyaç ve gereklere bağlı olarak nesih meselesi, artık Allah’ın dilediğini yapma kudreti çerçevesinde değil onun ilmi ve hikmetli iş yapması çerçevesinde ele alınmış, böylece nesih olgusunun dayandığı zemin dönüşüme uğramıştır. Bunun neticesinde nesih telakkilerinin savunulabilir ölçülere sahip olması gerektiği görüşü savunulmaya ve

⁵²⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4:444-445.

⁵²¹ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâs, 1423), 4:197.

⁵²² Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 22:21-22.

⁵²³ Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî Üsûli’l-Fıkıh*, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2015), 362; Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32:529; Suyûtî, *İtkân*, 3:66-85.

⁵²⁴ Selim Türcan, *Neshin Problematik Tarihi* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 40.

nesih kavramının çerçevesi iyiden iyiye daraltılmaya başlanmıştır.⁵²⁵ Nitekim hicrî 322 yılında vefat eden Mutezilî âlim Ebu Müslim el-İsfehânî'nin neshe karşı çıkmasıyla bu teori tartışmaya açılmıştır.⁵²⁶

Yukarıdaki tespitleri zikretmemizin gayesi nesih tartışmalarını buraya taşıyarak neshi kabul edenlerin delillerini veya şartlarını ya da kabul etmeyenlerin gerekçelerini tartışmaya açmak değildir. Sadece kısmen daraltılmış çerçevede de olsa Sîbeveyh döneminde neshin varlığının bütün âlimler tarafından kabul edilen bir olgu olduğunu vurgulamaktır. Bu çerçevede Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'da sadece bir yerde nesihten söz ettiği iddiasını⁵²⁷ tartışıp söz konusu metnin nesih olgusuyla ilgisi tespit etmeye çalışacağız.

Yüce Allah Furkan suresinde müminleri vasıflarken “*Rahmanın kulları yeryüzünde vakar ve tevazu ile yürürler. Cahiller ile karşılaştıklarında ise onlara ‘Selam’ derler.*”⁵²⁸ buyurmaktadır. Ayetin neshe konu olup olmaması “câhil” ve “selâm” kelimesinin içeriğiyle yakından ilgili olduğu için evvel emirde bu iki kelimenin anlam örgüsü ve Sîbeveyh'in bunlara yüklediği anlamın tahlili önem arz etmektedir. Çünkü “câhil” kelimesine günümüz anlamıyla “akılsız”, “beyinsiz”, “bilgisiz” gibi anlamlar yüklendiği takdirde ayette nesihten söz edebilmenin herhangi bir gerekçesi kalmamaktadır.

“Cahil” kelimesi, bilgisizlik, beyinsizlik, akılsızlık, edepsizlik ve hayâsızlık gibi kötü hasletleri karşılamaktadır.⁵²⁹ Gerek ayetin bağlamından gerekse nüzûl kronolojisinden “câhil” kelimesiyle müşriklerin kastedildiği anlaşılmaktadır ki Sîbeveyh de zaten burada müşriklerin mevzu bahis edildiğini açıkça ifade etmiştir. Diğer taraftan sözlükte “esenlik”, “barış” gibi anlamlara gelen “selâm” kelimesi ise bu ayet bağlamında tefsirlerde “sizinle bir işimiz yok, sizden uzak duruyoruz”, “dengeli söz söylerler”, “barışçıl davranırlar”, “güzel cevap verirler” gibi farklı anlamlarla izah edilmiştir.⁵³⁰

⁵²⁵ Bkz. Türkan, 101-12.

⁵²⁶ Çetin, “Nesih”, 32:580.

⁵²⁷ Tespitlerimize göre bu iddiayı ilk defa dile getiren kişi hicrî 338 tarihinde vefat eden Nehhâs'tır. Bkz. Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, thk. Muhammed Abdusselâm Muhammed (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1407), 603.

⁵²⁸ Furkan, 25/63.

⁵²⁹ Murteza ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Komisyon (Dâru'l-Hidâye, t.y.), 28:288; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3:291.

⁵³⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3:291; Mukâtil, *et-Tefsîru'l-Kebîr* 3:240.

Dolayısıyla literal yaklaşımın bir sonucu olarak müşriklere selam verilip verilemeyeceği ile ilgili bir sorunsalın bu ayetle herhangi bir ilgisinin olmadığı kanaatindeyiz.

Sîbeveyh'in aktardığına göre Ebü'l-Hattâb'a "selâm" kelimesinin anlamı sorulmuş, o da "بِرَاءَةٌ مِنْكَ" (Aman benden uzak dur! Ben de sizden uzak duruyorum.) anlamına geldiğini belirtmiştir. Bu anlamı desteklemek için de "وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا" ayetindeki "selâm" kelimesinin aynı manada kullanılmasını delil olarak kullanmıştır. Çünkü Ebü'l-Hattâb'ın iddiasına göre bu ayet Mekke'de nazil olmuştur ve o dönemde müslümanlar, müşriklere selam vermekle emrolunmamışlardı. Dolayısıyla buradaki "selâm" kelimesi "Aman benden uzak dur", "Hadi eyvallah", "Aramızda iyilik de yok kötülük de yok" gibi anlamlara gelmektedir.⁵³¹

Sîbeveyh bu bilgileri "سُبْحَانَ اللَّهِ" kelimesinin mansub olma gerekçesi bağlamında zikretmiştir. Ona göre "سُبْحَانَ اللَّهِ" ifadesi, "أَبْرَأُ لِلَّهِ مِنَ الشُّعْءِ" (Allah'ı kötü şeylerden tenzih ederim.) takdirindedir ve "أَبْرَأُ" olan gizli bir fiil ile mansub olmuştur. "Selâm" kelimesinin "Benden uzak dur" anlamında kullanılmasını kabul ettiği anlaşılan Sîbeveyh, bazı Arapların bu kelimeyi bu anlamda kullandıkları zaman merfu okuduklarını da sözlerine eklemiştir.

Konuyu detaylandırmadan önce ayetin nesihle bağlantısına da kısaca değinmek gerektiği kanaatindeyiz. Şöyle ki seyf ayeti olarak bilinen "*Haram aylar çıkınca müşrikleri yakaladığınız yerde öldürün.*"⁵³² buyruğu nazil olunca müşriklere karşı denge politikasını ve uzlaşmacı yaklaşımı tavsiye eden ayetlerin hepsinin neshedildiği özellikle ilk dönemlerde kabul edilmiştir. Sîbeveyh "Onlara hadi eyvallah derler." ayetinin seyf ayetiyle neshedildiğine dair açık beyanda bulunmamıştır. Ancak gerek onun ayetteki "selâm" kelimesine yüklediği anlamdan gerekse "Çünkü müminler o dönemde müşriklere selam vermekle emrolunmamışlardı" ifadesinden hareketle bazı âlimler onun bu ayeti mensûh kabul ettiğini iddia etmişlerdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu iddiayı ilk defa dile getiren kişi Nehhâs'tır (ö. 338/950). O, Sîbeveyh'in bu ayeti mensûh kabul ettiğini söylemiş, bu ayet dışında onun nesihle ilgili herhangi bir şey söyleyip söylemediğini bilmediğini ifade etmiştir.⁵³³ Bazı âlimler ise Sîbeveyh'in

⁵³¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:324.

⁵³² Tevbe, 9/5.

⁵³³ Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 603.

“Müminler o dönemde müşriklere selam vermekle emrolunmamışlardı.”⁵³⁴ ifadesini sorunlu bulmuşlardır. Çünkü böyle bir ifade, nesihle ilişkilendirildiği takdirde daha sonra müşriklere selam verilebileceği yönünde bir izin geldiğini ihsas ettirmektedir ki böyle bir şey realiteyle bağdaşmamaktadır. Muhtemelen bu kaygıdan dolayı Müberred (ö. 286/900), Sîbeveyh’in ifadelerini problemlili görmüş ve bu ifade yerine “Müminler o dönemde müşriklere karşı savaşmakla emrolunmamışlardı, savaş emri sonradan geldi.” demesi gerektiğini beyan etmiştir. Keza Muhammed b. Yezîd de Sîbeveyh’in bu konuda hata yaptığını ve uygun bir ibare kullanmadığını belirtmiştir.⁵³⁵ Ancak yeterince açıktır ki Sîbeveyh’in asıl amacı, İslâm’ın sonraki yıllarında müşriklere bilindik anlamda selam verilebileceğine dair izin verilmek suretiyle ayetin neshedildiğini ima etmek değil, ayetteki “selâm” kelimesinin “Benden uzak dur!” anlamına geldiğini vurgulamaktır.

Ebû Bekr İbnü’l-Arabî’nin (ö. 543/1148) bu konuyla ilgili değerlendirmeleri ise şöyledir: Müminlerin o dönemde müşriklere selam vermeleri emredilmediği gibi bu onlara yasaklanmış da değildi. Burada onlara affedici olmaları ve güzel bir şekilde müşriklerin yanından ayrılmaları emredilmişti. Çünkü peygamber onların meclislerinde oturur, onlara esenlik diler, onlarla yakınlık kurar, ama asla onlara yaranmaya çalışmazdı.⁵³⁶ Zemahşerî ise “câhil” kelimesiyle akılsız, edepsiz ve hayâsız kişilerin kastedildiğini, ahlaksız insanları ise her zaman görmezden gelmek ve onlardan uzak durmak gerektiğini belirterek neshe gerek kalmadığını vurgulamıştır.⁵³⁷

Sonuç olarak Sîbeveyh’in neshe ait düşüncelerini, neshin geçerlilik şartları gibi teolojik boyuta yönelik tartışmalardaki tutumunu bu ayet ekseninde tespit etmemiz mümkün görünmemektedir. Kaldı ki Sîbeveyh bu ayetin mensûh olduğu ile ilgili doğrudan bir hüküm de belirtmemiştir. Ancak kelimeyi izah ederken yaptığı açıklamalar, ayeti nesih ekseninde ele alan âlimlerin değerlendirmeleriyle paralellik arz etmektedir. Örneğin ayetin Mekke’de nazil olduğuna vurgu yapması ve “câhil” kelimesiyle müşriklerin kastedildiğini beyan etmesi onun bu ayeti mensûh kabul ettiğini söylememizi mümkün kılmaktadır. Diğer taraftan müellifin bu beyanları, neshin dayandığı zeminin henüz

⁵³⁴ “ولم يؤمر المسلمون يومئذ أن يسلموا على المشركين”

⁵³⁵ Ebû Muhammed Abdülmün’im İbnü’l-Feres, *Ahkâmü’l-Kur’an*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 3:398; Kurtubî, *el-Câmi’*, 13:70; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr* (Dimeşk: Dâru’l-kelimi’t-tayyib, t.y.), 4:100.

⁵³⁶ Ebû Bekr İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’an*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 3:451-452.

⁵³⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3:291.

dönüşüme uğramadığı ve neshin tartışmaya açılmadığı bir dönemde yapmış olması onun bu ayette nesihten söz etmiş olabileceğine dair harici bir karine olarak değerlendirilebilir.

3.3. Vücûh ve Nezâir (el-Kitâb'da Çokanlamlılık Olgusuna Yaklaşım)

“Vücûh” terimi sözlükte “yüz”, “cihet”, “taraf”, “yön”, “yol”, “şekil”, “herhangi bir şeyin ön tarafı”, “şan”, “şöhret”, “makam”, “bir şeyin bizzat kendisi” gibi anlamlara gelen “vech” kelimesinin çoğuludur. “Nezâir” ise kök itibarıyla “bakmak”, “gözetmek”, “görmek” ve “düşünmek” gibi anlamlara gelen “نَظَرَ” kökünden türemiş olan “نَظِيرَة” kelimesinin çoğuludur. “نَظِيرَة” ise “bir şeyin dengi, aynısı ve benzeri” gibi anlamlara gelmektedir.⁵³⁸ Bu iki kavramın Kur'an İlimleri terminolojisindeki tanımları ise temelde üç eksene oturaktadır. Birinci tanıma göre -ki bilindiği kadarıyla bu kavramı ilk defa tanımlayan kişi Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'dir (ö. 597/1201)- “vücûh” ve “nezâir” terimleri aslında aynı şeyi ifade etmektedir. Yani lafzı ve harekesi aynı olan bir kelimenin Kur'an'ın muhtelif yerlerinde zikredilmesi ve her zikredildiği yerde diğerlerinden farklı anlamlar ifade etmesidir. Bu kelimelerin kullanıldığı yerlerde aynı olan lafızlara “nezâir”; bunların birbirinden farklı olan manalarına ise “vücûh” denmektedir. Buna göre lafızlara “nezâir”; manalara ise “vücûh” denmektedir.⁵³⁹ Yaygın olan ikinci tanıma göre “vücûh”, bir lafzın Kur'an'ın muhtelif yerinde farklı anlamlara gelmesi; “nezâir” ise farklı lafızların aynı anlama gelmesidir.⁵⁴⁰ Üçüncü tanıma göre ise “vücûh” bir lafzın muhtelif manalara gelmesi; “nezâir” ise farklı anlamlara gelen bir kelimenin farklı anlamlarından herhangi birinin varsa Kur'an'da tekrerrüt etmesidir.⁵⁴¹ Tanımlardan da anlaşıldığı üzere terminolojideki “vücûh” tabirinin anlam sınırlarını çizme konusunda mutabık kalan âlimler “nezâir” tabirinin anlamı konusunda ise birbirlerinden farklı düşünmektedirler.⁵⁴²

⁵³⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5:219;13:555; Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, 36:535-537; Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2017), 181-182; M.Suat Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43:141.

⁵³⁹ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vücûhi ve'n-Nevâzir*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 83; Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, 141; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 182-183; Mustafa Karagöz, “Vücûh ve Nezâir'in Terimleşme Süreci”, *Bilimname*, sy 14 (2008): 449.

⁵⁴⁰ Karagöz, “Vücûh ve Nezâir'in Terimleşme Süreci”, 451.

⁵⁴¹ Karagöz, 448.

⁵⁴² Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 184-185.

Günümüzdeki yaygın tanıma göre “vücûh” çokanlamlılık; “nezâir” ise eş anlamlılık olgusunu karşılamaktadır. Oysa bu alanda yazılmış ilk eserlerde “nezâir” kelimesinin “eş anlamlı” olarak anlaşılması mümkün görünmemektedir. Nitekim Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Yahya b. Sellâm (ö. 200/815) gibi ilk dönem âlimlerin eserlerinde her ne kadar “nezâir” kavramının tanımı yapılmamışsa da bu eserlerdeki kullanımdan hareketle, “Kelimenin kullanıldığı farklı anlamların herhangi birinin Kur’an’da tekrür etmesi” şeklinde tarif edilmesi mümkündür. Dolayısıyla yapılan bu tanımlar içerisinden sadece sonuncusu “Vücûh ve Nezâir” isimli eserlerin içeriğiyle örtüşmektedir.⁵⁴³

Sîbeveyh’in meseleye bakışına geçmeden önce onun dilde çokanlamlılığı savunan alimler tarafından sıkça atıf yapılan şu taksimatını zikretmek yerinde olacaktır:

Bilmelisin ki Arap keliminde hem lafzı hem de manası farklı olan kelimeler bulunduğu gibi lafzı farklı olup manaları aynı olan lafızlar da vardır. Bunun yanında bazı kelimelerin lafzı bir olsa da manaları farklıdır. Lafzı ve manası farklı olan kelimeler “جَلَسَ” (oturdu) ve “ذَهَبَ” (gitti) kelimeleridir. Lafızları farklı ama manaları bir olan kelimeler ise “ذَهَبَ” ve “انطَلَقَ” (gitti) fiilleridir. Lafzı aynı olup manası farklı olan kelimeye örnek ise “رَجِدَ” fiilidir ki bu kelime hem kayıp bir şeyi bulmak hem de üzölmek, öfkelenmek veya bilmek gibi kalbî⁵⁴⁴ manalara gelmektedir.⁵⁴⁵

Bilinde üzere dilde çokanlamlı kelimelerin bulunup bulunmadığı konusu tartışmalıdır. İbn Dürüstevehy (ö. 347/958), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) ve Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009) gibi âlimler çeşitli gerekçelerle dilde çokanlamlılığı kabul etmemişlerdir.⁵⁴⁶ Bu çerçevede Sîbeveyh’in hem *İttifâku’l-Lafzeyn* ve *’htilâfü’l-Ma’neyeyn* şeklindeki ifadeleri hem de zikrettiği bazı örnekler, dilde çokanlamlı kelimelerin bulunduğunu kabul edenler âlimler tarafından delil olarak kullanılmaktadır. Yine bu bağlamda Müberred, vücûh ve nezâir’e dair kaleme aldığı *Me’ttefeka Lafzuhû Ve’htelefe Ma’nâhu mine’l-Kur’âni’l-Mecîd* isimli eserinde doğrudan vücûh özellikli kelimelerin anlamına geçmemiş, birkaç cümleyle Sîbeveyh’in yukarıdaki lafız taksimatına paralel bir şekilde

⁵⁴³ Karagöz, “Vücûh ve Nezâir’in Terimleşme Süreci”, 444,448; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 184-185.

⁵⁴⁴ Kalbî fiil, “bir şeyin ne olduğunu anlamak, fark etmek, görmek” gibi zihnen anlaşılan ve mübtada haberin başına dâhil olabilen fiillerdir.

⁵⁴⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:24.

⁵⁴⁶ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 275.

konunun teorik çerçevesini çizerek “vücûh”un tanımını yapmıştır.⁵⁴⁷ Bunun yanında Müberred’in eserinin isminin Sîbeveyh’in lafız taksimatında kullandığı *İttifâku’l-Lafzeyn ve’htilâfü’l-Ma’neyeyn* şeklindeki ifadelerinden esinlenmiş hissi oluşturmaktadır. Bu nedenle Müberred’in yukarıdaki eserinin ilham kaynağının Sîbeveyh olma ihtimali ayrıca araştırılması gereken bir husustur.

İbn Dürüstevehy, Sîbeveyh’i referans göstererek dilde çokanlamlılığı savunanlara şu sözlerle itiraz etmiştir: Çokanlamlılığı savunanların en güçlü argümanlarından birisi “وَجَدَ” fiilidir. Çünkü Sîbeveyh de bu kelimeyi *el-Kitâb*’ın girişinde zikretmiş ve dilde çokanlamlılığı bu kelime üzerinden temellendirmiştir. Bu kelimenin manası hakkında hiç düşünmeyen ve gerçeğin farkına varamayan kişiler bunu çokanlamlı zannetmektedirler. Oysa bu anlamların hepsi temelde tek bir manadır ve bu da iyi veya kötü olsun herhangi bir şeyin isabet etmesidir.⁵⁴⁸ Ne var ki mastarın değişmesiyle mefuller de değişmektedir. Mefuller değişince de mana değişmektedir. Çünkü mastarların çekimleri farklı, örnekleri çok ve bu durum kıyasa da kapalıdır.⁵⁴⁹

Sîbeveyh, bir kelimenin farklı anlamlara gelmesini Kur’an İlimleri zemininde değil de o kelimenin meful alabilme kapasitesi ekseninde değerlendirmektedir. Çünkü müellif, lafızlara yüklenen anlamın değişmesi durumunda cümlenin irabının da değişmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁵⁵⁰ Müellifin meseleye irab eksenli yaklaşması gerek yukarıdaki metnin gerekse onun Kur’an ayetlerinden seçtiği bazı örneklerin “vücûh” konusuyla bağlantılı olarak ele alınmasına engel değildir. Bu nedenle onun Arap dilinde hem çokanlamlı hem de eş anlamlı kelimelerin varlığını kabul ettiğini ifade etmek durumundayız. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki Sîbeveyh’in “Bir lafzın farklı anlamlara gelmesi” şeklindeki tanımı “vücûh”u kapsarken, “Farklı lafızların aynı anlama gelmesi” şeklindeki tanımı “nezâir”i karşılamamaktadır. Çünkü yukarıda değindiğimiz gibi “nezâir” kelimesi eş anlamlılıktan ziyade “Kelimenin kullanıldığı farklı anlamların

⁵⁴⁷ Ebu’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *Me’ttefeka Lafzuhû Ve’htelefe Ma’nâhu mine’l-Kur’âni’l-Mecîd*, thk. Ahmed Muhammed Süleyman Ebû Ra’d, (Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şüûnü’l-İslâmiyye, 1988), 47; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 213.

⁵⁴⁸ İbn Dürüstevehy metindeki “خَيْرًا كَانَ أَوْ شَرًّا” tabiri ile daha önce geçen “bolluk”, “zenginlik” ve “maddi genişlik” gibi olumlu durumlar ile “fakirlik”, “yokluk” ve “sıkıntı” gibi olumsuz durumları kastetmektedir.

⁵⁴⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Cafer İbn Dürüstevehy, *Tashîhu’l-Fasîh ve Şerhuh*, thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn (Kahire: el-Meclisü’l-A’lâ li Şüûni’l-İslâmiyye, 1998), 188-89; Ayrıca bkz. Abdurrahmân Celâleddîn es-Suyûtî, *el-Müzhir fî ‘Ulûmi’l-Lügâ ve Envâihâ*, thk. Fuad Ali Mansur, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), 1:303; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 116.

⁵⁵⁰ Sîrâfî, *Şerhu Sîbeveyh*, 1:177.

herhangi birinin Kur'an'da tekerrür etmesi" şeklinde tanımlanan daha özel bir alanı ilgilendirmektedir. Bu nedenle *el-Kitâb*'da "vücûh"u ilgilendiren atıflardan söz etmemiz mümkün iken "nezâir"e dair atıflardan bahsetmemiz pek mümkün görünmemektedir.

Biraz önce belirttiğimiz gibi Sîbeveyh, bir lafzın farklı manalara gelmesini irab bakımından ele almaktadır. Örneğin "عَلِمَ" fiili, "bilmek" ve "tanımak" anlamındaki "عَرَفَ" anlamında kullanıldığı zaman tek meful ile yetinebilirken kalbî fiil anlamında kullanıldığında ise iki meful alması zorunlu hale gelmektedir. Aynı şekilde "رَأَى" fiili "gözle görmek" anlamında kullanıldığı zaman tek meful alırken kalbî fiil anlamında kullanıldığında iki meful alması gerekmektedir. Buna göre Sîbeveyh, "عَلِمَ" fiilinin "bilmek" ve "tanımak" anlamında kullanılmasına "وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ"⁵⁵¹ ve "وَأَخْرَيْنَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ"⁵⁵² ayetlerini örnek göstermektedir. Ona göre bu ayetlerdeki "عَلِمَ" fiili, tek meful ile yetindiği için kalbî fiillerden değil, "bilmek, "tanımak" anlamlarına gelen "عَرَفَ" fiili manasındadır. Aynı minvaldeki bir başka beyanına göre ise "دَعَى" fiili de birden fazla anlama gelmektedir. Nitekim Suyûtî de "دَعَى" fiilinin "kulluk etmek", "yardım dilemek", "sormak", "söz", "çağırarak" ve "isimlendirmek" gibi anlamlara geldiğini belirtmektedir.⁵⁵³ Sîbeveyh'e göre şayet "isimlendirme" anlamı kastedilecekse "دَعَوْتَهُ زَيْدًا" örneğinde olduğu gibi "دَعَى" fiilinin iki meful alması zorunludur.⁵⁵⁴ Bir başka ifadeyle eğer iki mefule müteaddi ise "isimlendirme" anlamında kullanılmış demektir. Zemahşerî ise Sîbeveyh'in açıklamalarına paralel olarak muhatap tarafından bilindiği için iki mefulden birinin hafzedilebileceğini belirtmiş ve "أَيَّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى"⁵⁵⁵ ayetindeki "تَدْعُوا" fiiline "çağırarak" veya "dua etmek" anlamı değil de "isimlendirmek" anlamı vermiştir.⁵⁵⁶

3.4. Aksâmü'l-Kur'an

İnsanoğlunun zaman zaman muhatapın kendisine inanmasını ve güvenmesini sağlamak amacıyla verdiği bir haberi veya vaadi pekiştirmeye ihtiyaç duyması, onları bir takım özel yöntem veya ifadeler üretmeye yöneltmiştir. Bu yöntem bazen Roma, Arap ve

⁵⁵¹ Bakara, 2/65.

⁵⁵² Enfâl, 8/60.

⁵⁵³ Suyûtî, *İtkân*, 2:155.

⁵⁵⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:37.

⁵⁵⁵ İsra, 17/110.

⁵⁵⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2:700.

İbranî adetlerinde olduğu gibi sağ el tutularak karşılıklı sözleşme şeklinde, kimi zaman da bir hayvan keserek onun kanını tarafların vücuduna sürmek şeklinde gerçekleşmiştir.⁵⁵⁷ Netice itibarıyla her dilde, kararlılığı vurgulamak, muhatabı ikna etmek ve inandırıcılığı güçlendirmek için genellikle kutsal kabul edilen varlıklar üzerine yapılan kalıplaşmış yemin ritüelleri veya cümleleri oluşmuştur ki Arap dilinde bu tür cümleler bir hayli fazladır.

Arapçada yemin, “hilf”, “kasem”, “yemîn” gibi sözcükler ile ifade edilse de Kur’an’daki yeminler Kur’an İlimleri literatüründe genelde “Aksâmü’l-Kur’an” başlığı altında ele alınmıştır.⁵⁵⁸ Sözlükte “bölmek”, “ayırarak”, “kesin karar vermek”, “takdir ederek düşünmek”⁵⁵⁹ gibi anlamlar ifade eden ve çoğulu “aksâm” şeklinde gelen “kasem” kelimesi, faili meçhul bir cinayeti tespit etmek amacıyla suçun işlendiği bölge sakinlerinin cinayeti işlemediklerine dair yaptıkları yemini ifade eden “kasâme” kelimesinden alınmıştır.⁵⁶⁰ Kelime, sülâsî ve tefil babından kullanıldığında “bölmek”, “ayırarak” ve “taksim etmek” gibi anlamlara gelirken, if’âl kalıbından “bâ” harf-i cerriyle kullanıldığında “yemin etmek” anlamına gelmektedir.⁵⁶¹

Bazı âlimler, temel gerekçesi sözün inandırıcılık oranını güçlendirmek olan yeminin Allah’a izafe edilmesini uygun görmemişlerdir. Çünkü sözünü veya vaadini yemin ile pekiştirme ihtiyacı hisseden bir kişi, kendini güvenilir biri konumuna düşürmektedir ki Allah böyle bir şeyden münezzehtir. Yeminin Allah’a izafe edilmesini uygun görmeyenlerin diğer bir argümanı ise şudur: Kur’an’daki yeminler; tevhid, risalet, tekrar diriliş gibi çok önemli hususlar konusunda yapılmaktadır. Mü’minler, yemin lafzı olmasa bile bu gibi konulara iman ettikleri için onlar açısından yeminin herhangi bir lüzumu yoktur. Kâfirler ise açık delil ve kanıt istedikleri için onlar nezdinde ise yemin hiçbir şey ifade etmemektedir.⁵⁶² Dolayısıyla hem inananlar hem de inanmayanlar açısından yemin lüzumsuz görülmektedir. Üçüncü bir argümana göre yemin, çok yüce

⁵⁵⁷ Abdulhamid el-Ferâhî, *İm’ân fî Aksâmi’l-Kur’ân* (Hindistan: el-Matbaatü’s-Selefiyye, 1329), 14-17.

⁵⁵⁸ Nadiren de olsa “Eymânü’l-Kur’an” diye adlandırılan eserler de vardır. Örneğin İbn Kayyım’ın eseri *et-Tibyân fî Eymâni’l-Kur’an* diye bilinmektedir. Müellif eserini böyle adlandırdığını söylemiştir. Bkz. İbn Kayyım el-Cevziyye, *et-Tibyân fî Eymâni’l-Kur’an*, thk. Abdullah b. Sâlim el-Batâtî (Mekke: Dâru Âlemi’l-Fevâid, 1429), 3.

⁵⁵⁹ Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*, 33:266.

⁵⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 12:481; Ertuğrul Boynukalın, “Yemîn”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43:417.

⁵⁶¹ Bkz. İbrahim Mustafa vd., *el-Mu’cemu’l-Vesît* (Kahire: Dâru’d-Da’ve, t.y.), 2:734-735.

⁵⁶² Suyûtî, *İtkân*, 4:53; Celal Kırca, “Aksâmü’l-Kur’ân”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2:290.

bir varlığa yapılmalıdır ki Hz. Peygamber “Yemin edecek kişi ya Allah adına yemin etsin ya da sussun.”⁵⁶³ diyerek Allah dışındaki bir varlığa yemin edilmesini yasaklamıştır. Bütün bunlar ortadayken zeytin, incir gibi varlıklara yemin etmek Allaha nasıl izafe edilebilir?⁵⁶⁴ Suyûfî’nin belirttiğine göre bu itiraza şöyle cevap verilmiştir: Kur’an Arapların diliyle nazil olmuştur. Nasıl ki onlar herhangi bir şeyi pekiştirmek için yemine başvuruyorlarsa Kur’an’da da onların bu adeti üzere yemin edilmiştir.⁵⁶⁵

Kitaplarda yeminin Allah’a izafesini hoş görmeyen alimlerden bahsedilmesine rağmen bu kişilerin ismen zikredilmemesi, bu görüşün zayıf olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu itiraz, her ne kadar mantıklı ve tenzihçi bir görünüm arz etse de Kur’an’da hem Yüce Allah’ın zatına hem de yeryüzündeki çeşitli varlıklara yemin edildiği malumdur.

Yeminin muhatabı ikna etmeye yönelik bir çabayı esas aldığı gerçek olmakla birlikte bu durumun Arap dilinde yeminin sık kullanılmasının ve bir üslûb haline getirilmesinin asıl nedeni olduğunu söylemek zordur. Diğer bir ifadeyle İslâm öncesi Arap toplumunda çok yaygın olan yeminin bu denli fazla kullanılmasını, diğer dillerde olduğu gibi sadece muhatabı ikna etmeye yönelik bir çabaya bağlayamayız. Her ne kadar başlangıçta muhatabı ikna etmek için vaz edilmiş tabirler olsa da daha sonra bu asli görevinden sıyrılarak kültürde edebi bir sanata dönüşmüştür.⁵⁶⁶ Şifahi kültür gereği Araplar bu tür ifadeleri söze güç katmak için bir söz sanatı haline getirmişlerdir. Dolayısıyla Kur’an’daki yeminlerin verilen haberi pekiştirici bir yönü olduğu kadar söz sanatını güçlendirici bir fonksiyonu da vardır. Bu bağlamda Arap gramerinin oluşumunda en önemli kaynak olan Kur’an, bazen zaruret olmadığı halde zahiren gramerin hilafına davranmıştır ki yeminin cevabının hazfı de bu kabildendir.⁵⁶⁷ Yeminlerin peş peşe sıralanıp da yemin cevaplarının zikredilmemesi gibi alışılmadık bir üslûb kullanılması, bu yeminlerin sadece verilen haberi tekit amaçlı olmadığına göstergesidir.⁵⁶⁸

Yeminin çift yönlü tekit taşıdığı görüşünü benimsemekle beraber Sîbeveyh’in, eserinin formatı gereği yeminin sadece verilen haberi pekiştirici yönüne vurgu yaptığını

⁵⁶³ Müslim, “Eymân”, 3.

⁵⁶⁴ Ferâhî, *İm’ân*, 4.

⁵⁶⁵ Suyûfî, *İtkân*, 4:53.

⁵⁶⁶ Kutbettin Ekinci, “Kur’an’da Allah’ın Zatı Dışında Kullanılan Yeminleri Sözün Maksadı Açısından Anlamak”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57, sy 1 (2016): 88.

⁵⁶⁷ İbn Raşîk el-Kayravânî, *el-Umde fî Mehâsini’s-Şi’r ve Âdâbihi ve Nakdihi*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1981), 2:277.

⁵⁶⁸ Ekinci, “Kur’an’da Yeminler”, 93-100.

belirtmek durumundayız. “Sen bil ki yemin sözü pekiştirir.”⁵⁶⁹ şeklindeki açık ifadesinin yanı sıra fiillerin sonuna eklenen tekid nûnlarının ve tahkik bildiren ifadelerin de bir nevi yemin ifade ettiklerini vurgulaması bunun en bariz göstergesidir. Örneğin “لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ” (*Sana tabi olanları muhakkak cehenneme dolduracağım*)⁵⁷⁰ ayetindeki “لَأَمْلَأَنَّ” fiilinin başındaki “lâm”ın yemin niyetiyle geldiğini belirtmektedir.⁵⁷¹ Benzer şekilde “قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا” (*Andolsun ki kendini arındıran kurtulmuştur*)⁵⁷² ayetindeki kararlılık sebebiyle cümlelerin yemin manasını ihtiva ettiğini belirtmektedir.⁵⁷³ Dolayısıyla Yüce Allah’a yeminin izafe edilip edilmemesi veya zâtı dışında yaptıkları yeminin açıklaması gibi bir problem, Sîbeveyh’in gündeminde yoktur.

Yemin cümleleri, insanların dilinde çok dolaştığı için genellikle yerleşik dil kurallarından bağımsız değerlendirilmiş, bazı lafızlar da yemin kalıbı olarak dolaşıma girdiği ilk formunu muhafaza etmiştir. Örneğin Sîbeveyh’in verdiği bilgilere göre “عُمْر” ve “عُمْر” kelimelerinin her ikisi aynı manaya gelse de Araplar yemin konusunda devamlı “لَعْمُرُ اللَّهِ” şeklindeki üstün halini kullanmışlardır.⁵⁷⁴ Keza yemin edatları olan “vâv” ve “bâ” bütün yemin edilen varlıkların başında kullanılırken “tâ” harfi “وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ”⁵⁷⁵ ayetinde olduğu gibi sadece “Allah” lafzıyla birlikte kullanılmaktadır.⁵⁷⁶ Bunun sebebi ise tahmin edileceği üzere Arapların “tâ” harfini başka bir ismin başında asla kullanmamalarıdır.

Sîbeveyh’e göre yemin iki şekilde yapılmaktadır. Birincisi, “vâv” veya “bâ” gibi edatlarla yapılır. İkinci olarak da “أَقْسِمُ” veya “أَشْهَدُ” gibi doğrudan yemin manası içeren lafızlarla yapılır. Zaman açısından da ya geçmişte gerçekleştiğini vurgulamak ya da gelecekte gerçekleşeceğine dair kesinlik kazandırmak için yapılır. Şayet geçmişte gerçekleştiğini vurgulamak için yapılmış bir yemin ise onun cevabına pekiştirici “lâm” veya “nûn”un gelmesine ihtiyaç yoktur. Örneğin “وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ” (*Biz, Allah’tan başkasına kulluk etmeyeceklerine dair İsrail oğullarından söz*

⁵⁶⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:104.

⁵⁷⁰ A’râf, 7/18.

⁵⁷¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:108.

⁵⁷² Şems, 91/9.

⁵⁷³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:151; Köseoğlu, *Tefsir Açısından el-Kitâb*, 78.

⁵⁷⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:51.

⁵⁷⁵ Enbiya, 21/57.

⁵⁷⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:496.

almıştık.)⁵⁷⁷ ayetindeki “söz almak” tabiri Sîbeveyh’e göre “yemin ettirme” manasına tekabül etmektedir. Söz alma işinin geçmişte vuku bulması hasebiyle yeminin cevabı olan “وَأِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنُكُمْ مِنْ “ لَا تَعْبُدُونَ” fiiline tekit nûn’u gelmemiştir. Buna karşın “ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ” (Allah peygamberlerden, Ben size kitap ve hikmet verdikten sonra yanınızda bulunan kitapları tasdik edici bir peygamber geldiğinde mutlaka ona inanacaksınız ve ona yardım edeceksiniz diye söz almıştı.)⁵⁷⁸ ayetindeki yemin, gelecekte gerçekleşeceğine dair vurgu taşıdığı için onun cevabı olan “لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ” fiillerine hem tekit nûn’u hem de tekit lââm’ı gelmiştir.⁵⁷⁹

Sîbeveyh, edatlarla yapılan yemine verdiği “وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى” (Bürüdüğü zaman geceye, açıldığı zaman gündüze, erkeği ve dişiye yaratana andolsun ki)⁵⁸⁰ örneğinde yemin edatının tekrarı ile ilgili bir takım izahlarda bulunma gereği duymuştur. Şöyle ki müellife göre birinci ayetin başındaki “vâv” harfi yemin edatı iken, ikinci ve üçüncü ayetlerin evvelindeki “vâv” ise atıf harfidir. Sîbeveyh, ikinci ve üçüncü ayetin doğrudan yemin cümlesi olması ile atıf vasıtasıyla yemin olması arasında ne gibi fark olduğunu İmam Halil’e sorduğunu beyan etmiştir. İmam Halil’in verdiği cevaba göre Yüce Allah burada insanların uğraşlarının farklı olduğuna dair üç farklı nesneye tek bir edat ile yemin etmiştir. Şayet üç “vâv” da doğrudan yemin edatı olsaydı her bir cümleye ayrı ayrı cevap gerekecekti. Ayette tek cevap bulunduğu göre birinci “vâv” yemin edatı, diğer “vâv”lar ise atıf harfidir.⁵⁸¹ Aynı durum, farklı varlıklara yemin edilen fakat cümlede tek cevap bulunan “وَالَّذِينَ وَالرَّيْثُونَ” gibi ayetlerde de geçerlidir.⁵⁸²

3.5. Mecâzü’l-Kur’an ve Sîbeveyh’in Mecâz Anlayışı

En çok kabul gören teoriye göre herhangi bir dili oluşturan kelimeler, başlangıçta sadece belli anlamları ifade etmek için konulmuştur. Bu sebeple evveleminde dilin kullanım alanı oldukça sınırlı ve edebî zevkten yoksun kalmıştır. Ancak daha sonra insanoğlunun doğadaki diğer varlıklarla münasebet kurması neticesinde dildeki birinci anlamlardan ikincil anlamlara doğru doğal ve zorunlu bir eğilim olmuş ve bu sayede

⁵⁷⁷ Bakara, 2/83.

⁵⁷⁸ Âl-i İmrân, 3/81.

⁵⁷⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:104-107.

⁵⁸⁰ Leyl, 92/1-3.

⁵⁸¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:101; Sîrâfi, *Şerhu Sîbeveyh*, 4:241; Nehr, *eş-Şerhu’l-Muâsır*, 7:369.

⁵⁸² Nehr, *eş-Şerhu’l-Muâsır*, 7:369.

dilin kullanım alanı oldukça genişlemiştir. Dildeki bu genişlik doğal olarak beraberinde birçok edebi incelik ve güzellikleri de meydana getirmiştir ki bu edebî güzelliklerden biri de hiç şüphesiz mecaz üslûbudur.⁵⁸³

Sözlükte “bir yeri yürüyerek geçmek”, “yol kat etmek” gibi anlamlara gelen “câze” kelimesinden türeyen “mecâz” tabiri, hakiki anlamın kastedilmesini engelleyen bir karineden dolayı mecâzî mana ile hakiki mana arasındaki bir bağlantıya dayanarak bir kelimenin hakiki anlamının dışında kullanılmasıdır.⁵⁸⁴ Arap dilbiliminin Sarf-Nahiv-Belagat gibi alt disiplinlere henüz ayrılmadığı bir dönemde kaleme alınan *el-Kitâb*’da, Arapçanın edebi sanatlarını ilgilendiren pek çok örnek veya şiir bulabilmek mümkündür. Bu sebeple Arap dili alanında çalışma yapan pek çok araştırmacı, üzerinde çalıştığı konunun temellerini doğal olarak ilk önce *el-Kitâb*’da aramıştır. Bu bağlamda birçok çağdaş yazar sarf-nahiv ilmi yanında Belagat ilminin alt dalları olan Beyân ve Meânî ilimlerinin de kurucusu olarak Sîbeveyh’i kabul etmişlerdir.⁵⁸⁵ Ali Nâsîf ise Meânî ilmi alanında eser yazan kişilerin Sîbeveyh’ten etkilendiklerini, hatta Meânî’nin sekiz farklı bölümünü *el-Kitâb*’dan esinlenerek yazdıklarını iddia etmektedir.⁵⁸⁶ Daha sonraları belagatin alt disiplini olacak olan Beyân ilminin kapsamında değerlendirilen mecâzın da çekirdeğini oluşturan ilk verileri *el-Kitâb*’da bulmak mümkündür.

Sîbeveyh, elbette bugünkü anlamda kapsamlı bir mecâz tanımı yapıp daha sonra bölümlere ayırarak mecâzî sistematize etmemiştir; -ki amacı da bu değildir- ancak o, Arapların selikalarında ve günlük kullanımlarında var olan bu sanatı keşfetmiş ve onun kavramsallaşma sürecinin ilk yapı taşlarını döşemiştir. Bu bağlamda müellif, istisnanın nahvî yönü kadar söze güç katan edebî yönünü de en erken keşfedenler arasındadır. Her ne kadar istisnanın edebî yönüne “yergi biçiminde övgüyü pekiştirme” terimiyle ilk defa

⁵⁸³ Abdulmuttalip Arpa, “Kur’an’da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye’nin Meseleye Yaklaşımı”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 12, sy 44 (2010): 182.

⁵⁸⁴ Hatîb el-Kazvîni, *Telhîsu’l-Miftâh* (İstanbul: Karaca Yayınevi, 2005), 103; Ali el-Cârim ve Mustafa Emîn, *el-Belâğatü’l-Vâdiha* (Beyrut: Mektebetü Dâri’l-Fecr, 2014), 130; Abdurrahmân Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatü’l-Arabîyye: Üsûsühâ ve Ulûmühâ ve Fünûnühâ*, (Beyrut: ed-Dâru’ş-Şâmiyye, 1996), 217; İsmail Durmuş, “Mecaz”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28:217.

⁵⁸⁵ Ahmed Muhammed Sa’d, *el-Usûlü’l-Belâğîyye fî Kitâbi Sîbeveyh ve Eseruhâ fî’l-Bahsi’l-Belâğî* (Kahire, 1999), 9.

⁵⁸⁶ Zafer Kızıklı, “Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ında Belagat İlminin Temelleri”, *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 6, sy 23 (2006): 51.

Ebü'l-Hilâl el-Askerî değinse de⁵⁸⁷ Sîbeveyh şevâhid olarak getirdiği pek çok şiirde istisnânın bu yönüne dikkat çekmektedir. Örneğin: “لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَ قَيْسٍ عِتَابٌ ... غَيْرُ طَعْنٍ الْكُلِّ” (Benimle Kays kabilesi arasında kelle almak ve ayıplamak dışında hiçbir düşmanlık yoktur.) şiirini bu bağlamda delil olarak getirmiştir.⁵⁸⁸ Çünkü şair her ne kadar aramızda düşmanlık yok dese de müstesna cümlesi ile aslında mecâzen düşmanlığın şiddetini vurgulamaktadır. Mecâzın kavramsallaşma ve belagatin alt disiplini olarak literatüre girme süreci hicri 400’leri bulsa da Sîbeveyh, “ittisa”⁵⁸⁹, “sia”⁵⁹⁰, “îcâz”⁵⁹¹, “ihtisâr”⁵⁹² ve “istihfâf”⁵⁹³ gibi ifadelerle sık sık mecâza işaret etmiştir. İmam, ifadelerinden de anlaşıldığı üzere sözün hakiki anlamın dışına taşmasını veya cümledeki herhangi bir ögeye başka bir anlam yüklenmesini ya da muhatabın bilmesi sebebiyle bazı lafızların cümleden düşürülmesini “dilde genişlik” olarak izah etmiştir.

Cümledeki herhangi bir ögeye mecâzen başka bir anlam yüklenebilmesi bağlamında şu örneği zikredebiliriz: Sîbeveyh, sadece geçişsiz fiillerin mecazen meful alabilme hakkına sahip olduğunu vurgulamış ve bunun gerekçesini de geçişsiz fiillerin, eylemin gerçekleştiğini bildirmekten başka bir fonksiyonunun olmamasına bağlamıştır. Yani geçişsiz fiillerin, geçişli fiillerde olduğu gibi eylemin kimin üzerinde gerçekleştiğini haber verme gibi bir işlevi yoktur. Bu nedenle müellif, geçişsiz fiilin kullanıldığı bir cümlede arzu edilmesi halinde zaman zarflarının mecâzen meful olabileceğini söylemektedir. Örneğin “قَعَدْتُ شَهْرَيْنِ” (İki ay oturdum.) cümlesindeki “شَهْرَيْنِ” kelimesinin mansub olma gerekçesi iki şekilde açıklanabilmektedir: Birincisi, zarf olarak doğrudan mansub olması; ikincisi ise geçişsiz olan “قَعَدَ” fiilin mecâzen mefulü olmasıdır.⁵⁹⁴ Zarf olarak mansub olması durumunda mecâza gitmeye lüzum yoktur. Ancak “قَعَدَ” fiilinin mefulü olarak mansub olması durumunda “İki ayı oturdum” gibi Türkçede de kullanımı bulunmayan bir mana ortaya çıkmaktadır. Çünkü cümlede anlatılmak istenen husus, iki ayın oturulması değil iki ay boyunca oturulmasıdır. Bu nedenle Sîbeveyh, söz konusu anlatım bozukluğunu gidermek için mecâzı devreye sokmakta ve “قَعَدَ” fiilinin dildeki

⁵⁸⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü's-Sinâateyn*, thk. Muhammed Ali el-Bicâvî ve Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1419), 408; İsmail Durmuş, “İstisna”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23:388.

⁵⁸⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2:323.

⁵⁸⁹ Sîbeveyh, 1:212.

⁵⁹⁰ Sîbeveyh, 1:176.

⁵⁹¹ Sîbeveyh, 1:216.

⁵⁹² Sîbeveyh, 1:222.

⁵⁹³ Sîbeveyh, 1:176.

⁵⁹⁴ Sîbeveyh, 1:35,41,43.

genişlikten dolayı meful alabileceğini belirtmektedir. Bu konuyla ilgili daha bariz bir örnek ise “أُذْجِلَ فُوهُ الْحَجَرِ” (Ağzı taşa sokuldu.) şeklindeki bir kullanımdır. Esasen böyle bir cümle dizilişi mantiken imkânsızdır. Cümlenin doğru dizilişi ise “أُذْجِلَ فَاهُ الْحَجَرِ” (Taş ağzına sokuldu.) şeklinde olmalıdır. Ancak Sîbeveyh’e göre dildeki genişlikten (mecâz) dolayı mantiken imkânsız görünen bu kullanım geçerli görülmüştür.⁵⁹⁵ Keza “صَيْدَ عَلَيْهِ” (Gece gündüz avlandı.) cümlesindeki “اللَّيْلُ” ve “النَّهَارُ” kelimeleri, aslî irabı itibariyle zarf olarak mansub okunması gerekirken delaletin kapsamı genişletilerek merfu da okunabilmektedir. Merfu okunduğu takdirde ise gece ve gündüzün avlanması söz konusu olmadığı için kelime mecâza hamledilmek durumundadır.⁵⁹⁶ Bu minvalde Sîbeveyh, “بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ” (gecenin ve gündüzün tuzağı)⁵⁹⁷ ayetini de dildeki genişlikle açıklamıştır. Çünkü gece ve gündüzün bizatihi tuzak kurma gibi bir yetenekleri olmadığı için ayette o tuzakları kuran kişiler kastedilmektedir.⁵⁹⁸

Sîbeveyh, cümlede olması gereken bir ögenin herhangi bir gerekçe ile hazfedilmesini de mecâz kapsamında değerlendirmektedir. Örneğin “وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ” (Köye sor.)⁵⁹⁹ ayetinde fiilin etki ettiği esas öge hazfedilen “أَهْلُ” kelimesidir. Bu kelime hazfedilince “إِسْأَلُ” fiili, mecâzen “الْقَرْيَةَ” kelimesini etkisi altına almış ve onu mansub etmiştir. İmam, bugünkü terminolojide “Mecâz-mürsel” olarak adlandırılan bu sanatı “ittisa” ve “ihtisar” kavramlarıyla ifade etmektedir. Keza “وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ” (Asıl iyilik, Allah’a ve ahiret gününe iman edenlerin iyiliğidir.)⁶⁰⁰ ayetindeki muzaf ögenin hazfini de bu kapsamda değerlendirmektedir. Çünkü cümleye bir muzaf takdir edilmediği zaman mübteda ile haber arasındaki mantıksal mutabakat kurulamamaktadır. Bu nedenle bazı âlimler “وَلَكِنَّ ذَا الْبِرِّ” (asıl iyilik sahibi kimse) şeklinde mübtedanın evveline bir muzaf takdir ederken Sîbeveyh ise “وَلَكِنَّ الْبِرُّ بِرُّ مَنْ آمَنَ” şeklinde haberin evveline muzaf takdir etmektedir.⁶⁰¹

Müellifin, dilde genişliğe verdiği örneklerden biri de “وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ” (Kâfirlerin durumu, sadece çobanın bağırp çağırmasını işiten hayvanların

⁵⁹⁵ Sîbeveyh, 1:181.

⁵⁹⁶ Sîbeveyh, 1:160.

⁵⁹⁷ Sebe, 34/33.

⁵⁹⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:176.

⁵⁹⁹ Yusuf, 12/82.

⁶⁰⁰ Bakara, 2/177.

⁶⁰¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 212.

durumuna benzer.)⁶⁰² ayetidir. Ayet hazıfsız olarak ele alındığında kâfirler, kuru gürültüden başka bir şey duymayan hayvanlara bağırarak çobana benzetilmiş olmaktadır. Oysa ayette kâfirler çobana değil, çobanın bağırarak hayvanlara benzetilmektedir. Bu sebeple Sîbeveyh ayetten “مَثَلُكُمْ” kelimesinin hafızlandığını belirtmiş ve ayeti “مَثَلُكُمْ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ النَّاقَةِ وَالْمُتَعَوِّقِ بِهِ الذِّي لَا يَسْمَعُ (Sizinle inkârcıların durumu, çoban ile kendisine bağırılan hayvanların durumu gibidir.) şeklinde takdir etmiştir. Muhatap, aslında benzeyen ile benzetileni bildiği için anlam genişletilerek lafızda kısaltmaya gidilmiştir.⁶⁰³

Sîbeveyh’in mecâz anlayışına dikkat çeken örneklerden biri de “وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا “ (Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, hikmet sahibidir.)⁶⁰⁴ ayetinde belirtilen yüce Allah’ın insanlarla iletişim kurma yöntemleridir. Aslında müellif bu ayeti “أَنْ” edatının işlevi veya istisna edatının tekrarı gibi konularla bağlantılı olarak çok yönlü ele almaktadır. Konunun dışına taşmak istemesek de ayetteki mecâzı anlayabilmek için söz konusu bağlantılara da yer vermek durumundayız. Bilindiği üzere “أَوْ يُرْسِلَ” kelimesini Nâfi merfu okurken diğer kıraat imamları ise mansub okumaktadır.⁶⁰⁵ Mansub okunduğu takdirde Sîbeveyh, bu kelimenin geride geçen “أَنْ يُكَلِّمَهُ” kelimesindeki “أَنْ” üzerine atfedilerek mansub olamayacağını, dolayısıyla “أَوْ أَنْ يُرْسِلَ” şeklinde yeni bir “أَنْ” takdir edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü atıf yoluyla bir önceki “أَنْ” ile mansub olması durumunda cümlelerin anlamı “Allah’ın insanlarla konuşması ve onlara elçi göndermesi söz konusu değildir.” şeklinde ters yüz olmaktadır. Oysa “أَنْ” takdir edildiğinde bu anlamsal sorun ortadan kalkmaktadır ve “Allah’ın vahyederek, perde arkasından ve elçi göndererek konuşması dışında insanlarla iletişim kurması söz konusu değildir.” şeklindeki doğru formuna kavuşmuş olmaktadır. Öte yandan mansub okunan “يُرْسِلَ” kelimesi, takdir edilen “أَنْ” edatı ile beraber mastar tevilinde isim olmaktadır. İsim cümlesi ise yine mastar tevilindeki isim üzerine atfedilmiş olduğu için gramer açısından herhangi bir problem kalmamaktadır. Sonuç olarak mansub kıraatte “أَنْ” takdir edilmesiyle hem gramer açısından hem de anlamsal açıdan herhangi bir problem kalmadığı için mecâza

⁶⁰² Bakara, 2/171.

⁶⁰³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 1:212.

⁶⁰⁴ Şûrâ, 42/51.

⁶⁰⁵ Dimyâtî, *İthâf*, 493.

gitmeye gerek duyulmamaktadır. Ancak merfu okunduğunda “أَنْ” takdir edilme imkânı olmadığı için hem gramer açısından hem de anlamsal açıdan bazı hususların izah edilmesi gerekmektedir.

Gramer açısından izah edilmesi gereken husus şudur: “يُرْسِلُ” şeklinde merfu okunduğunda fiilin öncesine “أَنْ” takdir etmek mümkün olmadığı için bu fiilin mastar tevilinde isim kabul edilmesi söz konusu değildir. Bu durumda “يُرْسِلُ” fiilinin isim olan “وَحْيًا” veya “وَرَاءَ حِجَابٍ” üzerine atfedilmesi ise iki açıdan doğru değildir: Birincisi, fiiller isim üzerine atfedilemezler; ikinci olarak böyle bir atıf geçerli olsa bile bunun “أَوْ” edatı ile yapılması mümkün değildir. Çünkü istisna edatı olan “إِلَّا”nın sadece “و” ile atfı caiz olup “أَوْ” ile atıf caiz değildir. Daha anlaşılır bir ifadeyle “وَلَا أَنْ يُرْسِلَ” şeklindeki bir takdir geçerli iken “أَوْ إِلَّا أَنْ يُرْسِلَ” şeklindeki takdir geçerli değildir. Çünkü böyle bir atıf anlamsal açıdan sorunludur. Binaenaleyh gramer açısından geriye kalan tek seçenek “أَوْ يُرْسِلُ” fiilinin yeni bir cümle kabul edilmesi ve bu yeni cümlenin “أَنْ يُكَلِّمَهُ” üzerine atfedilmesidir.

Merfu okunduğu takdirde anlamsal açıdan izah edilmesi gereken noktaya gelince, yüce Allah’ın “vahyetme”, “perde arkasından konuşma” ve “elçi gönderme” şeklindeki üç farklı iletişim kurma yöntemi birbiri üzerine “أَوْ” ile atfedilen iki ayrı cümle ile belirtilmiş olmaktadır. Buna göre mana “*Allah’ın insanlarla vahiy veya perde arkasından konuşma hariç iletişim kurması söz konusu değildir. Ya da peygamber gönderir.*” şeklindedir. Bu durumda Sîbeveyh’e göre ilk iki yöntem olan “vahyetme” ve “perde arkasından konuşma” doğrudan Allah’ın konuşması kapsamında iken yeni bir cümle olarak kabul edilen “elçi gönderme” ise yüce Allah’ın mecâzi anlamda konuşmasıdır. Elçinin konuşması dolaylı olarak Allah’ın konuşması olarak anlaşılmalıdır. Böylelikle manada kısmen değişiklik olsa da muradı ilahîye ters bir durum söz konusu olmamaktadır.⁶⁰⁶

⁶⁰⁶ Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:49-51.

3.6. Kur'an'da Fasıla

Fasıla terimi lügatte “aralık bırakmak”, “bölmek”, “iki şeyin arasını ayırmak” gibi anlamlara gelen “fasl” lafzından türemiştir.⁶⁰⁷ Kur'an bağlamında fasıla, Rummânî'nin tanımına göre “Ayetlerin son kelimelerinde bulunan ve mananın daha iyi anlaşılmasını sağlayan birbirine benzeyen harflerdir.”⁶⁰⁸ Ebû Amr ed-Dânî ise ayet sonları ile fasıla arasında ayırım yapmış ve fasılayı “cümleyi sonrasından ayıran kelime” olarak tarif etmiştir. Bu tanıma göre fasıla, ayet sonlarında olabileceği gibi ayetlerin ortalarında da bulunabilir. Buna göre her ayet sonu bir fasıladır; ancak her fasıla, ayet sonu değildir. Dânî, bu görüşünü de Sîbeveyh'in “مَا كُنَّا نَنْفَعُ” ayetini, ayet sonu olmadığı halde fasıla bağlamında zikrettiğini belirterek temellendirmiştir.⁶⁰⁹ Ca'berî ise bu terimin ıstılâhî anlamda değil, lügavî anlamda kullanıldığını belirterek Sîbeveyh'in bu kullanımının delil olamayacağını ileri sürmüştür, akabinde ise hangi kelimenin fasıla olduğunu bilmenin tevkîfî veya kıyasî olmak üzere iki yolu olduğunu belirtmiştir. Tevkîfî tespiti göre şayet Hz. Peygamber her defasında aynı kelime üzerinde durmuşsa bu kelimenin fasıla olduğuna; hiç durmamışsa fasıla olmadığına hükmedilir. Kıyasî tespiti gelince haklarında nass olmayan fasılalar, nass ile sabit olan fasılalara ictihad yoluyla kıyas edilir.⁶¹⁰ Bir başka izaha göre fasıla, nokta ve harekelerin bulunmadığı Mushaflarda durak yerlerini, yani cümlelerin başladığı ve bittiği yerleri belirlemek amacıyla yapılan bir düzenlemedir. Bu düzenleme yapılırken meseleye, Kitâb-ı Mukaddes'teki gibi her cümlelerin başına “ve” bağlacı eklemek gibi basit bir dil bilgisi çerçevesinde yaklaşılmamış, şiir dilindeki kâfiye ve nesirdeki seci sanatı gibi edebi bir sanat metodu ile yaklaşılmıştır.⁶¹¹ Böylece, mesajın içeriği son derece etkileyici formunu muhafaza ederek ayetlerin sonunda lafzî bir güzellik ortaya çıkmıştır.

Tespit edildiği kadarıyla “fasıla” terimini Kur'an bağlamında ilk kullanan kişi Sîbeveyh'tir. Müellif, kelimenin sonunda gelen “yâ” harfinin “قاصٍ” ve “رَامٍ” gibi isimlerde düşebileceğini, fiillerde ise düşmesinin caiz olmayacağını belirttikten sonra bu

⁶⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 11:521; Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, 30:162; Necmeddîn Ebû Tâhir Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhîr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1:1042; Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Lübnân: Dâru'l-Fikr, 1979), 4:505.

⁶⁰⁸ Ebu'l-Hasen er-Rummânî, *en-Nüket fî I'câzi'l-Kur'ân (Selâsü Resâil fî I'câzi'l-Kur'ân)*, thk. Muhammed Halefullah ve Muhammed Zağlûl Selâm (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1976), 97.

⁶⁰⁹ Suyûtî, *İtkân*, 3:332; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1:53-54.

⁶¹⁰ Suyûtî, *İtkân*, 3:333.

⁶¹¹ Abdurrahman Çetin ve Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Fâsıla”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12:209.

kurala bir istisna getirerek fasıla ve kafiyelerde düşebileceğini belirtmiştir. Fasılaya verdiği örnekler yüce Allah'ın “وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ”⁶¹², “مَا كُنَّا نَنْعُ”⁶¹³, “يَوْمَ النَّادِ”⁶¹⁴ ve “الْكَبِيرُ”⁶¹⁵ ifadeleridir. Şiirdeki hazfe verdiği örnek ise Züheyr'in “وَبَعْضُ الْقَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لَا يُفْزَرُ”⁶¹⁶ şiiridir. Konuyu işlerken Sîbeveyh'in en dikkat çeken ifadeleri ise ayetlere “fasıla” terimini kullanırken şiire “kafiye” terimini kullanmasıdır. Eserinin birçok yerinde şiirin uyak harfine bilinçli olarak “kafiye” terimini kullanırken⁶¹⁷ ayetlerin sonuna ısrarla “fasıla” demesi, söz konusu ayrımı benimsediğinin göstergesidir.

Sîbeveyh'in fasılaya örnek olarak verdiği ayetlerde dikkat çeken hususlardan biri de şudur: Son harfi hazfedilen bazı ayetlerin öncesi ve sonrası birbiriyle son derece uyumlu iken bazı ayetlerde böyle bir uyum göze çarpmayabilir. Örneğin “وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ” ayetindeki “يَسْرِ” kelimesi, öncesindeki “وَنُورٌ، عَشْرٌ، فَجْرٌ” gibi kelimelerle tam bir uyum içindedir. Keza “النَّادِ” kelimesi, öncesi ve sonrasındaki “عَبَادِ” ile “هَادِ” kelimeleri sakın okunduğunda aralarında mükemmel bir uyum göze çarpmaktadır. Ancak “مَا كُنَّا نَنْعُ” ayetinin öncesi ve sonrasında onunla uyumlu bir vezin yoktur. Kaldı ki bu kelime, bulunduğu ayetin sonu da değildir. Tüm bunlardan hareketle diyebiliriz ki Sîbeveyh'in “fasıla” terimi ile kastettiği şey, ayetlerin sadece son harfi değil, üzerinde vakıf yapılabilecek bütün kelimelerin son harfidir.

Ayet sonlarındaki bu muhteşem uyumun şiirdeki kafiye ve nesirdeki seci sanatını andırması, bu şekildeki bir metinsel armoniye “kafiye” veya “seci” denilip denilemeyeceği tartışmasına yol açmıştır. Bu bağlamda akla şöyle bir soru gelebilir: Sîbeveyh'in şiir bağlamında “kafiye” terimini kullanırken Kur'an bağlamında “fasıla” terimini kullanması, acaba kafiyenin şiire özgü olduğu ve asla Kur'an bağlamında kullanılmaması gerektiğine dair bir düşünceden mi kaynaklanmaktadır? Sîbeveyh'in böyle bir ısrarda ısrar etmesinin arka planındaki düşünsel saikleri tam olarak bilmemekle beraber “kafiye” teriminin Kur'an bağlamında kullanılmaması gerektiğine dair ümmetin icma etmesi kendisinin de böyle bir düşünceye sahip olduğu izlenimini vermektedir. Zira Kur'an'ın fasıllarına “kafiye” denilmesi icma ile sakıncalı görüldüğü

⁶¹² Fecr, 89/4.

⁶¹³ Kehf, 18/64.

⁶¹⁴ Ğâfir, 40/32.

⁶¹⁵ Ra'd, 13/9.

⁶¹⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4:185.

⁶¹⁷ Sîbeveyh, 1:432; 4:206.

gibi şiirin kafiyesine “fasıla” denilmesi de sakıncalı görülmüştür. Çünkü yüce Allah, pek çok ayette Hz. Peygamberin bir şair, Kur’an’ın da bir şiir olmadığını ısrarla vurgulamaktadır.⁶¹⁸ Kur’an’ın fasıllarına “kafiye” denmemesi gerektiği konusunda hemfikir olan islâm alimleri, bu fasıllara “seci” denilip denilemeyeceği konusunda ise farklı düşünmüşlerdir. Konumuzla doğrudan bağlantılı olmaması hasebiyle bu tartışmalara dipnotta kısaca yer vermeyi uygun gördük.⁶¹⁹

3.7. Hurûf-i Mukattaa

Toplamda yirmi dokuz surenin başında bulunan ve “Hurûf-i Mukattaa” olarak isimlendirilen bu tür bağımsız harfler, gerek irabı gerekse tefsir ve tevili itibariyle üzerinde tam bir uzlaşşı sağlanamayan konulardandır. Nitekim bu harflerin anlaşılması noktasında Hz. Peygamber’in “Kim Allah’ın kitabından bir harf okursa onun için bir iyilik vardır. Her iyiliğin karşılığı ise on kat mükâfattır. Ben ‘Elif, Lâm, Mîm’ bir harftir demiyorum. Zira ‘elif’ bir harftir, ‘lâm’ bir harftir, ‘mîm’ ayrı bir harftir.”⁶²⁰ hadisi

⁶¹⁸ Suyûtî, *İtkân*, 3:333.

⁶¹⁹ Konuya tenzihçi bir bakış açısıyla yaklaşan Ebü’l-Hasen el-Eş’arî, Rummânî, Bâkılânî, Sübkî, Taftazânî ve İbn Haldûn gibi âlimler, secinin bir kusur olduğunu iddia ederek Kur’an’ın seciden münezzehe olduğunu savunmuşlardır. Örneğin Rummânî’nin konuyla ilgili yaklaşımı şöyledir: Fasıla belagat, seci ise kusurdur. Çünkü fasılada aslolan mana iken secide aslolan lafızdır. Lafzın manadan daha öncelikli hale gelmesi ise hikmetin gereğine aykırıdır. Çünkü hikmetli sözde esas maksat, acil ihtiyaç duyulan manaları ortaya koymaktır. Şayet birbirine benzeyen harfler, cümlelerin sonunda böyle bir maksatla ortaya çıkmışsa bu belagattir, değilse kusurdur. Binaenaleyh, lafzın manadan daha öncelikli olması hikmete aykırı bir durumdur. Bu durum, tıpkı bir tacı süsledikten sonra onu değeri düşük bir zencinin (zenciyyen sâkıtan) başına koymak veya incileri muntazam dizilen bir gerdanlığı köpeğin boynuna dolamak gibi bir şeydir. (Bkz Rummânî, *Nüket*, 1:97.) Rummânî’nin, renkte, dilde veya soyda hiçbir üstünlük olmadığını, üstünlüğün sadece takvada olduğunu vurgulayan Kur’an’ı bir takım kusurlardan tenzih etmeye çalışırken kullandığı “değeri düşük bir zenci” nitelemesinin Kur’an’ın ruhuyla ne derece bağdaştığını okuyucunun takdirine bırakarak şu saptamayı yapabiliriz: Onun seciyi kusur saymasının en önemli gerekçesi, secide lafzın manayı gölgede bırakmasıdır. Bu nedenle Rummânî, şayet manayı önceleyen bir kelimede kelimelerin son harfleri birbirine uyumlu olursa böyle bir kelamın da belîğ olduğunu vurgulamaktadır. Ancak manayı önceleyen bir kelamın son harfleri birbirine uyumlu olsa bile buna seci denip denemeyeceği konusunda açıkça görüş bildirmese de satır aralarından böyle bir görüşe yakın olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü onun seciye karşı olumsuz tavrının tek gerekçesi mananın ikinci plana atılması değil secinin “kuş sesi” anlamına gelen bir kökten türemesidir. (Rummânî, 1:98) Ebû Hilâl el-Askerî, Abdülkâhîr Cürcânî, Câhîz, İbn Sinân el-Hafâcî, İbnü’l-Esîr ve Zerkeşî gibi alimler ise sözün temel amacı haline dönüştürülmemiş olan ve mânalara tâbi olarak doğal bir şekilde sözü süsleyen seci ve cinası makbul saymışlardır. Bu alimlere göre Hz. Peygamberin yasakladığı seci türü, çoğunluğu zorlama ve yapmacık olan kahinlerin secisidir. Bkz. İsmail Durmuş, “Seci”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36:273-274.

⁶²⁰ Tirmizî, *Fedâilü’l-Kur’ân*, 16. (Ebû îsâ Muhammed b. îsâ et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd., (Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaat-ü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), 5:125.)

dışında bize ulaşan herhangi bir bilgi yoktur.⁶²¹ Keza sahabe ve tâbiîn kanalıyla gelen nakiller de birbirinden farklılık arz etmektedir. Örneğin İbn Abbas’tan gelen bir rivayete göre Yüce Allah’ın bu harfler vasıtasıyla Kur’an’ın hak olduğuna ve onda hiçbir şüphenin bulunmadığına dair yemin ettiği belirtilirken başka bir rivayete göre bu harfler bulundukları surelerin isimidir. Yine İbn Abbas’a isnad edilen başka bir rivayete göre “أَنَا اللَّهُ اعْلَمُ” (Ben Allahım, her şeyi bilirim.) takdirindedir ve benzer anlamlar diğer hurûf-i mukattaa’larda da bulunmaktadır. Başta hulefâ-yi râşidîn ve İbn Mes’ud gibi sahabîler, daha sonra Şa’bî, Süfyân es-Sevrî, İbn Hibbân, İbn Hazm, Ebû Hayyân ve Suyûtî gibi önde gelen âlimler ise bu harflerin müteşabih olduğu ve anlamını yalnızca Allah’ın bildiği görüşündedirler. Bu nedenledir ki bu harflere “hurûf-u mübheme” de denmiştir. Bu harflerin anlamlarıyla ilgi pek çok sahabe, tâbiîn ve önde gelen İslâm âlimlerinden yukarıda aktardıklarımızın dışında başka rivayet veya görüşler de nakledilmiştir.⁶²²

Sîbeveyh, bu harfleri daha ziyade cümledeki konumları ve irabları bağlamında ele aldığı için onun verdiği bilgilerle bu harflerin tefsir veya teviline dair net bir kanaat oluşturmak pek mümkün görünmemektedir. Çünkü müellif, hurûf-i mukattaa’nın tefsir veya tevilini çözümlemek kastıyla meseleye yaklaşmamış, daha ziyade bu harflerin irabını temellendirmeye yönelik bir çaba göstermiştir. Bu nedenle Sîbeveyh’in hurûf-i mukattaa’yı ele aldığı ana başlık aslında munsarif ve ğayri munsarif konularıdır. Müellif bu ana başlık altında Arapçaya yabancı dilden geçen kelimeler veya kabile isimleri gibi pek çok kelimenin munsarif veya ğayri munsarif olma gerekçelerini izah ettikten sonra konuyu sure isimlerinin irabına getirmiş ve “Bâb-ı Esmâi’s-Süver” (Sure İsimlerinin Munsarif veya Ğayri Munsarif Oluşu) şeklinde bir başlık açmıştır. Muhtemelen konuyu böyle bir başlık altında ele alması sebebiyle bazı çalışmalarda Sîbeveyh’in hurûf-i mukattaa’yı sure isimleri olarak kabul ettiğine dair bir kanaat hâsıl olmuştur.⁶²³ Ancak *el-Kitâb*’ın ilgili metninin siyak-sibakı ve ana temasını dikkatle incelediğimizde bizde oluşan kanaat, Sîbeveyh’in nihai tercihinin bu olmadığı, bu görüşü sadece ihtimallerden biri olarak değerlendirildiği yönündedir. Hatta ilerleyen satırlarda onun hurûf-i mukattaa’nın

⁶²¹ M.Zeki Duman ve Mustafa Altundağ, “Hurûf-ı Mukattaa”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 18:401; Köseoğlu, *Tefsir Açısından el-Kitâb*, 68.

⁶²² Farklı görüşler için bkz. Suyûtî, *İkân*, 3:24-33; Karagöz, *Sözlükbilim ve Tefsir*, 192-99; Duman ve Altundağ, “Hurûf-ı Mukattaa”, 18:401.

⁶²³ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 161; Duman ve Altundağ, “Hurûf-ı Mukattaa”, 18:402; Köseoğlu, *Tefsir Açısından el-Kitâb*, 68.

müteşabih olduğu görüşüne daha yakın olduğunu gösteren bir karineyi de tahlil edeceğiz.

Konuyu özetleyecek olursak Sîbeveyh'e göre bir kelimeyi sure ismi yapmanın iki yolu vardır: Birincisi o kelimenin evveline mahzuf bir "سُورَةٌ" kelimesi takdir edilmesi ("سُورَةٌ" örneğinde olduğu gibi); ikincisi ise herhangi bir takdir yapmadan doğrudan sureye isim olarak verilmesidir. Şayet "سُورَةٌ هُودٍ" takdirinde izafet kabul edilirse "سُورَةٌ" olan muzaf hazfedilmiş, muzafun ileyh olan "هُودٍ" ise onun yerine geçmiş kabul edilir ki bu durumda "هُودٍ" kelimesinin munsarif olarak tenvin almasında hiçbir sakınca yoktur. Ancak "سُورَةٌ" lafzını takdir etmeksizin doğrudan surenin ismi kabul edilirse tıpkı bir kadına "Amr" diye isim vermek gibi olur ki bu takdirde gayri munsarif olurlar.⁶²⁴ Yani "هُودٍ" lafzı, ucmelik vafına ilaveten bir de alemiyet vasfı kazanmış olur.⁶²⁵ Bu bağlamda müellif "حاميم" veya "ياسين" gibi mukattaa harflerinin⁶²⁶ ister doğrudan surenin ismi yapılsın isterse öncesine "سُورَةٌ" lafzı takdir edilsin hiçbir şekilde munsarif olamayacağını vurgulamaktadır. Çünkü Araplar böyle bir yapıya sahip kelime kullanmadıkları için bu harf gruplarını tıpkı "Hâbîl" ve "Kâbîl" gibi yabancı isim (ucme) menzilesinde görmüşlerdir. Bu ucmeliğe bir de alemiyet vasfı eklendiği için iki illetle gayri munsarif olmaktadır. Sîbeveyh, Arapların "حاميم" yapısında bir kelime kullanmadıklarına, dolayısıyla da gayri munsarif olduğuna dair Emevî dönemi şîi şairlerinden Kümeyt'in şu şiirini delil olarak zikretmiştir:

وَجَدْنَا لَكُمْ فِي آلِ حَامِيمٍ آيَةً ... تَأُولَهَا مَنَّا تَقِيٍّ وَمُعَرَّبٍ

(Sizin için Âl-i Hâmîm'den bir ayet bulduk ki içimizden hem takiye yapanlar hem de gerçeği açıklamaktan çekinmeyenler onu tevil ettiler.)⁶²⁷ Aynı bağlamda şair Hammânî'nin şu şiirini de zikretmektedir:

⁶²⁴ Sîrâfî, *Şerhu Sîbeveyh* 4:24-25.

⁶²⁵ Bilindiği üzere Arapça bir kelimedeki dokuz illetten iki tanesi veya iki illet yerine geçebilen tek bir illet bulunması halinde o kelime esre ve tenvin alamaz. Bu dokuz illet, udul, vasıf, te'nis, marife, ucme, cemi, terkiib, fiil vezni ve elif-nûn ziyadesidir. Bu dokuz illetten ikisi bir kelimedeki bulunursa o kelime esre ve tenvini alamaz. İçlerinden müenneslik elifi ve cemi sığası iki illet makamına kaim tek bir illettir. Bkz. Ebû Muhammed Abdullah Cemâleddîn İbn Hişâm, *Şerhu "Katru'n-Nedâ ve Bellü's-Sedâ"*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2014), 59.

⁶²⁶ Mukatta harflerinin Kur'an'daki yazılış biçimi "حم" veya "يس" şeklindedir. Ancak veznin anlaşılması için açık olarak yazdık.

⁶²⁷ "آل حَامِيمٍ" ifadesi, başında "حاميم" bulunan bütün surelerin ortak adıdır. Tevil edilen söz konusu ayet ise Şûra suresinin 23. ayeti olan "De ki, ben buna karşılık sizden akrabalık sevgisinden başka bir şey istemiyorum" ayetidir.

”أَوْ كُتِبَ بَيْنَ مِنْ حَامِيمَا ... قَدْ عَلِمْتُ أَبْنَاءَ إِبْرَاهِيمَا“

(Âl-i Hâmîm’de açıklanan Allah’ın buyruklarını İsrailoğulları bilmektedirler.)

Bilindiği üzere “آل حَامِيم” terkihi, başında “Hâ Mîm” bulunan bütün surelerin ortak ismidir. Bu sebeple buradaki “حَامِيم” kelimesi izafet yoluyla sure ismi kabul edilse dahi munsarif olamamaktadır. Çünkü yapı olarak Araplarda bir karşılığı yoktur. Ancak “Sâd” harfî, yapısal olarak Arap dilinde karşılığı bulunan bir harftir. Bu sebeple yabancı bir isim gibi değerlendirerek gayri munsarif yapmaya gerek yoktur. Şayet sure ismi yapılacaksa alemiyet vasfı ile gayri munsarif olabilmektedir. Görüldüğü üzere Sîbeveyh’in mezkûr tespitleri bu harflerin sure ismi olarak kabul edilmesi ihtimaline binaendir. Yoksa onun nihai görüşü değildir. Gerçi müellif, bu harflerin sure ismi olarak kabul edilmediği durumlarda irabının konumunu ile ilgili bir değerlendirme de yapmamıştır. Ancak bu durum, onun bütün mukattaa harflerini sure ismi olarak kabul ettiği anlamına gelmemelidir.

Sîbeveyh, yukarıdaki şiirde “حَامِيم” kelimesinin yapı olarak Araplar tarafından kullanılmadığını belirtmekle kalmamış, görüşünü desteklemek için Arapların “حَامِيم” ile ne kastedildiğini bilmediklerini de ikinci bir delil olarak getirmiştir. Elbette bu kısa malumattan Sîbeveyh’in bu harfleri müteşabih kabul ettiği sonucunu çıkarmamaktayız. Ancak Arapların bu kelime ile kastedilen manayı bilmemelerinin, bu harflerin manasının bilinemeyeceğini savunan müteşabih görüşü ile aynı düzlemde olduğunu da belirtmek durumundayız. Buna göre Sîbeveyh’in “حَامِيم” lafzının anlam olarak Araplar nezdinde bir karşılığının bulunmadığını vurgulaması, onun bu harfleri müteşabih olarak kabul ettiği şeklinde yorumlamaya müsaittir. En azından sure ismi olarak kabul ettiğine dair getirilen delillerden daha güçlüdür.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

el-KİTÂB'DA GRAMER TAHLİLLERİ VE ANLAM

Özellikle Arap olmayan unsurların İslâm'a girmesi sonucu dilde lahn olgusunun baş gösterdiğini, manayı ters yüz edecek derecede Kur'an'ı hatalı okuyan insanların çoğaldığını, bunun sonucunda da Arap gramerini temellendirme ihtiyacının hâsıl olduğunu çeşitli vesilelerle dile getirmiştik. Bu ihtiyaca cevap vermek amacıyla kaynaklarda belirtildiğine göre Sîbeveyh'ten önce Nasr b. Âsım el-Leysî (ö. 89/708) *Kitâb fî'l-Arabiyye*,⁶²⁸ Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî (ö. 117/7635) *Kitâbü'l-Hemz*,⁶²⁹ İsa b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766) *el-Câmi* ve *el-Mükemmil*⁶³⁰ ve Ebû Ca'fer er-Ruâsî (ö. 187/803) *el-Faysal* ve *et-Tasğîr*⁶³¹ isimli eserleri kaleme almışlardır. Bu eserlerin hiçbirinin günümüze ulaşmaması bir yana, bazılarının da müstakil eser olup olmadığı tartışmalıdır. Büyük bir titizlikle kaleme alınmış olan *el-Kitâb* ise hem günümüze ulaşması hem de içeriğinin hacimli olması hasebiyle bu alanın öncüsü kabul edilmiştir.

Kur'an'ın metin yapısını anlayıp yorumlayabilmek için onun gramer yapısına çok iyi hâkim olmak gerekir. Bu anlamda *el-Kitâb*, Kur'an'ın söz dizimini tahlil eden müfessirlerin en önemli referanslarından biridir. Zira ayetlerin dilsel analizini yapan müfessirlerden neredeyse hiçbiri *el-Kitâb*'dan müstağni kalmamıştır. Hatta kelimelerin son harekesini işlerken Kur'an'ı Kerim ayetlerini ve kıraatlerini yoğun şekilde kullanması sebebiyle *el-Kitâb*, dilbilimsel tefsirin alt dalı konumunda bulunan İ'rabü'l-

⁶²⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, 6:2749.

⁶²⁹ Lugavî, *Merâtib*, 12.

⁶³⁰ İbnu'n-Nedîm, *Fihrist*, 1:64.

⁶³¹ İbnu'n-Nedîm, 1:89.

Kur’ân türü çalışmaların öncüsü sayılmıştır.⁶³² Baştan sona bir Kur’an tefsiri niteliği taşımasa da örnek bağlamında dile getirdiği ayetlerin gramer çözümlemeleri, sonraki müfessirler için bağlayıcı bir kaynak niteliği taşımaktadır. Bu bölümde biz de Sîbeveyh’in gramer analizlerinin tefsir ilmi açısından değerini tahlil edeceğiz. Böylece müellifin örnek olarak zikrettiği ayetlerin veya bazı edatlara yüklediği anlamın nahiv konuları bağlamında Kur’an’ı anlamaya katkısını ele alacağız.

4.1. Manaya Etkisi Bakımından Gramer Tahlilleri

Arap gramerini mantıksal bütünlük içerisinde temellendiren Sîbeveyh, pek çok kuralı izah ederken bu kuralların anlam üzerindeki etkisi hakkında da detaylı analizler yapmıştır. Özellikle iki farklı öğeye muhtemel olan bazı ifadelerin cümledeki anlam değişikliğini ihmal etmemiştir. Binaenaleyh bu başlıkta müellifin ayetler üzerinden yaptığı söz konusu gramer tahlillerini ele alacağız.

4.1.1. Bedel Cümlesi ve Manaya Katkısı

Sözlükte “bir şeyi başka bir şeyle değiştirmek”, “yerine koymak”, “alternatifini kullanmak” gibi anlamlara gelen⁶³³ bedel kelimesinin Arap dili terminolojisinde birçok tanımı yapılmıştır. Ancak “Herhangi bir atıf harfi kullanılmaksızın fiil ile aynı hükme sahip olan tâbidir.” şeklindeki tanım, en kısa ve en şümullü olanıdır.⁶³⁴ Tabirin sözlük anlamı, “cümleden düşürülen lafzın yerinin başka bir lafızla doldurulması” anlamındaki “ıvaz” olgusunu da karşılaması sebebiyle bazen bu anlamda kullanıldığı olmuştur. Esasen bu anlama çok da uzak değildir. Çünkü bedel cümlesi, kendisinden önce kelimelerin yerine de kullanılabilen, yani mübdelün minh’in cümleden kaldırılıp yerine bedelin getirilmesi halinde cümlede herhangi bir değişiklik olmayan öğelerdir. Sîbeveyh, cümleden hazfedilen lafızların alternatifini izah ederken genelde “ivazan anh” tabirini kullanmakla beraber az da olsa “bedelen minh”⁶³⁵ veya “muâkiben leh”⁶³⁶ tabirini kullanmaktadır. Bizim şu an üzerinde durduğumuz konu ise hazfedilen lafızların yerinin başka lafızlarla doldurulması anlamındaki bedel değil, daha önce geçen öğenin

⁶³² Abdulhamid Birişik, “İ râbu’l-Kur’ân”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22:377.

⁶³³ İbn Fâris, *Mekâyis*, 1:210.

⁶³⁴ İbn Hişâm, *Şerhu Katru’n-Nedâ*, 334.

⁶³⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb* 2:161.

⁶³⁶ Sîbeveyh, 1:190.

açıklayıcısı veya pekiştiricisi anlamındaki bedeldir. Bedel cümlesinin açıkladığı veya pekiştirdiği cümleye ise “mübdelün minh” denmektedir. Bedel tabiri, genelde Basralıların kullandığı bir kavramdır. Kûfeliler ise bu öğeye “terceme” “tekrîr” veya “tebyîn” gibi ifadeler kullanmışlardır.⁶³⁷

Sîbeveyh’in, girizgâh mahiyetindeki ilk yüz elli sayfalık bölümden sonra ele aldığı ilk konu bedeldir. İlkesel olarak tanım yapmamayı tercih eden müellif bedelin de tanımını yapmamıştır. Ancak “Fiil, öncül isimde amel eder, daha sonra bu isimden bedel olan başka bir isim gelir ve böylece fiil, ilk isimde amel ettiği gibi ikinci isimde de amel eder.”⁶³⁸ şeklindeki giriş cümlesi tanım yapmaya ihtiyaç bırakmayacak niteliktedir.

Bilindiği üzere klasik kaynaklarda “bedel-i ba’z minel’küll”, “bedel-i küll mine’l-küll”, “bedel-i iştimâl” ve “bedel-i ğalat” olmak üzere dört çeşit bedelden bahsedilmektedir. Sîbeveyh ise “bedel-i ba’z minel’küll” ve “bedel-i küll mine’l-küll” kısımlarına değinmekle beraber verdiği örnekler “bedel-i iştimâl” ve “bedel-i ğalat” kısmını da karşılamaktadır. Hatta “bedel-i iştimâl” konusunu müstakil başlık altında incelemiştir. Bedelin cümledeki fonksiyonunu ise “açıklayıcı bedel” ve “pekiştirici bedel” olmak üzere iki şekilde izah etmiştir. Her ne kadar müellif, bedelin iki amacından söz etmiş olsa da verdiği örnekler iç içe geçmektedir. Yani sistematik olarak pekiştirici bedelin örnekleri veya açıklayıcı bedelin örnekleri diyerek her birine ayrı başlık açmamıştır. Dolayısıyla verdiği örnekler içerisinden hangi örneğin hangi kısma denk geldiğini, örnek cümlelerin veya ayetin manasından tespit etmek gerekmektedir.

Pekiştirici bedele verdiği örneklerden biri Hicr suresindeki “فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ” (Bütün melekler, hepsi secde ettiler.)⁶³⁹ ayetidir. Sîbeveyh’e göre buradaki “كُلُّهُمْ” lafzı, “الْمَلَائِكَةُ” lafzından bedeldir ve onu bütün meleklerle şamil olacak derecede pekiştirmektedir.⁶⁴⁰ Şayet cümlede “كُلُّهُمْ” lafzının pekiştirici konumu olmasaydı meleklerden bir kısmının secde etmediği anlaşılabilirdi. Bu nedenle pekiştirici bedel cümlesiyle istisnasız bütün meleklerin secde ettiği vurgulanmıştır.

⁶³⁷ Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd el-Ezherî, *Şerhu’t-Tasrîh ale’t-Tavdîh*, (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000), 2:190.

⁶³⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:150.

⁶³⁹ Hicr, 15/30.

⁶⁴⁰ Sîbeveyh, 1:150-51.

Açıklayıcı bedele verdiği örneklerden biri ise yüce Allah'ın “يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ” (Sana haram aydan, o ayda savaştan soruyorlar.)⁶⁴¹ ayetidir.⁶⁴² Bilindiği üzere Hz. Peygamber Bedir savaşından iki ay önce Abdullah b. Cahş'ın liderliğindeki bir müfrezeyi Kureyş'e ait bir kervanı gözetlemek amacıyla görevlendirmişti. Ancak bu müfreze, Cemâziyelâhir ayının henüz çıkmadığını düşünerek Receb ayında kervanın reisi konumunda bulunan Amr'ı öldürüp iki kişiyi de esir almışlardı. Bunun üzerine müşrikler, “Muhammed haram ay hukukunu çiğnedi.” diyerek yaygara koparmışlardı. Eylemi gerçekleştiren müfrezedekiler ise yaptıklarından dolayı nedamet getirmiş ve tevbeleri kabul edilinceye kadar yerlerinden ayrılmayacaklarına dair söz vermişlerdi. Bu olay üzerine yukarıdaki ayet nazil olmuş ve müminleri rahatlatmıştı.⁶⁴³ Anlaşıldığı üzere öğrenilmek istenen husus, aslında haram ayların mahiyeti veya hukuki statüleri değil, risalet döneminde belki de ilk defa karşılaşılan bir durumun ne gibi sonuçlar doğuracağıydı. Bu nedenle bedel olan “قِتَالٍ فِيهِ” cümlesi, mübdelün minh olan “الشَّهْرِ الْحَرَامِ” cümlesini açıklayıcı bir mahiyete sahiptir. Nitekim İbn Mes'ud kıraatinde “عَنْ قِتَالٍ فِيهِ” şeklinde harf-i cerr'in iadesiyle gelmesi, açıklayıcı bedelin anlamını daha da ön plana çıkarmaktadır.⁶⁴⁴

Sîbeveyh'in bedel başlığı altında ele aldığı ayetlerden biri de “وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا” (İmkânı olan bütün insanların Kâbe'yi hacetmesi Allah'a karşı bir borçtur.)⁶⁴⁵ ayetidir. Sîbeveyh'e göre ayetteki “مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا” cümlesi, “النَّاسِ” lafzından bedeldir ve onun açıklayıcısı konumundadır. Çünkü hac, bütün insanlara değil sadece imkânı olanlara farzdır. Açıklayıcı konumda olduğu için de mübdelün minh ile aynı iraba sahiptir ve konum olarak mecrurdur. Müellifin “Çünkü hacca imkânı olanlar, insanların bir kısmıdır.” ifadelerinden de anlaşılacağı üzere bu cümle, bedel-i ba'z mine'l-küll kısmına girmektedir.⁶⁴⁶ Bu ayete Sîbeveyh'ten farklı izahlar getirenler de olmuştur. Örneğin Ferrâ, şart manası taşıdığı için “مَنِ” edatının ve sonrasının yeni bir cümle gibi kabul edilebileceğini, “فَعَلَيْهِ” olan cevap cümlesinin ise mahzuf kabul edilebileceğini belirtmiştir.⁶⁴⁷ İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) ise mahzuf bir soru cümlesinin

⁶⁴¹ Bakara, 2/217.

⁶⁴² Sîbeveyh, 1:151.

⁶⁴³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1:258.

⁶⁴⁴ Zemahşerî, 1:258.

⁶⁴⁵ Âl-i İmrân, 3/97.

⁶⁴⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:152.

⁶⁴⁷ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1:179.

cevabı ve “النَّاسِ” kelimesinin izahı olarak ref konumunda olduğunu söylemiştir.⁶⁴⁸ Ancak “مَنْ” edatının irabının konum olarak esre veya ötre olması ne manada bir değişikliğe yol açmakta ne de cümlede başka bir kelimenin irabını etkilemektedir.

“وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ” (Şayet Allah’ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla savuşturması olmasaydı...) ⁶⁴⁹ ayeti de Sîbeveyh’in bedel konusuyla bağlantı kurduğu ayetlerden biridir. Şöyle ki ayetteki “بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ” cümlesi, “دَفْعُ” mastarının mefulü olan “النَّاسِ” lafzından bedeldir.⁶⁵⁰ Çünkü mastar olan “دَفْعُ” lafzı, aynen kendi fiili gibi amel ederek meful alma hakkına sahiptir. Bununla beraber “بَعْضٍ” kelimesinin başındaki harf-i cerr ile meful sayısını ikiye çıkarmıştır. Şayet harf-i cerr olmasaydı cümlede “Allah’ın kendisini insanlardan savunması” gibi yanlış bir anlam çıkacaktı.⁶⁵¹

İrabî konumu tartışmalı olan ayetlerden biri de “أَيُّدُكُمْ أَنْكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنْكُمْ” ⁶⁵² ayetidir. Buradaki “أَيُّدُكُمْ” fiilinin iki meful aldığı, birinci mefulünün ise fiile bitişen “كُمْ” zamiri olduğu konusunda herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Ancak iki defa zikredilen “أَنْ” ile başlayan cümlelerden hangisinin ikinci meful olduğu konusu tartışılmıştır. Sîbeveyh’e göre ikinci “أَنْ” ile başlayan cümle, birincisinden bedeldir. Bu durumda “مُخْرَجُونَ” ifadesi aslında ikinci “أَنْ”nin değil, birinci “أَنْ”nin haberidir. Buna göre mana “O sizi, ölüp de toprak ve kemik olduğunuz zaman tekrar çıkarılacaksınız diye mi tehdit ediyor?” şeklindedir. Tekrar dirilmenin ölümden sonra gerçekleşeceğini

⁶⁴⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 8:303.

⁶⁴⁹ Bakara, 2/251.

⁶⁵⁰ Konuyu dağıtmamak için Hacc suresi 40. ve Bakara suresi 251. ayetinde geçen “وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ” kelimesinin kıraati hakkındaki bazı tartışmalara da dipnotta değinmeyi faydalı bulmaktayız. Kıraat-ı Aşere imamlarından Nâfî, Ebû Cafer, Yakub ve Hasan-ı Basri bu kelimeyi elifli olarak “دِفَاعُ اللَّهِ” şeklinde okumuş, İbn Kesîr, Ebu Amr, İbn Âmir, Hamza, Kisâî ve Halef ise elifsiz olarak “دَفْعُ اللَّهِ” şeklinde okumuştur. (Dimyâtî, *İthâf*, 207, 399.) Sîbeveyh de “دِفَاعُ اللَّهِ” şeklindeki kıraati tercih etmiştir. Ancak “دِفَاعُ” mastarının, daha ziyade karşılıklı olarak kendini savunan herkesin rakibine mani olması ve onu savuşturmak istemesi anlamına gelen müfâale kalıbından kullanılması anlamsal açıdan sorunlu görülmektedir. Çünkü mutlak otorite sahibi olan yüce Allah, kullarıyla böyle bir mücadeleye girişmekten münezzehtir. Bu nedenle pek çok dilci böyle bir anlamı bertaraf etmek için “دِفَاعُ” kelimesinin “müdafaa etmek” anlamındaki “دَفَعَ” kalıbından değil “savuşturmak” anlamına gelen “دَفَعَ” fiilinin ikinci mastarı olduğunu söylemişlerdir ki bu durumda söz konusu problem ortadan kalkmaktadır. Bazı dilciler ise “إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا” (Hacc, 22/38) ayetindeki “يَدْفَعُ” kelimesini delil göstererek bu kelimenin müfâale kalıbından mastar olduğunu kabul etmişlerdir. Bu durumda ortaya çıkan anlamsal sorunu ise çeşitli teviller ile ortadan kaldırma yolunu tercih etmişlerdir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. Lütfullah Cebeci vd., 2. bs (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 5:368-373. Netice olarak her iki kıraate göre de “النَّاسِ” kelimesinin meful olmasına engel bir durum olmamakla beraber Sîbeveyh’in “دَفْعُ” mastarının anlamını kastettiği, sonrasında verdiği örneklerde sürekli “دَفَعَ” kalıbını kullanmasından anlaşılmaktadır.

⁶⁵¹ Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:154.

⁶⁵² Mü’minûn, 23/35.

vurgulamak için de “أَنَّ” lafzı, önce zikredilmiştir.⁶⁵³ Sîrâfî ise “أَنَّ”nin haberi gelmeden, yani cümle tamam olmadan ondan bedel yapmayı doğru bulmamıştır.⁶⁵⁴ Hâdî Nehr ise birinci “أَنَّ”nin haberinin mahzûf olduğunu dile getirmiş, bu sebeple ikinci “أَنَّ” ve haberini ondan bedel yapmakta bir sakınca görmemiştir.⁶⁵⁵

4.1.2. Kur'an'da Pekiştirici Masterlar

Arap dilinde kelime veya ifadeler, tesis ve tekit olmak üzere ikiye ayrılmaktadır: Tesis, daha önce konusu geçmemiş, yeni bir anlam veya yargı bildiren cümlelerdir. Tekit ise daha önceden dile getirilen bir anlam veya düşüncüyü lafız ya da anlam olarak tekrar etmek suretiyle pekiştirmek demektir.⁶⁵⁶ Arap dilinin en köklü sanatlarından biri olan tekidin birçok yöntemi olmakla birlikte biz bu kısımda masterla yapılan tekit üzerinde duracağız.

Sîbeveyh, masterların tekidini iki başlık halinde ele almaktadır: Birincisi, tekit lafzından önceki cümleyi pekiştirmek anlamına gelen “te’kîd limâ kablehû”dur. Örneğin “هَذَا عَبْدٌ” (Bu, gerçekten Abdullah’tır.) cümlesindeki “حَقًّا” mastarı, daha önce geçen yargı cümlesini pekiştirmektedir. Diğeri ise “لَهُ عَلَى أَلْفٍ دِرْهَمٍ عُزْفًا” (itiraf ediyorum, onun bende bin dirhemi var.) örneğinde olduğu gibi bizzat cümleyi pekiştirme anlamına gelen “te’kîd li nefsihî”dir.⁶⁵⁷ İlk bakışta her iki kategorinin de aslında aynı şey oldukları intibai oluşabilmektedir. Ancak müellifin verdiği örnekler dikkatle incelendiğinde aralarındaki ince ayrım fark edilecektir. Şöyle ki müellifin “te’kîd limâ kablehû” kısmına verdiği “هَذَا عَبْدٌ اللَّهُ حَقًّا” örneğinde pekiştirme edatı “حَقًّا” lafzıdır. Bu lafız söylenmeden önce muhatap kişi “Bu Abdullah’tır.” yargısı hakkında kesin kanaat sahibi olmamış olabilir. Yani bu sözün muhatap nezdinde henüz doğru ya da yanlış olma ihtimali devam etmektedir. Pekiştirme görevi için gelen “حَقًّا” lafzı ise bu ihtimalden birini tamamen ortadan kaldırmaktadır. “Te’kîd li nefsihî” kısmına gelince “لَهُ عَلَى أَلْفٍ دِرْهَمٍ عُزْفًا” örneğinde pekiştirme edatı “عُزْفًا” lafzıdır. Bu lafız gelmeden önce de “لَهُ عَلَى أَلْفٍ دِرْهَمٍ” cümlesi ister doğru ister yanlış olsun zaten bir itiraf niteliği taşımaktadır. Yani

⁶⁵³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:133. أَيْدِعُكُمْ أَنْكُمْ مُخْرَجُونَ إِذَا مِتُّمْ، وَذَلِكَ أَرِيدُ بِهَا، وَلَكِنَّهُ إِنَّمَا قُيِّمَتْ أَنَّ الْأَوَّلَى لِيُعْلَمَ بَعْدَ أَيِّ شَيْءٍ الْإِخْرَاجُ

⁶⁵⁴ Sîrâfî, *Şerhu Sîbeveyh*, 3:355.

⁶⁵⁵ Nehr, *eş-Şerhu'l-Muâsir*, 6:116.

⁶⁵⁶ İsmail Durmuş, “Tekit”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40:366.

⁶⁵⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:378-380.

pekiştirme edatı gelmese bile muhatap açısından inandırıcılık sorunu olmayan bir cümledir. Bu durumda “عُرْفًا” lafzı ise bu itirafı iyice pekiştirmektedir.⁶⁵⁸

Belirtmemiz gereken diğer bir nokta da şudur: Sîbeveyh’in “te’kîd li nefsihi” tabiri, “Onun bende bin dirhemi var” örneği özelinde ele alındığı takdirde “linefsihî” kelimesindeki zamirin mütekellime raci olduğu düşünülebilir. Yani bu tabir, bizzat mütekellimi pekiştiren tekit çeşidi olarak da anlaşılmaya müsait bir yapıdadır. Ancak daha sonraki “سِيرَ عَلَيْهِ سَيْرًا” örneği veya istişhad olarak gösterilen Kur’an ayetleri bağlamında düşünüldüğünde “linefsihî” kelimesindeki zamirin mastara raci olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Bu durumda bizzat mastarı veya öncesinde mastar anlamı taşıyan cümleyi pekiştirmektedir ki bu anlam, aşağıda ele aldığımız Kur’an ayetleri ışığında daha net anlaşılabacaktır.

Birinci kısım tekidin Kur’an-ı Kerim’de pek çok örneği bulunsa da Sîbeveyh bu kısım hakkında herhangi bir Kur’an ayetini istişhad olarak kullanmamış, konuyla ilgili örnekleri daha ziyade konuşma dilinden seçmiştir. Bu nedenle birinci kısım tekit çeşidine dair örnek vermeyeceğiz. İkinci kısım tekide ise hem Kur’an ayetlerinden hem de günlük konuşma ve şiir dilinden pek çok örnek aktarmıştır ki biz sadece istişhadda bulunduğu sınırlı sayıdaki ayetleri tahlil edeceğiz.

“وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ” (Dağları görürsün, onları hareketsiz sanırsın. Hâlbuki onlar bulutların geçişi gibi hareket ederler. Allah’ın bir sanatı olarak...) ⁶⁵⁹ ayetindeki “صُنْعَ اللَّهِ” kelimesi, bizzat önceki cümleyi pekiştiren bir mastardır. Şöyle ki dağların, tıpkı bulutların geçişi gibi hareket etmesinin mahiyetine dair farklı yaklaşımlar sergilenmekle beraber ⁶⁶⁰ ayette vurgulanmak istenen asıl husus dağların yaratılışındaki sanatsal yöndür. Hareketli varlıklar olarak tasarlanan ve öyle yaratılan dağların, insanlara nazaran hareketsiz gibi görünmesi esasen başlı başına bir sanat harikasıdır. Dolayısıyla söz konusu mastar gelmeseydi bile önceki cümleden dağların bu eşsiz yaratılışının, hatta bütün kâinat olaylarının Allah’ın bir sanatı olduğu zaten anlaşılabaktı. Mastar ise Allah’ın sanatı olduğu anlamını iyice pekiştirmektedir. ⁶⁶¹

⁶⁵⁸ Sîrâfî, *Şerhu Sîbeveyh*, 2:267.

⁶⁵⁹ Neml, 27/88.

⁶⁶⁰ Bu konudaki yorumlar için bkz. Kurtubî, *el-Câmi*, 13:242-245.

⁶⁶¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:381.

Bir başka örnek “وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بَنَصَرَ اللَّهُ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ وَعَدَ اللَّهُ” (*O gün müminler Allah'ın yardımıyla sevineceklerdir. Allah, dilediğine yardım eder. O, mutlak güç sahibidir, çok esirgeyicidir. Allah'ın vaadi olarak...*)⁶⁶² ayetindeki “وَعَدَ اللَّهُ” mastarıdır.⁶⁶³ Bilindiği üzere İslâm'ın Mekke yıllarına tekabül eden bir dönemde Romalılar ile Persler Ezri'ât ve Busra arasındaki bölgede çetin bir savaşa tutuşmuşlar ve savaş sonucunda Persler, Romalıları ağır bir yenilgiye uğratmışlardı. Bu yenilginin haberi Mekke'ye ulaşınca müminler bu sonuçtan büyük üzüntü duymuşlardı. Çünkü Romalılar Ehl-i Kitâb idi, Persler ise ateşe tapan bir toplumdur. Müşrikler de bu durumu “Siz ve Hristiyanlar kitap ehlisiniz; Ama biz ve Persler Ümmî'yiz. Bizim kardeşlerimiz sizin kardeşlerinizi yendi.” diyerek alay konusu haline getirmişlerdi.⁶⁶⁴ Bunun üzerine yüce Allah söz konu ayetleri inzal ederek Romalıların yakın zamanda tekrar Perslileri mağlup edeceğini ve müminlerin bu üzüntülerinin geçeceğini müjdelemiştir. Ayetlerin devamında ise bütün bu müjdeleri pekiştirmek için “Allah'ın vaadi olarak” buyruğu gelmiştir. Bu buyruk gelmemiş olsaydı bile önceki cümlelerin müminlere vaad niteliği taşıdığı zaten anlaşılmaktadır. Sîbeveyh de “Çünkü kelâmın evveli zaten vaaddir.” diyerek aslında bir anlamda ayetin nüzûl sebebi ve tarihsel bağlamına da değinmektedir.⁶⁶⁵

Bir diğer örnek “الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ” (*Her şeyi –yani her şeyin yaratılışını- güzel yapmıştır.*)⁶⁶⁶ ayetindeki “خَلَقَهُ” şeklinde de okunan mastarıdır. Bu kelimeyi Nâfi', Âsım, Hamza, Kisâi ve Halef “lâm” harfinin fethasıyla “خَلَقَهُ” şeklinde mazi fiil formatında okurken diğer kıraat imamları (İbn Kesîr, Ebû Amr ve İbn Âmir) ise “lâm” harfinin cezmiyle mastar olarak “خَلَقَهُ” şeklinde okumaktadırlar.⁶⁶⁷ Mazi fiil formatında okunduğu takdirde “Yarattığı her şeyi güzel yapmıştır.” anlamında “شَيْءٍ” lafzından sıfat olduğu konusunda herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Ancak Sîbeveyh “lâm” harfinin cezmiyle “خَلَقَهُ” şeklindeki kıraati tercih etmiş ve cümlelerin pekiştirici mastar olduğunu belirtmiştir.⁶⁶⁸ Çünkü bu mastar gelmeseydi de “أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ” ifadesiyle zaten mevcudâtın yaratılışının güzelliğinin kastedildiği önceden anlaşılmaktadır. Önceden

⁶⁶² Rûm, 30/5-6.

⁶⁶³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:381.

⁶⁶⁴ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, çev. Abdulaziz Hatip vd., (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 5:196.

⁶⁶⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:381.

⁶⁶⁶ Secde, 32/7.

⁶⁶⁷ Dimyâtî, *İthâf*, 449.

⁶⁶⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:381.

anlaşılan bu mana, mansub bir mastar ile iyice pekişmektedir. Bu mastarın irabı hakkında Sîbeveyh gibi düşünmeyip “كُلُّ شَيْءٍ” lafzından bedel olduğunu veya temyiz olarak mansub olduğunu söyleyenler de olmuştur.⁶⁶⁹

Sîbeveyh’in pekiştirici mastarlara verdiği örneklerden biri de “كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ”⁶⁷⁰ ayetidir. Kur’an’ın en uzun ayetlerinden biri olan Nisâ suresinin 24. ayetinde Yüce Allah ebediyyen evlenilmesi haram olan kadınları zikretmiş, konunun devamı niteliğindeki bir sonraki ayette ise “كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ” (Allah’ın üzerinize bir farzı olarak) buyurmuştur. Esasında “حُرِّمَتْ” (haram kılındı) ifadesiyle, zikredilen kadınlarla evlenilmesinin haram olduğu hükmü gayet açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Yani “كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ” mastarı gelmeseydi bile bu kadınlarla evlenmenin Allah tarafından yasaklandığı anlaşılmaktadır. Mastar ise bu hükmü iyice pekiştirmektedir.⁶⁷¹

Bakara suresinin 138. ayetindeki “صِبْغَةَ اللَّهِ” lafzı da Sîbeveyh’in pekiştirici mastarlar bağlamında ele aldığı kelimelerden biridir. Malum olduğu üzere Hristiyanlar, çocuklarını ma’mudiyye dedikleri sarı bir suya batırmak (vaftiz) suretiyle onların temizlendiklerine ve böylece gerçek bir Hristiyan olduklarına inanmaktadırlar. Yüce Allah onların bu düşüncelerine cevap olarak Müslümanların Hristiyanlara “Allah’a inandık, Allah bizi iman boyasıyla boyadı ki onun boyasından daha güzel boya mı var?” demelerini emretmiştir.⁶⁷² Ayetteki “صِبْغَةَ” lafzıyla Allah’ın dininin kastedildiği konusunda Sîbeveyh de dahil olmak üzere bütün alimler hemfikirdirler. Ancak kelimenin mansub olma gerekçesi konusunda farklı görüşler söz konusudur. Bazı alimler, iğra veya teşvik yoluyla mansub olduğunu savunurken bazı alimler ise gizli bir emir fiiliyle mansub olduğunu belirtmişlerdir. Bir kısım âlimler ise öncesindeki “مَلَأَ” cümlesinden bedel olduğunu belirtmişlerdir. Bütün bu görüşlere yer veren Zemahşerî ise, “وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ” (Biz sadece ona kulluk ederiz.) cümlesinin “أَمَنَّا بِاللَّهِ” (Allaha iman ettik.) cümlesine atfedilmesi sebebiyle zikri geçen mansubluk gerekçelerinin nazmı ve ahengi bozacağını belirtmiş ve bu konuda en muteber görüşün Sîbeveyh’e ait olduğunu beyan etmiştir. Zira Sîbeveyh, bu kelimenin pekiştirici mastar

⁶⁶⁹ Kurtubî, *el-Câmi*, 14:90.

⁶⁷⁰ Nisâ, 4/24.

⁶⁷¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:381-382.

⁶⁷² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1:196.

olmasını mansub olması için bizatihi amil olarak görmüş ve başka bir gerekçeye hacet duymamıştır.⁶⁷³

Esasen bu konuyu, bazı mastarların mansub olma gerekçesi bağlamında ele alan Sîbeveyh, bu tür mastarların pekiştirici özelliğini onların mansub olması için başlı başına bir amil kabul etmekte ve bu sebeple herhangi bir fiil takdir etmeye ihtiyaç duymamaktadır. Bununla birlikte, bazı dilcilerin bu mastarları gizli bir emir fiiliyle mansub kabul ettiği görüşünü de sözlerine ekleyerek kendi görüşünde ısrarcı değildir. Hatta bu kelimelerin öncesine bir mübteda takdir ederek “وَعَدُ اللَّهِ”, “كِتَابُ اللَّهِ”, “صُنْعُ اللَّهِ” gibi merfu okumanın da caiz olduğunu belirtmektedir.⁶⁷⁴ Özetle bu mastarların mansub olma gerekçesi âlimlere göre farklılık arz etse de, Sîbeveyh’e göre bunların cümledeki pekiştirici fonksiyonu değişmemektedir.

4.1.3. Hâl-Zilhâl İlişkisi

Herhangi dilsel bir metni doğru anlamlandırmak için evvel emirde cümledeki her bir ögenin yapısını, fonksiyonunu ve birbirleriyle bağlantısını doğru tespit etmek gerekmektedir. Zira bu hususta yapılacak herhangi bir yanlış tespit, cümlede anlam kargaşasına neden olmaktadır. Özellikle hâl cümlesinin; temyiz, meful-ü mutlak ve mefulün leh gibi mansub öğelerle karıştırılma ihtimali yüksek olduğu için hâl ögesinin doğru konumlandırılması ayrı bir önemi haizdir. Bu nedenle kastedilen mananın selameti için hâl cümlesinin şartları ve çerçevesi iyi bilinmeli, ayrıca zilhâl ile bağlantısı da doğru kurulmalıdır.⁶⁷⁵ Elbette bu durum, cümlede hâl dışında başka seçeneklere de müsait olan bir ögenin mutlaka hâl olması gerektiği anlamına gelmemelidir. Ancak hâl olarak anlaşıldığında farklı bir manaya, başka bir mansub çeşidi olduğunda ise farklı manalara delalet ettiği göz önünde bulundurulmalıdır.

Türkçede “durum zarfı” olarak adlandırılan hâl ögesi Arap dilinde genelde “zilhâl’in durumunu beyan eden fazladan bir unsur” olarak tanımlanmıştır.⁶⁷⁶ Tanımda geçen “fazlalık” ifadesi ise anlamlı bir cümle oluşturmak için kelamın aslî unsurlarından

⁶⁷³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:382; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1:196.

⁶⁷⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:282.

⁶⁷⁵ Bu konudaki örnekler için bkz. Mehmet Kılıçarslan, “Müşkilü’l-Kur’ân (Ayetlerdeki Hâl ya da Zî’l-Hâl’in Doğru Tespit Edilememesi Sorunu)”, *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*, sy 16 (2021): 196-207.

⁶⁷⁶ Abdurrahmân Celâleddîn es-Suyûtî, *Hem’u’l-Hevâmi’ fî Şerhi Cem’i’l-Cevâmi’*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Mısır: el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, t.y.), 2:293.

(müsned ve müsnedün ileyh) biri olmayan fazlalık demektir. Yoksa cümleden düşürüldüğü takdirde cümlemin anlamında herhangi bir değişikliğe yol açmayan fazlalık (zâid) değildir. Çünkü ifade edilmek istenen anlam, şayet hâli zikretmeyi zorunlu kılıyorsa bu öge cümlede bulunmak zorundadır. Aksi takdirde cümlemin anlamı ters yüz olmaktadır. Örneğin “وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُتْلَىٰ” (Onlar, namaza kalkacakları vakit üşenerek kalkarlar.)⁶⁷⁷ ayetinde hâl olan “كُتْلَىٰ” lafzı, cümleden düşürüldüğü takdirde “Onlar namaza kalkacakları zaman kalkarlar.” gibi yanlış bir manaya yol açmaktadır.⁶⁷⁸ Bu nedenle hâlin zikredilmesi zorunludur. Diğer taraftan tanımda geçen “zilhâl’in durumunu beyan eden” ifadesi de Sîbeveyh’in pratiği ile uyuşmamaktadır. Çünkü Sîbeveyh’e göre hâlin yegâne görevi zilhâl’in durumunu beyan etmek değildir. Bu göreve ilaveten hâlin pekiştirici ve dikkat çekici bir fonksiyonu da vardır.⁶⁷⁹ Bununla ilgili örneğe biraz sonra değineceğiz.

Bir kelimenin hâl olabilmesi için “geçici sıfat olması”, “türemiş bir lafız olması”, “nekre olması” ve “Zilhâl ile uyumlu” olması gibi bir takım şartlar ileri sürülmüştür.⁶⁸⁰ Sîbeveyh’in ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla bu şartlar bazı durumlarda manaya hamledilerek esnetilebilmektedir. Diğer bir konu ise müellife göre hâl olmaya müsait bir öge, şayet sıfat veya haber olma imkânı olmayan bir konumda ise o ögenin hâl olarak tayin edilmesi zorunludur. Örneğin “هَٰذَا رَجُلَانِ وَعَبْدُ اللَّهِ مُنْطَلِقَيْنِ” cümlesindeki “مُنْطَلِقَيْنِ” lafzı, ögeler arasında sayısal mutabakat bulunmaması nedeniyle sıfat veya haber olmaya elverişli değildir. Bu nedenle hâl olması dışında başka bir seçenek yoktur.⁶⁸¹

Hâl ögesi; bazı yönlerden habere, bazı yönlerden de sıfata benzediği için Sîbeveyh, hâl ögesini sıfat ve haber ile birlikte ele almıştır. Benzeşme yönlerine gelince, haberin birden fazla gelmesi herhangi bir problem teşkil etmezken mübtedanın birden fazla gelmesi dilsel açıdan caiz görülmemektedir. Keza mevsufun teaddüdü caiz görülmezken sıfatın teaddüdü geçerli görülmüştür. Benzer şekilde zilhâl bir tane iken hâl ögesi de birden fazla gelebilmektedir. Ancak yukarıdaki örnekte olduğu gibi hâl ile zilhâl

⁶⁷⁷ Nisâ, 4/142.

⁶⁷⁸ Abbâs Hasan, *en-Nahvü'l-Vâfi*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.), 2:365.

⁶⁷⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2:78-79.

⁶⁸⁰ Bkz. Celal Öral, “Arap Gramerinde Hâl” (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 35-47.

⁶⁸¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2:81.

arasındaki sayısal mutabakatı sağlamak kaydıyla birden fazla kişinin hâli tek bir lafızla beyan edilebilir. Örneğin “وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ” (*Düzenli seyreden güneşi ve ayı sizin emrinize amade kıldı.*)⁶⁸² ayetinde zilhâl olan ay ve güneşin durumu, tek bir lafızla (دَائِبَيْنِ) beyan edilmiştir.⁶⁸³

Zilhâl, ism-i zahir olabileceği gibi zamir de olabilmektedir. Örneğin “فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ” (*Onlara ne oluyor da öğüt almaktan yüz çeviriyorlar!*)⁶⁸⁴ ayetindeki “مُعْرِضِينَ” cümlesi “هُم” zamirinden hâldir.⁶⁸⁵ Bunun yanında Sîbeveyh, zamir veya ismi işaretlerin haberinden pekiştirme amacıyla hâl yapılabileceğini belirterek hâlin pekiştirici yönüne de vurgu yapmaktadır. Örneğin “هُوَ الْحَقُّ بَيِّنًا” cümlesindeki “بَيِّنًا” lafzı pekiştirici bir hâldir. Şöyle ki ism-i zahir olan “الْحَقُّ” lafzının zamir olan “هُوَ”den sıfat olması söz konusu değildir. Bu nedenle “هُوَ”nin haberi olması zorunludur. Böyle olunca cümledeki diğer ögesi olan “بَيِّنًا” lafzının haber olma ihtimali kalmamaktadır. Bu ihtimal ortadan kalkınca geriye kalan tek seçenek “بَيِّنًا” lafzının hal olması ve kendisinden önce geçen haberi pekiştirmesidir. Şu kadar ki bu durum, hâl ile haber arasında anlamsal bir bağ bulunması durumunda geçerlidir. Şayet “بَيِّنًا” yerine “مُنْطَلَقًا” veya “ذَاهِبًا” gibi aralarında anlamsal bağ bulunmayan bir lafız gelseydi böyle bir cümle geçerli olmazdı. Bu tespiti göre “هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا” ayetindeki⁶⁸⁶ “مُصَدِّقًا” cümlesinin de haberi pekiştiren hal ögesi olduğunu söyleyebiliriz.⁶⁸⁷

Sîbeveyh’e göre herhangi bir cümledeki hâl ögesini tespit edebilmek için en temel kriter o ögenin “Nasıl?” sorusuna cevap olabilmesidir.⁶⁸⁸ Bu durumda hâlin aynı soruya cevap olabilen meful-ü mutlak ile karıştırılma ihtimali söz konusudur. Örneğin “ضَرَبَ بِهِ ضَرْبًا” cümlesindeki “ضَرْبًا” lafzı için her iki ihtimal de mümkündür. Çünkü bu lafız, ya dövme eyleminin türünü bildirmek için ya da eylemi pekiştirmek için gelmiştir. Şayet eylemi pekiştirmek için gelmişse o zaman ya hâl olarak ya da “ضَرَبَ بِهِ يَضْرِبُونَ ضَرْبًا” takdirinde gizli bir fiilin mamülü olarak (meful-ü mutlak) mansub olmuştur.⁶⁸⁹ Buna göre “وَأَرْسَلْنَاكَ

⁶⁸² İbrahim, 14/33.

⁶⁸³ Nehr, *eş-Şerhu'l-Muâsır*, 4:93.

⁶⁸⁴ Müddessir, 74/49.

⁶⁸⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2:61.

⁶⁸⁶ Bakara, 2/91.

⁶⁸⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2:81-88.

⁶⁸⁸ Sîbeveyh, 1:372.

⁶⁸⁹ Sîrâfî, *Şerhu Sîbeveyh*, 2:129.

⁶⁹⁰”لِلنَّاسِ رُسُولًا“ ayetindeki “رُسُولًا” ifadesinin ya “Biz seni elçi olarak gönderdik.” anlamında hâl olduğunu ya da pekiştirici bir ifadeyle “Elbette biz seni elçi yaptık.” anlamında meful-ü mutlak olduğunu söyleyebiliriz.

Yukarıdaki örnekte “صَرَبًا” veya “رُسُولًا” lafızlarının hâl olup olmamaları anlam açısından bir tercih gerekçesi olmayabilir. Ancak birden fazla ihtimalin söz konusu olduğu bazı durumlarda kelimenin zilhâl ile irtibatı düşünülerek hâl olmasının bağlama daha uygun olabileceğini söyleyebiliriz. Örneğin, “بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ” (Elbette, hem de parmak uçlarını dahi bir araya getirmeye gücümüz yettiği halde onları toplarız.)⁶⁹¹ ayetindeki “قَادِرِينَ” lafzının dilsel açıdan farklı açıklamaları olsa da Sîbeveyh’e göre bu lafız hâl ögesidir. Ayeti, “âmili hazfedilmiş hâl” bağlamında ele alan müellif bu ifadenin “بَلَىٰ نَجْمُعُهَا قَادِرِينَ” takdirinde mahzûf bir fiilden hâl olarak mansub olduğunu söylemektedir.⁶⁹² Elbette “قَادِرِينَ” ifadesi, gramer ve mana açısından başka vecihlere de şamil olabilir. Örneğin Ferrâ, mahzûf “نَجْمَعُ” fiilinden hâl olabileceğini kabul etmekle beraber mahzûf “حَسِبَ” fiilinin ikinci mefulü olabileceğini de belirtmiştir.⁶⁹³ Mukâtil ise “بَلَىٰ كُنَّا قَادِرِينَ” (Elbette gücümüz yeter) anlamını vermiştir⁶⁹⁴ ki bu durumda “قَادِرِينَ” lafzı hâl değil, cümleden düşürülmüş olan nakıs fiilin haberidir. Bütün bu izahların anlamsal katkıları göz ardı edilmemekle birlikte “toplamak” anlamına gelen “جَمَعَ” fiili daha önce geçtiği için hâl ile zilhâl’in irtibatı bağlamında Sîbeveyh’in görüşünün daha uygun olduğunu söyleyebiliriz.

Hâlin müfred değil de “vâv-ı hâliyye” ile cümle olarak geldiği durumlarda atıf vâvı ile karıştırılma ihtimali olabilir. Bu bağlamda “يَغْشَىٰ طَائِفَةً مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ” (Allah, iğnizden bir kısmına bir uyuklama hali verdi; bir kısım insanlar ise kendi canlarının derdine düşmüşlerdi.)⁶⁹⁵ ayetindeki “وَطَائِفَةٌ” lafzı tartışma konusudur. Tartışmaya geçmeden önce ayetin bağlamını kısaca belirtmekte fayda görüyoruz. Malum olduğu üzere Uhud savaşının ilk safhasında Müslümanlar büyük bir motivasyonla savaş meydanını müşriklere adeta dar etmişlerdi. Fakat daha sonra Ayneyn Tepesindeki okçuların Hz. Peygamber’in talimatına aykırı hareket etmeleri nedeniyle savaşın seyri

⁶⁹⁰ Nisâ, 4/79.

⁶⁹¹ Kıyâme, 75/4.

⁶⁹² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:346.

⁶⁹³ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 1:171.

⁶⁹⁴ Mukâtil, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 4:510.

⁶⁹⁵ Âl-i İmrân, 3/154.

değişmiş ve Müslümanlar ağır bir yenilgiye uğramışlardı. Bu yenilgi Müslümanlar arasında büyük bir üzüntü ve bunalıma sebebiyet vermişti. Çok geçmeden yüce Allah Müslümanları affetmiş ve onların üzerine bir emniyet indirmişti. Müslümanları bir uyuklama hali almış ve böylece kısmen mağlubiyetin şokunu atlatmışlardı. Ancak bir kısmı ise –ki bunların münafıklar olduğu görüşü daha ağırlıktadır- kendi canlarının derdine düşerek “Biz niye savaştık ki?” diyerek Allah hakkında olmadık düşüncelere dalmışlardı.⁶⁹⁶

Sîbeveyh’in yapay mübteda konumundaki isimlerin bir önceki fiilin mefulüne atfedilerek mansub okunmasını⁶⁹⁷ tercih etme sebebini birinci bölümde belirtmiştik. Bu ayeti de aynı bağlamda konu edinen müellif, söz konusu örneklerle benzese de kelimedeki vâvın atıf değil, hâliyye olduğunu belirtmiştir.⁶⁹⁸ Bu bilgileri verirken kelimenin mansub okunabileceğine dair herhangi bir bilgi de vermemiştir. Hatta bir önceki misal bağlamında değerlendirildiğinde mansub vechini uzak görmüştür. Ancak Ahfeş’in belirttiğine göre bu kelime “وَطَائِفَةٌ” şeklinde mansub okunmuştur ki bu durumda kelime bir önceki “طَائِفَةٌ” üzerine atfedilmiş olmaktadır.⁶⁹⁹

Öncelikle belirtmeliyiz ki “vâv” harfinin atıf veya hâliyye olması ortada iki taife bulunduğunu ve bu taifelerden birinin savaşın şokunu atlatamayarak kendi dertlerine düştüğünü, sonrasında ise Allah ve Resulü hakkında olumsuz düşüncelere daldıkları gerçeğini değiştirmemektedir. Ancak atıf kabul edilmesi durumunda mezkûr taifenin imanı henüz yerleşmemiş müminlere hamledilmesi gerekirken hâliyye kabul edildiğinde ise münafıklara hamledilmesi gerekmektedir. Şöyle ki atıf olduğu takdirde hem sırf Allah için savaşanlara hem de dünyevi menfaat için savaşan taifeye uyku hali inmiş demektir. Uyku halinin ilahî bir lütuf ve Müslümanlara bir bağışlanma vesilesi olduğu düşünüldüğünde ayette bahsedilen ikinci taifenin münafıklar olması ihtimal dışıdır. Buna göre ayetin devamında ikinci taifenin sıfatı olan cümlelerde cahiliye düşüncesini sürdüren, “”bize danışılırdı burada öldürülmezdik” diye kendi aralarında fısıldaşan⁷⁰⁰ kişiler, imanı henüz yerleşmeyen müminlerdir.

⁶⁹⁶ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, 1:427-429.

⁶⁹⁷ Bu tercüme, Mehmet Çakır’ın *Sîbeveyh’in Öğretim Yöntemi* isimli çalışmasından alıntıdır.

⁶⁹⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:90.

⁶⁹⁹ Ahfeş el-Evsat, *Meâni’l-Kur’ân*, 1:86.

⁷⁰⁰ Ayetteki “لَوْ كُنَّا لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ” metni, meallerde genelde “bize danışılırdı, bizim görüşümüz alınsaydı” şeklinde çevrilmiştir.

Atıf değil de hâl olarak kabul edildiği takdirde üzerine uyku indirilen taifenin Müslümanlar, diğer taifenin ise münafıklar olduğu anlaşılmaktadır. Yani münafıklar kendi dertlerine düştükleri bir ortamda Yüce Allah müminleri bir uyku ile emniyete kavuşturmuş ve kısmen de olsa mağlubiyetin şokunu atlatmışlardı. Münafıkları ise uyku halinden mahrum bırakarak onlara mağlubiyetin acısını tattırmıştır. Bütün bunlar göz önüne alındığında Sîbeveyh'in "vâv" harfini atıf kabul etmeyerek söz konusu ibareyi münafıklara hamlettiği anlaşılmaktadır.

"وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ" (Allah'ı yalan sayanları kıyamet gününde yüzleri simsiyah olarak görürsün.)⁷⁰¹ ayetindeki "وُجُوهُهُم" kelimesinin hem merfu hem de mansub kıraati caiz olmakla birlikte Sîbeveyh'e göre merfu okumak daha güzeldir.⁷⁰² Merfu okunduğu takdirde "وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ" cümlesinin kendi içerisinde mübteda-haber olduğu ve konum itibarıyla hâl olduğu konusunda görüş ayrılığı yok gibidir. Ancak "وُجُوهُهُم" şeklinde mansub okunduğu takdirde cümle içerisindeki konumu tartışmalıdır. Bu tartışmanın çerçevesi ise "تَرَى" fiilinin iki meful alabilen kalbî fiillerden mi yoksa hakiki anlamda kullanılan "gözle görme" fiili mi olduğu konusu etrafında şekillenmektedir. Zira "gözle görme" anlamı kastedilirse "تَرَى" fiili tek mefulle yetinmek zorundadır; kalbî fiillerden olduğu kabul edilirse iki meful alma hakkı doğmaktadır. Kısaca cümledeki öğelerin konumu ve irabı bu fiile yüklenen anlama göre değişebilmektedir.

"وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ" şeklinde merfu okunduğu takdirde cümle olarak hâl olduğunu yukarıda belirtmiştik. Bu durumda "تَرَى" fiili, "الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ" cümlesini birinci meful olarak almış, ikinci meful almak için cümlede herhangi bir öge kalmamıştır. Bu çıkarıma göre ise "تَرَى" fiili, tek meful ile yetinen "gözle görme" anlamında kullanılmış demektir. "الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ" şeklinde mansub okunduğunda ise meful konumundaki "الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ" cümlesinden bedel olmaktadır. Bu durumda "مُسْوَدَّةٌ" lafzı için iki seçenek söz konusudur. Birincisi hâl olarak mansub olması, diğeri ise "تَرَى" fiilinin kalbî fiillerden kabul edilerek onun ikinci mefulü olmasıdır. Sîbeveyh ise "مُسْوَدَّةٌ" kelimesinde mansub kıraati geçerli görmekle beraber merfu kıraati tercih etmiştir. Bu da bir anlamda bu ayetteki "تَرَى" fiilinin müellife göre "gözle görme" anlamında kullanılmasının daha uygun olduğu anlamına gelmektedir. Burada bir hususu daha vurgulamak isteriz ki

⁷⁰¹ Zümer, 39/60.

⁷⁰² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:155.

“مُسَوَّدَةً” kelimesinin mansub okunuşunu dikkate almadan Sîbeveyh’in kastı tam olarak anlaşılamamaktadır. Örneğin *el-Kitâb*’ın şârihi Hâdî Nehr’in ifadelerine göre “وَجُوهَهُمْ” şeklinde mansub okunursa “تَرَى” fiili, iki meful alabilen kalbî fiillerden olur, bu durumda “وَجُوهَهُمْ مُسَوَّدَةً” ise cümle olarak onun ikinci mefulü konumunda olur.⁷⁰³ Ancak Sîbeveyh, “تَرَى” fiilinin her iki anlamını kabul etmekle beraber onun ifadelerinden böyle bir sonuç çıkmamaktadır. Daha doğrusu mansub okunduğu takdirde cümle olarak ikinci meful olduğu sonucu çıkmamaktadır. Müellife göre ikinci meful olması gereken öge “وَجُوهَهُمْ مُسَوَّدَةً” cümlesi değil, sadece “مُسَوَّدَةً” kelimesidir. Görüldüğü kadarıyla Hâdî Nehr, Sîbeveyh’in sadece “وَجُوهَهُمْ” kelimesinin mansub okunuşunu kastettiği üzerinde yoğunlaşmıştır. Oysa Sîbeveyh, “مُسَوَّدَةً” kelimesinin de mansub kıraatini kast etmektedir. Dolayısıyla “مُسَوَّدَةً” kelimesinin mansub vechini kastettiği gerçeği göz önünde bulundurulmadığı takdirde bu konudaki değerlendirmeler eksik kalacaktır. Sonuç olarak Sîbeveyh her ne kadar bu ayeti bedel başlığı altında ele alsada da “وَجُوهَهُمْ مُسَوَّدَةً” cümlesinin hal olmasını daha doğru bulmaktadır.

Sîbeveyh’in hâl ögesi bağlamında örnek verdiği ayetlerden biri de “قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي” (De ki: Bunlar, dünya hayatında mü’minler içindir. Kıyamet gününde ise yalnız onlara özgüdür.)⁷⁰⁴ ayetidir. Bu ayetteki “خَالِصَةً” kelimesini sadece Nâfi merfu okumuş, diğer kıraat imamları ise mansub okumuştur.⁷⁰⁵ Bunun yanında İbn Abbâs, Dahhâk, Hasan-ı Basrî, Katade, Süddî, İbn Zeyd ve İbn Cüreyc gibi sahabe ve tâbiînden gelen merfu nakiller de mevcuttur.⁷⁰⁶

Sîbeveyh’in bu konudaki tercihini ve tercih gerekçesini izah edebilmek için bazı ön bilgilere ihtiyaç duymaktayız. Ancak konuyu sayfalarca geriden toparlama imkânımız olmadığı için en azından mevzuyu anlamamıza yardımcı olacak ana temaları belirtmekte fayda görmekteyiz. Sîbeveyh’e göre hâlin görevinin sadece zilhâlin durumunu bildirmek olmadığını, hâlin pekiştirici ve dikkat çekici bir fonksiyonu da bulunduğunu yukarıda belirtmiştik. Örneğin “هَذَا عَبْدُ اللَّهِ مُنْطَلِقًا” cümlesinde asıl dikkat çekilmek istenen husus, işaret edilen kişinin Abdullah olduğu değil, Abdullah’ın gidici olmasıdır. Yani bu sözü söyleyen kişi, muhatap kişiye Abdullah’ı tanıtmak gibi bir

⁷⁰³ Nehr, *eş-Şerhu’l-Muâsır*, 2:167.

⁷⁰⁴ A’râf, 7/32.

⁷⁰⁵ İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 2:202; Dimyâtî, *İthâf*, 282; Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru’l-Muhît*, 5:42.

⁷⁰⁶ Kurtubî, *el-Câmi*, 2:200.

amaçtan ziyade Abdullah'ın gidici olduğunu vurgulamak istemektedir. Keza yukarıda vermiş olduğumuz “هُوَ الْحَقُّ بَيِّنًا” örneğinde de asıl vurgulanmak istenen husus, zamirin merciinin gerçekliği değil, şüpheyi mahal bırakmayacak derecede apaçık bir gerçek olmasıdır.⁷⁰⁷ Bu bilgilerden sonra pek çok konuya temas eden müellif, en nihayetinde konuyu “هَذَا عَبْدُ اللَّهِ مُنْطَلِقًا” cümlesindeki “مُنْطَلِقًا” kelimesini merfu okumanın imkânına getirmektedir. İmam Halil'den nakille bu kelimenin iki şekilde merfu okunabileceğinden bahsetmiştir: Birincisi “هَذَا عَبْدُ اللَّهِ” olan mübteda-haber cümlesinden sonra tekrar bir mübteda takdir ederek “هَذَا عَبْدُ اللَّهِ هَذَا مُنْطَلِقًا” takdirinde yeni bir cümle olarak merfu okunmasıdır. Diğer bir yolu ise mübteda takdir etmeye gerek duymadan her ikisini de haber kabul etmektir. Çünkü tek mübteda üzerine birden fazla haberin yüklenmesinde herhangi bir beis yoktur. Bu kuralı desteklemek için de “وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا”⁷⁰⁸ ayetindeki “شَيْخًا” kelimesinin merfu kıraatini delil getirmiştir. Buna göre “شَيْخًا” şeklindeki mansub kıraate göre hâl olduğu konusunda herhangi bir tartışma olmayan bu kelime, “شَيْخٌ” şeklinde merfu okunduğunda ya gizli bir mübtedanın haberidir ya da doğrudan ismi işaretin haberidir.⁷⁰⁹ Aynı minval üzere, içerisinde hâl ögesi bulunan bir cümledeki haber şayet zarf olarak gelmişse hâl ögesini merfu yapmak da caizdir. Örneğin “هُوَ لَكَ خَالِصًا” cümlesinde “هُوَ”yi mübteda kabul etmekten başka bir seçenek yoktur. Diğer iki kelimenin cümledeki konumları ise tercihe göre değişebilmektedir. Birincisi, “لَكَ” kelimesi, zarf-ı müstekar kabul edilebilir –ki bu durumda fiil manası ihtiva ettiği için amil olabilir- ve böylece “خَالِصًا” kelimesi hal olabilir. Diğer bir seçenek ise “لَكَ” cümlesi zarf-ı lağv⁷¹⁰ kabul edilir -bu durumda amil olmaktan çıkar- ve “خَالِصٌ” haber yapılarak merfu okunur. Cümlelerin takdiri ise “هُوَ خَالِصٌ لَكَ” şeklinde olur. Bu durumda zarf-ı lağv'ın hususiyet bildirme özelliği saklı kalsa da fiil görevi yaparak bir hâli nasb etme yetkisi ortadan kalkmış olur.⁷¹¹ İşte Sîbeveyh'in “خَالِصَةً” kelimesinin merfu veya mansub kıraatine yaklaşımı da bu eksendedir. Mübteda olan “هِيَ”nin haberi “لِلَّذِينَ آمَنُوا” kabul edilirse zarf-ı müstekar olduğu için “خَالِصَةً” hal olarak mansub olmaktadır. Şayet “لِلَّذِينَ آمَنُوا” cümlesi haber değil de sadece aidiyet bildiren zarf-ı lağv

⁷⁰⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2:78-79.

⁷⁰⁸ Hûd, 11/72.

⁷⁰⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2:81. Ancak Sîbeveyh, “هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا” cümlesindeki “مُصَدِّقًا” lafzının aynı mantıkla merfu okunamayacağını ve sadece mansub okunması gerektiğini belirtmektedir. Çünkü “هُوَ” olan zamirin, ism-i zahir ile vasıflanması söz konusu olmadığı için “مُصَدِّقًا” lafzının da haber olma ihtimali ortadan kalkmaktadır.

⁷¹⁰ Harf-i cerr'in bağlı bulunduğu fiil, umumî fillerden olmazsa ve hafzedilmezse buna zarf-ı lağv denir.

⁷¹¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 2:91.

olarak kabul edilirse hâli nasb etme yetkisi olmadığı için “خَالِصَةً” şeklinde haber olarak merfu okunması gerekmektedir.

Her iki kıraati de caiz gören Sîbeveyh, bu ayet bağlamında iki kıraatten birini ön plana çıkarmamıştır. Ancak aynı dilsel yapıya ait olan “هو لك الجماء الغفير” cümlesinde “الجماء الغفير” kelimesinin mastar konumunda olması sebebiyle mansub okunmasını daha doğru bulmuştur. Her ne kadar Araplar kullanmasa da “هُوَ لَكَ خُلُوصًا” cümlesi gibidir.⁷¹² Kurtubî ise zarfın önceden geçmiş olması sebebiyle Sîbeveyh’in mansub kıraati tercih ettiğini söylemiştir.⁷¹³ Ancak müellif, yukarıdaki örnek ve onun gerekçesi dışında ayette mansub kıraatin tercih edileceğine dair herhangi bir şey söylememiştir.

Konuyu noktalamadan önce merfu ve mansub okunuşun manaya etkisinden de söz etmek yerinde olacaktır. Zira her iki kıraatin de ifade ettiği anlam birbirinden farklıdır. Merfu okunduğu takdirde ayetin takdiri “قُلْ هِيَ خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ النَّبَا”⁷¹⁴ şeklindedir ve anlamı şöyledir: “O nimetler, dünyadayken iman etmiş olanlara ahiret hayatında verilecek olan nimetlerdir.” Said İbn Cübeyr de bu şekilde anlamıştır.⁷¹⁵ Bu durumda “لِلَّذِينَ” olan zarf cümlesi “خَالِصَةٌ” cümlesine bağlıdır. “فِي الْحَيَاةِ النَّبَا” ise “لِلَّذِينَ” cümlesine aittir. Mansub okunduğu takdirde ise “هِيَ” mübteda, “لِلَّذِينَ آمَنُوا” ise onun haberidir. Müstekar kabul edilen zarf, fiil manası ihtiva ettiği için “خَالِصَةٌ” lafzını hâl olarak nasb edebilmektedir. Bu iraba göre ayetin anlamı: “O nimetler, iman edenlere dünyada tahsis edilen nimetlerdir, ahirette ise sadece inananlarındır” şeklindedir. Buna göre bahsedilen nimetlerden, dünya hayatında inanan ve inanmayan bütün insanların istifade etme olanağı varken ahirette bu nimetlerden sadece müminler istifade edecektir.

4.1.4. Nidâ-Münâdâ

Sözlükte “bağırarak”, “sesi yükseltmek” gibi anlamlara gelen “nidâ” kelimesi, Râğıb el-İsfahânî’ye göre “ıslaklık” anlamına gelen “ن د ي” maddesinden türemiştir. İstiare yoluyla sese isim olması ise ağız çok ıslanan kişinin sözünün de güzel olması hasebiyledir. Bu sebeple fasih konuşan kişi ağız suyunun çokluğuyla

⁷¹² Sîbeveyh, 2:91-92.

⁷¹³ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 1998), 7:331.

⁷¹⁴ Sîbeveyh böyle bir cümle kurmasa da onun zarf konusundaki ifadelerinden böyle bir takdir oluşturmamız mümkündür. Müellifin meramı tam anlaşılсын diye Arapça cümle oluşturduk.

⁷¹⁵ Kurtubî, *el-Câmi’*, 7:331.

nitelendirilmiştir.⁷¹⁶ Nida edatlarından biriyle kendisine seslenilen nesneye de “münâdâ” denmektedir. Muhatabın dikkatini çekerek sözün tesirini artırmak amacıyla “أَدْعُو” veya benzer fiillerin yerine geçebilen bir lafızla söylendiği için münâdâ, irab olarak mansubtur.⁷¹⁷ Bu nedenle Sîbeveyh, münâdânın Arap dilindeki önemi ve amacından ziyade onun irâbî yönünü irdedelediği için münâdâ konusunu mansubât bahsinde ele almıştır. Bizim bu ögenin irab yönünü detaylandırmak gibi bir amacımız yoktur. Bu kapsamda sadece Sîbeveyh’in münâdâ bahsiyle ilişkilendirdiği tek bir ayet üzerinde duracağız.

Sîbeveyh’in mensup olduğu Basra dil ekolünün müntesipleri, nida harflerinin “أَدْعُو” veya “أُنَادِي” gibi fiillerin yerine kullanıldıkları için münâdânın mansub olduğu konusunda hem fikirdirler. Her ne kadar “يَا زَيْدٌ” gibi müfred isimlerin son harfi Arap dilinde kullanımı çok olması sebebiyle zamme üzere mebni olsa da konum itibariyle mansubdur. Bu sebeple “يَا زَيْدُ الطَّوِيلِ” ve “يَا زَيْدُ وَالْحَارِثِ” örneklerinde olduğu gibi nitelenen veya üzerine başka bir kelime atfedilen isimlerin münâdânın mahalline hamlen mansub olması caizdir. Bu bağlamda “وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ”⁷¹⁸ ayetindeki “وَالطَّيْرُ” kelimesini, günümüzde mütevâtir kabul edilen kıraat âlimleri mansub okurken Sülemî, İbn Hürmüz, Ebû Yahyâ, Ebû Nevfel, İbn Ebî Able, bir rivayete göre Âsım ve bazı Medineler merfu okumuşlardır.⁷¹⁹

Sîbeveyh’in görüşüne geçmeden önce her iki kıraatin de anlam tahliline kısaca değinmememiz gerekmektedir. Şayet mansub kıraat tercih edilirse –nida edatıyla komple münâdâ cümlesinin irabî konumundan bağımsız olarak- üç görüş ön plana çıkmaktadır. Birincisi, merfu üzere mebni olan “جِبَالُ” kelimesinin konumuna atfen mansub olmaktadır ki bu durumda “وَالطَّيْرُ” kelimesi de münâdâ kapsamına dâhil olmaktadır. Mana ise “Ey dağlar ve kuşlar! Davud ile beraber siz de secde edin.” şeklinde olur. İkinci görüş Kisâî’ye nispet edilmektedir. Ona göre “وَالطَّيْرُ” kelimesi, geride geçen “فَضْلًا” kelimesi üzerine atfedilmiştir ki bu durumda mana “Biz Davud’a katımızdan bir üstünlük verdik, kuşların tesbihini de ona bir üstünlük olarak bahşettik.” şeklindedir. Üçüncü görüş olarak Zeccâc ise “وَالطَّيْرُ” kelimesindeki “vâv” harfini “Ey

⁷¹⁶ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân* (Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, t.y.), 489.

⁷¹⁷ Bkz. İbn Hişâm, *Şerhu Katru'n-Nedâ*, 220-37.

⁷¹⁸ Sebe, 34/10.

⁷¹⁹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, 8:525.

dağlar! Davud ve kuşlar ile beraber siz de boyun eğin.” anlamında vâv-ı maiyyet olarak kabul edilmiştir. Ancak Ebû Hayyân, Zeccâc’ın bu görüşünü bir fiile iki meful-ü meah’ın bağlanamayacağı gerekçesiyle isabetli bulmamıştır. Ebû Hayyân’a göre öncesinde “مَعَ” geçtiği için “vâv” harfinin ayrıca vâv-ı maiyyet olması caiz değildir. Bir fiile birden fazla meful-ü meah ancak ya atıf yoluyla ya da bedel yoluyla bağlanabilir.⁷²⁰

Ebû Hayyân, Sîbeveyh’in Ebû Amr’dan naklettiğine göre “وَسَحَرْنَا لَهُ الطَّيْرَ” şeklinde gizli bir fiil ile mansub olduğunu belirtmektedir. Ancak tespitlerimize göre böyle bir görüşü Ebû Amr’a atfeden Sîbeveyh değil, Ebû Ubeyde Ma’mer el-Müsennâ’dır.⁷²¹ Sîbeveyh’e gelince konum olarak mansub olan merfu bir münâdâ üzerine başka bir isim atfedildiğinde her iki atfın da geçerli olacağını söylemektedir. Hocası İmam-ı Halil’den naklederek “يَا زَيْدُ وَالنَّصْرَ” cümlesindeki “وَالنَّصْرَ” kelimesinin “زَيْدُ” lafzının mahalline hamlen mansub olacağını, ancak Arapların çoğunun “وَالنَّصْرُ” şeklinde lafza atfettiklerini beyan etmiştir. Bu görüşü desteklemek için de söz konusu ayeti A`rac’ın “وَالطَّيْرُ” şeklinde merfu okuduğunu örnek olarak zikretmiştir. Sonuç olarak müellif, bu ayetin kıraatinde mansub kıraati geçerli görmekte birlikte merfu kıraatin Arapların kullanımlarına daha uygun olacağını düşünmüştür.⁷²²

Nidâ-Münâdâ bağlamında ele alınması gereken bir diğer Kur’an lafzı ise Cahiliye Arapları zamanında da çok kullanılan “اللَّهُمَّ” lafzıdır. Etimolojisi çok eskilere dayanan bu kelime, genelde kulun Allah’a yakarışını ifade eden “Allahım!” anlamında nida olarak kullanılmıştır. Bununla beraber sorulan bir sorunun doğruluğunu pekiştirmek ve muhatabı ikna etmek için “Allahümme neam” demek suretiyle Allah’ı şahit tutmak anlamında da kullanılmıştır. Nadir de olsa meydana gelen hususları ifade etmek için istisna edatı olan “إِلَّا” ile beraber kullanıldığı olmuştur.⁷²³ Sîbeveyh’e göre bu kelime aslında “يَا اللَّهُ” şeklinde nida edatıdır. Çok kullanılması hasebiyle evvelindeki “yâ” hazfedilmiş, hazfedilen “yâ”nın yerine ise kelimenin sonuna “mîm” ilave edilmiştir.⁷²⁴

⁷²⁰ Ebû Hayyân el-Endelusi, 8:525.

⁷²¹ Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’an*, 2:143.

⁷²² Bkz. Abdullah b. Abdurrahman İbn Mâlik, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Dâru’t-Türâs, 1980), 3:268.

⁷²³ Fuat Günel, “Allahümme”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2:503.

⁷²⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:25;2:196.

4.1.5. Şart-Cevap İlişkisi

Bilindiği üzere Arap dilinde cümleler ihbârî ve inşâî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İhbârî cümleler, doğruya veya yalana ihtimali olan cümlelerdir. Şayet herhangi bir belagat gayesi söz konusu değilse emir veya nehiy gibi talep ifade etmezler.⁷²⁵ İnşâî cümleler ise, muhataba bir şeyi yapması veya yapmaması yönünde direktifte bulunan cümlelerdir.⁷²⁶ Bir şeyin meydana gelmesini başka bir şeyin vuku bulmasına bağlama anlamına gelen şart cümlesi ise inşâî cümleler kategorisindedir.⁷²⁷

Arap dilinde iki fiil-i muzarî'yi cezm edenler olarak bilinen şart edatları, ikinci eylemin gerçekleşmesini birincisinin gerçekleşmesine bağlamaktadır. Bu tür cümlelerin tek cümle mi yoksa iki ayrı cümle mi sayıldığı konusu tartışılmakla beraber cümlelerin ilk ögesine şart, ikinci ögesine ise cevap denmektedir.⁷²⁸ Sibeveyh'in belirttiğine göre “أَيُّ” gibi şart edatları zarf iken “مَنْ”, “مَا”, “أَيُّهُمْ” gibi edatlar ise zarf değil, isim kategorisindedirler. Bunlara ilaveten “إِنْ” ve “إِذَا” gibi harf kategorisinde olan şart edatları da vardır.⁷²⁹ En temel şart edatı ise “إِنْ” edatıdır. Çünkü diğer edatlar yerine göre istifham veya başka anlamlarda kullanılabilirken “إِنْ” edatından şart anlamı hiçbir zaman ayrılmamaktadır.⁷³⁰ Şartın cevabı ise ya “إِنْ تَأْتَنِي أَتَكَ” (Bana gelirsen ben de sana gelirim.) cümlesinde olduğu gibi mutlaka fiil olmalıdır ya da fiil cümlesi olmayacaksa “إِنْ تَأْتَنِي فَأَنَا صَاحِبُكَ” (Bana gelirsen senin arkadaşını.) örneğinde olduğu gibi “ف” ile gelmelidir. Sibeveyh “و” ve “ثُمَّ” edatları ile cevap vermeyi doğru bulmamıştır. Bununla beraber “وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمْتُ أُنْذِرُهُمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ” (Şayet yaptıklarından ötürü başlarına bir fenalık gelse hemen ümitsizliğe düşüverirler.)⁷³¹ ayetini İmam Halil'e sorduğunu belirtmiş, o da “إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ” cümlesinin tıpkı “ف” ile gelen cevapta olduğu gibi önceki cümleye bağlı olduğunu, keza “ف” ile yapılan cevabın mazi anlamına geldiği gibi burada da “قَنَطُوا” anlamında mazi

⁷²⁵ Abdulaziz Kalkîle, *el-Belagatü'l-İstılâhiyye*, 3. bs (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1992), Bkz.127-128.

⁷²⁶ Kalkîle, 146.

⁷²⁷ Osman Aşçıoğlu, “Arap Dilinde Şart Kipi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 4, sy 4 (1992): 189-90.

⁷²⁸ Nehr, *eş-Şerhu'l-Muâsır*, 5:382.

⁷²⁹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 3:56; Nehr, *eş-Şerhu'l-Muâsır*, 5:382.

⁷³⁰ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 3:63. “إِنْ” edatının, istisna edatıyla birlikte kullanıldığında olumsuzluk anlamı ifade ettiği bilinmektedir. Sibeveyh'in buradaki kastının, olumsuzluk anlamını da kapsayıp kapsamadığı konusunda kesin bir kanaate ulaşamadık.

⁷³¹ Rûm, 30/36.

anlamına geldiğini söylemiştir.⁷³² Bu bilgilere ilaveten şart ve cevap cümlelerinin tek bir form üzerine gelmesi zorunlu değildir. Diğer bir ifadeyle her ikisinin de muzari fiil veya mazi fiil olması zorunlu değildir. Birinci fiil mazi iken ikincisi muzari olabildiği gibi bunun aksi de mümkündür.⁷³³

Şayet şart manası içeren isimlerin başına “إِنْ” veya “كَانَ” gibi başka bir amil gelirse şart manası bu isimlerden düşmektedir. Örneğin “إِنْ مَنْ يَأْتِينِي آتِيهِ” (Şüphesiz bana gelene giderim.) sözünde şart ismi olan “مَنْ” lafzındaki şart anlamı “إِنْ” sebebiyle düşmektedir. Ancak önce gelen bu âmil, başka bir mamûl ile meşgul olursa şart anlamı düşmemektedir. Örneğin “إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى” (Şurası muhakkak ki, kim Rabbine günahkâr olarak varırsa cehennem sırf onun içindir. O ise orada ne ölür ne de yaşar!)⁷³⁴ ayetinde “إِنْ” edatı zamirle iştiğal ettiği için “مَنْ” edatının şart anlamına zarar vermemektedir.⁷³⁵

Şart-cevap cümlesiyle alakalı diğer bir husus ise iki öge arasına başka bir fiilin gelmesi durumudur. Diğer bir ifadeyle şart edatı, önündeki fiili cezm ettikten sonra cümlede iki tane daha cevap olmaya elverişli fiilin bulunması durumudur. Örneğin “إِنْ تَأْتِنِي تَسْأَلْنِي” cümlesinde şart edatı olan “إِنْ”, sonra gelen “تَأْتِنِي” fiilini cezm etmiştir. Ancak cümlede cevap olmaya elverişli olan iki fiil daha bulunmaktadır ki bunlar “تَسْأَلْنِي” ve “أَعْطِي” fiilleridir. Sîbeveyh, birden fazla cevap olamayacağı için her ikisinin de meczûm olmasını muhal görmektedir. Bu nedenle aradaki “تَسْأَلْنِي” fiilinin hal olarak merfu olduğunu belirtmektedir. Her ikisi meczûm olduğu takdirde ise birini diğerinin açıklaması olarak kabul etmektedir. Örneğin “وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا” (Bunları kim yaparsa günahının cezasını bulur; Kıyamet günü azabı kat kat arttırılır ve o azapta alçaltılmış olarak devamlı kalır.)⁷³⁶ ayetinde şart edatı olan “مَنْ”, hemen önündeki “يَفْعَلْ” fiilini cezm etmiştir. Ancak cümlede cevap olmaya elverişli üç fiil daha bulunmaktadır ki bunlar “يَلْقَى”, “يُضَاعَفْ” ve “يَخْلُدْ” fiilleridir. Bir cümlede birden fazla cevap fiili olamayacağı için Sîbeveyh, “يَلْقَى” fiilinin cevap olduğunu diğer iki fiilin ise onun açıklaması olduğunu bildirmiştir. Çünkü azabın kat

⁷³² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:64.

⁷³³ Suyûtî, *Hem 'u'l-Hevâmi*, 2:560.

⁷³⁴ Tâhâ, 20/74.

⁷³⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:71-72.

⁷³⁶ Furkan, 25/68-69.

kat artırılması ve orada ebedi kalınması, işlenen günahın cezasıdır.⁷³⁷ Keza “مَنْ يُضِلِّ اللَّهُ” (Allah kimi saptırırsa artık ona doğruyu gösterecek kimse yoktur, onları azgınlıkları içinde şaşkın olarak bırakır.)⁷³⁸ ayetindeki “وَيَذَرُهُمْ” fiilini, Hamza ve Kisâî “وَيَذَرُهُمْ” şeklinde cezmlı okumuşlardır.⁷³⁹ Buna göre şart anlamı içeren “مَنْ” edatı “يُضِلُّ” fiilini meczum etmiştir. Şartın cevabı olan “فَلَا هَادِيَ لَهُ” cümlesini ise mahallen meczum kılmıştır. “وَيَذَرُهُمْ” fiili ise onun mahalline atfedilerek meczûm olmuştur. Çünkü cevap cümlelerinde aslolan fiil olmasıdır.⁷⁴⁰

Bir diğer konu ise emir, nehiy, istifham, temenni, arz gibi talep bildiren cümlelerin cevabı konusudur ki bu fiiller meczûm olmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de de bunun örnekleri çoktur. Bu talep fiilleriyle cevabının ilişkisi, şart ile cevabı arasındaki ilişki gibidir. Çünkü cevap fiilinin gerçekleşmesi talebin gerçekleşmesine bağlıdır. Bu nedenle Sîbeveyh cevap fiilinin meczûm olma gerekçesini şart-cevap arasındaki ilişkiye bağlamıştır.⁷⁴¹ Söz konusu talep fiili, doğrudan emir fiili olabildiği gibi emir manasına gelen fiiller de olabilmektedir. Örneğin “يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ” (Günahlarınızı bağışlasın.)⁷⁴² kelimesi daha önce geçen ve talep manası ihtiva eden “تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ” (Allah'a ve peygamberine iman edip cihad edersiniz.) cümlesinin cevabıdır. Eğer iman eder, malınız ve canınızla cihad ederseniz sizi bağışlar demektir. Keza “قُلْ لِّعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا” (İman eden kullarıma söyle, namazı kılsınlar.)⁷⁴³ ayetinde ise “يُؤْمِنُوا” fiili, daha önce talep olarak geçen “قُلْ” fiilinin cevabıdır.⁷⁴⁴ Bu ayeti şart-cevap mantığı içerisinde düşündüğümüzde onların namaz kılmaları Hz. Peygamber'in söylemesine bağlanmıştır. Yani sen onlara söylediğin zaman onlar namaz kılarlar demektir.⁷⁴⁵ Şart-cevap konusuyla ilgili olarak cevabın bazen hazfedilebileceğini de belirterek bu bahsi kapatalım. Sîbeveyh, İmam Halil'e “حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا”⁷⁴⁶ ayetinin cevabın

⁷³⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:87.

⁷³⁸ A'râf, 7/186.

⁷³⁹ Nehr, *eş-Şerhu'l-Muâsır*, 6:29.

⁷⁴⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 3:90-91.

⁷⁴¹ Sîbeveyh, 3:93-94; Nehr, *eş-Şerhu'l-Muâsır*, 6:35.

⁷⁴² Saff, 61/10.

⁷⁴³ İbrahim, 14/31.

⁷⁴⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:99.

⁷⁴⁵ Nehr, *eş-Şerhu'l-Muâsır*, 6:46.

⁷⁴⁶ Zümer, 39/73.

nerede olduğunu sorduğunu, o da tıpkı “وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ”⁷⁴⁷ ayetindeki gibi muhatabın bilmesi nedeniyle hazfedildiğini söylediğini belirtmiştir.⁷⁴⁸

4.2. Lafızların Anlamı Bakımından el-Kitâb

Arap dilinde lafızlar, anlamsal bir karşılığı olup olmaması itibariyle musta'mel ve mühmel olmak üzere ikiye ayrılmıştır.⁷⁴⁹ Müsta'mel lafızlar, “فَرَسٌ” veya “رَجُلٌ” gibi bir manaya delalet eden lafızlarken, mühmel lafızlar ise “دَيْرٌ” gibi herhangi bir manası olmayan lafızlardır. Bu sebeple herhangi bir anlama delalet etmeyen ifadeler “lafız” dense de “söz” denemez.⁷⁵⁰ Dolayısıyla anlamlı bir cümle oluşturmak için kullanılan lafızların mutlaka anlamsal karşılığının olması gerekir. Sîbeveyh de eserinin girişinde “اللفظ للمعاني” (Lafız, mana içindir.)⁷⁵¹ diyerek lafız mana ilişkisine dikkat çekmiştir. Binaenaleyh bu bölümde Sîbeveyh'in, anlamı üzerinde değerlendirmeler yaptığı bazı lafızları tahlil edeceğiz.

4.2.1. Edatların Kur'an'ı Anlamaya Katkısı

Bir metnin anlamsal bütünlük arz etmesi, o metnin öğeleri arasındaki bağlantının doğru kurulmasıyla mümkündür. Bu bağlantı ise büyük oranda harf kabul edilen edatlar vasıtasıyla sağlanmaktadır. Söz konusu edatlar, Arap dili gramerinin isim ve fiil ile birlikte üç sacayağını oluşturmaktadır. Nitekim Sîbeveyh, eserinin hemen girişinde kelimeyi isim, fiil ve harf olmak üzere üçe ayırırken edatları ise “isim veya fiil olmadığı halde cümleye bir anlam katan harf” olarak değerlendirmiştir.⁷⁵² Sîbeveyh'in ifadesinden de anlaşılacağı üzere edatlar, özü itibariyle bir anlam ifade etseler de tek başlarına kullanıldıklarında bu mananın hiçbir fonksiyonu yoktur. Sahip oldukları manayı ancak herhangi bir öğeye eklenilerek ifade edebilirler. Örneğin “فی” edatı, zarf (içinde) anlamını ifade etmektedir. Ancak tek başına kullanıldığında hiçbir fonksiyonu yoktur, zaten böyle bir kullanım da geçerli değildir. Ancak “صَلَّيْتُ فِي الْمَسْجِدِ” (Camide namaz kıldım.) cümlesi içerisinde kullanıldığında zarf anlamını ifade

⁷⁴⁷ Bakara, 2/165.

⁷⁴⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:103.

⁷⁴⁹ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 1. bs (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 192.

⁷⁵⁰ Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdullah İbn Hişâm, *Şerhu şüzûrî 'z-Zeheb*, thk. Abulğani ed-Dekr (Suriye: Şeriketü'l-Müttehide li't-Tevzî, t.y.), 15.

⁷⁵¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 1:24.

⁷⁵² Sîbeveyh, 1:12.

etmektedir. Tek başlarına kullanıldığında bir anlam ifade etmeyip ancak diğer kelimelerle beraber kullanıldıklarında bir anlam ifade etmeleri sebebiyle bu harflere “mana harfleri” de denmiştir. Bunun yanında cümle içerisinde isimleri fiile bağladıkları veya fiiller ile isimler arasında anlamsal bir ilişki kurulmasında vasıta görevi yaptıkları için “rabt” veya “edevât” da denilmiştir.⁷⁵³

Bu edatlardan bir kısmı isimlere bir kısmı ise fiillere dâhil olmaktadır. Ayrıca dâhil oldukları kelimenin anlamında etki etmekle kalmayıp irabında da zorunlu değişikliğe neden olmaktadır. Bu nedenle nahiv kitaplarında edatların birçoğu âmil başlığı altında işlenmektedir. Mebni oldukları için kendi hareketlerinde ise herhangi bir değişiklik söz konusu değildir. Cümle içindeki fonksiyonu ve farklı yapıları itibarıyla bu tür harflerin sayısı yüz elliye bulmaktadır ki Sîbeveyh de farklı bağlamlarda bunların anlamlarına değinmiştir. Ancak biz burada, sadece Sîbeveyh’in ayetlerden istişhad getirdiği bazı edatları ve bu edatların tefsir ile münasebetlerini inceleyeceğiz.

4.2.1.1. İstisna Edatları ve Manaya Etkisi

İstisna kelimesi, sözlükte “katlamak”, “dürmek”, kıvrıp bükme”, “ikinci olmak”, “övmek”, “ayırıp uzaklaştırmak”, “vazgeçmek” gibi anlamlara gelen “ث ن ي” maddesinden türemiştir.⁷⁵⁴ Bir nahiv terimi olarak ise “istisna edatlarından biriyle genel hükümden özeli/azı hariç tutmak” şeklinde tanımlanmıştır. İstisna edatından önce geçen ve genel durum bildiren ifadeye “müstesna minh”, edattan sonra gelen ve genel durumdan ayrılan öğeye ise “müstesna” denir. Binaenaleyh bir istisna cümlesi “müstesna”, “müstesna minh” ve “istisna edatı” olmak üzere en az üç öğeden oluşmaktadır.⁷⁵⁵ Sîbeveyh, en temel istisna harfinin “لَا” olduğunu belirtmekle beraber istisna anlamı taşıyan “غَيْرَ” ve “سِوَى” kelimeleriyle, bunun yanı sıra fiil kapsamında olduğu halde yine aynı anlamı taşıyan “لَا يَكُونُ”, “لَيْسَ”, “عَدَى” ve “خَلَا” gibi fiillerle de istisna yapılabileceğini belirtmiştir.⁷⁵⁶ Diğer yandan Ferrâ ve diğer Kûfeli dilciler tarafından en temel istisna edatı olan “لَا”nın “إِنْ لَا” veya “إِنْ لَا” gibi iki harfin

⁷⁵³ İsmail Durmuş, “Harf”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16:163.

⁷⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 14:115; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-Vesît*, 1:101-102; İbn Fâris, *Mekâyis*, 1:391; Mevlüt Sarı, *el-Mevârid (Arapça-Türkçe Lügat)* (İstanbul: İpek Yayın Dağıtım, t.y.), 184-85.

⁷⁵⁵ Durmuş, “İstisna”, 23:388.

⁷⁵⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 2:309.

birleşiminden müteşekkil olduğu görüşü savunulsa da Basralı dilcilere göre tek harftir.⁷⁵⁷

Bilindiği üzere klasik nahiv eserlerinde istisna cümlesinin tasnifi bir takım kriterlere göre farklılık arz etmektedir. Söz konusu eserlerdeki gibi sistematik olmasa da istisnanın farklı açılardan kategorik ayrımını *el-Kitâb*'da da görmek mümkündür. Bu bağlamda Sîbeveyh, evvela istisna edatından sonra gelen lafzın durumunu harekesinde bir değişiklik olup olmamasına göre ikiye ayırırken, akabinde ise müstesnanın müstesna minhten bir parça olup olmamasına göre muttasıl ve munfasıl olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İlaveten istisna edatından önce olumsuzluk bildiren bir lafzın geçip geçmemesine göre de mûceb ve menfi olmak üzere ikiye ayırmıştır. Müellif, istisna bağlamında örnek verdiği ayetlerin neredeyse tamamına istisnanın muttasıl ve munfasıl ayrımı zaviyesinden bakmıştır. Onun bakış açısına göre “إِلا” edatı, “لَكِنَّ” veya “غَيْرَ” gibi dolaylı istisna edatlarıyla aynı anlama gelmektedir ki konuyla ilgili örnek ayetlere birazdan yer vereceğiz.

Müstesnanın irabında bir değişiklik olup olmamasına göre yaptığı ayrıma şu örneği verebiliriz: “مَا أَتَانِي إِلَّا زَيْدٌ” (Bana sadece Zeyd geldi.) cümlesindeki “زَيْدٌ” lafzının irabını istisna edatı olan “إِلا” değil, öncesindeki “أَتَانِي” fiili belirlemektedir ve merfu yapmaktadır. Dolayısıyla buradaki “إِلا”nın iraba hiçbir etkisi yoktur. Görevi ise sadece anlam olarak Zeyd’i gelmeyenlerden hariç tutmaktır. Ancak “مَا أَتَانِي الْقَوْمُ إِلَّا أَبَاكَ” (Baban hariç kavim bana gelmedi.) örneğinde olduğu gibi “إِلا”dan önce olumsuzluk edatı geçer, müstesna minh de cümlede bulunursa müstesnanın hem merfu hem de mansub okunması caizdir. Mansub okunması durumunda “إِلا”nın hem manaya hem de iraba etkisi söz konusudur. Verdiğimiz bilgileri aktaran Sîbeveyh, müstesnanın harekesinin neye göre değişip değişmeyeceği konusunu detaylıca ele almaktadır. Ancak konumuzla doğrudan alakalı olmadığı için bu detaylara girmeyeceğiz.

İstisna edatından önce olumsuzluk bildiren bir lafzın geçip geçmemesine göre istisna cümlesini mûceb ve menfi olmak üzere ikiye ayırdığı noktaya gelince, hem mûceb hem de muttasıl olan istisna türünde müstesnanın mansub okunması zorunludur. Örneğin “نَجَحَ الطَّلَبَةُ إِلَّا زَيْدًا” (Zeyd hariç bütün öğrenciler başarılı oldu.) cümlesinde Zeyd, öğrencilerin bir parçasıdır ve mansub okunması gerekir. Şayet “مَا أَتَانِي أَحَدٌ إِلَّا زَيْدٌ”

⁷⁵⁷ Enbârî, *el-İnsâf*, 1:212.

örneğinde olduğu gibi muttasıl istisna türünde menfî bir edat geçmişse o zaman müstesnanın merfu ve mansub okunması caizdir. Sîbeveyh'e göre –ki genel olarak Basralılar da aynı görüşü savunmaktadır- mansub okunması bizzat müstesna olması sebebiyledir. Müstesna sebebiyle mansub olmasını ise temelde “إِلا”nın “لَكِنَّ” anlamına gelmesine bağlamaktadır.⁷⁵⁸ Merfuluğuna gelince, istisna edatından önce gelen müstesna minhten bedel olması hasebiyledir.⁷⁵⁹ “إِلا”yı atıf harfî gören bir kısım Kûfeliler ise bu atıf sebebiyle mansub kılındığını söylemişlerdir.⁷⁶⁰

Sîbeveyh müstesnanın mansub okunuşuna istişhad olarak “مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ”⁷⁶¹ ayetindeki “قَلِيلٌ” lafzının “قَلِيلًا” şeklindeki mansub okunuşunu delil getirmiştir. Zira bilindiği üzere bu kelimeyi cumhur merfu okurken Übeyy b. Ka'b,⁷⁶² İbn Ebî İshâk, İbn Âmir ve İsâ b. Ömer gibi âlimler nasb ile okumuşlardır.⁷⁶³ Hatta Enes b. Mâlik ve Şâm Mushaflarında “قَلِيلًا” şeklinde “elif” ile yazılmıştır.⁷⁶⁴ Müellif bu kıraati istişhadda kullanırken “mansub okuyanlara göre” kaydını koyarak kelimenin merfu okunuşunu geçersiz saymamıştır. Hatta Sîbeveyh, bu ayetle aynı dilsel yapıya sahip olan cümlelerde, yani müstesnanın müstesna minhten bir parça olduğu durumlarda müstesnanın, müstesna minhten bedel yapılarak merfu okunabileceğini de sözlerine eklemiştir.⁷⁶⁵ Keza müellif, “وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ”⁷⁶⁶ ayetindeki “أَنْفُسُهُمْ” kelimesinin müstesna minh olan “شُهَدَاءُ” lafzından bir parça olduğunu, dolayısıyla ondan bedel olarak merfu okunduğunu da ayrıca vurgulamıştır.⁷⁶⁷

Munkatı istisna çeşidinde, yani müstesnanın müstesna minhten bir cüz olmadığı durumlarda da Sîbeveyh'in müstesnanın irabıyla ayetlerin manası arasında bağlantı kurduğu net bir şekilde gözlemlenmektedir. Nitekim bu bağlantı sebebiyle “إِلا” edatına “لَكِنَّ” anlamı vermektedir. Örneğin “مَا عَلَيْهِ سُلْطَانٌ إِلَّا التَّكْلُفُ” (Onun zorlamadan başka hiçbir yetkisi yoktur.) sözünde “تَكْلُفُ” (zorlamak) ifadesi “سُلْطَانُ” (yetki) ifadesinden bir cüz değildir. Diğer bir ifadeyle zorlama eylemi, söz konusu kişinin yetki sınırları

⁷⁵⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 2:319.

⁷⁵⁹ Sîbeveyh, 2:311.

⁷⁶⁰ Nehr, *eş-Şerhu'l-Muâsir*, 5:110.

⁷⁶¹ Nisa, 4/66.

⁷⁶² Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1:166.

⁷⁶³ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, 3:696.

⁷⁶⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 10:130.

⁷⁶⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 2:311.

⁷⁶⁶ Nûr, 24/6.

⁷⁶⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 2:312.

içerisinde değildir. Bu nedenle “إِلَّا” edatı “لَكِنَّ” anlamına gelmektedir ki buna göre mana “Onun zorlama yetkisi yoktur ancak o yine de zorlamaktadır.” şeklindedir. Sîbeveyh, bu örneklerle aynı dilsel yapıya sahip olan iki ayet hakkında bir takım değerlendirmelerde bulunmakta ve müstesnanın harekesine göre bazı anlamsal detaylara yer vermektedir. Bu ayetlerden birincisi “مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتَّبَاعُ الظَّنِّ” (Onların hiçbir bilgileri yoktur ancak zanla hareket ederler.)⁷⁶⁸ ayetidir ki zanla hareket etmek ilmin bir parçası olmadığı için “إِلَّا” edatı “لَكِنَّ” anlamında kullanılmıştır. Diğer ayet ise “وَإِنْ نَشَأْ نُغْرِقْهُمْ فَلَا صَرِيحَ لَهُمْ وَلَا هُمْ” (Dilesek onları suda boğarız. O zaman ne onların imdadına koşan olur ne de onlar kurtarılırlar. Ancak bizim tarafımızdan bir rahmet olması müstesnadır.)⁷⁶⁹ ayetidir. Burada ilahi rahmet, kurtarılmak ve imdada yetişmekten bir cüz olmadığı için “إِلَّا” edatı “لَكِنَّ” anlamına gelmektedir. Sîbeveyh’in bu değerlendirmeleri müstesnanın “اتَّبَاعُ الظَّنِّ” şeklinde mansub okunması durumunda geçerlidir ki bu okuyuş Hicazlılara aittir.

Temîm lehçesinde ise “اتَّبَاعُ الظَّنِّ” şeklinde merfu okunmaktadır. Bu okuyuş ise müstesnanın müstesna minhten bir cüz olmasını gerektirmektedir. Böyle bir şey zahiren mümkün olmadığı için müellif, mecazı devreye sokarak zannın mecâz yoluyla ilimden bir cüz olacağını belirtmektedir.⁷⁷⁰ Bu mecâzi anlama göre Sîbeveyh, zannın ilim sayılmasını ayette bahsedilen şahıslara nazaran kabul etmektedir. Çünkü söz konusu kişilerin bütün bilgileri zandan ibarettir. Ayrıca müellif, merfu okunduğu takdirde kelimenin mecaza hamledilmesi gerektiğine dair Arap şiirinden bazı deliller de getirmektedir. Bu şiirlerden biri şudur:

“ليس بيني وبين قبسٍ عتابٍ ... غير طعن الكلى وضرب الرقاب”

(Benimle Kays kabilesi arasında kelle almak ve ayıplamak dışında hiçbir düşmanlık yoktur.)⁷⁷¹

Şiirin istişhad mahalli ile ilgili şu ince noktayı belirtmek durumundayız: Sîbeveyh bu şiiri “اتَّبَاعُ الظَّنِّ” ve benzer durumda olan müstesna çeşidinin merfu okunduğu takdirde mecâza hamledilebilmesi bağlamında zikretmiştir. Dolayısıyla şiirin istişhad mahalli

⁷⁶⁸ Nisâ, 4/157.

⁷⁶⁹ Yasin, 36/43-44.

⁷⁷⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 2:322-323.

⁷⁷¹ Benzer şiirler için bkz. Sîbeveyh, 2:323-324.

“غَيْرُ” kelimesinin “عَنْ” kelimesinden istisna yapılarak merfu okunması değil, “kelle alma” ve “ayıplama”nın mecâza hamledilmesidir. Buna göre şair, “Aramızda kelle almak dışında hiçbir düşmanlık yoktur.” derken aslında düşmanlığın şiddetini vurgulamaktadır. Binaenaleyh ayette de “zandan başka bilgileri yoktur.” derken aslında hiçbir bilgilerinin olmadığı vurgulanmaktadır.

Sîbeveyh, bazı yerlerde “إِلَّا”nın sadece “لَكِنَّ” anlamına geldiğini belirtmektedir. Örneğin “لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ” (Bu gün Allah’ın azabından kurtaracak hiç kimse yoktur, ancak Allah’ın merhamet ettikleri başka.)⁷⁷² ayetindeki “إِلَّا” edatı, “لَكِنَّ” anlamına gelmektedir.⁷⁷³ Sîbeveyh’in bu ayette istisna edatının “لَكِنَّ” anlamına geldiğini vurgulaması temelde müstesnanın irabıyla ilgili olsa da dolaylı olarak manayı da etkilemektedir. Nasıl ki “لَكِنَّ”den sonra gelen ismin mansub olması zorunlu ise buradaki müstesnanın da mansub olması zorunludur. Bu demektir ki müstesnanın müstesna minhten bedel olarak onun irabını alması söz konusu değildir. Çünkü istisna edatının “لَكِنَّ” anlamında değil de istisna-i muttasıl olarak merfu kabul edilmesi durumunda “Allah’ın rahmet ettiği kişiler de tufandan kurtaracak.” manası anlaşılabilmektedir. Oysa ayet, Allah’ın rahmet ettiği kişilerin tufandan kurtulacağını vurgularken onlara ayrıca başkalarını kurtarma yetkisi vermemektedir. Örneğin “لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ هَذَا السَّيْلِ إِلَّا” (Bugün bu selden kurtaracak hiç kimse yoktur, ancak dağda ikamet hariç.) sözüyle vurgulanmak istenen husus, dağda ikamet edenlerin boğulanları kurtaracağı değil, dağda ikamet edenlerin boğulmaktan kurtulacaklarıdır. Dolayısıyla Sîbeveyh, söz konusu anlamsal inceliği göz önünde bulundurarak bu ayette “إِلَّا”nın sadece “لَكِنَّ” anlamına geldiğini belirtmektedir.⁷⁷⁴ Her ne kadar Sîbeveyh burada istisna-i munkatı dışında bir seçenekten bahsetmese de bunu istisna-i muttasıl olarak yorumlayan âlimler de mevcuttur. Bazı âlimler ise “عَاصِمَ” lafzını “مَعْصُومَ” anlamında mecâz kabul etmektedirler.⁷⁷⁵

Aynı konuyla ilgili bir diğer örnek ise “قُلْ لَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ” (Keşke helak edilen ülkelerin halkları iman edip de imanları kendisine fayda verseydi, Yunus’un kavmi hariç.)⁷⁷⁶ ayetidir. Bu ayetteki istisna türünün muttasıl mı yoksa

⁷⁷² Hûd, 11/43.

⁷⁷³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 2:325.

⁷⁷⁴ Sîrâfî, *Şerhu Sîbeveyh*, 3:71.

⁷⁷⁵ Söz konusu farklı yorumlar için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 17:352.

⁷⁷⁶ Yunus, 10/98.

munkatı mı olduğu konusuna geçmeden önce ayetin arka planı ile ilgili kısa bir malumat vermemiz faydalı olacaktır. Tefsirlerde aktarıldığına göre Yunus Peygamber, Musul bölgesindeki Ninova halkına elçi olarak gönderilmişti. Bölge halkı kendisini yalanlayınca o da öfkelenerek şehri terk etmişti. Yunus Peygamber'in kendilerini terk ettiğini anlayan halk, başlarına bir felaket gelmesinden korkarak siyah elbiseler giymiş ve kırk gün boyunca feryat etmişlerdi. Yunus (a.s.) onlara "Kırk gün süreniz var" demiş, onlar da "Eğer başımıza felaketlerin geleceğini anlarsak sana iman ederiz." diye karşılık vermişlerdi. Otuz beşinci günde gökyüzünü korkunç kara bulutlar kaplamış, şehirlerini ve yeryüzünü şiddetli dumanlar kuşatmıştı. Bunun üzerine şehir halkı siyah elbiselerini giyerek kadın, çocuk ve hayvanlarıyla ovaya çıkmışlardı. Orada kadınlarla çocukları ve hayvanlarla yavrularını birbirinden ayırmışlardı. Sonunda anneler ile yavrular birbirlerini arzulamış, ağıtlar ve feryatlar göklere yükselmişti. Böylece imanlarını ve tevbelerini yüksek sesle dile getirip Allaha yakarmışlardı. Allah da onlara rahmetiyle muamele eylemiş ve üzerlerine gelecek felaketi onlardan kaldırmıştı. Bu olay, Aşûreye denk gelen Cuma günü vuku bulmuştur.⁷⁷⁷ Bu rivayetten anlaşılmaktadır ki Yunus Peygamber'in kavmi evveleminde iman etmeye yanaşmamış, ancak daha sonra geç de olsa iman ederek helak olmaktan kurtulmuştur. Buna göre ayetten "Yunus peygamber'in kavminden başka hiçbir kavim iman etmedi." anlamını çıkarmak mümkün olduğu gibi "Yunus peygamber'in kavminden başka hiçbir kavme imanı fayda vermedi." anlamını çıkarmak da mümkündür.

Ayetteki "قَوْمٌ يُؤُوسُونَ" lafzı mansub okunduğu takdirde istisna-i munkatı kısmına girmektedir. Nitekim Sîbeveyh de buradaki "إِلَّا" edatının "لَكِنَّ" anlamına geldiğini belirterek istisna-i munkatı olduğunu, bu sebeple de "قَوْمٌ" kelimesinin mansub olması gerektiğini ifade etmiştir.⁷⁷⁸ Çünkü merfu okunduğunda cümle istisna-i muttasıl olup Yunus'un (a.s.) kavminin de iman etmeyen kavimlerden biri olduğu anlaşılabilmektedir. Oysa bu ayette hiçbir kavmin iman etmediği, sadece Yunus Peygamberin kavminin geç de olsa iman ettiği vurgulanmaktadır. Burada şöyle bir hususa da değinilebilir: İman etmedikleri için helak olmaya müstahak olan kavimler, helak edileceklerini anladıkları anda iman etmişler, ancak imanları artık onlara fayda vermemiştir. Kur'an'da bunun en bariz örneği ise Firavunun ölürken iman etmesidir. Yüce Allah'ın neden Firavunun

⁷⁷⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2017, 3:342; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 17:303.

⁷⁷⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 2:325.

tövbelerini kabul etmeyip de helak ettiği, buna mukabil Yunus Peygamber'in kavminin tövbelerini neden kabul ettiği şeklindeki muhtemel soruya Râzî şöyle cevap vermektedir: Firavun, azabı müşahade ettiği an iman etti, ancak Yunus Peygamber'in kavmi azabın yaklaştığını bildiren emareleri gördükleri anda azabı henüz görmeden iman etmiştir.⁷⁷⁹ Kurtubî ise buradaki istisnanın lafzen munkatı olsa da manen muttasıl olduğunu belirtmiştir. Netice itibarıyla ayet, Yunus Peygamber'in kavminden başka hiçbir kavmin iman etmediğini vurgulamaktadır.⁷⁸⁰ Sîbeveyh de aynı manayı dikkate alarak istisnanın munkatı olduğunu, dolayısıyla “قَوْمٌ يُؤْتَسُونَ” kelimesinin mansub okunması gerektiğini vurgulamıştır.

Sîbeveyh, bazen “إِلَّا” edatının istisna anlamında değil de “غَيْرٌ” anlamında sıfat olarak geldiğini belirtmektedir. Örneğin “لَوْ كَانَ مَعَنَا رَجُلٌ إِلَّا زَيْدٌ لَغَلَبْنَا” (Şayet yanımızda Zeyd'den başkası olsaydı mahvolmuştuk.) sözünde asıl vurgulanmak istenen Zeyd'den başka hiç kimsenin onların yanında bulunmamasıdır. Dolayısıyla buradaki “إِلَّا” istisna görevi yapmayıp “غَيْرٌ” anlamında sıfattır. Keza “لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا” (Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı ikisinin de düzeni bozulurdu.)⁷⁸¹ ayetindeki “إِلَّا” edatı da “غَيْرٌ” anlamında sıfattır.⁷⁸² Çünkü buradaki “إِلَّا”nın bilindik anlamda istisna olması anlamsal açıdan sorunludur. Zira bu durumda “Yerde ve gökte, beraberinde Allah'ın bulunmadığı ilahlar olsaydı yer ve göğün düzeni bozulurdu.” anlamı çıkmaktadır. Tersinden okunduğunda ise düzen bozulmadığına göre “Allah o ilahlarla beraberdir ve kâinatı beraber yönetmektedirler” anlamı çıkmaktadır ki bu da batıl bir çıkarımdır. Oysa ayet, Allah onlarla beraber olsa da olmasa da O'ndan başka ilahlar olması durumunda göklerin ve yerin düzeninin bozulacağını, bozulmadığına göre bütün kâinata tek ilahın hükmettiğini vurgulamaktadır.⁷⁸³

4.2.1.2. “مَا” Edatının Anlam Yelpazesi

Arap dilinde bazı harflerin/lafızların birden çok anlama gelebildiğini çeşitli vesilelerle dile getirmiştik. Bu bağlamda olumsuzluk, istifham, taaccüb ve sıla gibi çok farklı anlamlarda kullanılan “مَا” edatı, anlam yelpazesi geniş olan edatlardan biridir. Bazen

⁷⁷⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 17:303.

⁷⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi*, 1964, 8:383.

⁷⁸¹ Enbiyâ, 21/22.

⁷⁸² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 2:332.

⁷⁸³ Bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 22:127.

harf, bazen de isim kapsamında değerlendirilen bu edatın anlamı kimi dilciler tarafından otuz ikiye kadar çıkartılsa da farklı kısım olarak gösterilenler arasında tedahül bulunduğu için bu rakam biraz abartılı bulunmuştur.⁷⁸⁴ Rakam abartılı olmakla birlikte “ما” edatı; sıla, şartiyye, istifhamiyye, taaccübiyye, nâfiyye, masdariyye ve müekkide gibi çeşitli anlamlarıyla Kur’an-ı Kerim’de iki bin altı yüz küsur yerde geçmektedir.⁷⁸⁵ Bu edatın hangi anlamda kullanıldığı, genelde metin içi bağlama göre anlaşılırken bazen de müfessirin mezhebî aidiyeti etkisini göstermektedir. Örneğin “مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ”⁷⁸⁶ ayetindeki “ما” edatının olumsuzluk anlamı dikkate alındığında insana seçme ve irade özgürlüğü vermeyen determinist bir anlam çıkarken, sıla edatı olarak kabul edildiğinde ise öncesindeki “يَخْتَارُ” fiilinin mefulü olarak Allah’ın kulları için güzel ve hayırlı olan şeyleri seçtiği anlamı çıkmaktadır.⁷⁸⁷ Zira “ما” edatı konum olarak her ikisine de müsaittir.

Sîbeveyh de “ما” edatının farklı anlamlarına çeşitli vesilelerle dikkat çekmiştir. Onun öncelikli amacı, “ما” edatının cümledeki öğelerin irabında herhangi bir değişikliğe neden olup olmayacağını tespit etmek olsa da kaçınılmaz olarak bu edatın manaya etkisi ile ilgili bir takım değerlendirmeler yapmıştır. Biz de burada Sîbeveyh’in Arap dili ve Kur’an yorumuna zenginlik kattığını düşündüğümüz bu değerlendirmelerini tahlil edeceğiz.

Arap dilinde “ما” harfinin en temel görevlerinden biri cümleyi olumsuz yapmasıdır. Sîbeveyh, bu anlamı ifade eden “ما”yı, amel edip etmemesi yönüyle ikiye ayırmaktadır ki bu ayırım aslında Hicaz ve Temim lehçelerinin kullanım şekilleridir. Hicaz lehçesine göre “ما” edatı, bazı durumlarda tıpkı “لَيْسَ” gibi ismini merfu, haberini mansub yapmaktadır. Yani her iki lafız da (لَيْسَ ve ما) cümleyi olumsuz kılma ve cümlelerin irab yapısında değişiklik yapabilme konusunda aynı yetkiye sahiptirler. Diğer bir ifadeyle aralarında anlam ve amel birlikteliği söz konusudur. Temim lehçesinde ise “ما”nın amel etmemesi esas olduğu için bu edat cümleyi olumsuz kılma da iki sebepten dolayı haber

⁷⁸⁴ Ebû Muhammed Bedruddîn Hasan el-Murâdî İbn Ümmü Kâsım, *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfî'l-Meânî*, çev. Fahreddin Kabâve ve Muhammed Nedîm Fâdıl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 336; Avnullah Enes Ateş, “Kur’an’da ‘Mâ’ Edatının Farklı Kullanımları ve Kur’an Yorumlarına Etkisi”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2, sy 1 (2018): 30.

⁷⁸⁵ Emre Çavdar, “Arap Dilinde ‘Lâm’, ‘Lâ’, ‘Mâ’ Edatları ve Kur’an-ı Kerim’deki Kullanımları” (Basılmamış Doktora Tezi, Konya, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2015), 305.

⁷⁸⁶ Kasas, 28/68.

⁷⁸⁷ Râzî, *Meḡâṭihu'l-Ġayb*, 25:11.

öğesini mansub yapma yetkisine sahip değildir: Birincisi, “ما”nın “لَيْسَ” gibi çekimi yapılmamaktadır; ikincisine gelince “لَيْسَ” fiil, “ما” ise harftir.⁷⁸⁸ Aslında Hicaz lehçesine göre de “ما” edatı, amel etme gücünü “لَيْسَ”ye benzeyen olumsuzluk anlamından kazanmaktadır. Bu nedenle istisna edatıyla “ما”nın olumsuzluk anlamı gittiği zaman haberi mansub yapma gücünü de kaybetmektedir. Örneğin “مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ”⁷⁸⁹ ayetinde istisna edatı olan “إِلَّا” ile “ما”nın olumsuzluk anlamı gittiği için “بَشَرٌ” lafzı her iki lehçeye göre de merfu okunmaktadır. Bu da göstermektedir ki “ما” edatı kimi durumlarda “لَيْسَ” gibi amel etse de hiçbir zaman onun gücüne erişmemektedir.⁷⁹⁰

Dilsel malzeme olarak en çok Hicaz ve Temim lehçesini kullanan müellif, genel anlamda herhangi bir lehçeyi en fasih lehçe olarak ön plana çıkarmamış, ancak bazen lehçeler arasında tercihte bulunduğu olmuştur. “ما”nın amel edip etmemesi konusunda ise Hicaz lehçesini tercih etmiştir. Daha önce belirttiğimiz üzere bu tercihinde etkili olan faktör “مَا هَذَا بَشَرًا”⁷⁹¹ ayetindeki “بَشَرًا” lafzının elifle yazılmasıdır. Netice olarak “ما” edatı, her iki lehçede de olumlu olan mübteda-haber cümlesini olumsuz yapmaktadır. Keza fiile geldiği zaman da cümlenin anlamını ters çevirmektedir. Hicaz lehçesinde haberi mansub kılma özelliğini de bu olumsuzluk gücünden almaktadır.

Bu edatın sık kullanılan anlamlarından biri de ism-i mevsûl anlamıdır. Pek çok dilde olduğu gibi Arap dilinde de konuşmaya veya yazıya akıcılık kazandıran bazı kullanımlar vardır ki ism-i mevsûl bunlardan biridir. “Kendisinden sonra gelen cümle vasıtasıyla (sıla) muayyen bir şeye delalet eden isim”⁷⁹² olarak tanımlanan ism-i mevsûl, iki ayrı cümle arasında irtibat kurarak ikisini tek yapı haline getirmektedir. Bazı Batı dillerinde bu irtibat, “who”, “that”, “which”, “whome” veya “where” gibi kelimelerle kurulmaktadır. Türkçede daha ziyade “yapan”, “eden” fiillerindeki “-en”, “-an” ekleri ile sağlansa da⁷⁹³ bu öğeyi tam karşılayacak herhangi bir lafız bulunmamaktadır. Arap dilinde ise genelde “الذی”, “مَنْ” ve “ما” lafızları ism-i mevsûl olarak kullanılmaktadır. Bunlardan “الذی” ve “مَنْ” sadece âkillere özgüdür. “ما” ise genelde gayri âkiller için kullanılırken, nadiren de olsa âkiller için kullanılmaktadır.

⁷⁸⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 1:57.

⁷⁸⁹ Yasin, 36/15.

⁷⁹⁰ Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 1:59.

⁷⁹¹ Yusuf, 12/31.

⁷⁹² Mustafa el-Galâyînî, *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1993), 1:129.

⁷⁹³ Bkz. Cemal Işık, “Bazı Mealler Çerçevesinde İsm-i Mevsûllerin Tercüme Problemleri”, *Ekev Akademi Dergisi*, sy 66 (2016): 201.

Sîbeveyh, manası ancak kendisinden sonra gelen cümleyle tamamlanan bu ögeyi, ismi mevsûl yerine “haşv” tabiri ile ifade etmektedir.⁷⁹⁴

İsm-i Mevsûlün Arap dilindeki işlekliliği göz önünde bulundurulduğunda Kur'an-ı Kerim'de “مَا” edatının ism-i mevsûl anlamında kullanılma oranını tahmin etmek zor olmasa gerektir. Biz ise sadece Sîbeveyh'in istişhad olarak zikrettiği ayetleri konu edineceğiz ki bunlardan biri “مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ”⁷⁹⁵ ayetidir. Buradaki “مَا” edatının manası hakkında müfessirler farklı görüşler beyan etmişlerdir. Bu görüşler “مَا”dan sonraki “بَعُوضَةٌ” kelimesinin merfu ya da mansub olmasıyla da yakından ilgilidir. “بَعُوضَةٌ” kelimesinin mansub okunması durumunda iki ihtimal söz konusudur ki bunlardan birine göre “مَا” edatı, nekre bir kelimeye birleşmek suretiyle onu tamamen mübhemleştirmektedir. Mana ise “Herhangi bir şeyi örnek vermekten çekinmez.” şeklindedir. Diğer bir ihtimale göre ise tıpkı “فَبِمَا نَقُضُهُمْ”⁷⁹⁶ ayetindeki “مَا” gibi “Allah, bir sivrisineği örnek vermekten kesinlikle çekinmez.” anlamında cümleyi pekiştiren bir bağlaçtır. “بَعُوضَةٌ” kelimesinin merfu okunması durumunda “مَا” edatı ism-i mevsûl, devamı ise “هُوَ بَعُوضَةٌ” takdirinde cümle olarak onun sılasıdır. Zemahşerî'nin güzel gördüğü diğer bir ihtimale göre ise buradaki “مَا” edatı istifham içindir. Buna göre mana “Allah dilediği her şeyi örnek olarak verebilir; Sivrisinekmiş daha küçüğüyümüş fark etmez.” şeklindedir.⁷⁹⁷ Sîbeveyh'in görüşlerinden biri de buradaki “مَا”nın ism-i mevsûl olduğudur. Buna göre devamındaki “بَعُوضَةٌ” lafzı da “مَثَلًا الَّذِي هُوَ بَعُوضَةٌ” takdirinde mahzuf mübtedanın haberi olarak merfu okunmaktadır.⁷⁹⁸

Sîbeveyh'in “مَا” edatına ism-i mevsûl anlamı yüklediği yerlerden biri de “وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ”⁷⁹⁹ ayetidir. Bu ayette Yüce Allah, kendilerine kitap ve hikmeti verdikten sonra bütün peygamberlerden, yanlarında bulunanı tasdik eden yeni bir peygamber geldiğinde ona iman edip yardım edeceklerine dair söz aldığını beyan etmektedir. Ayetteki “مَا” edatının şart, mastar veya ism-i mevsûl gibi anlamlar ifade ettiği hususunda tefsircilerin farklı görüşleri bulunmaktadır. Sîbeveyh ise hocası Halil b. Ahmed'e buradaki “مَا”nın durumunu sormuş, Halil de ism-i mevsûl olduğunu

⁷⁹⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 2:105,106,107.

⁷⁹⁵ Bakara, 2/26.

⁷⁹⁶ Nisa, 4/155.

⁷⁹⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2017, 1:316. (Çeviri)

⁷⁹⁸ Sîrâfî, *Şerhu Sîbeveyh*, 2:468; Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 2:138.

⁷⁹⁹ Âl-i İmrân, 3/81.

belirtmiştir. Bu ayet özelinde “ما” ile bağlantılı olarak izah edilmesi gereken bir diğer husus da “ما”dan önceki lâm harfinin durumudur. Birinden söz almanın, ona yemin ettirme anlamı taşıdığını daha önce Aksâmü’l-Kur’an bölümünde belirtmiştik. Bu nedenle ayet, baş tarafta geçen “söz alma” eyleminden dolayı yemin manası taşımaktadır ki bu durumda lâm edatı, yeminden sonra şart cümlelerinin başına gelen hazırlık lâm’ı (lâm-ı tevtie) olarak kabul edilebilir. Buna göre ayetin devamındaki “لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ” fiili ise yeminin cevabıdır. Aynı gramer örgüsü içerisinde “ما” edatının şart edatı olması da mümkündür. Bu durumda “لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ” fiili, hem yeminin hem de şartın cevabı olabilmektedir. Diğer bir ihtimal ise lâm edatının “لَمَّا” şeklinde esre okunmasıdır ki Hamza b. Zeyyât böyle okumuştur. Bu kıraate göre “ما” edatı, mastar anlamı ifade etmektedir. Mana ise “Size kitap ve hikmet verdiğim için, yanınızdakini tasdik edici bir peygamber geldiği için ona iman edeceksiniz.” şeklinde olmaktadır. Sîbeveyh ve hocası Halil’in görüşü olan ism-i mevsûl ihtimaline göre mana “Size verdiğim kitap ve hikmete, ardından size gönderilen Peygamber’e iman edeceğinize dair söz almıştı.” şeklindedir.⁸⁰⁰ Ayrıca Sîbeveyh, buradaki lâm edatının da yeminden sonra gelen hazırlık lamı olduğunu bir örnek üzerinden ifade etmektedir.⁸⁰¹

Sîbeveyh’in “ما” harfine yönelik değerlendirmelerinden biri de bu harfin kendisinden sonra gelen fiili mastar anlamına dönüştürmesidir. Özellikle “ما harfi” tabirini seçmemizin nedeni, Sîbeveyh’in, mâ-i masdariyye’yi “أَنْ” anlamında harf kabul etmiş olmasıdır. Ahfeş ve İbnü’s-Serrâc (ö. 316/929) gibi dilci âlimler ise “الَّذِي” anlamında isim kabul etmişlerdir. Örneğin “وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ” (Sizin sıkıntıya düşmenizi isterler.)⁸⁰² ayetindeki “عَنِتُّمْ” fiili her ne kadar mazi kalıbında olsa da evvelindeki “ما” vasıtasıyla “وَدُّوا عَنِتُّكُمْ” tevilinde mastar anlamı ifade etmektedir.⁸⁰³

“ما” harfi, ism-i mevsûl anlamına gelebildiği gibi kendisinden sonraki fiille beraber masdar anlamı da ifade edebilir. Nitekim bu konuda bütün dilciler ittifak halindedir. Keza Sîbeveyh de “مَا نَفَعُ إِلَّا مَا ضَرَّ” (Zarardan başka hiçbir faydası yok.) cümlesindeki “ما” ifadesinin “الضَّرَّرَ” tevilinde mastar anlamına geldiğini belirterek bu konudaki görüşünü açıkça belirtmiştir.⁸⁰⁴ Ancak cümle dizilişi ve bağlam itibarıyla farklı

⁸⁰⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1407, 1:379.

⁸⁰¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 3:107.

⁸⁰² Âl-i İmrân, 3/118.

⁸⁰³ İbn Hişâm, *Şerhu Katru’n-Nedâ*, 47-48.

⁸⁰⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 2:326.

anlamlara müsait bir yapıda olan “ما” harfinin hangi anlama geldiği konusu, çoğu zaman tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu tür durumlarda genellikle mezhebî aidiyetin etkisi devreye girmektedir. Örneğin “وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ”⁸⁰⁵ ayetindeki “ما” harfi gramer olarak hem mâ-i masdariyye hem de ism-i mevsûl anlamı verilmeye müsait bir konumdur.⁸⁰⁶ Pek çok Ehli Sünnet alimi, “İnsanın fiillerinin yaracısı Allah’tır.” görüşünü desteklemek üzere Sîbeveyh gibi dilcileri referans göstererek buradaki “وَمَا تَعْمَلُونَ” ifadesinin “عَمَلَكُمْ” takdirinde mastar olduğunu, dolayısıyla da “Allah sizi ve eylemlerinizi yarattı.” şeklinde anlamlandırılması gerektiğini belirtmişlerdir. Böylece “Kul, kendi fiilinin yaratıcısıdır.” tezini savunan Mutezilî düşünceye cevap vermişlerdir. Mutezili alimler ise metin içi bağlamı dikkate alarak ayetin insanların bütün eylemlerini kapsamadığını, sadece yontulan ve şekil verilen putları kapsadığını iddia etmektedirler.⁸⁰⁷

“ما” harfinin cümleye kattığı anlamlardan biri de şart manasıdır. Örneğin “مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ”⁸⁰⁸ (Her ne zaman bir delil getirsen...) ayetindeki “مَهْمَا” edatı, şart anlamına gelmektedir. Sîbeveyh ve hocası Halil b. Ahmed’, “مَهْمَا”daki “مَهْمَا”nın aslının da “ما” olduğu görüşündedir. Kendisinden sonra cümlelerin anlamını pekiştirmek amacıyla zâid bir “ما” edatı daha gelmiştir. Araplar “ما ما” şeklinde bir edatı iki defa tekrarlamayı hoş görmekdikleri için şart “ما”sını zaid olan “ما”dan ayırmak için “elif” harfini “hâ” harfine dönüştürmüşlerdir.⁸⁰⁹ Bu bağlamda “ما” harfi, zaid olarak kullanılmıştır. Hemen belirtelim ki bu ziyadelik, anlamsal açıdan hiçbir fonksiyonu olmayan, cümlede varlığıyla yokluğu aynı olan harf demek değildir. Bilakis, cümlelerin asli manasını pekiştiren ve söze güç katan bir ziyadeliktir. Ziyade harflerin, cümlelerin irabına hiçbir etkisinin olmadığı ve cümlede herhangi bir öğeyle irtibatlandırılmadığı doğrudur. Ancak bu durum, onun gereksiz bir fazlalık olduğu anlamına gelmemelidir. Nitekim Necdî Nâsîf, cümleye vurgu katarak sözü güzelleştiren ve daha beliğ hale getiren zaid harfleri, farz ibadetlerin birer tamamlayıcısı olan nafîle ibadetlere benzetmektedir.⁸¹⁰ “Zaid” kelimesi yerine “lağv” tabirini kullanan Sîbeveyh, Kur’an’da zaid harflerin

⁸⁰⁵ Sâffât, 37/96.

⁸⁰⁶ Taberî, *Câmi’u l-Beyân*, 21:70.

⁸⁰⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihü l-Kur’an*, thk. Adnan Zarzûr (Kahire: Dâru’t-Türâs, 1969), 581; Bkz. Mustafa Murat Batman, *Tefsir ve Mezhebî Aidiyet*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 131.

⁸⁰⁸ A`râf, 7/132.

⁸⁰⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:59-60.

⁸¹⁰ Ali en-Necdî Nâsîf, “Min Vahyi’z-Ziyâde fi l-Kur’ani l-Kerîm”, *Mecelletü Mecmei’l-Lügati’-Arabîyye bi’l-Kâhire*, sy 47 (1981): 43.

bulunduğunu kabul etmiş ve “فَبِمَا نَقُضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ” ayetindeki “مَا” edatının anlamı pekiştirmek dışında bir fonksiyonunun olmadığını belirtmiştir. Bu konu daha detaylı şekilde “Sîbeveyh ve zaid harfler” bölümünde ele alınacaktır.

4.2.1.3. “حَتَّى” Edatı ve Anlamı

Arap dilinde edatların bir kısmının fiillerin, bir kısmının da isimlerin başına geldiğini daha önce belirtmiştik. Buna ilaveten bazı edatlar hem isimlere hem de fiillere dâhil olabilmektedir ki “حَتَّى” edatı da bunlardan biridir. Bu edatın muzari fiillerin başına gelmesi durumunda o fiilin merfu mu yoksa mansub mu okunması gerektiği konusu “حَتَّى”ya yüklenen anlamla yakından ilgilidir. Bunun yanında “حَتَّى”dan önceki fiilin “حَتَّى”dan sonraki fiile sebep olması da irabı etkileyen bir başka faktördür ki Sîbeveyh, biraz sonra değineceğimiz “حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ” ayetini bu bağlamda değerlendirmiştir. Onun değerlendirmelerine zemin oluşturması hasebiyle “حَتَّى”dan sonra gelen muzari fiilin mansub veya merfu okunma gerekçelerini burada zikretmemiz yerinde olacaktır.

Sîbeveyh’e göre “حَتَّى”dan sonra gelen muzari fiilin mansub okunması durumunda “حَتَّى” edatı ya gaye anlamında ya da talil anlamında kullanılmaktadır. Gaye anlamında kullanıldığı noktaya gelince, söz konusu gaye, belirlenen hedefin en son noktası olabildiği gibi başlangıç noktası da olabilir. Her iki durumda da “حَتَّى”dan sonra gelen fiil henüz gerçekleşmemiştir. Örneğin “سِرْتُ حَتَّى ادْخُلْتُهَا” (Şehre girmek üzere yürüdüm.) cümlesindeki “حَتَّى” gaye anlamına geldiğinde ister şehrin girişi isterse şehrin merkezi kastedilsin “ادْخُلْتُهَا” fiilinin mansub okunması mecburidir ve şehre girme işi henüz gerçekleşmemiştir. Gaye anlamı taşıyıp taşımadığının ölçüsü ise “حَتَّى”nın yerine “إِلَى أَنْ” lafzının gelebilmesidir. Şayet yukarıdaki cümle ile şehrin girişi kastedilip şehre girme işi henüz gerçekleşmemişse “حَتَّى” edatı, “Şehre girmek için yürüdüm.” anlamında talil ifade etmektedir. Talil anlamına gelmesinin ölçüsü ise “حَتَّى”nın yerine “كَيْ” edatının kullanılabilmesidir.⁸¹¹

Merfu olması durumunda ise “حَتَّى” ibtidaiyye anlamında kullanılmaktadır ki Sîbeveyh bunu da ittisal ve inkita olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Örneğin “سِرْتُ حَتَّى ادْخُلْتُهَا” cümlesindeki “حَتَّى” edatı ibtidaiyye anlamında kullanıldığı için kendisinden sonra gelen fiil merfu okunmaktadır. Bununla beraber cümle iki manaya da muhtemeldir. Birinci

⁸¹¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 3:17; Nehr, *eş-Şerhu’l-Muâsir*, 5:317.

olarak ittisal anlamı dikkate alındığında cümle, “Yürüdüm ve şehre girdim.” anlamına gelmektedir ki tıpkı “ف” edatı gibi yürüme ve şehre girme eyleminin peş peşe olduğu anlaşılmaktadır. İnkita anlamı dikkate alındığında ise cümle “Yürüdüm, şimdi de şehre giriyorum.” şeklindedir ki yürüme işi önceden tamamlanmış, şehre girme ise şu anda gerçekleşmektedir. İttisal veya inkita anlamında kullanılması “حَتَّى”nın ibtida anlamına zarar vermemektedir.⁸¹² Sîbeveyh’in verdiği diğer örnekler de bu minval üzeredir.

Müellif, yukarıdaki örneklerde muzari fiilin mansub veya merfu okunmasına “حَتَّى”nın gaye veya ibtida anlamı çerçevesinden bakmıştır. Devamında “وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ” ayetine ise “حَتَّى”dan önceki fiilin “حَتَّى”dan sonraki fiile sebep olup olmaması açısından bakmıştır. Bu nedenle “حَتَّى”dan sonra gelen fiilin merfu olabilmesi için “حَتَّى”dan önceki fiilin kendisine sebep olması gerektiğini belirtmiştir. Örneğin “سِرْتُ حَتَّى تَطْلُعَ” (Güneş doğuncaya kadar yürüdüm.) cümlesinde yürümek, güneşin doğmasına sebep değildir. Keza “سِرْتُ حَتَّى يَدْخُلَهَا زَيْدٌ” (Zeyd, şehre girinceye kadar yürüdüm.) cümlesinde de yürümek, Zeyd’in şehre girişine sebep teşkil etmemektedir. Bu nedenle de “حَتَّى”dan sonraki fiilin mansub okunması zorunludur ki Sîbeveyh “وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ” (Onlar öyle sarsıldılar ki peygamber Allah’ın yardımı ne zaman demişti.)⁸¹³ ayetindeki “يَقُولَ” fiilinin okunuşuna da benzer zaviyeden bakmıştır. Buna göre şayet müminlerin sarsılmaları onların “Allah’ın yardımı ne zaman?” demelerine sebep olarak anlaşılabaksa “يَقُولَ” fiilinin merfu okunması zorunludur. Eğer böyle bir sebebiyet kastedilmeyip gaye anlamı kastedilecekse fiilin mansub okunması gerekmektedir.

Malum olduğu üzere bu kelimeyi Nâfi dışındaki kıraat alimleri mansub okumuştur.⁸¹⁴ Sîbeveyh ise merfu okuyuşu Hicaz ehline nispet etmekle birlikte Mücahid’in de merfu okuduğunu belirtmiştir.⁸¹⁵ Sonuç olarak merfu okunduğunda müminlerin sarsılması, onların “Allah’ın yardımı ne zaman?” demelerine sebeptir. Mansub okunduğunda ise “حَتَّى” gaye anlamına gelir ki “Allah’ın yardımı ne zaman?” deyinceye kadar sarsıldılar demektir. Aslında anlam açısından bariz bir farklılık olmamakla birlikte Nehhâs’ın dediği gibi merfu okuyuş, mansub okuyuşa göre daha sarihtir.⁸¹⁶ Çünkü Müminler öyle

⁸¹² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 3:18-20.

⁸¹³ Bakara, 2/214.

⁸¹⁴ Dimyâtî, *İthâf*, 202.

⁸¹⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 3:25.

⁸¹⁶ Ebu Ca’fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *Meâni’l-Kur’an*, thk. Muhammed Ali es-Sâbunî, 1. bs (Mekke: Câmiatü Ümmü’l-Kurâ, 1409), 1:20.

sıkıntıya maruz kalmışlardı ki Peygamber dahi “Allah’ın yardımı ne zaman?” demişti. Söz konusu hususlar, sarsılmakla alakalıdır. Ancak nihai durumu belirtmek için mansub okuyuşta böyle bir anlam yoktur.⁸¹⁷

4.2.1.4. Elif-Nûn Maddesinin Harekesine Göre Anlam

Elif-nûn maddesinin hangi durumlarda “أَنَّ”, hangi durumlarda “إِنَّ” okunması gerektiği konusu nahiv eserlerinde uzunca işlenmiştir.⁸¹⁸ Elif-nûn maddesinin harekesi, üzerine dâhil olduğu kelimenin cümle içindeki konumunu belirlediği için cümlenin anlamını da yakından ilgilendirmektedir. Örneğin “أَمَّا أَنْتَ ذَاهِبٌ” örneğinde “أَمَّا”dan sonra gelen elif-nun maddesi esre okunursa “أَمَّا” lafzı açılış anlamındaki “أَلَا” konumunda olmaktadır. Şayet üstün okunursa “حَقًّا” (gerçekten) anlamına gelmektedir. Keza “أَمَّا وَاللَّهِ أَنَّهُ ذَاهِبٌ” örneğindeki gibi sonrasında yemin olan bir “أَمَّا”dan sonra fetha gelirse bu “أَمَّا” lafzı, “قَدْ” anlamına gelmekte, şayet esre okunursa yine “أَلَا” anlamına gelmektedir.⁸¹⁹ Nahvî ihtimaller çoğaldıkça anlamsal ihtimaller de çoğalacağı için elif-nûn maddesinin harekesi basit bir gramer meselesi olarak görülmemelidir. Konuyu “بَابُ إِنَّ وَأَنَّ” şeklinde müstakil bir başlık altında ele alan Sîbeveyh elif-nûn maddesinin, fail ve meful konumunda, “لَوْ” ve “لَوْلَا”dan sonra, “مَنْ” ve “مَنْذُ”den sonra mansub okunması gerektiğini; ibtida halinde, kavl maddesinden sonra, “إِلَّا”dan sonra, vâv-ı hâliyye’den sonra, “حَتَّى” ve “إِذَا”dan sonra ise esre okunması gerektiğini beyan etmiştir.⁸²⁰

Elif-nûn maddesinin nerelerde fetha nerelerde esre okunması gerektiği net ifadelerle belirtilmiş olsa da bazı yerlerde hem nahvî açıdan hem de mana açısından her iki harekeye de muhtemeldir. Örneğin “وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ”⁸²¹ ayetindeki elif-nûn maddesini İbn Kesir, Ebû Amr, Ebû Bekr Şu’be, Yakub ve Halef gibi kıraat alimleri esre okurken diğer imamlar ise fetha okumuştur.⁸²² Daha önce değindiğimiz gibi elif-nûn maddesi, kendisinden önceki fiilin etkisi altında kaldığı zaman meful

⁸¹⁷ Kurtubî, *el-Câmi*’, 1998, 3:170. Ayetteki “الرَّسُولُ” kelimesi ile kastedilen kişi Mukatil’in belirttiğine göre beraberindeki müminlerle türlü sıkıntılara sabreden Elyesa peygamberdir. Kelbî ise peygamber olarak gönderilen ve türlü sıkıntılara katlanan her peygamberi kapsadığını söylemektedir. Mukâtil, *Tefsîr-i Kebîr*, 1:182. Kurtubî, *el-Câmi*’, 1998, 3:170.

⁸¹⁸ Bkz. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî, *Şerh-u Elfiyyeti İbn Mâlik* (Mekke: Ma’hedü’l-Buhûsi’l-İlmiyye, 2007), 2:320.

⁸¹⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 3:122.

⁸²⁰ Sîbeveyh, 3:120-153.

⁸²¹ En’âm, 6/109.

⁸²² Dimyâtî, *İthâf*, 271.

olarak fetha okunmakta, yeni bir cümle başlangıcı olduğunda ise esre okunmaktadır. Elbette buna göre mana da değişmektedir. Sîbeveyh, hocası Halîl b. Ahmed gibi düşünerek “يُشْعِرُكُمْ” fiilinden bağımsız olarak yeni bir cümle mesabesinde kabul ederek esre okunmasını tercih etmektedir.

Sîbeveyh ve hocası Halîl b. Ahmed’in gerekçelerine geçmeden önce ayetin bağlamıyla ilgili kısa bir bilgi vermemiz, anlam tahlilinde işimizi daha da kolaylaştıracaktır. Müşrikler, kendilerine bir mucize geldiğinde ona iman edeceklerine dair var güçleriyle yemin etmişlerdir. Müminler de, mucize geldiği takdirde müşriklerin iman edebileceklerine dair bir umut taşıdıkları için mucizenin gelmesini temenni etmekteydiler. Hem müşriklerin bu taleplerine hem de müminlerin bu temennilerine cevap olarak Yüce Allah Hz. Peygamber’e, mucize indirme yetkisinin sadece Allah’a ait olduğunu ve o dilemeden böyle bir şeyin mümkün olmayacağını bildirmesini emretmiştir. Bunun akabinde ise “وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ” buyurmuştur. Tam bu noktada Sîbeveyh, hocası Halîl b. Ahmed’e “يُشْعِرُكُمْ” fiilinin elif-nûn maddesini gramatik açıdan etkisi altına alarak fetha okunmasında ne gibi sakınca olacağını sormuş, Halîl ise bu gibi iki ihtimalli yerlerde bir problem görmediğini, ancak bu ayet özelinde manada bir takım değişikliklerin söz konusu olabileceğini belirtmiştir. Şöyle ki eğer üstün okunursa mana “Onlara bir mucize geldiğinde kesinkes iman etmeyeceklerini nereden biliyorsunuz?” şeklinde olurdu ki böyle bir cümleden mucize geldiği takdirde müşriklerin iman edebileceklerine dair bir ihtimal anlaşılabilmektedir. Zira kesinlik bildiren “أَنَّ” ile “لَا يُؤْمِنُونَ” lafzı aynı cümlede kullanıldığında bu anlam daha da barizdir. Bu ihtimale göre ise mucizenin gelmemesi, iman etmeyenler için bir mazeret oluşturmaktadır. Nitekim bazı âlimler de, “لَا يُؤْمِنُونَ” lafzındaki “لَا” edatının zâid olduğunu iddia etmektedirler.⁸²³ Büyük ihtimalle bu iddia, hemzenin fetha okunması durumunda Sîbeveyh ve Halîl b. Ahmed’in sorunlu gördüğü anlamı ve bu mazeret ihtimalini bertaraf etmek içindir. Çünkü “لَا” edatı zâid kabul edildiğinde anlam “Bir mucize geldiğinde onların kesinkes iman edeceklerini nereden biliyorsunuz?” şeklinde olmaktadır ki bu mana, müşriklerin iman etmeme ihtimalini nispeten azaltsa da tamamen ortadan kaldırmamaktadır.

⁸²³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1407, 2:58.

Sîbeveyh ve Halil b. Ahmed ise esre okunması durumunda bu ihtimalin tamamen yok olacağı gerekçesiyle esre kıraati tercih etmiştir. Şöyle ki “وَمَا يُشْعِرُكُمْ” (*Onların ne yapacağını siz nereden bileceksiniz ki?*) anlamında söz tamamlanmış olmakta; daha sonra Allah onlar hakkında kendi katında var olan bilgiyi haber vererek “O mucize kendilerine geldiğinde onlar kesinlikle iman etmeyecekler.” buyurmuş olmaktadır. Böylece Allah onların iman etmeyeceklerini bildikleri için mucize istemelerini de gereksiz görmüştür. Bu manaya göre müşriklere herhangi bir mazeret kapısı açılmamış olmaktadır. Bu bilgileri aktaran müellif, Medine ehlinin “أَنَّهَا” okuduğunu, ancak elif-nûn maddesini kesinlik değil de “لَعَلَّ” anlamında kullandıklarını bildirmiştir ki buna göre mana “Siz nereden biliyorsunuz? Belki de onlar iman etmeyecekler.” şeklindedir.⁸²⁴ Nitekim Übeyy b. Ka’b Mushafında bu ayetin “لَعَلَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ” şeklinde gelmesi de bu anlamı desteklemektedir.

Bazı yerlerde ise nahvî açıdan iki ihtimal söz konusu olsa da manayı etkilememektedir. Örneğin “وَأَنْتَ لَا تَظْلُمُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى” (*Yine burada susuzluk çekmeyecek, sıcaktan da bunalmayacaksın.*)⁸²⁵ ayetinde nahiv açısından hem üstün hem de esre okumak mümkündür. Esre okunduğu zaman ya “إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ” ayetindeki “إِنَّ” üzerine atıf olmakta ya da tıpkı bir önceki ayette olduğu gibi yeni bir cümle kabul edilmektedir. Üstün okunduğunda ise önceki ayette bulunan “أَلَّا تَجُوعَ” kelimesindeki “أَنَّ” üzerine atıftır. Sîbeveyh, manayı etkilemediği için her iki okuyuşu da eşit derecede görmektedir.⁸²⁶

Konuşan kişinin herhangi bir olayı anlatıp daha sonra ilk anlattığı olayı başka bir cümleyle pekiştirdiği durumlarda da elif-nûn maddesi üstün olmaktadır. Örneğin “ذَلِكُمْ فَذُوقُوهُ وَأَنَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابَ النَّارِ” (*İşte cezanız; tadın onu! İnkâr edenler için kuşkusuz cehennem azabı da vardır.*)⁸²⁷ ayetindeki “أَنَّ” lafzı bu gerekçeyle mansub okunmuştur. Zira daha önce yüce Allah, inkâr edenlerin kalplerine korku salacağını bildirmiş, müminlere de o müşriklerin boyunlarını vurmalarını ve parmaklarını kırmalarını emretmiştir. “ذَلِكُمْ” lafzıyla da onların bu cezalarına işaret etmiş, ancak daha sonra başka

⁸²⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 3:123.

⁸²⁵ Tâhâ, 20/119. Zemahşerî, *Keşşâf*, 1407, 2:57; Beşîre Uşeybî, *Eserü'l-Ma'ne'n-Nahviyyi fî Tefsîri'l-Kur'an-i Kerîmi bi'r-Re'yi*, 1. bs, t.y., 193-94; Muhammed Türkmen, *Sîbeveyh'in Ayet ve Kıraatlere Yaklaşımı* (İksad Yay., 2022), 70-72.

⁸²⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:123.

⁸²⁷ Enfâl, 8/14.

bir cümleyle bu cezalarının bu dünyada bitmeyeceğini, ahirette de cehennem azabına duçar olacaklarını bildirmiştir. Keza “ذَلِكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ مُوهِنٌ كَيْدَ الْكَافِرِينَ” (Bu böyledir. Şüphesiz Allah, kâfirlerin tuzağını bozar.)⁸²⁸ ayetindeki “وَأَنَّ” kelimesi de bu gerekçeyle mansub okunmaktadır. Önceki ayetlerde müminlere güzel bağışta bulunulacağı bildirilmiş ve “ذَلِكُمْ” (Bu böyledir.) lafzıyla buna işaret edilmiştir. Akabinde ise “ذَلِكُمْ” üzerine atfedilen başka bir cümleyle kâfirlerin tuzağını bozacağını bildirmiştir. Böylelikle üstün kıraatin anlamsal katkısına dikkat çeken Sîbeveyh, elif-nûn maddesinin istinaf cümlesi kabul edilerek esre okunabileceğini de sözlerine ilave etmiştir.⁸²⁹

Müellif, bazı yerlerde elif-nûn maddesinin fetha okunmasını kendisinden önce harf-i cerr olan “lâm” veya “bâ”nın hazfedilmiş olmasına bağlamaktadır. Örneğin “وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ” (İşte bu sizin ümmetiniz bir tek ümmettir, ben de sizin rabbinizim. O halde benden sakının!)⁸³⁰ ayetindeki elif-nûn maddesi Sîbeveyh’e göre aslında “وَلَاَنَّ” şeklindedir. Tıpkı “لَايَلَا فُرَيْشٍ” ayetindeki “lâm” edatının, daha sonra gelen “فَاتَّقُونَ” fiili ile irtibatlı olduğu gibi bu ayette de “lâm” edatı, daha sonra gelen “فَاتَّقُونَ” fiili ile irtibatlıdır. Sonraki fiil ile irtibat halindeki bu “lâm” hazfedilmiş, dolayısıyla elif-nûn maddesi fetha okunmuştur. Bununla beraber müellif, elif-nûn maddesini yeni bir cümle gibi kabul ederek cerr ile okumayı da “iyi bir Arapça” olarak nitelendirmektedir.⁸³¹ Buna benzer başka bir ayet ise “وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا”⁸³² ayetidir. Sîbeveyh’e göre kelime aslında “لَاَنَّ” iken “lâm” hazfedilmiş ve elif-nûn maddesi fetha okunmuştur. Hazfedilen “lâm”ın irtibatlı olduğu fiil ise “فَلَا تَدْعُوا” lafzıdır. Mana ise “Mescidler Allah’ın olduğu için oralarda ondan başka kimseye kulluk etmeyin.” şeklindedir. Bu bilgileri aktaran Sîbeveyh, buradaki elif-nûn maddesinin fetha kıraatinin müfessirler nezdindeki farklı gerekçesine de değinmiştir. Belirttiğine göre müfessirler, “وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ” lafzını surenin başında bulunan “أَوْحَى” fiilinin mamulleri

⁸²⁸ Enfâl, 8/18.

⁸²⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:125.

⁸³⁰ Müminûn, 23/52. Bu ayeti, sonu “وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون” ile biten Enbiyâ suresinin 9. ayeti ile karışmaması için bilinçli olarak sonuna kadar yazdık. Çünkü Enbiya suresindeki ayetin evvelinde “vâv” harfi olmadığı için esre okunuşunda da herhangi bir ihtilaf yoktur.

⁸³¹ Yonis İnanç’ın bu ayetlere yaklaşımı ile ilgili Sîbeveyh’e yönelik eleştirilerine de değinmek durumundayız. İnanç, Sîbeveyh’in sadece mansub okuyuştan haberdar olduğunu, mecrur okuyuştan haberdar olmadığı için “وَإِنَّ هَذِهِ” olarak okunsaydı daha iyi olurdu dediğini iddia etmiştir. (İnanç, 230) Ancak Sîbeveyh her iki kıraatin de geçerli olduğunu, hatta mecrur okuyanların da bulunduğunu belirtmiştir. Yani nahiv açısından değerlendirmelerini yaparken her iki kıraatten haber olduğu aşıkardır.

⁸³² Cinn, 72/18.

arasında kabul ederek Peygamber'e vahyedilenler arasına dâhil etmişlerdir ki buna göre “وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ” lafzı, “أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ” ayetindeki “أَنَّهُ” lafzı üzerine atfedilmektedir. Böylece ayetteki elif-nûn maddesinin fetha okunmasındaki muhtemel gerekçelere değinen müellif, elif-nûn'un mübteda kabul edilerek cerr ile okunabileceğini de sözlerine eklemiştir. Harf-i cerr olan “bâ”nın hazfedilmesi sebebiyle fetha okunan yerler ise “فَدَعَا” “رَبِّهِ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرْ” (Rabbine “ben yenik düştüm, bana yardım et” diye yalvardı.)⁸³³ ve “وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ” (Andolsun ki biz Nuh'u kendi kavmine elçi olarak gönderdik. O da “Ben size apaçık bir uyarıcıyım” dedi.)⁸³⁴ ayetleridir. Çünkü bu gibi ayetlerde kelimenin aslı “بَأْنِي” iken harf-i cerr olan “bâ”nın hazfedilmesi ile cümle “أَنِّي” olarak kalmıştır.⁸³⁵ Konuyu bitirirken şu noktaya da temas etmemiz gerekmektedir: Sîbeveyh, bağlam gereği bu ayetlerde elif-nûn maddesinin fetha okunma gerekçelerini izah etmektedir, ancak başka bir bağlamda ise hikâye tariki ile esre okumanın caiz olduğunu, hatta İsa b. Ömer'in bu şekilde esre okuduğunu belirtmiştir.⁸³⁶ Buna göre “فَدَعَا رَبِّهِ” cümlesinden sonra “وَقَالَ” fiili takdir edilerek kavl maddesi üzere esre okunması da caizdir. Netice olarak farklı görüşleri aktaran Sîbeveyh kendi görüşünde ısrar etmemiş, ancak elif-nûn maddesinin fetha veya kesre okunmasındaki anlamsal bağlantılara da dikkat çekmiştir.

4.2.1.5. Fâ-i Sebebiyye'den Sonra Gelen Muzari Fiilin Anlamı

Fâ-i sebebiyye'den sonra gelen, öncesinde ise emir, nehiy, istifham, temennî, arz veya tahdîd gibi anlamlara gelen kelimeler geçen muzari fiilin mansub olma gerekçesi konusunda navihciler farklı düşünmektedirler. Ferrâ ve bazı Kufeliler, fiilden önce “أَنْ” takdirine ihtiyaç olmadığını, fiilin de hilaf üzere mansub olduğunu söylemişlerdir. Örneğin “مَا تَأْتِيَنِي فَتُحَدِّثْنِي” cümlesinde cevap cümlesi olan “فَتُحَدِّثْنِي” kelimesi, şart cümlesinin hilafıdır. Bu hilaf ise fiil-i muzariyi mansub kılmak için yeterli bir gerekçedir. Ebû Amr el-Cermî ve bazı Kûfeliler, bu konumdaki “ف” harfinin atıf olmaktan çıkarak bizzat fiil-i muzariyi mansub yaptığını belirtmişlerdir.⁸³⁷ Sîbeveyh

⁸³³ Kamer, 54/10.

⁸³⁴ Hûd, 11/25. Müellif'in istişadı aslında “أَنِّي” kıraatidir. Ancak ayet Mushafta esre olduğu için müdahale etmedik.

⁸³⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:127.

⁸³⁶ Sîbeveyh, 3:143.

⁸³⁷ Enbârî, *el-İnsâf*, 2:454; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfü'd-Darb min Lisâni'-Arab*, thk. Recep Osman Muhammed, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998), 4:1668.

özelinde Basralı dilciler ise, bu fiilin mansub olması için “ف”den sonra gizli bir “أَنْ” takdir edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Müellife göre eğer “أَنْ” takdir edilmezse “ف”nin mansub yapacak bir gücü olmadığı için muzari fiilin merfu okunması zorunludur. Merfu ve mansub harekede “ف” harfinin işlevi değiştiği gibi manayı da etkilemektedir ki Sîbeveyh bu etkiyi detaylıca açıklamıştır.

Gizli bir “أَنْ” ile mansub olduğunda iki ayrı anlama gelmektedir. Örneğin “مَا تَأْتِينِي” cümlesinin birinci anlamı “Bana ne geldin ne de benimle konuştun.” şeklindedir. Diğer bir ifadeyle “Bana gelmedin ki benimle konuşasın.” anlamındadır ki buna göre ortada gelme işi de yoktur konuşma işi de. İkinci anlamı ise “Bana hiç konuşmak için gelmedin ki.” şeklindedir. Bu anlama göre ise gelme işi vardır ancak konuşma işi yoktur. Şayet “أَنْ” takdir edilmezse fiil merfu okunmak zorundadır ve bu durumda “ف” edatı atıf harfi hükmündedir. Mana ise “Bana gelmedin ve benimle konuşmadın.” şeklindedir. Kısaca müellif, “ف” harfinden sonra “أَنْ”in takdir edilip edilmemesine göre muzari fiilin harekesinin mansub veya merfu olacağını, buna bağlı olarak da anlamın değişeceğini vurgulamıştır. Bu görüşünü ise Kur’an-ı Kerim’den şu iki ayetle temellendirmiştir: “لَا يُفْضَى عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا”⁸³⁸ ayetindeki “فَيَمُوتُوا” fiili, “أَنْ” takdiriyle mansub olmuştur. Buna göre mana “Onlar hakkında hüküm verilmez ki ölsünler.” şeklindedir. “وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ”⁸³⁹ ayetinde ise “أَنْ” takdir edilmediği için fiil-i muzari merfu okunmuştur. “ف” harfi ise sebebiyye değil, atıf harfidir. Buna göre mana “Onlara izin verilmez ve onlar özür dileyemezler” şeklindedir.⁸⁴⁰

Sîbeveyh, yukarıdaki durumda olan bir fiil-i muzari’nin ancak gizli bir “أَنْ” ile mansub olabileceğini belirtmekle beraber mutlaka mansub olması gerektiğini iddia etmemektedir. Her iki harekenin de geçerli olduğunu belirtmiş, ancak “ف” edatının işlevinin değişeceğini bildirmiştir. Örneğin “وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ”⁸⁴¹ ayetindeki “فَيُدْهِنُونَ” kelimesinin aynı yaklaşımla hem mansub hem de merfu okunabileceğini belirtmektedir. Bu görüşünü desteklemek için Harun b. Musa’nın bazı Mushaflarda “فَيُدْهِنُونَ” şeklinde geldiği şeklindeki iddiasını aktarmıştır.⁸⁴²

⁸³⁸ Fâtır, 35/36.

⁸³⁹ Mürselât, 77/36.

⁸⁴⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 3:30; Kurtubî, *el-Câmi*, 1998, 14:352.

⁸⁴¹ Kalem, 68/9.

⁸⁴² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 3:36; Nehr, *eş-Şerhu’l-Muâsir*, 5:350-351.

4.2.1.6. “وَيَكُنَّ” Edatının Anlamı

Bu edat, Karûn’un durumuna imrenen kişilerin, onun servetiyle birlikte yerin dibine geçtiğini gördüklerinde kendilerinin ne kadar boş bir temennide bulunduklarını ve bu temennilerinden dolayı duydukları pişmanlığı konu edinen وَأَصْبَحَ الَّذِينَ تَمَنَّوْا مَكَانَهُ بِالْأَمْسِ يَقُولُونَ وَيَكَانُ اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَوْلَا أَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بَنَّا وَيَكَانُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ” ayetinde iki defa geçmektedir.⁸⁴³ Hem manası hem de iki ayrı kelimeden mürekkep olup olmadığı hususu nahiv ilminin tartışmalı konularındandır. Sîbeveyh’in görüşlerine geçmeden önce Ferrâ’nın konuyla ilgili değerlendirmelerinin konumuza derinlik katacağı kanaatindeyiz. Ferrâ, bu kelimenin “وَيَكُ” ve “أَنَّ” lafızlarının birleşiminden meydana geldiğini ve takrîr (onaylama) anlamı ifade ettiğini belirtmiştir. Kelimenin ayrık değil de “وَيَكُنَّ” şeklinde birleşik yazılmasını ise görüşüne delil olarak kullanmıştır. Ferrâ’nın bazı nahivcilere nispet ettiği başka bir görüşe göre de “وَيَكُ” lafzı, “وَيَكُ” anlamında müstakil bir kelime iken “أَنَّ” lafzı ise mahzuf bir fiilin mefulüdür. Bu durumda cümle “وَيَكُ إِعْلَمُ أَنَّ” (Yazık sana! Bil ki Allah...) takdirindedir. Ferrâ, bu görüşü nakletse de Arapların “عَلِمَ” ve “ظَنَّ” fiillerini “أَنَّ” den önce gizlemek gibi bir adetlerinin olmadığını, dolayısıyla da gizlendiği takdirde yok hükmünde kabul edileceğini öne sürerek buna karşı çıkmıştır. Ancak “وَيَكُ” lafzının “وَيَكُ” anlamında kullanılmasını ve kesret-i istimalden dolayı “ل” harfinin hafzedilmesini ise mümkün görmektedir. Hatta bu hususu bir Arap şiiri ile desteklemektedir.⁸⁴⁴

Sîbeveyh ise bu kelimenin durumunu hocası Halil b. Ahmed’e sormuş, o da “وَيَ” ile “كَانَ” lafızlarının birleşiminden meydana geldiğini beyan etmiştir. Sadece “وَيَ” lafzının ise bir kişinin hatasını anlayıp pişman olduğu durumlarda söylediği bir söz olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Halîl, “وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ” ayetindeki “أَنَّمَا” lafzı gibi ayrı yazılması gereken pek çok kelimenin Kur’an’da bitişik yazıldığını belirtmiş, dolayısıyla da “وَيَكُنَّ” lafzının Kuran’da bitişik yazılmasını sorun olarak görmemiştir. Sîrâfî ise bu kelimenin, “كَانَ” den dolayı lafzen teşbih gibi görünse de gerçekte cümleye kesinlik anlamı kattığını belirtmiştir.⁸⁴⁵ Buna göre Karûn’un durumuna imrenenler onun yere battığını gördüklerinde “*Vay be! Demek ki Allah dilediğinin rızkını genişletir, dilediğinin rızkını ise daraltmıştır.*” diyerek pişmanlıklarını izhar etmişlerdir. Sîbeveyh’in belirttiğine göre

⁸⁴³ Kasas, 28/82.

⁸⁴⁴ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 2:312; Sîrâfî, *Şerhu Sîbeveyh*, 2:481.

⁸⁴⁵ Bkz. Sîrâfî, *Şerhu Sîbeveyh*, 2:481.

bu sözü söyleyenler ya bizzat kendileri, bilgileri nispetinde hatalarını anlamışlardır ya da kendilerine “Durum sizin bildiğiniz gibi değilmiş demi?” denilerek hatalı oldukları bildirilmiştir.⁸⁴⁶

Sîbeveyh, hocası Halil’in görüşünü aktardıktan sonra müfessirlerin bu kelimeye “أَلَمْ تَرَ” anlamı verdiklerini de ilave etmiştir. Bu manayı desteklemek için de şu şiiri delil getirmiştir:

سَأَلْتَانِي الطَّلَاقَ أَنْ رَأَيْتَانِي قَلَّ مَالِي، وَقَدْ جِئْتُمَانِي بِنُكْرٍ

وَيَ كَأَنَّ مَنْ يَكُنْ لَهُ نَشَبٌ يُحِبُّ وَمَنْ يَفْتَقِرُ يَعِشُ عَيْشَ ضَرٍّ

(Malımın azaldığını gördüklerinde ikisi birden benden boşanmak istediler. İkiniz de bana böyle olmayacağını söyleyerek geldiniz. Görmez misin/Bilmez misin ki varlıklı kimseler seviliyor, fakirler ise sefalet içinde yaşarlar.)⁸⁴⁷

4.2.2. Sîbeveyh ve Kur’an’daki Zaid Harfler

Konuya giriş yapmadan önce “zaid harfler” ile kastettiğimiz olguyu kısaca belirtmekte fayda görüyoruz. Bilindiği üzere sarf ilminde yeni anlamlar türetmek için kelimenin kök harflerine ilave edilen bir veya birden fazla harfe de “zaid harf” denilmektedir. Anlam üretimi için ilavesi zorunlu olan bu tür zaid harfler, Sarf ilminin konusu olması hasebiyle konumuzun kapsamı dışındadır. Bizim kastettiğimiz zaid harfler, cümleye ilave edilmesi zorunlu olmayan, ancak eklendiği takdirde cümleyi edebî ve belağî açıdan takviye eden zaid harflerdir. Bunları iki kısma ayırabiliriz: Birincisi, aslî anlamı değiştirmedeği gibi irab açısından da hiçbir fonksiyonu olmayan harfler; diğeri ise aslî anlamı değiştirmeyip irab’da değişikliğe sebep olan harflerdir. Basralı dilciler birinci tür harflere “zaid” veya “lağv” tabirini kullanmakta, buna mukabil Kufeli dilciler ise “sıla” veya “haşv” tabirini kullanmaktadır.⁸⁴⁸ Sîbeveyh de *el-Kitâb*’da birinci tür zaid harflere “lağv” tabirini kullanırken ikinci kısma ise “öncesi ve sonrası aynı olan” ya da “anlamsal karşılığı olmayan” gibi ifadeler kullanılmaktadır.

⁸⁴⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2:154.

⁸⁴⁷ Sîbeveyh, 2:154-155; Türkmen, *Sîbeveyh*, 75.

⁸⁴⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3:72.

Zaid harflerin Kur'an'da bulunup bulunmadığı konusu tartışmalı alan olarak tanımlansa da argümanlardan anlaşıldığı kadarıyla bu ihtilaf lafzî düzeydedir. Diğer bir ifadeyle söz konusu ihtilaf, bu tür harflere “zaid” veya “lağv” denilip denilmeyeceği noktasında cereyan etmiştir. Zira bazı âlimler, “zaid” kelimesinin genelde faydasız ve gereksiz şeyler için kullanıldığını, böyle bir tabirin fesahat ve belagat yüklü Kur'an için kullanılamayacağını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre böyle bir kullanım, Kur'an'ın kudsiyetine halel getirdiği gibi İslâm düşmanlarının iddia ve iftiralarına da kapı aralamaktadır. Dolayısıyla bu tür harflere “zaid” veya “lağv” tabiri yerine “sıla”, “mukham” veya “tevkid” gibi ifadeler kullanılmalıdır.⁸⁴⁹

Kanaatimizce böyle bir kaygı yersizdir. Çünkü ziyade harf demek, hiçbir amacı ve işlevi olmayan gereksiz fazlalık demek değildir. Bu harfler, sözün gücünü ve güzelliğini artıran edebî ve belağî amaçlarla gelmektedir. Bu belağî amaçlar ise cümlelerin aslî anlamını pekiştirmek olabileceği gibi cümleye şiirsel bir ahenk kazandırmak da olabilir. Bu amaçlarla gelen zaid harfler cümleden düştüğü takdirde cümlelerin anlamı değişmemekle beraber bu harflerle ulaşılmak istenen edebi gaye yok olmaktadır.⁸⁵⁰ Örneğin Sîbeveyh “فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ” (verdikleri sağlam sözü bozmaları sebebiyle)⁸⁵¹ ayetinde harf-i cerr olan “ب” harfi ile onun mecruru konumunda olan “نَقْضِهِمْ” arasına zaid olarak giren “مَا” harfini “lağv” olarak tanımlamıştır. Bu harf gelmeden önce cümlelerin anlamı neyse geldikten sonra da aynıdır. Ona göre “مَا” harfi, cümleye pekiştirme anlamından başka ilave bir anlam katmamıştır.⁸⁵² Elbette Sîbeveyh'in bu ifadelerinden “مَا” harfinin gereksiz veya işlevsiz olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Ancak “مَا” harfinin düşürülmesi halinde cümlelerin aslî anlamı değişmemekle beraber hedeflenen pekiştirme anlamı düşmektedir.

Sîbeveyh'in değindiği diğer bir örnek ise “لِيَأْذَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ” (Ehl-i kitab bilsin diye)⁸⁵³ ayetidir. Sîbeveyh, cümlelerin “لَأَنْ يَأْذَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ” takdirinde olduğunu ve “لَا” harfinin zaid olduğunu beyan etmiştir.⁸⁵⁴ Esasen pek çok dilci ve müfessir, bu ayetin anlamı hakkında Sîbeveyh gibi düşünmektedir. Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) ve onun gibi

⁸⁴⁹ Zerkeşî, 3:72-73; Ahmet Yüksel, “Dilbilim Açısından Kur'an'da Zaid Harfler”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 17, sy 3 (2004): 171-73.

⁸⁵⁰ Yüksel, “Zaid Harfler”, 171-73.

⁸⁵¹ Nisa, 4/155.

⁸⁵² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 1:180-181.

⁸⁵³ Hadîd, 57/29.

⁸⁵⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 1:390, 4:222.

düşünen bir grup âlim ise, buradaki “لا” harfinin zaid olmayıp olumsuzluk anlamına geldiğini savunmaktadırlar. Her iki görüşe göre de ayette dilsel açıdan izah edilmesi gereken bazı hususlar bulunmaktadır.

Sîbeveyh ve onun gibi düşünenlerin görüşü esas alındığında ayetin devamında bulunan “لا يَذُرُونَ” kelimesindeki fail zamiri, ehl-i kitab’a raci olmaktadır. Buna göre ayet, ehl-i kitab’ın Allah’ın lütfundan hiçbir şeye malik olamayacaklarına ve bütün lütfun Allah’ın elinde olup onu dilediğine verdiğini bilmeleri gerektiğine dair bir direktif içermektedir. Nitekim bazı kıraatlerdeki “لَا يَعْزَمُونَ” veya “لَا يَعْزَمُونَ” şeklindeki okuyuşlar da bu manayı desteklemektedir. Bu noktada “لا” harfi gelmeden önce de ehl-i kitab’a yönelik bir emir olduğu anlaşılmasına rağmen “لا” harfinin cümledeki faydası nedir? şeklindeki muhtemel soruya Zemahşerî şöyle cevap vermiştir: “لا” harfi, üzerine dahil olduğu fiilin anlamını pekiştirmek ve güçlendirmek için gelmiştir. Buna göre anlam “Ehl-i kitâb kesinkes bilsin ki” şeklindedir.⁸⁵⁵ Tüm bu izahlardan anlaşılmaktadır ki “لا” harfinin ziyadesiyle yapılan direktif, yalın bir bilme fiiliyle yapılan direktiften daha etkili ve daha vurguludur.

Ebû Müslim el-İsfehânî’ye nispet edilen ikinci görüşe gelince, şayet “لا” harfi zaid kabul edilmeyip olumsuzluk anlamı yüklendiğinde ehl-i kitab’ın söz konusu hususları bilmesi gerektiğine dair bir emirden bahsetmek mümkün değildir. Diğer taraftan bu yoruma göre ayetin devamında bulunan “لا يَذُرُونَ” fiilindeki fail zaminin ehl-i kitâb’a raci olması da ihtimal dışıdır. Bu sebeple ikinci görüş sahipleri söz konusu zaminin, Hz. Peygamber’e ve onun ashabına raci olduğunu söylemişlerdir. Buna göre anlam “Ehl-i kitab, Hz. Peygamber ve müminlerin bile Allah’ın lütfu üzerinde bir tasarruf hakları bulunmadığını bilmedikleri için” şeklindedir. Ayetin devamındaki “وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ” ifadesinin evveline ise “وَلْيَعْتَقِدُوا” fiilini takdir ederek anlamsal bozukluğu gidermişlerdir. Bu takdire göre ayetin manası “Ehl-i kitâb’ın Allah’ın lütfunu muayyen bir topluluğa hasretmeye kadir olabileceklerini zannetmeyip bilakis bu lütfun sadece Allah’ın elinde olduğunu bilsinler diye böyle yaptık.” şeklindedir. Mananın sıhhati açısından “وَلْيَعْتَقِدُوا” fiilini takdir edilmesi gerekli görülmüştür. Râzî’ye göre Sîbeveyh’in görüşünde hazîf

⁸⁵⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1407, 2:89.

gerekli iken İsfahânî'nin görüşünde takdir gereklidir. Takdirin haziften daha evla olduğunu belirten Râzî, İsfahânî'nin görüşünü daha isabetli bulmuştur.⁸⁵⁶

Kanaatimizce “لا” harfi zaid kabul edilmediği zaman zamirlerin merciini değiştirerek ve ilave lafızlar takdir ederek çözüm bulmak mümkün olsa da bu durum cümlelerin akışını bozmakta ve ayetin anlamını karmaşık hale getirmektedir. Diğer taraftan Kur'an'da pekiştirme amacıyla zaid harflerin bulunduğunu kabul edip daha sonra bu harflere hazfedilmesi gereken harf muamelesi yapmak da çelişkili bir durumdur. Sonuç olarak “لا” harfinin, anlamı pekiştirmek gibi bir işlevi olduğuna göre bu harfe “hazfedilmesi gereken harf” muamelesi yapmak pek isabetli görünmemektedir.

Zaid harfler, cümleyi pekiştirdiği gibi üzerine geldiği edatların anlamını da pekiştirmektedir. Örneğin şart manası içeren “أَيْنَ” veya “أَيَّ” lafzlarına zaid olarak gelen “مَا” edatı, cümledeki şart anlamını pekiştirmektedir. Nitekim “أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ” (Her nerede olursanız olun ölüm sizi bulacaktır.)⁸⁵⁷ ve “أَيُّهَا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى” (Allah'ın hangi ismini söyleyiniz fark etmez. Çünkü en güzel isimler onundur.)⁸⁵⁸ ayetlerindeki zaid olan “مَا” edatı da şart anlamını pekiştirmektedir.⁸⁵⁹

Aslî anlamı değiştirmeyip irab'da değişikliğe neden olan harflere gelince bunlar genelde cerr harfleridir. Bu harfleri “zaid harfler” kategorisinde değerlendirmemizin sebebi, Sîbeveyh'in bu tür harfler hakkında “Cümlede anlamsal bir karşılığı yoktur.” gibi anlamlara gelen ifadeler kullanmasıdır. Keza Sîrâfî de, *el-Kitâb*'ı şerh mahiyetinde bu harf-i cerrleri “hazfedilmesi caiz olan harfler” olarak değerlendirmiş ve ikiye ayırmıştır: Birincisi, hazfedilse bile cümledeki anlamın sıhhati açısından cümlede takdir edilen harf-i cerrlerdir. Örneğin “عَنْ” ve “عَلَى” gibi harfler, cevazen cümleden düşürülse bile anlamsal olarak takdir edilmeleri gerekir. Keza “إِخْتَرْتُ فَلَانًا مِنَ الرِّجَالِ” cümlesindeki “مِنْ” edatı hazfedilse bile cümlede takdir edilerek “Adamlardan seçtim.” şeklinde mana verilmelidir. İkincisi ise, cümlede ihtiyaç olmadığı halde anlamı pekiştirmek için gelen harf-i cerrlerdir. Örneğin “مَا أَتَانِي مِنْ أَحَدٍ” cümlesi ile “مَا أَتَانِي أَحَدٌ” cümlesi arasında aslî anlam olarak pek fark yoktur. Tek fark, “مِنْ” edatının aslî anlamı pekiştirmesidir. Aynı şekilde “كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا” ayetindeki “بِ” harf-i cerri de irab açısından katkısı olsa da

⁸⁵⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 29:475-476.

⁸⁵⁷ Nisâ, 4/78.

⁸⁵⁸ İsrâ, 17/110.

⁸⁵⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:59-60; Nehr, *eş-Şerhu'l-Muâsir*, 5:388.

cümleyi pekiştirme dışında bir işlevi yoktur.⁸⁶⁰ Müellif bu bağlamda “كَأَيُّ مَنْ قَرِيَّةٍ” ayetinde olduğu gibi “كَأَيُّ” veya “كَمْ” edatlarının temyizi olarak gelen “مِنْ” harf-i cerrinin de pekiştirme işlevi gördüğünü belirtmektedir.⁸⁶¹

4.2.3. Deyimsel/Kalıp İfadeler

Duygu ve düşünceleri ifade etmenin en önemli aracı olan dilin daha anlaşılır ve daha etkileyici bir form kazanmasının unsurlarından biri de o dilde kullanılan deyimlerdir.⁸⁶² Bütün diller, tarihin derinliklerinden kalıtsal yollardan taşıdıkları söz varlığının bir bölümünü, bu uzun yolculukta değiştirip geliştirerek işlevselliğini sürdürmeye çalışmışlardır.⁸⁶³ Bu yolculuk esnasında, günlük hayatta çok kullanılan bazı cümlelerde kimi zaman kısaltmalara gidilmiş kimi zaman da diller ilave lafızlar kazanmış olabilir.

Mesel ile deyim birbirene karışma ihtimalinden dolayı konuya giriş yapmadan önce deyimssel anlatım ile ne kastettiğimizi belirtmemiz gerekmektedir. Mesel, ataların yüzyıllar boyunca gözlem ve deneyimlerine dayanan düşüncelerini klişe cümlelerle öğüt ve hüküm içerecek biçimde yansıtan anonim mahiyetteki sözlerdir. Bu tür özlü sözler, genellikle öğüt vermek amacıyla kullanıldıkları için teşbih içermektedir. Deyim ise, günlük hayatta, selamlaşmalarda, taziye ve tebrik gibi konuşmalarda kullanılan klişe cümlelerdir. Mesel gibi hüküm ve teşbih içermedikleri için bağımsız cümle de değildirler.⁸⁶⁴ Bu itibarla deyimssel ifadeler ile kastımız, Kur'an'da “meselühüm kemeseli” gibi teşbih içeren “Emsâlü'l-Kur'ân” türü benzetmeler değil, Arap dilinde işlek kullanılan klişe cümlelerdir. Sîbeveyh bu tür cümleleri “mahzuf fiil ile mansub olan mastarlar” başlığı altında toplamıştır. Günlük kullanıma dair pek çok örnek verse de biz sadece Kur'an'da geçen kalıp ifadeler üzerinde duracağız.

Yüce Allah Nisa suresinde Hristiyanlara hitaben “إِنَّهُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ”⁸⁶⁵ buyurmaktadır. Ayetin irabı ve anlamı ile ilgili olarak nahivciler tarafından bir takım farklı görüşler ileri

⁸⁶⁰ Sirâfî, *Şerhu Sîbeveyh*, 1:278; Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 2:316.

⁸⁶¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 2:171.

⁸⁶² Abdulcelil Bilgin, “Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşâf'ı” (Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi, 2007), 33.

⁸⁶³ Ahmet Turan Sinan, “Deyim Kavramı Üzerine Notlar -1”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilgiler Dergisi* 18, sy 2 (2008): 92.

⁸⁶⁴ Mesel, Deyim ve Hikmet tabirleri arasındaki fark için bkz İsmail Durmuş, “Mesel”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29:293.

⁸⁶⁵ Nisa, 4/171.

sürülmüştür. Cümlelerin irabı, bir önceki ayette geçen “فَأْمِنُوا خَيْرًا لَّكُمْ” kelimesiyle benzerlik arz ettiği için genelde aynı bağlamda değerlendirilmiştir. Örneğin Ebu Ubeyde “فَأْمِنُوا خَيْرًا لَّكُمْ” ayetindeki “خَيْرًا” kelimesinin, cevap konumundaki mahzûf “يَكُنْ” fiili ile mansub olduğunu belirtmektedir.⁸⁶⁶ Buna göre ayet “*Teslisten vazgeçin, sizin için daha hayırlı olur.*” anlamına gelmektedir. Muhammed b. Yezîd ise Ebû Ubeyde’nin bu görüşüne, hem şartın hem de cevabın aynı anda gizlenmesinin Arapçada benzeri görülmeyen bir uygulama olduğunu ileri sürerek karşı çıkmıştır.⁸⁶⁷ Çünkü takdir “Eğer iman ederseniz, iman sizin için daha hayırlıdır.” şeklinde olur. Aynı takdir “إِنْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ” ayetine uygulandığı zaman da “Eğer teslisten vazgeçerseniz, vazgeçmeniz sizin için daha hayırlı olur.” şeklinde olur. Ferrâ’nın görüşüne göre ise “خَيْرًا” kelimesi, “آمِنُوا إِيمَانًا خَيْرًا” takdirinde mahzûf bir mastarın sıfatıdır.⁸⁶⁸ “إِنْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ” ayetine uyarlanınca “إِنْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ” (Sizin daha iyi olan bir vazgeçişle vazgeçin.) takdirinde olur.⁸⁶⁹ Ali b. Süleyman ise Ferrâ’nın bu takdirini anlam yönünden problemli bulmuş ve bunu fahiş bir hata olarak değerlendirmiştir.⁸⁷⁰

Sîbeveyh ise hocası Halil b. Ahmed gibi farklı bir yaklaşım sergileyerek bu ibarede mahzûf bir “إِنْتَهُوا” (Gelin!) fiilinin varlığını iddia etmektedir. Buna göre “خَيْرًا” kelimesi mahzûf bir “إِنْتَهُوا” fiili ile mansub olmaktadır. Ayetin takdiri “إِنْتَهُوا وَأَتُوا خَيْرًا لَّكُمْ” (Teslisten vazgeçin ve sizin daha güzel bir yola girin.) şeklindedir. Sîbeveyh’in belirttiğine göre birine “إِنْتَهُوا” (vazgeç) denildiğinde ona bir durumdan başka bir duruma geçiş yapması öğütlenmektedir. Hem kesret-i istimalden hem de muhatabın meramı anlamasından dolayı aradaki fiil hafzedilerek adeta mesel gibi kalıplaşmıştır. Dikkat edildiği üzere Sîbeveyh, bu cümleyi doğrudan mesel kapsamında değerlendirmemiş, hafzedilen fiilin bilindiğini vurgulamak için “mesel konumunda” demiştir.⁸⁷¹

Bir başka ayette ise yüce Allah, günahkârların melekleri gördükleri gün artık onlara hiçbir müjde olmayacağını ve onların kendi kendilerine “جُزًا مَحْجُورًا” (Tam bir mahrumiyet!) diyeceklerini belirtmiştir. Ayetteki “وَيَقُولُونَ جُزًا مَحْجُورًا”⁸⁷² cümlesi

⁸⁶⁶ Ebû Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'an*, 1:143.

⁸⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi*, 6:25.

⁸⁶⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, thk. Komisyon, (Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lifi ve't-Terceme, t.y.), 1:295.

⁸⁶⁹ Sîrâfî, *Şerhu Sîbeveyh*, 2:181.

⁸⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi*, 6:25.

⁸⁷¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 1:284.

⁸⁷² Furkan, 25/22.

Sîbeveyh'e göre mahzûf bir fiil ile mansub olmuştur. Bu tabir, bir kişinin herhangi bir şeyden uzaklaştığını veya herhangi bir şeyin o kişiden uzaklaştığını ifade etmek için kullanılan klişe bir cümledir ve gizli bir “أَحْرَمَ” fiiliyle mansubdur. Bir kişi başka birine “Şunu yapar mısın?” diye sorduğunda o da cevaben “جَزَا” (Asla) diye cevap vermektedir.⁸⁷³ Ayetteki bu ifadenin melekler tarafından günahkârlara hitaben söylendiği şeklinde bir görüş olsa da⁸⁷⁴ Sîbeveyh'in verdiği bilgilere göre günahkârlar pişmanlıklarından dolayı bu sözü kendi kendilerine söylemişlerdir.⁸⁷⁵

Sîbeveyh, elif-nûn maddesinin fetha okunması gerektiğine temas ederken “لَا جَزَمَ أَنَّ لَهُمْ”⁸⁷⁶ ayetini konu edinmektedir. Ayetteki “جَزَمَ” kelimesi aslında “حَقَّ” veya “اسْتَحَقَّ” (hak etti) anlamında fiildir. Ancak “لَا” ile kullanıldığında anlam tersyüz olacağı için bir takım izahlar getirilmiştir. Bu izahlardan biri de tıpkı “لَا أَقْسِمُ” (Hayır, yemin ederim.) ayetindeki gibi mahzûf bir lafzı içerdiği görüşüdür.⁸⁷⁷ Ancak Sîbeveyh “لَا جَزَمَ” ifadesinin, öncesinden söylenen bir söze cevap mahiyetinde kullanıldığını hocası Halil'den nakletmiştir. Örneğin “Şöyle şöyle yaptılar.” dedikten sonra “لَا جَزَمَ أَنَّهُمْ سَيَنْتَدِمُونَ” (Elbette pişman olacaklar.) denmektedir.⁸⁷⁸ Müellif'in burada açıkça belirtmese de “لَا جَزَمَ” ifadesinin fiil manası barındıran klişe bir kullanım olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁷⁹

Müellif, yukarıdaki kalıp ifadelere ilaveten “سُبْحَانَ اللَّهِ” kelimesinin, “أَبْرَأُ بَرَاءَةً لِلَّهِ مِنَ السُّوءِ” (Allah'ı kötülüklerden tenzih ederim.) anlamında; “مَعَادَ اللَّهِ” kelimesinin “أَعُوذُ بِاللَّهِ عِيَاذًا” anlamında; keza “سَلَامًا” kelimesinin de “Benden uzak dur!” anlamında kalıp ifadeler olduğunu kısa cümlelerle ifade etmektedir.⁸⁸⁰

4.3. Tefsir-Sarf İlişkisi

Sözlükte “değiştirmek”, “çevirmek”, “bir halden başka bir hale sokmak” gibi anlamlara gelen sarf kelimesinin terim anlamı, gerek bu ilmin kapsamı ve medlülü gerekse tarihsel süreçte geçirdiği aşamalar sebebiyle dilcilere göre farklılık göstermektedir. Bununla beraber sarfın günümüze ulaşan en eski tanımı da Sîbeveyh'e aittir. Sîbeveyh sarfı,

⁸⁷³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:326.

⁸⁷⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3:274.

⁸⁷⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 1:326.

⁸⁷⁶ Nahl, 16/62.

⁸⁷⁷ İsfahânî, *Müfredât*, 193.

⁸⁷⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3:138.

⁸⁷⁹ Nehr, *eş-Şerhu'l-Muâsır*, 6:124.

⁸⁸⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1:322.

“Arapların illetli veya illetsiz isim, sıfat ve fiilleri belli kalıplarda kullanmaları ve illetli olan belli sözcüklerin illetsiz benzerlerinin aksine başka kalıplarda gelmesi” şeklinde tanımlamış, devamında ise dilcilerin buna “tasrif” veya “fi`l” dediklerini belirtmiştir.⁸⁸¹ Tanımdan da anlaşıldığı üzere Sîbeveyh gibi ilk dönem dilcileri daha ziyade bu ilmin uygulama yönünü beyan eden “tasrif” kavramını kullanmıştır. Bu çerçevede belirtmemiz gerekir ki teşekkül evresinde daha çok “tasrif” veya “iştikak” lafızlarıyla temsil edilirken günümüzde “sarf” terimi kullanılmaktadır. Anlaşılan o ki “tasrif” daha ziyade bu ilmin uygulama yönünü vurgularken “sarf” terimi hem teorik hem de pratik yönünü kapsayacak şekilde kullanılmaktadır.⁸⁸²

Lafızlardaki yapısal farklılıklar kimi durumlarda cümlelerin gramatik yapısını değiştirdiği gibi kelimenin anlamında da değişime yol açmaktadır. Bu bağlamda Zerkeşî, sarf ilminin anlam genişlemesi sonucu meydana gelen farklılıkların tespitinde önemli bir işleve sahip olduğunu belirtmiş ve bu ilmi müfessirin bilmesi gereken ilimler kategorisinde değerlendirmiştir. Hatta Zerkeşî, sarf ilminin dil öğreniminde nahiv ilminden daha önemli olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü nahiv ilmi, cümle içindeki arazi durumlarla ilgilenirken sarf ilmi doğrudan kelime yapısıyla ilgilenmektedir.⁸⁸³

Sarf ilmi, aynı dinî ve sosyal sebeplerden dolayı nahiv ilmiyle birlikte kurulmuş, nahivle aynı dilsel malzemeyi kullanmış ve onunla aynı metot ve ekollere sahip olmuştur. Dolayısıyla nahiv ilminin tarihi seyri, aynı zamanda sarf ilminin de tarihi seyridir.⁸⁸⁴ Bu anlamda Sîbeveyh’in *el-Kitâb*’ı, sarf ilmine dair elimize ulaşan eski kaynaktır. Zira müellif, eserinin son bölümlerinde sarf konularına geniş ayırmış ve kelimelerin farklı formlara aktarılması durumunda anlamın da değişeceğini vurgulamıştır. Bu bağlamda biz, onun tefsir ilmi ile ilgili olduğunu düşündüğümüz bazı kelime tahlillerini ele alacağız.

⁸⁸¹ Sîbeveyh, 4:242. Müellif muhtemelen kelime kalıplarının fe-a-le harfleri ile ifade edilmesi sebebiyle Arapların “fi`l” dediklerini beyan etmiştir. Bkz. Gündüzöz, “Sîbeveyh’te Kelime Yapısı”, 11; Hulusi Kılıç, “Sarf”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36:136.

⁸⁸² Bkz. Emrullah Ülgen, “Tefsir Metodolojisinde Sarf İlminin Yeri ve Önemi”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, sy 1 (2016): 103-5. “Sarf” veya “tasrif” terimlerini tercih edenlerin gerekçeleri için bkz. Musa Alak, “Sarf İlmi”, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri*, ed. İsmail Güler, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 115.

⁸⁸³ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1:297; Ülgen, “Tefsir Metodolojisinde Sarf İlminin Yeri ve Önemi”, 110.

⁸⁸⁴ Alak, “Sarf İlmi”, 155.

4.3.1. “Mef’alün” Formu ve Anlamı

Arapçada ism-i zaman, ism-i mekân ve mimli mastarlar aynı formla ifade edilmektedir. Sîbeveyh’in belirttiğine göre özellikle de ism-i mekân ve mimli mastar formu daha ziyade beraber kullanılmaktadır.⁸⁸⁵ Bu biçimsel özellik ise bazı kelimelerin anlam ihtimalini artırmaktadır. Bu bağlamda her ne kadar şâz kullanımlar olsa da Arapçada ism-i mekân formu fiil kalıplarına göre “mef’alün” ya da “mef’ilun” kalıbında gelmektedir. Ancak ikinci bab’dan gelen fiillerin ism-i mekân kalıbı daima “mef’ilun” vezniyle gelmektedir. Şayet bu bab’dan gelen bir fiil “mef’ilun” değil de “mef’alün” kalıbında gelirse bu ism-i mekân değil mimli mastar kalıbıdır. Bu bilgileri aktaran Sîbeveyh, aktardığı bilgileri destekleyici mahiyette bir takım örnekler zikretmiş ve akabinde “أَيْنَ الْمَفْرُ”⁸⁸⁶ ayetini delil getirmiştir. Ona göre “الْمَفْرُ” kelimesinin orta harfi mansub olduğu için bu kelimeye mastar anlamı verilmelidir. Şayet “kaçacak yer” anlamında ism-i mekân formu kastedilmiş olsaydı kelimenin “الْمَفْرُ” şeklinde mecrûr gelmesi gerekirdi.⁸⁸⁷ Nitekim Dimyâtî (ö. 1117/1705), Hasan-ı Basri’nin bu kelimeyi “الْمَفْرُ” şeklinde mecrur okuyarak ism-i mekân formunu dikkate aldığını belirtmektedir.⁸⁸⁸ Netice olarak, yukarıdaki bilgiler çerçevesinde cümle “Kaçacak yer nerede?” şeklinde değil “Kaçış nereye?” şeklinde mastar anlamında çevrilmelidir.

Sîbeveyh’in “mef’alün” kalıbının mastar anlamını dikkate aldığı kelimelerden biri de “وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا”⁸⁸⁹ ayetindeki “مَعَاشًا” kelimesidir. Müellif bu kelimenin müştak olduğu bâb dolayısıyla ism-i mekân değil “عِيشًا” takdirinde mastar olduğunu belirtmektedir. Ancak mastar anlamı kabul edildiğinde müfessirler genelde “سَبَّأًا” veya “وَقْتًا” şeklinde bir kelime takdir ederek “Gündüzü de bir geçim sebebi/vakti kıldık.” anlamı vermektedirler.⁸⁹⁰

Müellife göre bazen mimli mastarlar, tıpkı “mef’alün” kalıbıyla ifade edildiği gibi bazen de “mef’ilün” kalıbı ile ifade edilmektedir. Örneğin “ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ”⁸⁹¹ ayetindeki “مَرْجِعُكُمْ” lafzı, ism-i zaman veya ism-i mekân değil “رُجُوعُكُمْ” anlamında mastardır. Keza

⁸⁸⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 1:234.

⁸⁸⁶ Kıyâme, 75/10.

⁸⁸⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 4:87.

⁸⁸⁸ Dimyâtî, *İthâf*, 563.

⁸⁸⁹ Nebe, 78/11.

⁸⁹⁰ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, 31:10; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1407, 4:685.

⁸⁹¹ En’âm, 6/164.

“وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ”⁸⁹² ayetindeki “مَحِيض” kelimeleri de Sîbeveyh’e göre mimli mastardırlar. Sîbeveyh, “فِي الْحَيْضِ” şeklinde bir açıklamada bulunarak bu kelimenin mastar anlamını tercih etmiştir. Mimli mastarlar ile ism-i zaman ve ism-i mekân kalıplarının tek form üzere gelmesi, anlam seçeneğini çoğalttığı için “مَحِيض” kelimesine farklı yaklaşımlar da söz konusudur. Örneğin Râzî, bu kelimenin mastar anlamını tercih eden müfessirlerin değerlendirmelerine katılmamış ve “مَحِيض” kelimesinin ism-i mekân anlamının daha doğru olduğunu belirtmiştir. Ona göre eğer mastar anlamında bizzat hayızın kendisi kastedilmiş olsaydı yüce Allah’ın “فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ” buyruğu, hayız müddetinin tamamını kapsar ve hayız halindeki kadına hiçbir şekilde yaklaşmamayı emretmiş olurdu. Bu durumda ayetin neshedildiğine veya tahsis edildiğine dair bir delil bulmak gerekirdi. Çünkü hayız halindeki kadınlara cinsel ilişki dışında yaklaşma konusunda herhangi bir yasak söz konusu değildir. Şayet “مَحِيض” kelimesinin ism-i mekân anlamı kabul edilecek olursa bu emir “Hayız bölgesi konusunda kadınlardan uzak durun!” şeklinde anlaşılmakta ve herhangi bir neshe ya da tahsise gerek duyulmamaktadır. İki manaya da muhtemel olan bir lafız, şayet birine hamledildiğinde sorun oluşturup diğerinde oluşturmuyorsa sorun oluşturmeyen manaya hamletmek daha evladır.⁸⁹³

4.3.2. “Şeytan” Kelimesinin Morfolojik Kökeni ve Anlamı

Pek çok dini inanç ve mitolojilerde değişik isimler adı altında kötülüğün kaynağı ve temsilcisi bir karakter hep var olmuştur. Teolojik kökeni çok eskilere dayanan bu karakterin İslâm inancındaki karşılığı “şeytan” veya “iblis”tir. Kur’an’da anlatıldığına göre bütün meleklerin ilahî iradeye boyun eğerek secde ettiği Âdem’e, kendisinin ateşten yaratılması hasebiyle daha üstün olduğunu ileri sürerek secde etmekten imtina eden şeytan, bu kibri ve başkaldırısı yüzünden ebediyyen ilahî rahmetten kovulmuştur. Bunun neticesinde de Yüce Allah’tan müsaade isteyerek kendini mahşere kadar insanoğlunu hak yoldan saptırmaya ve cehenneme sürüklemeye adanmıştır.⁸⁹⁴ Bu nedenle İslâm’da insanın antagonist karşısının sadece şeytan olduğu vurgulanmıştır. Kur’an ve hadis gibi en temel İslâmî metinlerde de şeytan bütün kötülüklerin azmettiricisi olarak gösterilmiş ve her zaman düşman karakter olarak işlenmiştir. Onun

⁸⁹² Bakara, 2/222.

⁸⁹³ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 6:410.

⁸⁹⁴ Bkz. A’râf, 7/11-18.

sinsi, apaçık düşman, kışkırtıcı ve aldatıcı bir figür olduğu sık sık vurgulanmış ve ona uyanların onunla beraber cehennemde azap çekeceği tehditkâr bir üslûbla belirtilmiştir.

Konumuz gereği biz, şeytanın teolojik kökenini bir tarafa bırakarak sadece Arapçadaki morfolojik kökeni üzerinde duracağız. Arapçada “شَيْطَان” kelimesinin kök harfleri dilciler arasında tartışmalıdır. Çünkü ش, ط, ي ve ن harflerinden oluşan bu kelime Arap dilinin ıstikak kurallarına göre hem “شَطَنَ” fiilinden hem de “شَاطَ” fiilinden türetililmeye elverişli bir yapıdadır. Şayet “uzaklaşmak”, “hak yoldan ayrılmak” ve “muhalefet etmek” gibi anlamlara gelen “شَطَنَ” fiilinden türetildiği kabul edilirse “فَيْعَال” vezninde bir isim olmakta ve kelimenin sonundaki “nûn” harfi aslî harflerden olmaktadır. Eğer aşırı öfkeden dolayı “helak olma” ve “yanma” anlamındaki “شَاطَ” fiilinden türetilirse de “فَعْلَان” kalıbında isim olmakta ve kelimenin sonundaki “nûn” harfi ilave kabul edilmektedir. Dolayısıyla her iki fiilden türediğine dair yeteri kadar etimolojik gerekçe mevcuttur.⁸⁹⁵ Sîbeveyh ise meseleye daha ziyade munsarifiklik veya gayri munsarifiklik zemininde yaklaşmıştır. Kitabının bazı pasajlarında “şeytan” kelimesinin “فَيْعَال” vezninde olduğunu belirterek bir anlamda “شَطَنَ” fiilinden türediğini ifade ederken⁸⁹⁶ başka bir pasajında ise hem “فَعْلَان” vezninde “شَاطَ” fiilinden hem de “فَيْعَال” vezninde “شَطَنَ” fiilinden gelmesinin mümkün olduğunu beyan etmiştir. Ona göre eğer “شَطَنَ” kökünden geldiği kabul edilirse kelimenin sonundaki “nûn” aslî harflerden olduğu için “şeytan” lafzı munsarif olmaktadır. Şayet “شَاطَ” kökünden geldiği kabul edilirse kelimenin sonundaki “nûn” zaittir ve “şeytan” lafzı gayri munsariftir.⁸⁹⁷ Sonuç olarak Sîbeveyh’in “şeytan” kelimesinin “شَاطَ” kökünden gelebileceğini sadece bir pasajda beyan ederken “شَطَنَ” fiilinden gelebileceğini daha fazla vurgulaması, onun kelimenin aslının “شَطَنَ” olmasını güçlü bir ihtimal olarak gördüğü şeklinde yorumlamaktayız.

⁸⁹⁵ İsfahânî, *Müfredât*, 264; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13:237-238.

⁸⁹⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2014, 4:260,321.

⁸⁹⁷ Sîbeveyh, 3:217-218.

SONUÇ

Hz. Peygamberin vefatından kısa bir süre sonra Kur'an okumada ve konuşma dilinde yaygınlaşmaya başlayan irab hatalarını bertaraf etmek amacıyla Basra'da Ebü'l-Esved ed-Düeli'nin girişimleriyle dil çalışmaları başlatılmıştır. Bu çalışmaların asırlık birikimi ise hicrî 180 yılında vefat eden Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı sayesinde günümüze ulaşmıştır. Yaklaşık 1300 yıllık muazzam bir literatürün ilk halkası olan *el-Kitâb*, her ne kadar Arap dili alanında kaleme alınmış olsa da tefsir sahasındaki referans değerini ve normatif anlamdaki otoritesini her zaman korumayı başarmıştır. Sınırlı sayıda âlime nasip olan bu paye, *el-Kitâb*'ın ilk eser olması kadar Sîbeveyh'in otantik Arapçayı ölçüt alan kural koyma metodolojisiyle de yakından ilgilidir. Müellif, Ebu'l-Esved ed-Düeli ile başlayıp Halîl b. Ahmed'e kadar uzanan süreçte oluşturulan dil malzemesinin yanında, dilleri bozulmamış çöl Araplarının günlük konuşmalarını ve muteber şairlerin şiirlerini adeta bir kuyumcu hassasiyetiyle işleyerek Arap dilinin kurallarını temellendirmiştir.

Tarih boyunca gramer kimliği ile ön plana çıkan bu eser, kıraat ve tefsir ilmine dair önemli analizler ve atıflar barındırmaktadır. Kıraatlerin mütevâtir veya şâz gibi kategorik ayrıma tabi tutulmadığı bir dönemde kaleme alınması hasebiyle erken dönemin kıraat tasavvurunu en yakın mesafeden görme imkânı sağlamaktadır. Bu çerçevede Sîbeveyh, kıraatleri dilsel istişhad malzemesi olarak sıkça kullanmış, ancak onları birinci derecede istişhad kaynağı olarak görmemiştir. Müellif, kendi döneminde kıraatlerin günümüzdeki anlamıyla tasnife tabi tutulmaması ve kıraatlerin dokunulmaz alan olarak kabul edilmemesi hasebiyle zaman zaman kıraatlere dilsel kriterlerle yaklaşmıştır. Ancak iddia edildiğinin aksine kıraatlere hiçbir zaman "kabîh" veya "zayıf" gibi düşük değerli ifadeler kullanmamıştır.

Tarih boyunca kıraatlere karşı bir garantör işlevi gören “kıraatler, uyulması gereken sünnettir” ifadesinin yazılı olarak yer aldığı ilk metin *el-Kitâb*’dır. Bu cümledeki “Sünnet” kavramıyla Sîbeveyh’in kastettiği olgu, onun dönemine kadar şifahi nakillerle oluşmuş kıraat birikimidir. Müellif, istişhad olarak kullandığı kıraatleri bu birikim içerisinden seçmiş, naklî temeli olmayan bir okuyuşu nahvî delil olarak kullanmamıştır. İstişhadda kullandığı kıraatleri ise isnadının kuvvetine veya o kıraatin şöhretine göre seçmemiş, nakil birikimi içerisinde yer alması onun için yeterli olmuştur. Diğer taraftan istişhadda bulunurken bir kıraatin Mushaf temelli olmasına dikkat etmiştir. Ancak müellif, sadece Hz. Osman’ın istinsah ettirdiği Mushafları esas almamış, bunun yanında Übeyy b. Ka’b gibi şahsi nüshaları da kullanmıştır. Onun bu tutumu Hz. Osman’ın istinsah ettirdiği nüshaların otoritesini reddetmek veya şahsi nüshaların otantikliğini iddia etmek gibi bir anlam taşımamaktadır. Sîbeveyh’in yaptığı şey, dilsel bir meseleyi izah ederken bağlama göre üzerinde durduğu kuralın farklı bir yönünü şahsi Mushafla temellendirmekten ibarettir.

el-Kitâb, nihayetinde bir gramer metni olup kıraatleri dilsel yönden temellendiren bir hüccet kitabı niteliği taşımamaktadır. Bu sebeple hicrî beşinci asırdan itibaren kıraatlerin sıhhat kriteri olarak kabul edilen “Arap diline uygunluk” şartı, Sîbeveyh’e göre bir sıhhat şartı değil, tercih gerekçesidir. Çünkü müellif, sırf dilsel gerekçelerle herhangi bir kıraati reddetmemiştir. Ancak kıraatler arasında zaman zaman tercihte bulunmuştur. Filolojik altyapısının zayıf olduğunu düşündüğü kıraatlere ise ya “sünnet” ifadesiyle ayrıcalık tanımış ya da o kıraatten hiç söz etmemiştir. Geçerli görmediği bir kuralı işlerken o kuralla aynı altyapıya sahip olan bir kıraatten hiç söz etmemesi, onun kıraatlere karşı dolaylı muhalefet ettiği şeklindeki eleştirileri haklı çıkaracak bir görünüm arz etmektedir. Ancak bu durumu onun kıraatlere karşı ihtiramı olarak yorumlamak da mümkündür. Çünkü Sîbeveyh, kanaatimizce dilsel açıdan benimsemediği bir kıraati, onun saygınlığına halel getirmemek için dilsel tartışmaların konusu yapmak istememiştir.

el-Kitâb’ın muhtevası, Kur’an İlimlerinin teorik tartışmalarından bağımsız olarak oluşturulmuştur. Bu sebeple onun Kur’an’ı anlamak isteyenlere klasik anlamda derli toplu bir malumat sunması beklenemez. Ancak *el-Kitâb*, bazı Ulûmü’l-Kur’an konularına dayanak teşkil edebilecek bilgiler ihtiva etmektedir. Kur’an İlimleri ile ilgili

müstakil eserlerin dördüncü yüzyıl gibi geç bir dönemde başlamış olması, *el-Kitâb*'ın bu bilgilerini daha önemli hale getirmektedir. Özellikle çokanlamlı veya eşanlamlı kelimelerin iraba etkisi bağlamında zikrettiği lafız taksimatı, Kur'an'da çokanlamlı kelimelerin bulunduğunu savunan âlimlerin en güçlü argümanlarından biridir. Sîbeveyh, mecâzın kavramsal içeriğinin ve kategorik ayrımının yapılmadığı bir dönemde “sia”, “ittisa”, “îcâz”, “ihtisar” ve “istihfâf” gibi kavramlarla mecâzın farklı dallarından söz etmiş, hakiki mana özürlendiği durumlarda çözüm olarak mecâzı devreye sokmuştur. Ayrıca Sîbeveyh, şiirlerin uyak harflerine “kafiye”; ayetlerin son harfine de “fasıla” terimini kullanarak Kur'an bağlamında bu ayrımı ilk yapan kişi olarak dikkat çekmektedir. Bunun yanında müellifin hurûf-i mukattaa'ların irabı ile ilgili değerlendirmeleri, onun bu harfleri sure isimleri olarak kabul ettiği şeklinde anlaşılmıştır. Tespitlerimize göre Sîbeveyh bu görüşü nihai kanaati olarak değil, sadece ihtimallerden biri olarak zikretmiştir.

Özellikle kelimenin son harfinin irabını belirleme ekseninde başlayan nahiv çalışmalarının en önemli dilsel materyallerinden biri de Kur'an ayetleridir. Bu çerçevede sarf, nahiv, belagat, fonetik, lehçe, anlambilim gibi Arap dilinin pekçok alanıyla ilgili bilgi veren Sîbeveyh, yaklaşık dört yüz ayeti çeşitli bağlamda istişhad olarak kullanmıştır. İstişhad olarak zikrettiği bazı ayetlerin irabındaki değişikliğin manaya etkisi üzerinde durmuştur. Bunun yanında Arap dilinde kullanılan edatların yapısı ve cümleye kattığı anlamlar hakkında genişçe izahta bulunmuştur. Örneklerini genel olarak Arapların günlük kullanımlarından seçse de azımsanmayacak derecede Kur'an ayetlerine referansta bulunmuştur. Siyak ve sibaka göre zaman zaman edatların farklı anlamlarını da Kur'an ayetlerinden örneklendirmiştir. Bunun yanında istisna edatı, elif-nûn maddesi, fâ-i sebebiyye, “حَتَّى” ve “مَا” gibi edatların iraba etkisiyle ayetin anlamı arasındaki bağlantıya dikkat çekmiştir.

Müellif'in istişhad olarak kullandığı ayetler sınırlı sayıda olsa da Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerin neredeyse tamamının i`rabî konumu hakkında *el-Kitâb*'dan malumat bulmak mümkündür. Nitekim ayetlerin söz dizimlerini ve cümle yapılarını çözümlemek isteyen neredeyse hiçbir müfessir, *el-Kitâb*'dan müstağni kalmamıştır. Sîbeveyh'in yaklaşımları ve analizleri sadece Arap dili alanında değil, tefsiri ve Kur'an ilimlerini ilgilendiren konularda da bağlayıcı bir kaynak olmuştur. *el-Kitâb*, hem Arap dili alanında yazılan ilk

eser olması hem de pekçok ayetin irabı hakkında değerlendirme yapması hasebiyle Kur'an'ın cümle yapısını inceleyen ve dilbilimsel tefsirin alt dalı konumunda bulunan İ'rabü'l-Kur'ân türü çalışmaların öncüsü kabul edilmiştir.



KAYNAKÇA

- Abacı, Harun. “Arap Dilinde Kurbu’l-Civâr Uygulamasının Kur’an Ayetlerine Yansıması”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25, sy 3 (2021): 1045-64.
- Abdulmecîd, Ebu Saîd Muhammed. “Mevkıfu Sîbeveyh mine’l-Kırââtî’l-Kur’âniyye fî Üsûli’n-Nahv’il-Arabî Beyne’l-Kabûli ve’r-Rafdi”. *el-Câmiatü’l-İslâmiyye el-Âlemiyye* 16, sy 32 (2012): 249-86.
- Ahfeş el-Evsat, Ebu’l-Hasen el-Mücâşi’î. *Meâni’l-Kur’ân*. thk Hüdâ Mahmûd Kurâa. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1990.
- Akcan, Resul. *Mushaf İmlasının İrfânî Yorumu*. Ankara: İlahiyat, 2022.
- Alak, Musa. “Sarf İlmi”, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri*, ed. İsmail Güler, 111-213. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Albayrak, Halis. “Kıraat Sorunu”. *Dini Araştırmalar* 4, sy 11 (2001): 19-34.
- Altıkulaç, Tayyâr. “İbn Miksem el-Attâr”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Altıkulaç, Tayyar. “İbn Şenebûz”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullah. *Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî*. thk. Ali Abdulbârî Atiyye. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415.
- Arpa, Abdulmuttalip. “Kur’an’da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye’nin Meseleye Yaklaşımı”. *Akademik Araştırmalar Dergisi* 12, sy 44 (2010): 181-202.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbü’s-Sinâateyn*. thk. Muhammed Ali el-Bicâvî ve Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1419.
- Aşçıoğlu, Osman. “Arap Dilinde Şart Kipi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 4, sy 4 (1992): 189-200.
- Ateş, Avnullah Enes. “Kur’an’da ‘Mâ’ Edatının Farklı Kullanımları ve Kur’an Yorumlarına Etkisi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2, sy 1 (2018): 26-56.
- Avvâd, Korkis. *Sîbeveyh İmâmü’n-Nuhât*. Bağdat: el-Mecmûi’l-İrâkî, 1978.
- Baalbaki, Ramzi. “The treatment of qirâ’ât by the second and third century grammarians”. *Zeitschrift für Arabische Linguistik*, sy 15 (1985): 9-32.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-. *Tarih-i Bağdâd*. thk Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2002.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir el-. *el-Fark Beyne’l-Firak*. Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, 1977.
- Batman, Mustafa Murat. *Tefsir ve Mezhebî Aidiyet*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Battâl er-Rakbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. *en-Nazmü’l-Müste’zeb fî Tefsîri Ğarîbi Elfâzi’l-Mühezzeb*. thk. Mustafa Abdulhafiz Sâlim. Mekke: el-Mektebetü’t-Ticâriyye, 1991.

- Bauer, Thomas. *Mübhemlik Kültürü ve İslam*. Çev. Tanıl Bora. İstanbul: iletişim yayınları, 2021.
- Bayraktutan, Osman. *Kıraatlerde Tevâtür Olgusu*. Ankara: Gece Akademi, 2018.
- Bayraktutan, Osman. “Kıraatlere Dil Mantiğına Göre Yaklaşımlara Eleştirel Bir Bakış”. *İğdır Ü. İfder*, sy 12 (2018): 105-7.
- Bekkâr, Abdulkerîm b. Muhammed el-Hasan. *Eseru'l-Kırââtî's-Seb'a fî Tetavvuri't-Tefkîri'l-Lugaviyy*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1990.
- Benli, Ali. “Sîbeveyh'in el-Kitâb'ı Çerçevesinde Dil Çalışmalarının Doğuşu”. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Benli, Ali. “Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ı Çerçevesinde Arap Dilbiliminin Başlangıç Safhası”. *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*, 359-75. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Abdulkadir Muhammed Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Bilgin, Abdulcelil. “Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşâf'ı”. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.
- Birişik, Abdulhamid. “İ'râbu'l-Kur'an”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Boynukalın, Ertuğrul. “Yemîn”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Bulut, Ali. “Sîbeveyh'in Hayatı ve el-Kitâb'a Yönelik Bazı Eleştiriler”. *Doğu Araştırmaları Dergisi*, sy 1 (2008): 115-35.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap Aklının Oluşumu*. Çeviren İbrahim Akbaba. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Meâş ve'l-Meâd*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.
- Cârim, Ali, ve Mustafa Emîn. *el-Belâğatü'l-Vâdiha*. Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Fecr, 2014.
- Carter, M.G. “Sîbawayhi”. *The Encyclopaedia of Islam*, 9:524-31. Leiden: Brill Academic Publishers, 1997.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Garîbü'l-Kur'an”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Cum'a, Hâlid Abdulkerîm. *Şevâhidü's-Şi'r fî Kitâbi Sîbeveyh*. Kahire: ed-Dâru's-Şarkîyye, 1989.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

- Çakır, Mehmet. *Sîbeveyh Öğretim Yöntemi ve Koyduğu Bazı Nahiv Kuralları*. İzmir: Anadolu Matbaası, 1994.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Çavdar, Emre. “Arap Dilinde ‘Lâm’, ‘Lâ’, ‘Mâ’ Edatları ve Kur’an-ı Kerim’deki Kullanımları”. Basılmamış Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2015.
- Çelebî, Kâtib. *Keşfu’z-Zunûn an Esâmi’l-Kütübi ve’l-Fünûn*. Bağdad: Mektebetü’l-Müsennâ, 1941.
- Çetin, Abdurrahman. “Kur’an Kıraatlerine Oryantalist Yaklaşımlar”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2, sy 3 (2002): 65-106.
- Çetin, Abdurrahman. “Nesih”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çetin, Abdurrahman, ve Tevfik Rüştü Topuzoğlu. “Fâsıla”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 209-10. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Çetin, Nihad M. “Sîbeveyhi”. *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Dağ, Mehmet. “Kıraat İlminin Akademik Serencâmı”. *EKEV Akademi Dergisi*, sy 56 (2013): 311-24.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *Câmiu’l-Beyân fî’l-Kırâati’s-Seb’i’l-Meşhûra*. thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî. 1. bs. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005.
- Demir, Mehmet. “Kur’an’ı Anlamada Garîbü’l-Kur’an’ın Yeri ve Kurtubî’nin Garîbü’l-Kur’ana Yaklaşımı”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 40 (2018): 211-36.
- Dimyâtî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. *İthâfu Fudelâi’l-Beşer fî’l-Kırâati’l-Aşer*. thk. Enes Mehera. 3. bs. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2006.
- Duman, M.Zeki, ve Mustafa Altundağ. “Hurûf-ı Mukattaa”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Durmuş, İsmail. “Harf”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 16:163-65. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Durmuş, İsmail. “Hemze”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Durmuş, İsmail. “İstisna”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. “Mecaz”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Durmuş, İsmail. “Mesel”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Durmuş, İsmail. “Müberred”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Durmuş, İsmail. “Nahiv”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Durmuş, İsmail. “Seci”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Durmuş, İsmail. “Tekit”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. istanbul: TDV Yayınları, 2011.

- Ebû Dâvûd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y.
- Ebû Hayyân el-Endelusî. *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Ebu'l-Kasım Şihâbuddîn Abdurrahman. *el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ Ulûmin Teteallaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâder, 1975.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Şihâbuddîn Abdurrahman b. İsmail. *Muhtasaru'l-Müemmel fi'r-Reddi ile'l-Emri'l-Evvel*. thk. Salâhaddîn Makbûl Ahmed. Kuveyt: Mektebetü's-Sahva'l-İslâmiyye, t.y.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer el-Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'an*. thk. Fuad Sezgin. 2 c. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1381.
- Ebu'l-Mekârim, Ali. *el-Hazfû ve't-Takdîr fi'n-Nahvi'l-Arabî*. Kahire: Dâr-u Ğarîb li't-Tibâa ve'n-Neşr, 2007.
- Ekinci, Kutbettin. "Kur'an'da Allah'ın Zatı Dışında Kullanılan Yeminleri Sözün Maksudı Açısından Anlamak". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57, sy 1 (2016): 85-102.
- Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâleddîn. *el-İnsâf fi Mesâili'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyyîn: el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâleddîn. *Nüzhetü'l-Elibbâ fi Tabakâti'l-Üdebâ*. thk. İbrahim es-Sâmerrâî. 3. bs. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985.
- Endelusî, Ebû Hayyân. *İrtişâfû'd-Darb min Lisâni'-Arab*. thk. Recep Osman Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.
- Ensârî, Ahmed Mekkî. "Sîbeveyh fi'l-Mîzân". Çeviren Seyit Yıldırım. *Kalemnâme Dergisi* 34, sy 10 (2020): 534-50.
- Ensârî, Ahmed Mekkî. *Sîbeveyh ve'l-Kiraât*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1972.
- Ergüven, Şahabettin. "Arapçada Dönüşlülük (Mutâva'at) Anlamı İfade Eden Mezid Fiiller". *İslam Tetkikleri Dergisi* 10, sy 1 (2020): 1-25.
- Esterâbâzî, Necmüddîn Muhammed b. el-Hasen er-Radî. *Şerhu Şâfiyet-i İbn-i Hâcib*. thk. Muhammed Nûr el-Hasen vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Ezherî, Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd. *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavdîh*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Feccâl, Mahmûd. *el-Hadîsü'n-Nebevî fi'n-Nahvi'l-Arabî*. Riyad: Edvâü's-Selef, 1997.
- Ferâhî, Abdulhamîd. *İm'ân fi Aksâmi'l-Kur'ân*. Hindistan: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1329.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Komisyon. Mısır: Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîfi ve't-Terceme, t.y.
- Fîrûzâbâdî, Necmeddîn Ebû Tâhir. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Galâyînî, Mustafa *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1993.

- Gezer, Süleyman. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Goldzıher, Ignaz. *İslam Kültürü Araştırmaları-1*. Çeviren Cihad Tunç. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Görener, İbrahim. “Kur'an İlimleri ve Tefsir Üsûlü'nün Bir Yöntem Çağrıştırması Sorunu”. *Bilimname XVI*, sy 1 (2009): 9-23.
- Gündüzöz, Soner. “Kur'an'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'an'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme”. *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2, sy 6 (2002): 77-94.
- Gündüzöz, Soner. “Sîbeveyh'te Kelime Yapısı”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi, 2002.
- Günel, Fuat. “Allahümme”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Güneş, Arif. “Kur'an-ı Kerimin Okunmasında Harf-kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri”. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1992.
- Gürses, Serdar Murat. “Çıplak Ayağa Mesihle İlgili Rivayetlerin Tahlili”. *Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi*, sy 1 (2018): 4-38.
- Güven, Şahin. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Çok Anlamlılık Sorunu*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Hadîsî, Hadîce. *Kitâbü Sîbeveyh ve Şurûhuh*. Bağdat: Dâru't-Tezâmün, 1967.
- Hadîsî, Hadîce. “Mevkıfû Sîbeveyh mine'l-Kıraât ve'l-Hadîs”. *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, 1970, 185-235.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *Resmü'l-Mushaf Dirâseten Lügaviyyeten Târihiyyeten*. Irak: el-Cumhûriyyetü'l-İrâkiyye: el-Lecnetü'l-Vataniyye, 1982.
- Hanay, Necattin. “Zeccâc'ın Kur'an Tasavvuru ve Kendisine Yöneltilen Tenkitler”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1, sy 1 (2015): 152-72.
- Hasan, Abbâs. *en-Nahvü'l-Vâfî*. Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.
- Hasânîn, Affâf Muhammed. *fî Edilleti'n-Nahv*. Kahire: el-Mektebetü'l-Akademiyye, 1996.
- Hassân, Temmâm. *el-Üsûl*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, t.y.
- Işık, Cemal. “Bazı Mealler Çerçevesinde İsm-i Mevsûllerin Tercüme Problemleri”. *Ekev Akademi Dergisi*, sy 66 (2016): 195-214.
- İbn Abbâd el-Câbirî, Bedr b. Muhammed. “el-Kûfiyyûn fî Kitâbi Sîbeveyh”. *Mecelletü Câmiati Ümmi'l-Kurâ li Ulûmi'l-Luğâtî ve Âdâbihâ*, sy 11 (2013): 9-68.
- İbn Atiyye el-Endelusî, Ebu Muhammed Abdulkhak b. Gâlib. *el-Muharrarü'l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye'l-Âmme li'l-Kitâb, t.y.

- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâzzi'l-Kirâât ve'l-îzâhi anhâ*. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1999.
- İbn Dürüsteveyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Cafer. *Tashîhu'l-Fasîh ve Şerhuh*. thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Şûûni'l-İslâmiyye, 1998.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Lübnân: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâder, t.y.
- İbn Hanbel, Ahmed. *el-Müsned*. thk. Muhammed Şakir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- İbn Hişâm, Abdullah b. Yusuf b. Ahmed. *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-E'arîb*. thk. Mâzin el-Mübarek ve Muhammed Ali Hamdullah. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâleddîn. *Şerhu "Katru'n-Nedâ ve Bellü's-Sedâ"*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2014.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdullah. *Şerhu şüzûrû'z-Zeheb*. thk. Abulğanî ed-Dekr. Suriye: Şeriketü'l-Müttehide li't-Tevzî, t.y.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *et-Tibyân fî Eymâni'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Sâlim el-Batâî. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1429.
- İbn Mâlik, Abdullah b. Abdurrahman. *Şerhu İbn Akîl alâ Elfîyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Dâru't-Türâs, 1980.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâder, 1414.
- İbn Mihrân en-Nîsâbü'rî. *el-Ğâye fî'l-Kirââti'l-Aşr*. thk. Muhammed Ğayyâs el-Canbâz. Riyad: Dâru's-Şevâf li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1990.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr. *Kitâbü's-Seb'a fî'l-Kirâât*. Mısır: Dâru'Meârif, t.y.
- İbn Müneyyir, Ahmed b. Muhammed. *el-İntisâf fîmâ tezammehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer. *Târîhu'l-Medîne*. thk. Fehîm Muhammed Şeltût. Cidde, t.y.
- İbn Ümmü Kâsım, Ebû Muhammed Bedruddîn Hasan el-Murâdî. *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Meânî*. thk. Fahreddîn Kabâve ve Muhammed Nedîm Fâdıl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *Müncidü'l-Mukri'in ve Mürşidü't-Tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferac Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1997.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr. *Ahkamü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr. *Kânûnu't-Te'vîl*. thk. Muhammed es-Süleymânî. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekafeti'l-İslamiyye, 1986.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferrec. *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vücûhi ve'n-Nevâzir*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- İbnü'l-Cezerî, Şemseddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fî'l-Kirâati'l-Aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-Feres, Ebû Muhammed Abdülmün'im. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Komisyon. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Turuku'l-Hikemiyye fî's-Siyâseti's-Şer'iyye*. thk. Beşîr Muhammed Uyûn. Beyrut: Mektebetü'l-Müeyyide, 1989.
- İbrahim Mustafa vd. *el-Mu'cemu'l-Vesît*. Kahire: Dâru'd-Da've, t.y.
- İnanç, Yonis. *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat ilişkisi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- İsfehânî, Râğîb. *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*. Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, t.y.
- İşbilî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Tenkihü'l-Elbâb fî Şerhi Ğavâmidî'l-Kitâb*. thk. Halife Muhammed Halife Bedîrî. Trablus: Külliyyetü'd-Da've'l-İslâmiyye ve Lecnetü'l-Hifâz ale't-Türâsi'l-İslâmî, 1995.
- Jeffery, Arthur. "Übey b. Ka'b Mushafı". Çeviren Alpaslan Sarı ve M. Kemal Atik. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 13 (2009): 161-94.
- Kâdî Abdulcebbâr. *Müteşâbihü'l-Kur'an*. thk. Adnan Zarzûr. Kahire: Dâru't-Türâs, 1969.
- Kalkîle, Abdulaziz. *el-Belagatü'l-İstîlâhiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1992.
- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Karagöz, Mustafa. *Sözlükbilim ve Tefsir*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Karagöz, Mustafa. "Vücûh ve Nezâir'in Terimleşme Süreci". *Bilimname*, sy 14 (2008): 441-75.
- Kayravânî, İbn Raşîk. *el-Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbihi ve Nakdihi*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1981.
- Kazvînî, Hatîb el-. *Telhîsu'l-Miftâh*. İstanbul: Karaca Yayınevi, 2005.
- Kıftî, Cemâleddin Ebu'l-Hasen. *İnbâhü'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982.
- Kılıç, Hulusi. "Basriyyûn". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kılıç, Hulusi. "Sarf". *TDV İslam Ansiklopedisi*, 36:136-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kılıç, Mustafa. "Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu" Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

- Kılıçarslan, Mehmet. “Müşkilü'l-Kur'ân (Ayetlerdeki Hâl ya da Zi'l-Hâl'in Doğru Tespit Edilememesi Sorunu)”. *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*, sy 16 (2021): 191-210.
- Kırca, Celal. “Aksâmü'l-Kur'ân”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kızıklı, Zafer. “Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ında Belagat İlminin Temelleri”. *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 6, sy 23 (2006): 49-60.
- Koçyiğit, Hikmet. “Kur'an'ın Bölümlenmesi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 39 (2013): 363-93.
- Köseoğlu, Bayram. *Tefsir İlmi Açısından Sîbeveyh'in el-Kitâb'ı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdunî ve İbrahim Atfîş. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*. Çeviren M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları, 1998.
- Lugavî, Ebu't-Tayyib. *Merâtibü'n-Nahviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Mektebetü Nahdati Mısır, 1955.
- Mahmud Mübarek, ve Nâsir İbrahim en-Naîmî. “Nazariyyetü'l-Haml ale'l-Mevdi”. *Mecelletü Apuleius* 6, sy 1 (2009): 133-50.
- Mahzûmî, Mehdî. *Medresetü'l-Kûfe ve Menhecühâ fî Dirâseti'l-Luğati ve'n-Nahv*. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1985.
- Makbûl, İdrîs. *Sîbeveyh Muteziliyyen*. Beyrut: el-Merkezü'l-Arabiyyi li'l-Ebhâsi ve Dirâseti's-Siyâsati, 2015.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Talib. *el-İbâne an Meâni'l-Kirâât*. Mısır: Daru'n-Nehda, t.y.
- Mekrem, Abdulâl Sâlim. *Eseru'l-Kirââtî'l-Kur'âniyye fî'd-Dirâsâti'n-Nahviyye*. Kuveyt: Müessesetü Ali Cerrâh es-Sabbâh, 2009.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*. Çeviren Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Mennâ el-Kattân. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 2000.
- Mertoğlu, M.Suat. “Vücûh ve Nezâir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Meydânî, Abdurrahmân Habenneke. *el-Belâğatü'l-Arabiyye: Üsüsühâ ve Ulûmühâ ve Fünûnühâ*. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1996.
- Muhammed Yunus Ali. *el-Medhal ilâ Lisâniyyât*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd el-Müttehîde, 2004.
- Muhtâr, Muhammed. *Târîhu'n-Nahvi'l-Arabî fî'l-Meşriki ve'l-Mağrib*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

- Mukâtil, b. Süleymân. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 1. bs. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdulhâlık Azîme. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *Me'ttefeka Lafzuhû Ve'htelefe Ma'nâhu mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Ahmed Muhammed Süleyman Ebû Ra'd. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûnü'l-İslâmiyye, 1988.
- Müflih el-Kudât vd., Muhammed Ahmed. *Mukaddimât fî İlmi'l-Kirâât*. Ürdün: Dâru Ammâr, 2001.
- Müslim b. Haccâc. *el-Müsnedü's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Nahle, Mahmûd. *Üsûlü'n-Nahvi'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Ulûmi'l-Arabiyye, 1987.
- Nâsîf, Ali en-Necdî. “Min Vahyi'z-Ziyâde fî'l-Kur'ani'l-Kerîm”. *Mecelletü Mecmei'l-Lügati'l-Arabiyye bi'l-Kâhire*, sy 47 (1981).
- Nasîf, Ali en-Necdî. *Sîbeveyh İmâmü'n-Nuhât*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2009.
- Nâsîf, Hanefî. *Târihu'l-Edeb ev Hayâtü'l-Lugatü'l-Arabiyye*. Kahire: Matbaatü'l-Cerîde, 1910.
- Nâzîru'l-Ceyş, Muhammed b. Yusuf. *Şerhu't-Teshîl*. thk. Ali Muhammed Fâhir vd. Kahire: Dâru's-Selâm li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 2007.
- Nehhâs, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*. thk. Muhammed Abdusselâm Muhammed. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1407.
- Nehhâs, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Meâni'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ali es-Sâbunî. Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1409.
- Nehr, Hâdî. *eş-Şerhu'l-Muâsır li Kitâbi Sîbeveyh*. Ürdün: Âlemü'l-Kütübi'l-Hadîs, 2014.
- Öral, Celal. “Arap Gramerinde Hâl”. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Özbalıkcı, Mehmet Raşit. “Sîbeveyhi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Özgüdenli, Osman Gazi. “Şirâz”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an Dili ve Retoriği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa. “Kur'an Kıraatlerinin Tarihsel Serencâmına Genel Bir Bakış”. *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy 1 (2003): 201-24.
- Pâlûvî, Abdulfettâh. *Zübdetü'l-İrfân*. İstanbul: Âsitane, t.y.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'Ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Râzî, Fahreddîn. *Tefsîr-i Kebîr*. Çeviren Lütfullah Cebeci vd. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002.
- Rufeyde, İbrahim. *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*. Bingazi: ed-Dâru'l-Cemâhîriyye, 1990.

- Rummânî, Ebu'l-Hasen. *en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân (Selâsü Resâil fî İ'câzi'l-Kur'ân)*. thk. Muhammed Halefullah ve Muhammed Zağlûl Selâm. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1976.
- Sa'd, Ahmed Muhammed. *el-Usûlü'l-Belâğîyye fî Kitâbi Sîbeveyh ve Eseruhâ fî'l-Bahsi'l-Belâğî*. Kahire, 1999.
- Safedî, Salâhuddîn Halil b. İzzuddîn. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Muhammed el-Arnâvut ve Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.
- Sarı, Mehmet Ali. "İdgam". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Sarı, Mevlüt. *el-Mevârid (Arapça-Türkçe Lügat)*. İstanbul: İpek Yayın Dağıtım, t.y.
- Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf. *ed-Dürri'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 c. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, t.y.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. Mısır: Bulak Matbaası, 1316.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2014.
- Sicistânî, İbn Ebî Dâvûd. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhammed b. Abduh. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002.
- Sinan, Ahmet Turan. "Deyim Kavramı Üzerine Notlar -1". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilgiler Dergisi* 18, sy 2 (2008): 91-98.
- Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasan b. Abdullâh el-Merzübân. *Ahbâru'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*. thk. Taha Muhammed ez-Zeynî vd. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966.
- Suyûtî, Abdurrahmân Celâleddîn. *el-İktirâh fî Üsûli'n-Nahv*. Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006.
- Suyûtî, Abdurrahmân Celâleddîn. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1974.
- Suyûtî, Abdurrahmân Celâleddîn. *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Lüğa ve Envâihâ*. thk. Fuad Ali Mansur. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Suyûtî, Abdurrahmân Celâleddîn. *Hem'u'l-Hevâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, t.y.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Şâhin, Abdussabûr. *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye fî Dav'i İlmi'l-Lugati'l-Hadîs*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2009.
- Şâhin, Abdussabûr. *Eseru'l-Kırâât fî'l-Esvâti ve'n-Nahvi'l-Arabî Ebû Amr b. Alâ*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1987.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât fî Üsûli's-Şerîa*. thk. Muhammed Abdullah Drâz. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1985.

- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *Şerh-u Elfiyyeti İbn Mâlik*. Mekke: Ma'hedü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 2007.
- Şelebî, Abdulfettah. *Ebû Ali el-Fârisi*. Cidde: Dâru'l-Matbûâtî'l-Hadîse, 1989.
- Şensoy, Sedat. "Rummânî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr*. Dımeşk: Dâru'l-kelimi't-tayyib, t.y.
- Şevkî Dayf. *el-Medârisu'n-Nahviyye*. Kahire: Daru'l-Marife, t.y.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Mevsûatü Mustalahâtü Miftâhi's-Seâde ve Misbâhi's-Siyâde*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1998.
- Tavîl, es-Seyyid Rızk. *Fî Ulûmi'l-Kırâât*. Mekke: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, 1985.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfû iştilâhâtü'l-fünûn ve'l-'ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Temel, Ali. *Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Tirmizî, Ebû îsâ Muhammed b. îsâ. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaat-ü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Topuzoğlu, Tefvîk Rüştü. "Ebû'l-Esved ed-Düelî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Topuzoğlu, Tefvîk Rüştü. "Halîl b. Ahmed". *TDV İslam Ansiklopedisi*, 15:309-12. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Tûfî, Necmuddîn Süleymân b. Abdü'l-Kavî-. *Şerhu Muhtasarı'r-Ravda*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Tüccar, Zülfikar. "Sîrâfî Yusuf b. Hasan". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Türcan, Selim. *İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Türcan, Selim. *Neshin Problematik Tarihi*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Türkmen, Muhammed. *Sîbeveyh'in Ayet ve Kıraatlere Yaklaşımı*. İksad Yay., 2022.
- Uğur, Mücteba. "Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Abdestte Ayakların Yıkılması". *İslami Araştırmalar Dergisi* 3, sy 2 (1989): 16-28.
- Uşeybî, Beşîre. *Eserü'l-Ma'ne'n-Nahviyyi fî Tefsîri'l-Kur'an-i Kerîmi bi'r-Re'yi*. t.y.
- Ülgen, Emrullah. "Tefsir Metodolojisinde Sarf İlminin Yeri ve Önemi". *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, sy 1 (2016): 101-16.
- Yâkût el-Hamevî, Şihabüddîn Ebu Abdullâh. *Mu'cemü'l-Udebâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Yartaşı, Recep. "Sîbeveyhi". *Mutezili Öncüler*, editör Mehmet Azimli ve Özden Kanter, 64-68. İstanbul: Mana Yayınları, 2021.

- Yüksek, Muhammed İsa. “Kıraat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması”. Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014.
- Yüksek, Muhammed İsa. “Tanımları Bağlamında Kur’an-Kıraat Özdeşliği”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15, sy 2 (2015): 221-53.
- Yüksel, Ahmet. “Dilbilim Açısından Kur’an’da Zaid Harfler”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 17, sy 3 (2004): 171-83.
- Zebîdî, Murteza. *Tâcü’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*. thk. Komisyon. Dâru’l-Hidâye, t.y.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî b. Sehl. *Meâni’l-Kur’an ve İ’râbuhû*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 1. bs. 5 c. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1988.
- Zeccâcî, Ebu’l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk. *Mecâlisü’l-Ulemâ*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 3. bs. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1983.
- Zehebî, Şemseddîn Ebû Abdullah b. Muhammed. *Ma’rifetü’l-Kurrâi’l-Kibâr ale’t-Tabakâti ve’l-A’sâr*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Amr. *el-Keşşâf*. Çeviren Abdulaziz Hatip vd. 1. bs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Amr. *el-Keşşâf an Hakâik-i Ğavâmidi’t-Te’vîl*. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-Arabî, 1407.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’an..* Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâüh, 1942.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh ez-. *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1957.
- Zeydân, Abdulkerim. *el-Vecîz fî Üsûli’l-Fıkh*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2015.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic. *Tabakâtü’n-Nahviyyîn ve’l-Luġaviyyîn*. thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru’Meârif, t.y.